

**SOCIJALNI
SUSTAV I
KULTURNI
IDENTITET**

U KAVEZU ISPRAZNOSTI

Miroslav Volf

Fuller teološki seminar, Pasadena
Evandeoski teološki fakultet, Osijek

UDK 215:330.875.2

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 31. 10. 1994.

Na kraju *Protestantske etike i duha kapitalizma* Max Weber usporedio je "strahoviti kozmos modernog ekonomskog poretka" koji određuje "živote svih pojedinaca koji su urođeni u nj", s "neodoljivom silom" prema "željeznom kavezu". Polazeći od analize starozavjetne knjige *Propovjednika*, članak prvo nastoji teološki ispitati karakter "kaveza" i njegove ukorijenjenosti u nezasićenost koja je inherentna ljudskoj naravi. Drugo, članak ispituje moguću sukrivnju religije u stvaranju i održavanju kaveza ispraznosti. U posljednjem se odjeljku nastoji ponuditi izlaz, tvrdeći da otajstvo beskrajnog Boga predstavlja jedini primjereni predmet ljudske nezasićenosti.

OGRTAČ I KAVEZ

Na kraju djela¹ *Protestantska etika i duh kapitalizma*, na mjestu gdje se ono što autor naziva "isključivo povijesnim raspravljanjem" pomiče prema "svijetu vrijednosnih i vjerskih prosudbi", čitamo: "Prema Baxterovu mišljenju, skrb za izvanjska dobra trebali bi 'sveci na svojim plećima nositi samo kao tanahan ogrtač što se u svakom času može odložiti'. Ali je usud odredio da ogrtač postane željezni kavez" (Weber, 1958: 181). Nećemo se ovdje baviti zanimljivim pitanjima o naravi "usuda", njegovu određenju i načinu provedbe, budući da se važnijom nadaje dvostruka ironija sadržana u preoblikovanju "ogrtčača" u "kavez".

¹ Članak je priređen za znanstveni skup "Promišljanje materijalizma: sociološki i teološki vidici", Center for Study of American Religion, Princeton University, 11-13. lipnja, 1993. Želim izraziti zahvalnost svojim studentima Robertu Cahillu i Telfordu Worku za njihovu pomoć pri izradbi ovoga članka. Moji prijatelji, prof. Philip Clayton, prof. Judith Gundry Volf i prof. James Wm. McClendon ml., pročitali su nacrt ovoga ogleada i dali mi korisne savjete. Koristila mi je također i rasprava tijekom simpozija, navlastito prilozi prof. Neila Smelsera, prof. Nicolasa Wolterstorffa i prof. Roberta Wuthnowa.

Prva je ironija bila hotimična. Richard Baxter, mislio je da je jaram bogatstva lagan, a teret slabašan – pod uvjetom da je onaj što bogatstvo zgrće zaokupljen Božjim stvarima. No, snage – što su se razuzdale kako zbog asketizma, prenijeta "iz samostanskih ćelija u svakodnevicu" (Weber, 1958: 181), tako i zbog promjena u ekonomskoj organizaciji i društvenom ustrojstvu (vidi: Tawney, 1958; Goudzwaard, 1978) – pokazuju se, zapravo, jačima od želje srca da služi jedinom istinskom gospodararu. Breme skrbi za izvanjskim dobrima postalo je preteško, a zemaljski su sveci klonuli; tanahan ogrtač pretvorio se u željezni kavez. Kristov poziv da se dođe k njemu i nađe pokoj (Mt 11:28-30) može se, iza zatvorenih vrata kaveza, čuti samo kao slabašna jeka iz daleke prošlosti.

Naličje Kristove ponude pòkoja jest upozorenje da se ne može istodobno služiti i Bogu i bogatstvu (Mt 6:24). Međutim, od sedamnaestoga stoljeća nadalje mnogi su bogatstvo počeli doživljavati kao sve privlačnijega boga. U nakani da se mirne savjesti zgrće bogatstvo i uživa u njemu trebalo je jasno razdvojiti ekonomsku i religijsku sferu, uzimajući ih ne više "kao susjedne dionice veće cjeline nego kao paralelna i neovisna područja, podvrgnuta različitim zakonima, prosudbi različitih standarda te podložna različitim vlastima" (Tawney, 1926: 279). Taj manevar razdvajanja sračunat je s nakanom da – u ekonomskoj sferi – Kristovu blagovijest i zapovijest učini nedjelotvornima. Po izvedbi toga manevra činilo se da je osvanulo doba slobode, no uskoro se ispostavilo: riječ je o slobodi da se radi što se želi – u željeznom kavezu. "Beskrajni kozmos modernog ekonomskog poretka", pisao je Weber, "neodoljivom silom" određuje "živote svih u njemu rođenih pojedinaca" (Weber, 1958: 181). Weber je pretjerao, budući da ima ljudi što uspješno odolijevaju sili modernog gospodarskog poretka. Ipak, većina mu podliježe, prostodušno vjerujući da uživa najveću od svih sloboda, slobodu potrošača. To je druga ironija sadržana u priči o zamjeni tanahna ogrtača željeznim kavezom, koju Weber, kako izgleda, nije imao na umu.

Dvostruka ironija dobro ocrtava temeljnu *aporiju* sučeljavanja religije i gospodarskog života u modernom dobu: zbiljska nemoć religijskih moralnih priziva s jedne strane, te ropstvo *homo oeconomicusa* bezbrojnim požudama ako se tim prizivima ne odaziva, s druge strane. Jesmo li iznutra zaključali vrata kaveza i zametnuli ključ? Prije nego što krenemo u potragu, bilo bi dobro da postavimo nekoliko prividno jednostavnih pitanja: Jesmo li uistinu u kavezu? Ako jesmo, kako smo se našli u njemu? Bi li se, dijelom, za to mogli okriviti i naši "bogovi"?

Postavljeni upiti već na početku otkrivaju razmjerno usko žarište ovoga članka. Različiti duboko uznemirujući aspekti života u kavezu ostat će izvan njegova domašaja. Primjerice, ništa neću kazati o nepravdi odvajanja ljudi od njihovih osnovnih sredstava za život. Moja šutnja ne proizlazi iz nebrige (vidi: Volf, 1988; Volf, 1991). Ispraznost gramziva materijalizma, s kojim se ovdje kanim uhvatiti u koštac, ni u kojem slučaju nije manje važan problem od nepravde. Oba su uzajamno povezana: gdje ima pravde, bit će obilja, čak i usred oskudice (vidi: Meeks, 1989: 157 i d.); gdje ima zadovoljstva, pravda će teći kao nabujala rijeka.

KAVEZ...

1. U svojem klasičnom djelu *Društvo obilja* John Kenneth Galbraith je borbu za zadovoljenje potreba u modernim društvima usporedio s "pokušajem vjeverice da trči ukorak s kotačem koji sama vrti" (Galbraith, 1958: 154). Znatno kasnije pridružuje mu se Juliet L. Schor, suprotstavljajući se "vjeveričjemu kavezu kapitalizma": ljudi su upali u zatvoreni "krug rada i potrošnje", čije suprotnosti uzajamno potiču jedna drugu (Schor, 1993: 117-165).

Prema Galbraithu (i J. Schor) krivac je kapitalistička *proizvodnja*. Za razliku od raširene pretpostavke da opstojeće potrebe zahtijevaju proizvode da ih zadovolje, u modernom kapitalizmu proizvodnja "stvara želje koje bi robe trebale zadovoljiti". Drugim riječima, proizvodnja "ispunja prazninu što ju je sama stvorila" (Galbraith, 1958: 155, 153). Galbraith je uvelike u pravu. Samo zaslijepljeni ideolog može prihvatiti idiličnu sliku: proizvođači kao revni sluge budno paze na svaku potrebu svojih gospodara, potrošača, vazda spremni da im priskoče upomoć – a ovi ih za njihove vrle usluge pošteno i velikodušno nagrađuju. Barem od Hegela, društveni kritičari ne propuštaju primijetiti da je spirala potrošačkih želja potaknuta dijelom i od proizvođača koji traže profit (Hegel, 1976, §191; usp. i: Hegel, 1973: 593; Marx, 1974: 14).

Premda ispravna, Galbraithova dijagnoza ipak je parcijalna, jednako kao i njegova ponuđena terapija. Beskorisno je naprosto osuditi proizvođače, s pretpostavkom da bi se obuzdavanjem njihove težnje za profitom razriješio problem proizvodnje u modernim društvima, koja bi nakon toga mogla preći na "sljedeći zadatak" (Galbraith, 1958:356). Da bismo točno odredili terapije, trebamo promisliti zašto se – kada je riječ o stvaranju želja – napori tako lako okrunjuju uspjehom te zašto mi nikako da krenemo na "sljedeći zadatak". Odgovor ne leži samo u dobro vođenu marketingu nego prije svega u karakteru ljudskih potreba. Kao što je Kant naglasio u svojoj *Kritici rasudne moći*, ljudska narav "nije od takve vrste, a bi u posjedovanju i užitku negdje prestala i bila zadovoljena" (Kant, 1987: §83, Hegel, 1976: §190). Nezasitnost pripada osnovnom ustroju ljudoga bića.

No, moramo biti pažljivi kada govorimo o nezasitnosti. Ako pretpostavimo nezasitnost, ne nameće li nam se kao sudbina neprestano traganje za materijalnim dobrima? Nije li, povrh toga, teza o nezasitnosti lakovjerna i arogantna projekcija moderna sebična individualizma i vjere u bezgraničan napredak ljudske naravi uopće (vidi: Seev, 1981: 43)? Alternativna teza da nisu sva ljudska bića nezasitna izgleda nam plauzibilna; mnogi su ljudi, kako izgleda, zadovoljni onim što imaju. Kako je stoga moguće govoriti o uvriježenosti nezasitnosti u ljudskoj naravi?

No, činjenica da ima ljudi koji su zadovoljni svojim stanjem, od sporedne je važnosti. Kao što je istina da u kapitalističkim društvima ima zadovoljnih ljudi, isto je toliko točno da je oduvijek, i u prekapitalističkim društvima, bilo nezasitnih ljudi. Čovječanstvo nije trebalo čekati na kapitalizam da bi se zarazilo virusom nezasitnosti. U skladu s istom metaforom, može se kazati da je virus oduvijek bio prisutan te da bi se, tijekom povijesti, znao aktivirati u određenim društvenim

slojevima, sve dok konačno, s rastom kapitalizma na Zapadu, nije buknuła opća epidemija. Pritajeni je virus trebao samo pogodni okoliš, koji je promjenom društveno-ekonomskih i kulturnih uvjeta i dobio. Obrambeni je sustav oslabio, tako da su nezasićni apetiti napali sve što se moglo naći pod suncem. Istodobno je primisao da je proždrljivost simptom ozbiljne bolesti, bila potisnuta.

2. *Kulturno prihvaćanje*, čak i *poticanje* nezasićnosti, isključivo je značajka modernizma, što ću ukratko i pokazati. Nezasićnost sama po sebi, međutim, to nije. Kao dokaz za ovo posljednje, može poslužiti čudesan svijet starozavjetna *Propovjednika*, u kojemu je dominantna tema – nezasićnost. Uzmimo sljedeću sliku (1:7; usp. i: Izr 30:15-16):

Sve rijeke teku u more,
i more se ne prepunja;
odakle teku rijeke,
onamo se vraćaju da ponovo počnu svoj tok.

Kao što rijeke nikada ne prepunjavu more, tako i ljudi zauvijek ostaju nezasićni, čitavu svojemu trudu unatoč (vidi: Murphy, 1992: 8).² *Propovjednik*, međutim, ne samo da nezasićnost uočava nego, pomoću različitih konkretnih slika koje rabi, pokazuje da je itekako svjestan njezine ukorijenjenosti u ljudskoj naravi.

Prvi je uzrok nezasićnosti ljudska animalnost. "Čovjek se trudi da bi jeo, a želudac njegov nikad da se nasiti" (6:7). Živjeti kao animalno biće znači imati potrebe i htijenje da ih se neprestano zadovoljava. Mogući je prigovor da se tu ne radi o nezasićnosti, jer, napokon, koliko se obroka može jesti za večeru? Jedemo i nasitimo se, ali se ipak glad stalno vraća, te jedino smrt može prekinuti krug ponavljanja gladi i sitosti. Animalna bića mogu se zasiti *potpuno*, ali nikada *konačno*.

No, izvorna ljudska nezasićnost nije značajka animalnosti, nego duhovnosti. *Propovjednik* piše (1:8):

... da se oči nisu do sita nagledale,
i uši dovoljno naslušale.

Ljudski se želudac može nasiti – barem za neko vrijeme. Ali su ljudske oči i uši nezasićne, vazda žude vidjeti i čuti nešto novo (jednako kao što se često žele navratiti i na staro). Ovome se može, također, prigovoriti da će nekoliko sati provedenih u Louvreu ili u slušanju Schubertova gudačkog kvarteta u potpunosti zadovoljiti većinu ljudi. Ipak, poznavatelj i štovatelj umjetnosti nakon nekog vremena htjet će se vratiti u Louvre, odnosno Schubertu. Također će možda poželjeti da vidi nešto od blaga Ermitaža ili da sluša Mahlera. Mašta i refleksija vazda uznose oko i uho iznad razine gledanja i slušanja, stvarajući vakuum

2

Sljedeći reci nisu, striktno govoreći, egzegeza određenih ulomaka *Propovjednika*. Radije nastojim proniknuti, onkraj Koheletovih tvrdnji, u teologijske i filozofijske misli te iznad svega u nove obzore koji se preko njih mogu otvoriti. (Napomena prevodioca: biblijski su navodi preuzeti iz izdanja: *Biblija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1990, prev. S. Grubišić, F. Gass i Lj. Rupčić).

neistražena prostora, kao i potrebu da ga se ispuni. One ljudsko biće, doista, potiču da vidi i čuje "ono što oko nije vidjelo, što uho nije čulo" (1 Kor 2:9). U *Propovjedniku* također možemo naći zašto oko označuje želju (vidi: Prop 2:10). Njegova nespokojnost stjecište je samotranscendiranja ljudskih bića: ona se vazda usmjeruju onkraj svake datosti (vidi: Scheler, 1978: 36 i d.; Pannenberg, 1983: 40 i d.). Ljudska bića nikada nisu zadovoljna jer je njihovo htijenje vazda već usmjereno onkraj svakoga datoga objekta njihove strasti; ona posežu za onim što im vazda izmiče. I tako, prema *Propovjedniku*, čovjek ne nalazi "kraja njegovu trudu; oči mu se ne mogu nasititi blaga" (4:8).

Budući da su ljudska bića društvene životinje, samotranscendencija se zbiva u društvenom kontekstu. Oko vidi, uspoređuje i – zavidi. "Nadalje iskusih da svaki napor i svaki uspjeh pribavlja čovjeku zavist njegovu bližnjeg" (4:4). I dok čovjek zavidi svojemu bližnjemu, suparništvo ga potiče da ga nadmaši. Uloženi se napor povećava, a umijeće izoštrava (vidi: Ogden, 1987: 67), što povratno osnažuje nezasitnost.

Propovjednikov opis dinamike nezasitnosti pokazuje napadnu sličnost s istim silnicama u modernim društvima, čak i u slučaju odsutnosti "duha kapitalizma" koji gomilanje dobiti čini samo sebi svrhom (vidi: Marx, 1979: XXII: 144 i d.). Zar ta sličnost ne potkrepljuje njegovu tvrdnju da "nema ništa novo pod suncem" (1:9), tvrdnju koja nas se doimlje tako čudno u ovo doba novotarija?

Što god se mislilo o pretpostavljenim potrebama *beskonačnoga* bića, Hegel je nesumnjivo u pravu kada smatra da je podložnost potrebama bitna značajka *konačnoga* bića (vidi: Hegel, 1963: II: 409; cf. Seev, 1981: 36). Ljudi su konačna bića, ali im narav njihove konačnosti čini vlastite potrebe beskonačnima. Da uklonimo sva umjetno stvorena htijenja, bilo da su potaknuta od strane uslužnih ili pak pohlepnih proizvođača, vjeveričji bi se kavez nesumnjivo okretao znatno sporijim tempom, ali se ne bi zaustavio. Potrošačko je društvo tvorevina kapitalizma, ali nezasitnost nije; kapitalizam je samo potencira te na račun nje izvlači korist.

Ukorijenjenost nezasitnosti u ljudskoj naravi vodi veoma jednostavnom ali temeljnom uvidu: *ekonomski se problem ne može razriješiti isključivo ekonomskim sredstvima*, čak niti za stotine godina, što je tvrdio Keynes u svojem često navođenom ogledu "Ekonomske mogućnosti za naše unuke" (Keynes, 1931: 366). Izričito ekonomski odgovori na ekonomske probleme zanemaruju nezasitnost koja održava vjeveričji kotač u pokretu – ne samo nezasitnost naših gladnih usta i zavidna oka, što nastoje postići "stanje primjereno istančanosti i profinjenosti ukusa" (Smith, 1896:160), nego i nezasitnost unutarnje vizije namamljene obećanjem neprestana napretka.

... ISPRAZNOSTI

1. "Među mnogim modelima dobrog društva nijedan se ne zalaže za vjeveričji kotač", jetko je zabilježio Galbraith (Galbraith, 1958: 159). Naglašujemo ovdje njegov sarkazam stoga što pojam dobrog društva, koji već duže vrijeme

prevladava u svijesti Zapada, nije tako daleko od vjeveričjega kotača. Ovaj se, dakako, prikriva pod različitim imenima, na primjer pod nazivom "napredak".

Vjera u progres je, u određenom smislu, mrtva. Kada je prije dva stoljeća Fichte ustvrdio da istinski raj nije dar milosti koju je čovječanstvo uživalo u drevnoj prošlosti, nego obećana zemlja što treba biti osvojena ljudskim naporima u ne toliko udaljenoj budućnosti (Fichte, 1845/46: 342), on nije bio usamljeni glas što vapi u pustinji. On je, naime, s mnogim zapadnim misliocima XVIII. i XIX. stoljeća dijelio uvjerenje da je čovječanstvu predodređeno da za sebe izgradi "raj prema nacrtu onoga davno izgubljena raja" – dakako, sa značajnim arhitektonskim poboljšanjima (Fichte, 1845/46: VII: 12; vidi i: Volf, 1988: 32-33). U međuvremenu, zapadnjaci su nakon gorkih lekcija naučili ono što su trebali znati i bez njih: skele neće nikada biti uklonjene s gradilišta "Raja"; čak je i cijena nalijevanja temelja mnogo viša nego što je itko spreman platiti.

Nada u izgradnju raja usahla je, a s njom i konačno odredište za spiralu potreba. Ali vjera u napredak ustrajava. Nedoumice u svezi s rečenim razjasnit će se ako ustvrdimo da se utopijsko odredište nikada nije nalazilo u srži ideje napretka. Kao što tvrdi Christopher Lasch, bit moderne koncepcije napretka nije toliko "obećanje svjetovne utopije koja će privesti povijest sretnome kraju, koliko obećanje stalnog usavršavanja bez ikakva predvidljiva završetka" (Lasch, 1991: 47). Predstavljeni pojam napretka proizlazi iz znanosti kao "samoperpetuirana istraživanja" (Lasch, 1991: 48). On se zasniva na dvama uvjerenjima: prvo je pozitivna procjena nezasićenosti i umnožavanja želja (Lasch, 1991: 13, 45), a drugo "vjerovanje da se ekspanzija proizvodnih snaga može beskonačno nastavljati" (Lasch, 1991: 39).

2. U porastu je svijest da je ono što se smatralo putom stalnoga napretka zapravo slijepa ulica. Kao mnogi prije njega, i Lasch je naglasio ekološki granice rasta (premda istodobno kritizirajući "veoma ograničeni ideal valjana života" (Lasch, 1991: 529) što ga pretpostavlja vjera u napredak). On piše: otkriće da "skrb za zaštitu Zemljina okoliša više ne može podnijeti beskonačnu ekspanziju proizvodnih snaga, zadaje konačni udarac vjeri u napredak" (Lasch, 1991: 529). Drugi, poput Freda Hirscha, usmjerili su pozornost na društvene granice rasta (vidi: Hirsch, 1976). No, čak i da ne postoje ni ekološki niti društvene granice rasta, bi li poticanje napretka zasnovana na nezasićenosti imalo smisla?

S jedne strane, napredak, barem onaj beskonačan, izgleda nerazrješivo povezan s pozitivnom procjenom nezasićenosti. Nezasićenost je gorivo koje pokreće motor napretka. Da su se ljudi zadovoljili postignutim, ne bi ni došlo do napretka. Na dubljoj je razini, međutim, spoj napretka i nezasićenosti protuslovan. Pojam napretka, iz kojega je odstranjeno konačno odredište, ne može podrazumijevati da se mi asimptotički približujemo cilju, na način kako, primjerice, Kantov pojam moralnoga progressa uključuje približavanje "najvišem mogućem dobru na zemlji" (Kant, 1960: 126) ili kao što znanost uključuje postojanje idealnog objašnjenja koje se smatra istinitim (vidi: Clyton, 1989: 178). Savršeno je dobro poželjno za Kanta, kao i, možda, idealno objašnjenje za znanstvenika; no, zasićenost je nepoželjna za suvremene vjernike u napredak. U bilo kojemu času vremenskoga tijeka napretka čovječanstvo je uvijek jednako udaljeno od

cilja, zbog jednostavna razloga što napredak nije zamišljen kao pothvat s ciljem. To je cijena koju napredak plaća nezasićenosti. U odnosu na sitost, budućnost samo *izgleda* bolja od sadašnjosti; obmana se raskrinkava čim usporedimo sadašnjost s prošlošću. Danas smo upravo toliko siti i upravo toliko nesiti koliko smo bili i jučer.

Jamačno, napredak se *doista* događa. Neke se dodatno nastale želje ujedno i stvaraju i zadovoljavaju, a postoje nova i sve složenija sredstva za zadovoljavanje i novih i starih želja. Nadasve, teško da bismo se željeli vratiti unatrag (čak i kada bismo mogli), dijelom i poradi toga što zbog tehnoloških izuma život postaje lakšim, ali također i poradi naviknutosti na najnovije robe i službe (vidi: Scitovsky, 1976: 137). *Ovaj* napredak, međutim, nikada ne doseže ispod površine, tako da razina sitosti ostaje ista. Kao što Paul L. Wachtel piše: "Naša očekivanja nastavljaju se prilagođavati onome što smo postigli. 'Dovoljno' je upravo ono što je uvijek izvan obzora i, kao obzor, ono iščezava kako mu se primićemo" (Wachtel, 1983: 17). Jedemo, ali ostajemo gladni, kao uvijek.

Što napredak može značiti ako se događa samo na površini? To da postajemo sve više i više – *nenasićenima i nezasićenima*? Uistinu čudna vrsta napretka! Ako nam je nezasićenost toliko draga, možda bismo trebali iznovice promisliti ideologiju napretka – ako već nismo toliko opčinjeni kretanjem na površini da i ne primjećujemo kako ispod površine sve ostaje po starom.

3. *Propovjednik* nije bio zaveden površinskim strujama. Netko bi mogao prigovoriti da ih on nije bio dovoljno svjestan. Nadasve, u njegovu svijetu nije *bilo* ništa nova pod suncem (vidi: Prop 1:9). Ili je bilo? Poimanje da su drevna društva bila statična nije ništa drugo do moderna predrasuda. Jacques Ellul s pravom navodi: "Napredak se nije događao tako brzo kao danas, ali je bio jednako toliko temeljan za budućnost čovječanstva" (Ellul, 1990: 63). Uostalom, ne čini se da *Propovjednik* zastupa ciklično shvaćanje povijesti; on ne "ističe krug, 'vječno vraćanje', nego tijekom vremena isprekidan različitim ili usporedivim događajima" (Ellul, 1990: 66).

Sam po sebi problem napretka čovječanstva kao cjeline te promišljanje napretka u odgovarajućoj filozofiji povijesti značajan je ali ne i odlučan za pitanje o kojemu raspravljamo. Promotrimo osobni život *Propovjednika*:

"Učinih velika djela; sazidah sebi palače, zasadih vinograde; uredih perivoje i voćnjake, nasadih u njima voćke svakojake ... Nakupovah robova i robinja ... imadoh i ... stada krupne i sitne stoke ... Nagomilah srebro i zlato i blago kraljeva ... nabavih pjevače i pjevačice i svakoga raskoša ljudskog ... I postadoh tako velik, veći no bilo tko prije mene u Jeruzalemu." (2:4-9).

To je "napredak" prema *našoj* definiciji. Izriek o "nadmašivanju" svjedoči da ni *Propovjednik* o njemu nije drukčije mislio.

Ono što čini *Propovjednika* toliko različitim od moderne zapadne kulture jest da ga, unatoč svemu napretku, "nije mudrost njegova ostavila" (2:9). Na samom početku knjige on postavlja pitanje koje naša kultura ustrajno odbija postaviti: "Kakva je korist čovjeku od svega truda njegova kojim se trudi pod suncem?" (1:3). On je znao, naravno, da marljiv rad donosi korist, barem površinsku, i ako

dotični ima dovoljno sreće (vidi: 9:11). Naime, smisao njegova pitanja znatno je dublji. Ako rad donosi korist, kakva je korist od koristi? Ovdje nam se priziva Isusovo retoričko pitanje: Što, dakle, koristi čovjeku ako dobije cijeli svijet, a izgubi svoju dušu? (Mk 8:36). Onajtko samo površno čita Isusa, mogao bi upitati: "Ali što ako on ne izgubi svoju dušu? Bi li mu onda bilo dozvoljeno truditi se da dobije cijeli svijet?" *Propovjednikov* upit unaprijed pretpostavlja tu vrstu primjedbe. On zapravo pita: Što koristi čovjeku ako dobije cijeli svijet, čak i bez obzira na usud njegove duše? Odgovor dolazi na kraju dugačkog popisa vlastitih uspjeha: "A onda razmotrih sva svoja djela, sve napore što uložih da do njih dođem ... i ništa nema valjano pod suncem" (2:11). Nakon što je sve postignuto, dolazi spoznaja da ničega nema što bi vrijedilo postići!

"Ispraznost nad ispraznošću ... ispraznost nad ispraznošću, sve je ispraznost" (1:2), iščitava se programatski stav na početku *Propovjednikove* rasprave. Je li riječ o razočaranu vapaju prenasućena pojedinca, što se, pretjeravši u objestima, zasitio života? Ili je *Propovjednik* vidio nešto što je, izgleda, danas većini nas nedokučivo? "Sve je tlapnja" neizbježno slijedi iz činjenice da smo nezasitni.

4. Što je, međutim, s užitkom ili srećom? Zar ni tu nema napretka? Zar je i to tlapnja? Teško bi se netko složio s tezom da je čovjek koji se neprestano bori s osjećajem praznine sretniji od onoga koji oskudicu uopće ni ne čuti, da mu nešto nedostaje, da je nezasitan čovjek sretniji od zadovoljnoga. Jamačno je moguće da zadovoljna osoba pati od kratkovidnosti: ne vidi da će u budućnosti biti sretnija s većom količinom i boljom kakvoćom roba i usluga. Takav uvid može biti ispravan ako je dotična osoba pogođena uboštvom. Međutim, ostavimo li po strani život ubogih, bolje robe i usluge jedva da mogu doprinijeti osjećaju blagostanja. Sreću je, istina, izrazito teško izmjeriti, no nijedan od pokušaja da se to učini ne potvrđuje, čini se, da umnožavanje želja i sredstava za njihovo zadovoljavanje donosi sa sobom napredak u sreći (vidi: Wachtel, 1983: 37 i d.). Adam Smith je, u svakom slučaju, vjerovao da je "uvećanje sreće" zabluda – korisna, doduše, da pokrene i održi "svjetsku industriju u neprestanu razvoju" (Smith, prema Ignatieff, 1986: 111). Težnja za srećom plemenit je cilj, no ona veoma lako degenerira u ideologiju što nas održava u trci u vjeveričjem kotaču ispraznosti.

Tko bi pokušao opovrgnuti uvjerenje da su užitak i sreća nešto valjano? *Propovjednik* jamačno ne bi. Njegov poziv na užitak odzvanja poput pripjeva kroz cijelu knjigu: "Nema čovjeku druge sreće već jesti i piti i biti zadovoljan svojim poslom" (2:24; vidi i: 3:12-13, 22; 5:18; 8:15; 9:7). No kao što se odvažio istraživati smisao čovjekova truda, tako se usudio preispitati smisao užitka, ne zazirući pritom od neugodnih pitanja: "Tad rekoh u srcu svom: 'Daj da okušam užitak, i vidim što naslada pruža' – ali gle: i to je ispraznost! O smijehu rekoh: 'Ludost je'; o užitku: 'Čemu valja?'" (2:1-2). Kao što jasno proizlazi iz sljedećih stihova (2:4-8), *Propovjednik* ne govori o bezumnu užitku, nego o radostima "valjana života" (Murphy, 1992: 17). Kakva je korist od takvih užitaka? Upit nam se nadaje čudnim; onaj koji ga postavlja, izgleda, ne zna kako da iskoristi riječ "užitak". No, ako je na čudnovat upit o koristi užitka očigledan odgovor: "užitak",

protuodgovor zacijelo mora biti "ispraznost" – i to stoga što je užitak ili odjeljak veće slike značenjem ispunjena života ili je sam po sebi besmislen.

John Stuart Mill naglasio je da je bolje biti nezadovoljan Sokrat nego zadovoljna svinja. Njegova je tvrdnja vjerojatno istinita; ne bih joj nikako želio protusloviti. No, unutar tradicije koja određuje dobro kao ono "što ima sposobnost u nama proizvesti užitak", a zlo kao ono "što je kadro u nama proizvesti bol" (Locke, 1894: I: 340), čime se može argumentirati Millova tvrdnja? (vidi: MacIntyre, 1984: 62 i d.). Doista, koji se argumenti mogu iznijeti za tvrdnju da je bolje biti *zadovoljni* Sokrat nego zadovoljna svinja – osim što se dogodilo da autor tvrdnje nije svinja nego ljudsko biće? Neki samozadovoljni moderni Sokrat, koji se nije gnjavio da nauči nešto iz misli o sreći i samokontroli svojega drevnoga imenjaka, upravo poput kakve dolične svinje, bio bi tek rob u kavezu svojih ispraznih užitaka.

BOG U KAVEZU

1. Richard Baxter je smatrao da bi vjera u Boga trebala zapriječiti da se tanahni ogrtač skrbi za izvanjska dobra pretvori u željezni kavez. To se međutim nije zbililo. Štoviše, dani su uvjerljivi argumenti za "Božju" sukrievnju – odnosno za sukrievnju protestantske etike u konstrukciji kaveza (vidi: Weber, 1958; Troeltsch, 1986: 70 i d.; za raspravu o tome usp. Green, 1959; Marshall, 1982.)³ Dakako, znatno važnije od "Božje" uloge u svemu tome izgleda da je bilo stvaranje gospodarskog sustava u kojemu je svaki neprofitabilni oblik poduzetnosti bio osuđen na propast (vidi: Weber, 1958: 91, 17). Ipak, ni Boga se ne može potpuno osloboditi odgovornosti, utoliko što je njegov zahtjev za "unutarsvjetovnim asketizmom" doprinio izradbi kaveza.

Ta nova vrsta asketizma sastojala se od dvaju jednostavnih vjerskih uvjerenja koja su jedna drugo pothranjivala; posao se, kao poziv Božji, mora obavljati pod strogom stegom, dok istovremeno treba izbjegavati svako spontano uživanje u plodovima vlastita rada. Takav stav prema radu i posjedovanju, inače "iracionalan sa stajališta čista eudaimonistična navlastita interesa" (Weber, 1958: 78), pridonio je oblikovanju moderna gospodarskoga poretka što danas suvereno ravna našim životima (vidi: Troeltsch, 1950: 645-646).

Prvotno je Božji doprinos izradbi kaveza bio "samo neizravan, te stoga nehotimičan" (Troeltsch, 1980: 74). Tijekom izradbe kaveza "Bog" je dijelom ostao izvan samog kaveza. Čak i ako je zabrana raskoši omogućila takozvanu "prvobitnu akumulaciju" (vidi: Marx, XXIII: 741 i d.) i na taj način potakla pojavu kapitalističkoga gospodarskog sustava, ta je religijska zabrana podsjećala ljude da postoji "svijet" izvan kaveza, svijet koji je trebao određivati ono što se u kavezu

3

"Kavez" nije inačica za kapitalizam, već se odnosi na samosvojni svijet *homo oeconomicusa* – kako u pretkapitalizmu, zgošnjom kapitalizmu, socijal-demokratskom kapitalizmu, komunizmu, tako i u mogućem postkapitalizmu.

dogadalo. Ukazujući na to da je svijet u zavadi s nebesima, Božja je zapovijed naglašavala da oni pripadaju jedno drugome. Čak i ako je učinkovitost te zapovijedi ubrzano slabila, ona je još uvijek služila kao podsjetnik da su oblici vjerskoga i gospodarskoga života međuovisne sastavnice većega jedinstva a ne "neovisna područja u kojima vladaju različiti zakoni" (Tawney, 1926: 279).

S vremenom je, međutim, izvanjski glas utihnuo; "Bog" je bio uvučen u kavez. Nema potrebe da ovdje pripovijedam cijelu fascinantnu i u osnovi patetičnu priču o tome kako je "Bog" uvučen u stupicu te, poput slijepoga Samsona, natjeran da okreće mlin u tamnici modernih Filistejaca. Preoblikovanje osnovnih nazora glede ćudoređa, napretka i povijesnog razvitka ključni je element u ovoj svetogrдноj zavjeri (vidi: Goldsmith, 1988). U svojim *Istraživanjima o načelima morala* David Hume dobro uočava moralne alternative:

"Raskoš, ili oplemenjivanje užitaka i životnih ugoda, dugo se smatrala izvorom svakovrsne korupcije vlasti, te istodobno uzrokom podjela, pobuna, građanskih ratova, kao i potpuna gubitka slobode. Ona se, stoga, općenito smatrala porokom i bila predmetom razglabanja svih satiričara i različitih moralista. Oni koji dokazuju ili pokušavaju dokazati da je svrha takva oplemenjivanja u prvom redu rast industrije, uljudbe i umjetnosti, mijenjaju naše moralne, kao i političke nazore te kao pohvalno ili nedužno predstavljaju ono što se ranije smatralo pogubnim i sramotnim" (Hume, 1927: 181).

Suprotnost između dviju vrsta moralnih i političkih nazora koju je naznačio Hume nadovezuje se na suprotnost koju postavlja T(homas) F(uller) u propovijedi o zadovoljstvu:

"... ovdje imamo dva suprotna mišljenja što su zajedno nastala, pobožnost je u dobiti, govori čovjek ovoga svijeta čije je Zlato njegov bog, kojemu se i obraća u svojim molitvama. U *pobožnosti je velika dobit*, kazuje sam Bog kroz usta apostola" (F(uller), 1648: 3-4).

"Čovjek ovoga svijeta" i sekularizirana verzija njegova vjerovanja izborili su pobjedu; preoblikovanje moralnih pogleda uvelike je uspelo. Kao što se ranije krjeposnom smatrala osoba oskudnih potreba, tako su danas beskrajna htijenja postala ključ, ne samo za uspjeh industrije nego i za napredak u uljudbi. Nezasitnost je postala obljubljenom, a ne objijeđenom. Kočnice su bile otpuštene i vjeveričji je kotač počeo dobivati zamah.

2. Da bogatstvo rastače vjeru u Boga poslovično je. Bogatstvo ne može dopustiti drugoga boga osim sebe. Pa ipak, premda "Boga" ponekad uznemiri pokoji (dobro utemeljen?) napad straha da će ostati besposlen u suvremenom svijetu, "Bog" se, kako izgleda, ipak prilično udobno smjestio u kavezu, pruživši čak i svoj skroman doprinos poslu što se u njemu obavlja. Na sociolozima je da analiziraju raznolike načine na koje se "Boga" koristi u kavezu (vidi: Wuthnow, 1993). Ovdje se, međutim, želim usredotočiti na ono što smatram ključnom promjenom "Božje" uloge u gospodarskom životu, i to na to kako se ta nova uloga izražava u popularnoj teologijskoj literaturi.

Bog koji je pomogao izgraditi kavez zahtijevao je od čovjeka asketsko odbacivanje žudnji. Čovjek je trebao biti zadovoljan pri trošenju i revan pri radu

(koji se, kako je Hegel naglasio, može razumjeti kao "odgođena žudnja" – Hegel, 1977: § 153). Upravo je to značilo obavljati posao kao božanski poziv. U današnjem postprotestantskom dobu utjecajni mislioci preporučuju "ponovno preuzimanje ideje poziva" (Bellah, 1985: 287; Bellah, 1992: 106-107), premda se oni, kako izgleda, manje zanimaju za stegu i ograničenje potreba, a više za rad na općem dobru. No, snažne struje u popularnoj religiji, vlastitim nasuprotnim pompoznom deklaracijama unatoč, ne žele prihvatiti ništa od stare protestantske etike rada. Jedan takav primjer su novokarizmatički propovjednici "evanđelja blagostanja" (vidi: Copeland, 1974; Copeland, 1978; Avanzini, 1989). Mogao bi se također spomenuti i pokret *new age* i njegov odnos s poslovnom zajednicom (vidi: Gershon and Smith, 1989).

Ako je vjerovati Tocquevilleu, iz govora američkih popularnih propovjednika nikada nije bilo lako ustanoviti "je li načelni cilj religije postići vječno blaženstvo na drugome svijetu ili izobilje na ovome" (Tocqueville, II: 135). Nije mi nakana razriješiti tu dvojbu, već želim samo ukazati na ono što neki od današnjih popularnih propovjednika kažu o tome *kako* da se vjerski nazori iskoriste glede postizanja izobilja.

U knjizi *Bogatstvo svijeta* popularni novokarizmatički propovjednik John Avanzini pruža dobru ilustraciju radikalne promjene načina na koji bi se kršćanska vjera trebala odnositi prema gospodarskom životu. Bog puritanaca bio je strogi asket koji je zahtijevao stegu i ograničenje potreba. To su barem bile karakterne crte njihova Boga, koje su najpresudnije oblikovale gospodarsku povijest Zapada. Bog propovjednika izobilja je *bonvivant* koji obećava moć i obilje, kao i liječenje rana od mukotrpnog života na tržištu. Iako ne bez poprilična opiranja, prvi je Bog pomogao da se izradi vjeveričji kavez nezasićenosti; gorljivošću preobraćenika drugi Bog želi da se ljudi u njemu zabavljaju, pa se trudi da pripomogne, koliko to kao Bog može, da se kotač nesmetano okreće.

3. Promjenu u opisu Božjega posla bilo je moguće predvidjeti. Da bi se vrtuljku nezasićenosti dao početni zamah, bila je potrebna akumulacija i ograničenje potreba. Da ga se održi u pokretu, potrebna je potrošnja. "Ako želiš imati više kolača sutra, moraš više jesti danas" (Hobson, u: Reich, 1992: 45). To je magični paradoksn stvaranja bogatstva. Budući da je kupca koji nabavlja samo ono najnužnije trebalo zamijeniti neumjerenim potrošačem, Bog koji zahtijeva asketizam morao je ustupiti mjesto Bogu što ohrabruje ugađanje vlastitim prohtjevima. Štoviše, Bog koji je naređivao mukotrpan rad postao je suvišan; unutarne su snage samoga gospodarskoga sustava iznuđivale stegu znatno djelotvornije nego što bi to Bog ikada mogao. Bogu se možete nekažnjeno oduprijeti – ili se barem tako čini; kapitalizam, na drugoj strani, kažnjava smjesta i neumoljivo.

U međuvremenu su, međutim, stručnost i pronicavost postale mnogo važnijima od marljiva rada, čak i od darovitosti. Kao što je nedavno ustvrdio Robert B. Reich, u modernoj ekonomiji naglasak je pomaknut "s velike količine na veliku vrijednost" (Reich, 1992: 81 i d.). Iz toga slijedi da su, prema važnosti, "simboličko-analitičke" službe – što uključuju "rješavanje problema, prepoznavanje problema i strategijsko-posredujuće usluge" (Reich, 1992: 177) i za koje "stvaralačka uporaba znanja" ima središnju vrijednost (Reich, 1992: 182; vidi:

Volf, 1991: 27 i d.) – zasjenile rutinsku proizvodnju i usluge. Time je za "Boga" otvoren novi prostor na tržištu, što je George Gilder – u posljednjem poglavlju svoje knjige *Bogatstvo i siromaštvo*, pod naslovom "Nužnost vjere" – izrazio riječima: "Naše najveće i jedino crpilište jest čudo ljudskog stvaralaštva u otvorenosti prema božanskome" (Gilder, 1981: 314). Od sada nadalje, Bog bi trebao osnažiti i nadahnuti stvaratelje visokih vrijednosti i, s vremena na vrijeme, smanjiti im prevelike doze psihološke napetosti. Ljudi koji danas žele upregnuti sve svoje kreativne snage u zgrtanje bogatstva ne žele trpjeti božansko moraliziranje, ali su ipak dovoljno praznovjerni da povjeruju kako im može koristiti malo vjerske terapije ili barem komadić čudotvorne moći.

4. Tko su ti bogovi o kojima se ja, smrtnik, usudujem govoriti na tako omalovažavajući način? Zar ne bih trebao prije govoriti o *religijskim uvjerenjima*, štoviše o krivim religijskim uvjerenjima? Ali koja je razlika između krivovjerja i nekog idola, osim što ti je prvo u glavi, a drugo *izvan* nje? Kršćanin koji smatra da treba prosvjedovati protiv moje drskosti jamačno bi ustrajao na tome da su puritanci vjerovali u pravoga Boga, Boga kojega je navještao Isus. Ja tome nikako ne želim proturječiti. Ne želim također osporavati sličnost između novozavjetnog Boga i boga "propovjednika blagostanja". Međutim, želim naglasiti i očividnu razliku. Majstori rafinirane religijske ideologijske manipulacije proizveli su postupni preobražaj Boga Isusa Krista u boga ovoga svijeta. No, oni su dovoljno lukavi da u tome ne pretjeraju. Zadržali su masku staroga Boga; vanjština, zna se, mora biti očuvana.

Rafiniranost preobražaja je, moglo bi se kazati, nova, dok je postupak odbacivanja neugodnih bogova star. Razmotrimo iz *Ponovljena zakona* upozorenje Izraelcima da ne zaborave svojega Gospoda Boga koji ih je izveo iz Egipta.

"I pošto se najedeš do sitosti, posagradiš lijepe kuće i u njima se nastaniš; kad ti se krupna i sitna stoka namnoži; kad se nakupiš srebra i zlata, i kada sve tvoje uznapreduje, nemoj da se uznese srce tvoje i da zaboraviš Jahvu, Boga svoga" (*Pnz* 8:12-14).

Ako religiozan čovjek zaboravi na pravoga Boga, on neće naprosto usvojiti vjeru tipa *self-made-man*, s jednostavnim geslom: "svojom sam moći i snagom svojih ruku sebi namaknuo ovo bogatstvo" (*Pnz* 8:17); on će također "poći za drugim bogovima, njima iskazivati štovanje, njima se klanjati" (8:19), bogovima što, poput drevnoga Baala, obećavaju čudotvorno poticanje beskrajnoga rasta i stvaranje neizmijerna izobilja. Ako se pozorno ne nadzire, bogatstvo razvija okultne sile što brišu sjećanja na jedinoga pravoga Boga te rađaju nove bogove koji su bogatstvu više naklonjeni.

Međutim, ne znači da je ono što koristi bogatstvu dobro za njegove vlasnike. 8. odjeljak *Ponovljena zakona* završava prijetnjom strašnoga suda – onima koji štuju bogove čija je jedina zadaća da blagoslivljaju nezasitnost te se njima klanjaju – "...tako će i vas nestati" (8:20). Kavez će sam sebe uništiti, a zajedno s njim i njegovih će bogova nestati. Unatoč željeznom okovu kojim sapinju živote ljudi, i kavez i njegovi bogovi su prema Novome Zavjetu "kao trava", a sva je njihova "slava kao cvijet od trave" (*1 Pt* 1:24).

OTKLJUČAVANJE VRATA

1. Neprilika u koju "Bog" upada kada se nađe u kavezu očituje se u sljedećem: ako se "Bog" opire kavezu, biva odbačen; ako se pak ne opire, kavez ga pretvori u svoga slugu. Osobno nemam nikakvih dvojbi da se valja odlučiti za Boga kojega kavez odbacuje. Međutim, za neke ljude, ili čak čitave kulture, odbačeni će Bog možda postati beskoristan. Ali Bog kojega smo pretvorili u svojega slugu gubi božansko dostojanstvo. Takvog Boga, Boga bez božanskog dostojanstva čovjek *ne bi smio* štovati. Bog sa dostojanstvom, na drugoj strani, bit će od koristi čak i onima koji su dovoljno nerazumni da žele odbaciti toga Boga. Bože se dostojanstvo može očuvati samo ako Bog iskorači iz kaveza. Taj prostor izvan kaveza jamačno je mjesto na kojemu je onaj pravi Bog oduvijek i bio, dok su idoli ovoga svijeta ti što su zaglavljani unutar kaveza.

Glas, koji je došao izvana, naložio je proroku Izaiji: "Vičil!" Zbunjeni prorok zapita: "Što da vičem?" Glas odgovori:

"Svako je tijelo k'o trava,
k'o cvijet poljski sva mu dražest.
Sahne trava, vene cvijet, (...)
ali riječ Boga našeg ostaje dovijeka."
(Iz 40:6-8).

U prethodnim sam se odjeljcima uglavnom usredotočio na cvijet koji vene (prolaznost svega te stoga besmislenost nezasićenosti), dok ovdje ukratko kanim promotriti što bi našem svijetu koji sahne mogla poručiti živa riječ Božja. Moj izravni cilj nije da preustrojim naše čudoredne nazore niti da preusmjerim naše moralne dužnosti, već da preoblikujem naše viđenje valjana života.

U traganju za mogućnošću bijega iz kaveza promotrit ću neke aspekte ljudskoga rada i potrošnje (u najširem smislu) i propitati njihov odnos spram kršćanske vjere.⁴ Potpuno sam svjestan da se kavez, barem u svojemu kapitalističkom obličju, glede rada i potrošnje ne sastoji isključivo od stavova i navika pojedinaca; on ima moćne institucije i korporacijsku kulturu. Prijedlozi što ih nudim u sljedećim recima vabe za strukturalnom potporom. Njzinu izradbu ću, međutim, morati prepustiti drugima, to jest onima koji tragaju za mogućim alternativama sadašnjem ekonomskom sustavu (ili, točnije rečeno, za poboljšanjem njegova ustroja, budući da su – ako je vjerovati dosadašnjem iskustvu – pokušaji zamjene kapitalističkog gospodarskog sustava, po svemu sudeći, proizveli gore oblike ropstva). Ali, radili mi na institucionalnim ili osobnim aspektima toga problema, naša je zadaća jedna, jer je "duh kaveza" jedan jedini. Namjere su mu totalitarne. Pa ipak, ljudi mu se, s većim ili manjim uspjehom, doista uspijevaju oduprijeti; kavez nikada ne uspijeva biti toliko odvratan koliko

4

U sljedećim recima nadovezujem se na svoju znatno širu raspravu u: Volf, 1988, te Volf, 1991, dok istodobno dalje razvijam neke aspekte te rasprave.

bi to želio. Njegova nemoć da slomi duh oporbe budi vedru nadu da mali čini pobune neće ostati bez posljedica.

Dva jednostavna rješenja za dostatno zlovoljna stanovnika kaveza izgledaju primamljivo. Prvo je let duše iz prolaznosti tvarnoga svijeta u vječni i nepromjenljivi božanski svijet, k duhovnim visovima Oca na nebesima. Drugo je let čovjeka od krvi i mesa iz nestalnosti povijesnoga svijeta prema uravnoteženom kotaču prirode, k izvoru života "majčice zemlje". Glede obaju rješenja nadaje se problem: čovjek ih ne može ozbiljiti u dovoljnoj mjeri da bi ga zadovoljila. Ona su, naime, u raskoraku s nekim tvrdokornim crtama ljudske naravi. Budući da nismo samo zgoljne duše, naša tijela na koncu uvijek odnose pobjedu nad svakim pokušajem potpunog prezirnog odbacivanja materijalnosti; pupčana vrpca što nas povezuje sa zemljom ne može se prekinuti. Ali budući da nismo samo animalna bića, naš se duh vazda opire tomu da bude zatočen u svijetu zgoljne prirode te nas tjera da se odvojimo od "majčice zemlje" i stvorimo kulturu. Svako prihvatljivo alternativno viđenje valjana života morat će ozbiljno uzeti u obzir ne samo Boga i okoliš nego i *kulturu* – odnosno, svijet ljudskoga rada i njegovih plodova (vidi: McClendon, 1989: 93 i d.).

2. Na prvi se pogled može činiti da u kavezu čovjek uzima rad pretjerano ozbiljno. Puritance je na rad *pozivao* Bog, koji ih je motivirao obećavajući im za nagradu Raj; mi smo jednostavno prisiljeni da radimo kako bismo preživjeli, a rad nam se sladi zemaljskim naknadama. Oni su naporno radili; mi radimo čak i napornije (vidi: Schor, 1993). No ako malo bolje razmislimo, postaje bjelodano da je glede kaveza problem upravo nasuprotan: u njemu se *rad ne uzima dovoljno ozbiljno*. Sam rad nije važan; ključno je da se robe proizvode i da se novac stavlja u džep. Što se manje mora raditi, to bolje. Da posudim uzrečicu od Horacea Bushnella: u kavezu se prijanja na naporan "rad da bismo se oslobodi od rada" (Bushnell, 1883: 22). Shvaćanje rada iz obzorja kaveza potpuno je instrumentalno, dok je potrošnja, kako je to izrazio Adam Smith, "jedini cilj i svrha proizvodnje" (Smith, 1937: 625).

Da bismo se izbacili iz robovanja kavezu, trebamo otkriti *intrinzičnu vrijednost rada*. Kao što *Knjiga postanka*, objašnjavajući stvaranje svijeta, poručuje – rad je temeljna dimenzija ljudskoga opstanka (vidi: Volf, 1991: 124-133). Rad nije samo sredstvo za život nego i bitan sastojak života. Luther i Calvin su stoga bili u pravu naglašujući da je čovjek izvorno stvoren ne samo da radi već da mu je Bog namijenio da radi "bez nelagode", "uz igru i s najvećim užitkom" (Luther, 1883, XLII: 78; usp. i: Calvin, 1948: 125). Da bi rad imao puno ljudsko dostojanstvo, on mora imati važnost, i to ne kao puko sredstvo nužne zarade: on mora biti značajan i *kao rad*. Što će više rad biti sam sebi vlastita nagrada, više će imati ljudskoga dostojanstva.

Ali, zar naglašavanje intrinzične vrijednosti rada ne ide nehotice na ruku kavezu? Neće li ono dati čak i jači zamah vjeveričjemu kotaču? Naprotiv, ono će ga usporiti. Ako rad ima intrinzičnu vrijednost, čovjek će se oduprijeti pritisku da mahnito proizvodi te umjesto toga tražiti načina da uživa u radu. U nakani da očuvamo dostojanstvo radnika i otklonimo prevlast kaveza, trebamo pojam

produktivni usmjerena rada nadomjestiti "pojmom *radu usmjerena rada*" (Moltmann, 1984: 56; vidi: Johnston, 1983: 136-137).

Proizvođač u kavezu zainteresiran je za proizvodnju ponajviše stoga što ga zanima dobit ili nadnica. Nevolja je u tome što se ne može ostvariti dobit bez proizvoda; potrošač, naime, nije glupan kojega bi se moglo navesti da dade nešto nizašto. Dakle, proizvođač mora posredno biti zainteresiran i za proizvod. Ali radnik koji brine o svojoj proizvodnji samo s nakanom da zadovolji prohtjeve potrošača, jamačno neće uživati u svojem poslu. Henry de Man s pravom je govorio o posjedovanju "urođena osjećaja" za zgotovljeni proizvod kao o pretpostavci za uživanje u radu (de Man, 1929: 39). Dobar je radnik nešto poput umjetnika, koji ne samo da uživa u tome što radi već se također i ponosi onim što je stvorio. Premda to možda paradoksalno zvuči, izvjesno je da se pojam radu usmjerena rada upotpunjuje pojmom *proizvodu usmjerena rada*. Ako radnik psihološki ne prihvaća ujedno i proces rada i proizvod rada, čin proizvodnje narušit će njegovo ljudsko dostojanstvo, neovisno o tome koliko visoku dobit ili nadnicu može ostvariti.

3. Temeljna je značajka kaveza danas ne samo opčinjenost djelotvornošću proizvodnje nego i mahnita *potrošnja*. Uzajamnim djelovanjem, obje obuhvaćaju i jačaju moćan sindrom "radi i troši" (vidi: Schor, 1993: 112). Protulijek tom sindromu ne može se naći u terapiji "tanahna ogrtača", koju je preporučio Baxter. Kao prvo, ta terapija nikada nije djelovala; nadalje, pogubna je za bolesnika. Ona, naime, pogoršava opstojeće stanje te ima ozbiljne tegobne popratne posljedice. Terapija bi trebala djelovati združivanjem pozitivne prosudbe neprekidne i neskrivene trke za bogaćenjem i zahtjeva za postizanjem nutarnje neovisnosti o bogatstvu. No, temeljni problem u svezi s kavezom upravo je neograničeni ekonomski rast, pa se njegovo razrješenje može sastojati jedino u nalaženju načina da se taj rast ograniči. Ako pozitivna prosudba trke za bogaćenjem prenaplaćuje važnost bogatstva, zahtjev za nutarnjim otklonom od njega ne shvaća bogatstvo dovoljno ozbiljno. Spremnost da se u svakom času odbaci ogrtač skrbi za izvanjska dobra prešutno podrazumijeva da se duša može vinuti iz tvarnoga svijeta u uzvišja čistoga duha. Kao što je moja supruga zamijetila, na ideju "tanahna ogrtača" mogao bi doći samo muškarac koji se, potpuno posvećen svojem poslu, ne skrbi za život u obitelji; ni u jednome času, naime, ne može se ogrtač odbaciti a da ne padne na pleća nekoga drugoga. On se mora nositi – što je ne samo naš usud nego i naša povlastica. Pravo je pitanje: koliko se mi opiremo pretvaranju ogrtača u kavez?

Odgovor nije u uspostavljanju novoga shvaćanja stare razlike između nužnosti i raskoši, koja zanemaruje dinamični karakter ljudskih potreba. Poželjnije bi bilo da opstojeću skrb za izvanjska dobra umetnemo u širi okvir onoga što sam na drugom mjestu nazvao temeljnim ljudskim potrebama, a to su: potreba za užitkom u prirodi kao Božjem stvorenju, za razvojem i usavršavanjem osobnih sposobnosti, za njegovanjem zajedništva s bližim i daljim susjedima te potreba da uživamo u Bogu. Sve te četiri, inače usko međuovisne potrebe sjedinjuju se u jedinstvenu potrebu za Božjim novim stvorenjem kojega valja shvatiti kao

carstvo slobode. Neka mi bude dopušteno da citiram ono što sam napisao o toj potrebi u svojem djelu *Rad u Duhu* (Volf, 1991: 154):

"Glede potrebe za Bogom, carstvo slobode carstvo je savršene zajednice čovjeka s Bogom, gledanja "licem u lice" i savršena spoznavanja, kao što dotični čovjek biva "sam spoznat" (1 Kor 13:12). Glede potrebe za *solidarnošću s prirodom*, radi se o carstvu mira između ljudi i prirode oslobođene raspadljivosti i o carstvu u kojemu ljudi, sjedinjeni s prirodom, sudjeluju u slavi Božjoj (Rim 8:19ff; Iz 11:6f; 65:25). Glede potrebe za *bližnjima*, to je carstvo istinskoga zajedništva među ljudima čiste "ljubavi, koja je veza savršene skladnosti" (Kol 3:14). Glede potrebe za *osobnim razvojem*, riječ je o carstvu u kojemu se život 'ozbiljuje samo utoliko što se otvara za svoje još neozbiljene mogućnosti' (Jünger)."

Carstvo slobode eshatologijska je vizija valjana života. Takva je vizija najširi okvir unutar kojega bismo mogli smjestiti stvaranje bogatstva i zadovoljavanje dinamičnih potreba za izvanjskim dobrima. Što su više naša proizvodnja i potrošnja vođene tom vizijom a ne naprosto zadovoljavanjem naših privatnih prohtjeva, to će one humanije i biti (vidi: Meeks, 1989: 157 i d.).

4. Premda Bog o kojemu govorim nije dovoljno oduševljen djelotvornošću i produktivnošću da bi bio od koristi kavezu, Bog se ipak raduje valjanu radu. Iz *Knjige postanka* 1 i 2 doznajemo da rad "pripada navlastitoj svrsi poradi koje je Bog izvorno i stvorio" ljudska bića (Hengel, 1986: 179). U skladu s time, Duh Božji poziva i potiče ljude da, prema svojim mogućnostima, valjano vrše svoj posao idući tako ususret Božjemu novom stvaranju. Valja odbaciti svaku primisao da se jedini smisao rada sastoji u tome da čovjeka održi na životu ili pak da pridonese njegovu produhovljenju (sredstvo borbe protiv požuda, kako je tvrdila duga kršćanska tradicija).

Bog koji potiče valjani rad jamči da nijedan od njegovih učinaka neće na kraju biti protraćen uzalud. Svekoliki ljudski rad, bez Boga, ima "trajnost pješćane kule na rubu oceana" (Haughey, 1989: 99): radnik i njegov rad konačno će se rasplinuti u pustoj tlapnji ispraznosti; izbrisat će se čak i sjećanje na njih (vidi: Prop 2:12-17; 3:18-21). Međutim, s Bogom, sav valjani rad – sve dobro, istinito i lijepo što ljudi stvaraju – bit će zauvijek sačuvano (vidi: Volf, 1991: 88-102; Haughey, 1989: 99-115). "Bog obnavlja što je prohujalo" glasi jedan nejasan navod iz *Propovjednika* (3:15b). Bi li njegov smisao mogao biti u tome da "ništa što tijekom vremena baca u prošlost nije izgubljeno" (Lohfink, 1980: 33), da "Bog sabire zaboravljeno vrijeme, propale napore, sve što protječe" (Ellul, 1990: 68)?

Život u kavezu određen je nezasitnošću. Kavez ispravno zamjećuje da su ljudske "želje nezasitne" (Thurrow, 1980: 120), ali se suprotstavlja uvidu da napor potreban da bi ih se ekonomskim sredstvima zadovoljilo, ljude samo tjera u krug koji Hegel naziva "lošom beskonačnošću" (Hegel, 1976: §185). Jedini "predmet" dostojan ljudske nezasitnosti jest tajna Božje beskonačnosti. Kao što ističe Karl Rahner, najviši čin spoznaje Boga "nije razotkrivanje ili umanjevanje tajne nego njezina konačna potvrda" (Rahner, 1966: 40; vidi: Jünger, 1978: 341). Svaki čin spoznaje Boga ujedno zadovoljava i izaziva čovjekovu znatiželju; svaki susret s

Bogom istodobno zatomi i produbljuje ljudsku žeđ. U Božjoj neiscrpnosti koja nas vuče k sebi neprekidno kretanje ljudskoga duha podudara se s njegovim konačnim odmorom.

Koliko je istraživanje Božje tajne različito od ispraznosti zemaljskoga napretka zasnovanoga na nezasićenosti? Koliko se božansko zatomi i produbljuje ljudske žeđi razlikuje od zadovoljavanja i stvaranja želja u kavezu? Razlikuje se kao nebo od zemlje! Ali zašto onda susret neiscrpljiva Boga i nezasićena čovjeka ne bismo nazvali *nebeskim* kavezom ispraznosti? Naprosto zato što su ljudi stvoreni sa svrhom da nađu konačno ispunjenje u tajni Božjoj. Kavez živi od toga što izvlači korist iz naših težnji za neiscrpljivim Bogom. Moguće je (premda ne i vjerojatno) da mi, kao što je tvrdio Feuerbach, svoje svjetovne ideale projiciramo na Boga (vidi: Feuerbach, 1957). Božja bi se beskonačnost u tome slučaju svela na naličje ljudske nezasićenosti (Meeks, 1989: 168). No, meni se čini vjerojatnijim da se radi o obratnoj projekciji, putem koje u proizvode naših vlastitih ruku ulivamo iluzornu sposobnost da utole našu glad za vječnošću. Beskonačna rijeka novih roba i službi postaje rog izobilja od kojega očekujemo da zadovolji našu potrebu za tajnom, okriljem i spasom. Taj tijek nazivamo napretkom, no njegovo je pravo ime *molitva* (usp. Yalom, 1992: 233).

"Što ne znaju oni koji znaju onoga koji sve zna?" – pitao je retorički Sv. Grgur. Toma Akvinski je s pomoću te ideje ustvrdio "da oni koji sagledavaju božansku supstanciju doista sagledavaju sve stvari" (Akvinski, 1975, III/I: 196-197). Ako je Toma Akvinski u pravu, tada bi se legitimno moglo Grgurov upit modificirati da glasi: "U čemu ne uživaju oni koji uživaju u Bogu koji sve obnavlja?" Zbog toga što Bog ne želi biti bez stvorena svijeta, zato što Bog otkupljuje sve uzaludne trude, užitak u Bogu ne može biti isključivo "duhovan", izvansvjetovni užitak. Može izgledati da usredotočenjem pozornosti na tajnu Božju okrećemo leđa čitavu stvorenu svijetu, svijetu onoga što je dobro, istinito, lijepo. No, uistinu, kada se okrenemo Bogu, u Njemu nalazimo taj isti svijet, posvećen i uzvišen. U Bogu, u kojemu nije izgubljeno ništa od onoga što je vrijedilo očuvati, sve vrijedno užitka može se uživati.

Preveo s engleskoga: Mislav Kukoč

REFERENCE

Aquinas, Thomas. 1975. *Summa Contra Gentiles*, Tr. Vernon J. Bourke. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Avanzini, John. 1989. *The Wealth of the World. The Proven Wealth Transfer System*. Tulsa: Harrison House.

Bellah, Robert, et al. 1992 (1991). *The Good Society*. New York: Vintage Books.

---. 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper & Row.

Bushnell, Horace. 1883. *Work and Play*. New York: Charles Scribner's Sons.

- Calvin, John. 1948. *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Clayton, Philip. 1989. *Explanation from Physics to Theology. An Essay in Rationality and Religion*. New Haven: Yale UP.
- Copeland, Gloria. 1978. *God's Will is Prosperity*. Tulsa: Harrison House.
- Copeland, Kenneth. *The Laws of Prosperity*. Forth Worth: Kenneth Copeland Publications.
- Ellul, Jacques. 1990. *Reason for Being. A Meditation on Ecclesiastes*. Tr. J. M. Hanks. Grand Rapids: Eerdmans.
- Feuerbach, Ludwig. 1957 (1841). *The Essence of Christianity*. Tr. G. Eliot. New York: Harper & Row.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1845/46. *Sämmtliche Werke*. Ed. I. H. Fichte. Berlin: Veit und Comp.
- F(uller), T(homas). 1648. *A Sermon of Contentment*. London
- Galbraith, Kenneth John. 1958. *The Affluent Society*. Boston: Houghton Mifflin.
- Gerschon, David and Gal Staub. 1989. *Empowerment. The Art of Creating Your Life as You Want it*. New York: Dell.
- Gilder, George. 1981. *Wealth and Poverty*. New York: Bentham Books.
- Goldsmith, M. M. 1988. "Regulating Anew the Moral and Political Sentiments of Mankind: Bernard Mandeville and the Scottish Enlightenment." In: *Journal of the History of Ideas*, 49 (1988): 587-606.
- Goudzwaard, Bob. 1978. *Capitalism and Progress. A Diagnosis of Western Society*. Tr. J. Van Nuis Zylstra. Grand Rapids: Eerdmans.
- Green, Robert W, ed. 1959. *Protestantism and Capitalism. The Weber Thesis and Its Critics*. Problems in European Civilization. Boston: D. C. Heath.
- Haughey, John C. 1989. *Converting Nine to Five. A Spirituality of Daily Work*. New York: Crossroad.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1976 (1821). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- , 1977 (1807). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- , 1973 (1818-31). *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*. Ed. K. H. Itling. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.
- Hengel, Martin. 1986. "Arbeit im frühen Christentum." In: *Theologische Beiträge*, 17 (1986): 174-212.
- Hirsch, Fred. 1976. *The Social Limits to Growth*. Cambridge: Harvard UP.
- Hume, David. 1927 (1777). *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.
- Ignataieff, Michael. 1986. *The Needs of Strangers. An Essay on Privacy, Solidarity, and the Politics of Being Human*. New York: Penguin Books.
- Johnston, Robert K. 1983. *The Christian at Play*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Jüngel, Eberhard. 1978. *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Kant, Immanuel. 1987 (1790). *Critique of Judgement*. Tr. W. S. Pulhar. Indianapolis: Hackett.
- , 1960 (1794). *Religion Within the Limits of Reason Alone*. Tr. T. M. Greene and H. H. Hudson. New York: Harper & Row.
- Keynes J. M. 1931. "Economic Possibilities for Our Grandchildren." In: *Essays in Persuasion*, 358-73. London: Macmillan.

- Lasch, Christopher. 1991. *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*. New York: W. W. Norton & Co.
- Locke, John. 1984 (1690). *An Essay Concerning Human Understanding*. 2 vols. Ed. A. C. Fraser. Oxford: Clarendon Press.
- Lohfink, Norbert. 1980. *Koheleth*. Echter Verlag.
- Luther, Martin. 1883. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Böhlau.
- MacIntyre, Alasdair. 1984. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Marshall, Gordon. 1982. *In Search of the Spirit of Capitalism. An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*. New York: Columbia UP.
- Marx, Karl. 1974 (1857/58). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Rohentwurf*. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl and Friedrich Engels, 1979. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag.
- McClendon, Wm. James Jr. 1989 (1986). *Ethics: Systematic Theology I*. Nashville: Abingdon.
- Meeks, M. Douglas. 1989. *God the Economist. The Doctrine of God and Political Economy*. Minneapolis: Fortress Press.
- De Man, Henri. 1929. *Joy in Work*. London: George Allen & Unwin.
- Moltmann, Jürgen. 1984. "The Right to Meaningful Work." In: Jürgen Moltmann, *On Human Dignity. Political Theology and Ethics*, tr. M. D. Meeks, 37-58. Philadelphia: Fortress.
- Murphy, Ronald Edmund. 1992. *Ecclesiastes*. WBC 23a. Dallas: Word.
- Ogden, Graham. 1987. *Qoheleth*. Sheffield: JOST Press.
- Pannenberg, Wolfhart. 1983. *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rahner, Karl, 1966. "The Concept of Mystery in Catholic Theology." In: *Theological Investigations*, V, 36-73. Tr. K. Smith. Baltimore: Helicon Press.
- Reich, Robert B. 1992 (1991). *The Work of Nations. Preparing Ourselves for 21st-Century Capitalism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Scheler, Max. 1978 (1928). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Berlin: Vranke Verlag.
- Schor, Juliet. B. 1993. *The Overworked American. The Unexpected Decline in Leisure*. New York: Basic Books.
- Scitovsky, Tibor. 1976. *The Joyless Economy. An Inquiry into Human Satisfaction and Consumer Dissatisfaction*. New York: Oxford UP.
- Seev, Gasiet. 1981. *Menschliche Bedürfnisse. Eine theoretische Synthese*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
- Smith, Adam. 1937 (1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. New York: Random House.
- . 1896. *Lectures on Justice, Police, Revenues and Arms*. Ed. E. Cannan. Oxford: Clarendon.
- Tawney, Richard Henry. 1958 (1930). "Foreword". In: Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Tr. Talcott Parsons, 1-11. New York: Charles Scribner's Sons.
- . 1926. *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Thurow, Lester. 1980. *The Zero-Sum Society*. New York: Basic Books.

Troeltsch, Ernst. 1986 (1911). *Protestantism and Progress. The Significance of Protestantism for the Rise of the Modern World*. Philadelphia: Fortress.

----. 1950 (1911). *The Social Teaching of the Christian Churches*. Tr. O. Wyon. 2 vols. London: George Allen & Unwin.

Volf, Miroslav. 1991. *Work in the Spirit. Toward a Theology of Work*. New York: Oxford UP.

----. 1988. *Zukunft der Arbeit – Arbeit der Zukunft. Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung*. München: Kaiser.

Wachtel, Paul L. 1983. *The Poverty of Affluence. A Psychological Portrait of the American Way of Life*. New York: The Free Press.

Weber, Max. 1958 (1904-5). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Tr. Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons.

Wuthnow, 1993. "Pious Materialism: How Americans View Faith and Money." In: *Christian Century*, 110 (1993): 238-42.

Yalom, Irvin D. 1992. *When Nietzsche Wept*. New York: Basic Books.

IN THE CAGE OF VANITIES

Miroslav Volf

Fuller Theological Seminary, Pasadena
Evangelic Theological Faculty, Osijek

At the end of *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* Max Weber compared the "tremendous cosmos of the modern economic order" which has come to determine "the lives of all individuals who are born into" it, "with an irresistible force" to "iron cage." Taking its departure from an analysis of the ancient book of Ecclesiasts, the present article attempts first a theological examination of the character of "the cage" and its rootedness in insatiability, that is inherent to human nature. Second, the article examines the possible complicity of religion in the creation and maintenance of the cage of vanities. In the last section the article seeks to offer a way out, by claiming that the mystery of the infinite God is the only proper object of human insatiability.

IM KÄFIG DER WERTLOSIGKEIT

Miroslav Volf

Fullers theologisches Seminar, Pasadena
Die evangelisch-theologische Fakultät, Osijek

Am Ende des Buches *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* hat Max Weber "den furchtbaren Kosmos der modernen Wirtschaftsordnung", der "die Leben aller Individuen, die darin eingeboren sind", bestimmt, mit "der unwiderstehlichen Gewalt" gegenüber "dem eisernen Käfig" verglichen. Von der Analyse des alttestamentarischen Buches *Der Prediger* ausgehend, strebt der Artikel als erstes danach, den Charakter "des Käfigs" und seines Verwurzelns in der Unersättlichkeit, die der menschlichen Natur inhärent ist, theologisch zu erforschen. Als zweitens erforscht der Artikel die mögliche Mitschuld der Religion bei der Schaffung und Erhaltung des Käfigs der Wertlosigkeit. Im letzten Absatz ist man bemüht, den Ausweg anzubieten, indem hauptsächlich wird, daß das Heiligtum des endlosen Gottes das einzige angebrachte Objekt der menschlichen Unersättlichkeit darstellt.