



## Recenzije i prikazi

**Ivan Zelić**

### **Vodič kroz filozofiju**

Verbum, Split 2007.

Bavimo se znanošću koja među ljudima izvan naše profesije često biva shvaćena u pogrdnom smislu. Filozofi su često okarakterizirani kao oni koji »na dugo i na široko razglabaju o stvarima koje nemaju veze sa životom«. Vjerojatno se većina nas našla u situaciji u kojoj bi poduže i detaljnije objašnjavanje neke stvari bilo prekinuto oštrim upadom: »Ne filozofiraj!« ili »Ostavi se te filozofije!«. Ovo nam je jasan pokazatelj da filozofija nije na dobrom glasu, što je prikladno istaknuo N. Berdjajev, koji svoje djelo *Ja i svijet objekata* započinje riječima:

»Filozofija je najnezaštićenija strana kulture. Postojano je podvrgnuta sumnji sama mogućnost filozofije, pa je svaki filozof prinuđen da svoj posao počne obranom filozofije, opravdanjem njezine mogućnosti i plodotvornosti.«<sup>1</sup>

Sve u svemu, nijedna znanost ne bi pozavijedjela filozofiji na njezinoj reputaciji. No, od velike pomoći pri rješavanju ovog nezgodnog problema mogu biti knjige o filozofiji napisane jasnim stilom, metodično i sustavno, a koje su namijenjene širokom krugu čitatelja. Uz malo sreće, puno ovakvih knjiga i mnogo zainteresiranih ljudi, negativna slika o filozofiji počeo će se malo pomalo mijenjati. Među takve knjige spada knjiga koja se nalazi pred nama, a koja je, kao što sam autor kaže

»... namijenjena široku krugu čitatelja. Budući da ne pretpostavlja nikakvo prethodno znanje iz filozofije, dostupna je svakom inteligentnu čitatelju, svakomu tko želi upoznati razumske i argumentirane odgovore na ona temeljna, zadnja pitanja o svijetu i životu.«<sup>2</sup>

Knjigu je napisao Ivan Zelić. Prvo je izdanje iz 2006., a 2007. godine knjiga je doživjela drugo izdanje. Možemo bez ustručavanja i s dovoljno sigurnosti reći da će ova knjiga biti korisno štivo ne samo širokom krugu čitate-

lja, koji se filozofijom ne bavi profesionalno, nego će biti od koristi i učenicima koji se po prvi put upoznaju s filozofijom. No, ne smijemo zaboraviti ni sve koji se znanstveno bave filozofskom problematikom. I oni tu mogu naći interesantnih i korisnih stvari za sebe. Sustavan pregled filozofije uvijek je dobro imati pri ruci.

Sada, nakon što smo knjigu »pogledali izvana«, pogledajmo i što se nalazi unutra. Kostur knjige čine tri glavna dijela: *Uvod u filozofiju*, *Povijest filozofije* i *Problemi filozofije*. Već pri ovom prvom pogledu možemo uočiti dvije glavne oznake knjige: sustavnost i metodičnost. Iz naslova tri glavna dijela vidimo autorovu namjeru da daje sustavan prikaz filozofije. On, naime, nije dao samo povijestan ili samo teoretski prikaz nego je išao srednjim putem ujedinivši te dvije vrste prikaza i time omogućio čitatelju sustavnije upoznavanje filozofije. Druga oznaka knjige, metodičnost, omogućuje čitatelju da u problematiku uđe postupno. Ta je namjera pohvale vrijedna, jer postupan i metodičan uvod gradi čvrste temelje za daljnji napredak u proučavanju. Upravo zato potičemo sve one koji tek kreću na put izučavanja filozofije da svoje prve korake stave pod okrilje *Vodiča kroz filozofiju*. U suprotnom, mogli bi se naći u »neobranom grožđu« i nakon dugog i velikog napora napustiti filozofiju s mišlju da su posvetili svoje vrijeme nerazumljivoj, teškoj i nadasve beskorisnoj znanosti. Kako bi to spriječio, autor započinje knjigu s *Uvodom u filozofiju*, u kojem stječemo prvi pojam o filozofiji, spoznajemo njezine karakteristike, njezinu važnost i mjesto u svijetu znanosti. Iako je ovaj dio knjige najkraći, iz prethodno rečenog možemo zaključiti da je on od iznimne važnosti za početnike. U njemu, tako reći, brusimo alat za filigranski posao koji nas čeka u druga dva dijela.

Drugi je dio *Povijest filozofije*, koji je ujedno i najopsežniji. To nije ništa neobično, budući je filozofija znanost stara oko dvije i pol tisuće godina i mnogi su se filozofi i filozofski sustavi pojavili kroz njezinu povijest. Čitajući ovaj dio upoznajemo se s raznim filozofskim

razdobljima i misliocima koji su djelovali u tim razdobljima. Povijest je podijeljena na antičku, srednjovjekovnu, raniju modernu, noviju filozofiju i hrvatsku filozofiju. Veliki filozofi poput Platona, Aristotela, Tome Akvinskoga, Kanta, Hegela i drugih obrađeni su u posebnim poglavljima, a na kraju svakog od tih poglavlja nalazi se kratki osvrt. U tim se osvrtima ukoliko navode glavne osobine pojedinih filozofa, njihova otkrića i vrednuju se rezultati što ih je dotični mislilac postigao. Čitateljima će osvrti biti od iznimne koristi, jer u njima autor upozorava na slabe točke dotičnog filozofskog sustava i postavlja pitanja koja proizlaze iz tih slabih točaka. Važno je ovdje obratiti pozornost na činjenicu koje smo svi svjesni, činjenicu da nije nimalo jednostavan posao sažeti filozofiju velikih umova na nekoliko stranica. Uvijek postoji opasnost da nekom problemu poklonite previše prostora, a drugom premalo ili nimalo. No, prema rezultatima koji se nalaze pred nama, možemo zaključiti da je Zelić tom problemu pristupio s dužnom ozbiljnošću, što je rezultiralo jezgrovitim i prikladnim prikazom koji bi trebao zainteresirati čitatelja za daljnje proučavanje. Također je potrebno uočiti da pojedini filozofski sustavi nisu izloženi kao da su neovisni jedni o drugima, nego se pokazuju na koje se prethodnike dotični filozof oslanja, bilo da se na njih nastavlja ili da ih kritizira. S ovim je čitatelju olakšano shvaćanje ideja i sustava, budući da su se filozofi nastavljali jedni na druge i poznavanje jednog pretpostavlja poznavanje drugoga. Tako će čitatelj bolje shvatiti filozofiju Aurelija Augustina ako zna da se Augustin pri promišljanju koristio Platonovim djelima i njegovim filozofskim pojmovima.

Posljednje poglavlje drugog dijela naslovljeno je *Hrvatska filozofija*. U tom se poglavlju autor osvrće na naše glavne filozofe kao što su Herman Dalmatin, Frane Petrić, Ruđer Bošković i drugi. Svakako će čitateljima biti zanimljivo upoznati se s našim misliocima, kako s onima za koje do sada nisu čuli tako i s onima koje su upoznali preko njihovih drugih djelatnosti. Širi krug čitatelja sigurno će ugodno iznenaditi činjenica da među priznate hrvatske filozofe spadaju Ruđer Bošković i Marko Marulić, te da već u XII st. djeluje prvi po imenu poznati hrvatski filozof Herman Dalmatin.

Posljednji dio, naslovljen *Problemi filozofije*, obrađuje razne filozofske discipline – kako one temeljne, tako i one izvedene – i njihovu problematiku. U svakom poglavlju autor u više navrata upućuje na drugi, povijesni, dio te time omogućuje čitatelju da produbi svoje znanje, a ujedno ukazuje i na međusobnu ovisnost raznih poglavlja. Na kraju knjige nalazi

se birani popis literature za sve koji žele proširiti svoje znanje. Taj je popis podijeljen u tri dijela radi preglednosti i jasnog upućivanja na problematiku kojom se dotična literatura bavi. Literatura je na hrvatskom, engleskom, njemačkom, talijanskom i ruskom jeziku. Posebnu pozornost posvećujemo ovom popisu literature, zato što sadrži popis Internet-stranica na kojima se može naći razna filozofska literatura, kako na hrvatskom tako i na stranim jezicima, što bi moglo biti zanimljivo svima koji se znanstveno bave filozofijom.

Nakon što smo pogledali strukturu knjige, možemo se kratko osvrnuti na zanimljive dodatke kao što su razni slikovni prikazi, tablice i sheme koje mogu biti od velike pomoći, kako učenicima tako i studentima. Među slikovnim prikazima nalazimo, npr., prikaze Platonove alegorije špilje, Aristotelovih četiriju vrsta uzroka, sheme problema univerzalija, itd. Sve to može pomoći pri boljem shvaćanju filozofije.

Na kraju možemo još samo reći da ovu knjigu toplo preporučamo svim čitateljima koje zanima filozofija i nadamo da će ona biti od pomoći pri što boljem shvaćanju filozofije, njezine povijesti i discipline.

1

Nikolaj Berdjajev, *Ja i svijet objekata*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1984., str. 9.

2

Ivan Zelić, *Vodič kroz filozofiju*, Verbum, Split 2007., str. 7.

**Maja Poljak**

## **Josip Marinković**

### **Učiteljstvo kao poziv**

#### **Rastakanje pedagogije i potraga za smislom**

**KruZak, Zagreb 2008.**

Za mene je nedvojbeno da Josip Marinković ide u red vodećih filozofa odgoja u Hrvatskoj. To nedvoumno potvrđuje i rukopis njegovih sabranih ogleda iz ove oblasti.

Unutar domaće pedagogije vlada mišljenje da je mali iskorak napravljen njezinim prisnim povezivanjem s psihologijom. Vrijednost doprinosa ovog autora upravo je u tome što je on uvjetno uvažava. Naime, intelektualna su-

periornost njegova koncepta sastoji se u *filozofijskom* utemeljenju ove »sinteze« pedagogijskog i psihologijskog pristupa odgoju. Štoviše, Marinković na osebujan način otkriva i granice filozofije svaki put kada se ona »posredstvom« pedagogije suočava s fenomenom odgoja u cjelini. S dobrim razlogom tvrdim da je više ili manje dosadašnji promašaj školskih reformi u nas proizašao iz zanemarivanja filozofijske utemeljenosti ponuđenih projekata. Uostalom, pisac drži da reforme zastarijevaju čak i prije nego što se mogu provesti, pa zato osnovano inzistira na tezi po kojoj je »kontinuiranost reformi ne samo privremen nego stalan oblik postojanja škole«. Ovo pak i zbog toga što se transpozicija inovativnih procesa ne događa u školi »nego prvenstveno izvan nje«. Svaka pretenzija institucionalne filozofije »kao specijalizacija integralnog pogleda na svijet u biti jest apsurd«. Istrajni otpor na svaki oblik duhovne inertnosti jedan je od nužnih uvjeta pulsirajućeg trajanja osobne duhovnosti. Već u početnom ogledu, piscu polazi za rukom da dovoljno pregnantno odredi cilj filozofije: ona je »sintetičan pogled orijentiran na svrhu i smisao. Iz njega bi čovjek morao da formira osobnu relaciju prema cjelini i da tako dade smisao svojem postojanju u sveukupnosti zbivanja.« Nevolja je u tome što se aktualnom zbivanju pedagoškog čina na gotovo svim razinama nerijetko dogodi da se veći značaj pridaje originalnosti rješenja negoli njezinoj istinitosti. Kada je riječ o filozofiji, ona je u prvom planu novost i dubina nazora, a ne etička čvrstina filozofskog uvjerenja, mada u spomenutom činu i to igra stanovitu ulogu. Svaka sociologijska, psihologijska, pedagogijska itd., kritička opaska ide mimo onog što je »filozofsko u filozofiji«. Ova spoznaja postaje solidna brana uigranim ekipama raznih stručnjaka koje se podržavaju i održavaju uzajamnim neargumentiranim komplimentiranjem. Ovo nipošto ne znači da autor podcjenjuje *profesiju* u čiju korist citira i B. Shawa, prema kojemu je »svaka profesija zavjera protiv laika«. On, međutim, opsluživanje pedagogijske funkcije uznosi na razinu *poziva*. A to je drugo ime za optimalni izbor odgojiteljskog kadra i *procédéa* provjeravanja njegove primjerenosti. Zato se i ne suspreže tvrdeći kako je sržno nastavnikov ugled na planu autentičnosti i istinitosti, dok je njegova privatnost u svakom slučaju u drugome planu. Posredujući između svijeta filozofije, znanosti i umjetnosti nastavnik ne može ne iskazati vlastiti stav spram onog što je za njega smisao pouke koja je dobačena iz budućnosti. I ne samo to. Djelovao ili pak ne djelovao – nastavnik i ne hoteći utječe na učenike, ali, dakako, s različitim predznakom. Obraćajući pozornost na bitno, on ga iznova argumentira

stalno u učeniku gledajući *svrhu*, a nikako ne *sredstvo*. Otuda zaključuje dovoljno osnovano i odvažno: »I u zloj je vlasti moguće vrijedno učiteljstvo, baš kao i u dobroj vlasti zlo učiteljstvo.« Jer, vlast je, srećom, nešto prolazno, dok je učiteljstvo trajno. U mjeri u kojoj je na visini povijesne zadaće, vlast je lišena potrebe uspostavljanja zbilje pedagoškog odnosa samo na način koji bezrezervno promiče njen ugled. U konačnici, tako nešto bilo bi kontraproduktivno i za samu vlast. Ustrajavajući na ovoj crti izgnat ćemo strah iz školskih institucija, a nećemo ugroziti tako potrebnu metodičku sumnju i stvaralačku skepsu na kojima izrasta izvorno stvaralaštvo. Nastojanje učitelja da ostvari sve pedagoške »ciljeve« vodi podrijetlo iz neutemeljenog optimizma, a u pedagoškom činu izokreće se u pravo nasilje nad savješću učenika i ugrožava pravo na slobodu. »Odgoj sam po sebi ne može učiniti društvo demokratskim« – piše Marinković – »ali demokracija u društvu može odgoj učiniti slobodnim«. Jedan od pouzdanih pokazatelja stupnja demokratizacije u društvu zapravo su i odnosi koji se formiraju unutar školskih institucija. Transformiranje učenja i obrat u uspostavljanju poželjne pedagoške zbilje sinonim su za realiziranje čovjekove slobode, samoodređenja i samopotvrđivanja, bez čega je svaki civilizacijski pomak bez osmišljene završnice. Vizija što se sugerira ovim štivom poziv je ne samo za otkrivanje novih saznanja, novog pristupa u otkrivanju njezinih putova u što je sve ugrađeno presudno životno iskustvo. Autor vrlo uvjerljivo demonstrira posljedice sadržajne i metodičke naravi, što donosi duboko razočaranje koje obično završava u okrilju beznadnosti. Izvan je svake sumnje da je najvažnije ono obrazovanje u kome se čovjek osposobljava za valjanu upotrebu vlastite pameti.

Bitna granična crta između znanosti i filozofije u domeni pedagoškog angažmana u tome je da znanosti u konačnici služe ostvarivanju pedagoškog čina, dok ga filozofija iznutra osmišljava. Zacijelo se ispostavilo da nema totalnog *intencionalnog odgoja*. Postoji, naime, »nenamjernost u namjernom« odgoju, kojim se cijela koncepcija ruši kao kula od karata. Postaje razvidno kako je promišljanje filozofije kao supstancijaliteta nemoguće bez metodike filozofije koja je istodobno pouzdan pokazatelj mogućnosti i dosega metodike uopće. Zato je ishodišna točka bilo koje posebne metodike sadržana u metodici filozofije koja je svagda »ujedno i filozofija same metodike, budući da je ona polazište svekolikih pedagoških spoznaja«. Dublje promišljeno odgojno djelovanje svodi se na govor o smislu iskazan posredstvom povijesne prakse. U samom odgoju utkana je etička odgovornost,

koja nikad nije lišena rizika. To može biti prostor za etičko stvaralaštvo. Ono što je u svemu usredišteno jest stvaralaštvo pedagoškog čina, a u njegovoj vrijednosti dvije su komponente: smisao pedagoškog djelovanja i ostvarenje kulture pedagoškog angažmana. Ovo potonje ostvaruje se i isijava unutar prethodnog.

Bar tri razloga intelektualno i etički obvezuju javnost i društvo na podršku ovoj intelektualnoj poziciji: a) bez nje, kao filozofijske podloge, nemoguć je projekt nove škole koji pretendira na trajniji uspjeh; b) jednom suvremeno pisanom udžbeniku pedagogije nužno je mnoštvo *ideja* i *rješenja* kojima obiluje ova knjiga; već u ovom obliku, pred nama je udžbenik iz metodike odgoja i obrazovanja napisan u ozračju bitnih problema i veoma poticajan za primjerenu operacionalizaciju na svim razinama školstva.

Ova knjiga problemski pisanih kritičkih znanstvenih eseja podijeljena je u dvije logičke cjeline. Jedna je naslovljena: *Od učinkovitične filozofije do autentičnosti odgojnog čina*, a druga: *Nezavisnost pedagoške zbilje*. Ovaj raspon posve je dovoljan i opsežan, u njega su skladno ukomponirani bitni problemi pedagoške znanosti. Autoru je pošlo za rukom da se obruši ubitačnom argumentacijom na učinkovitičnu filozofiju i da posredstvom kritičke, stvaralačke objekcije pronikne potanko u sve nijanse odgojnog čina, promatrajući ga navlastito u socijalno-kulturnom kontekstu. On virtuosno uznosi odgoj na razinu etičkog procesa i moralnog čina. A to je, nedvojbeno, dopiranje do same biti učiteljstva kao poziva. Ono, naime, prestaje biti to kad se svede isključivo na profesiju, rutinerstvo i izvanjsku zadaću, koja ne izrasta iz biti mentalnog sklopa samog učitelja. Snabdjeven, uz darovitost dakako, solidnim znanjima filozofije, psihologije, antropologije, pedagogije, te etike i kulture uopće, on se suvereno kreće u ovoj oblasti nastojeći u konačnici napraviti reformu svih dosadašnjih reformi, da bi sačinio izbor ideja s kojima se familijarizirao i koje je ugradio u svoj filozofski koncept, što mu je omogućilo da izbjegne mnoge Scile i Haribde često neplodnog probijanja kroz naslage golemih predrasuda. »Pedagogija, dakle«, primjećuje Marinković, »nije izvršitelj filozofije, nego je filozofija sama filozofija koja je – kako Bazala kaže – postala živim čovjekom«. Pedagogija, shvatimo li je posredstvom njezina odnosa prema filozofiji, nije tek osnovana na filozofiji »nego je upravo oživotvorena filozofska misao« ili »ispitivanje čovjeka i njegova duhovnog svijeta sa stajališta uzgojene misli«. Na tom tragu Marinković zaključuje kako su Bazaline ideje dragocjene, posebno iz razloga što on ustrajava na misli da pedagogija nije teorija znanja, ali je teorija o stje-

canju znanja; nije teorija morala, nego teorija i uputa moralnog osjećaja i raspoloženja kao osnova moralnog habitusa; nije teorija umjetnosti, ali je teorija o tome kako se umjetnički ukus razvija.

Nekoliko veoma poticajnih priloga odnosi se na ateizam i bezbožničku misao uopće. Na stranicama knjige u zgusnutom obliku odvija se drama svijesti bilo teističkog ili ateističkog predznaka, a istodobno se odvija stvaralački čin demistifikacije svih ideologijskih naslaga. Ovo se pojavljuje u pravom trenutku koji je rijetka prilika za otkrivanje ne samo ostvarenih nego i mogućih promašaja. Našu pozornost privlači i lucidna Marinkovićeva misao kojom se distinkcija između odgoja i obrazovanja produbljuje sve do one točke na kojoj postaje bjelodano da se obrazovanje može kvantificirati, a odgoj nikako. To stoga što je odgoj moralno zbivanje i, nadasve, jedan odvažan i dostojanstven etički čin. U tom ozračju valja promišljati, jednako u teoriji i praksi, ovu krucijalnu distinkciju između odgoja i obrazovanja.

*Učiteljstvo kao poziv* Josipa Marinkovića dragocjen je dokument o vremenu, ali i monument po širini i dubini analitičkog zahvata. Jednostavnost stila i njegova primjerenost bacaju posebno svjetlo na sjaj i veličinu uloge filozofije u istinskom utemeljenju svake znanosti, navlastito pedagogijske.

**Esad Ćimić**

## **Ksenija Premur**

### **Skice iz Azije**

Naklada Lara, Zagreb 2007.

Svojom novom knjigom, tematski raznolikom i kompleksnom, *Skice iz Azije*, u »maniri« pargero/paralipomeničke intervencije u corpus istočnih studija, Ksenija Premur nastavlja s plodnim tematskim problematiziranjem i produbljivanjem krucijalnih pitanja recepcije odnosa Istok/Zapad, koja se nadaju methodosom komparativistike. U kontekstu planetarne polilogizacije ta pitanja dobivaju dodatnu težinu i telos onim što procesuiru van teorijskih diskursa.

Jednostavno rečeno, ništa više nije samo »teorijske« naravi!

Uz ostalo i »ethos spoznaj« implicira živu procesualnost polilogije i smjera konkretni-

zaciji svakog teorijskog uvida u bivstvujući modus duhovnog života i iskustva. Tako i s Kantom i »proširenjem kantovske kritike uma«. Autorica izlaže izvrsne analize Kantove filozofske pozicije prolongirajući Veljačičeve pomake u smjeru univerzalnosti jedne *philosophiae perennis* i primata praktičkog nad teorijskim, moralnog nad čistim umom. Ali tu već filozofija inicijalno teži nadrastanju sebe same.

I elementi *philosophiae perennis*, i »univerzalizacija« kantovskih spoznaja, etc., samo su komponente života planetarne polilogizacije. Teza kantovske kritike uma, ako se apsolutizira, vodi jednoj *pseudos secundus* akceptiranjem samo teorijske validnosti filozofskog uma i ne uvažavajući nedostatnost čistog filozofskog uma. Filozofski um nije samo u statusu meta pozicije već dobiva novo utemeljenje u dimenziji spiritualnih iskustava polilogizacije.

Teorijski je interes Ksenije Premur izuzetno širok. Tako ona u studiji o problematici sna i imaginacije u kontekstu jedne *sophiae perennis* i umjetničkog bivstvovanja analizira misli E. Zole, koji je, krećući se *terrom poeticom* ustvrdio da Zapad prati i određeni zaborav imaginacije. A imaginacija u modusima intuitivnog/spiritualnog izraz je kozmičke moći koja »progovara« kroz iskustva duhovnih tradicija Istoka. »Zapadni um oslijepio je za prirodu imaginacije«. Ono imaginativno, međutim, samo je majička komponenta sraza različitih dimenzija života, igra stvaralačkih umišljaja i »slika« koja tek posredno može pomoći u duhovnom rastu čovjeka.

U značajnom tekstu o onom etičkom u *Bhagavad-Giti*, Ksenija Premur vrlo ispravno artikulira sve značajne društvene, povijesne, moralne i egzistencijalne komponente Ardžunine »pozicije« i pruža jednu duhovnu, povijesnu i personalnu konkretizaciju odnosa štovatelja i Boga. Što se događa s čovjekom u Božjoj prisutnosti kroz jednu duboku »graničnu situaciju«? Gita je Bogospjev kroz kojeg se *in nuce* objavljuje kako je Božanski Zakon u temelju samog ljudskog zakona i autonomije moralnog uma. Filozofski je um u dubokoj šutnji kada karma-yogin ispunjava svjetovnu »dužnost« (kastinsku dharmu) slijedeći Dharmu i dižući se u visine bhaktičke preme.

Gitu se može »iščitavati« višedimenzionalno, ali poruka nije samo »etička«, samo u ekstenziji praktičkog uma! Odnos je personalan – Bog i njegov bhakta kao karma-yogin.

Sadguru i sadhaka. Sve je »odlučeno« u duhovnom srcu, a ne u umu.

U tekstu »Kulture na novim razmeđima« autorica temeljito razrađuje pitanje dijaloگیčnosti kultura i vrlo konstruktivno ukazuje

na problematičnost baštinjenja. I u ranijim radovima autorica tom pitanju opravdano daje veliko značenje.

Baštinjenje svakog elementa iz neke druge duhovne tradicije zbiva se u »holističkom« okružju raznolikih komponenti i u sebi nosi mnogo nepoznanica i nepouzdanosti, ne samo zbog specifičnosti svake tradicije i njezina suvremenog habitusa.

Sam život tradicijâ postaje sve više planetarno prezentan u svojim poliloškim i kulturno-egzistencijalnim situacijama i iskustvoma osamništva i zajedništva. Sve jest u igri planetarizacije i sudioništvu poznatog/nepoznatog – jedna utopijska atopia bilo kakvog konačnog stanja i dovršenosti u bilo kom segmentu života poliloške zbilje. Autorica metodološki vrlo temeljito obrađuje ta pitanja koja nisu samo čisto metodološke prirode već i pretpostavke samih duhovnih praksi.

U pitanjima duhovne prakse nezaobilazno je uvažavanje meditacije. Uvriježilo se mišljenje da ima toliko i takvih vrsta meditacija koliko i kakvih ima duhovnih praksi i putova. U biti samo su dvije temeljne meditacije – ona koja je upućena Bogu, kao i buddhistička meditacija. Autorica ističe da je meditacija srednji put između potpune pasivnosti i urođenosti svijesti u svijet, te suprotnost onome što se čini tapasom i potpunom askezom. Meditacija jest utihnuće uma, smirivanje svijesti i dostizanje stupnja u kome više nema ahamkaričkog, adambaričkog, abhimaničkog i mamakaričkog. Dakle, niti takvih samskaričkih poticaja. Ako meditaciju shvatimo samo kao »sredstvo« oslobađanja od stresa, ili sl., onda se tu *in concreto* ukazuje na problem recepcije elemenata druge duhovne tradicije. Jer meditacija nosi bitno soteriološki ili nirvanički telos. Sve je drugo samo oblik duhovne usvjetovljenosti svijesti u svijetu, kao npr. kod hatha-yoge, gdje se često gubi viši jogički smisao i cilj.

Studija o Tagoreu još je jedan vrijedni biser u slijedu raznolikih studija. Thakkur je oživotvorio eternalni duh univerzalnosti zbog kojeg je bio od svih lučonoša iz Bharate odmah prigrljen i zavoljen od Zapada. Osim njega, možda samo Vivekanda kojeg je Narendra (Ramakrishna) poslao u Misiju na Zapad. Ali i Thakkur je imao svoju misiju. On je Zapadu ukazao na umjetničko/estetički modus Božje Lile. Sadhaka i umjetnički bivstvujući ozbiljuje se kao duhovno biće na Božjem Putu usklađujući svoj život i Pjesmu/Glazbu s kozmičkom zakonomjernošću. Bio je to još jedan živi komentat Gite. Jedan drugi dao je Mahatma Gandhi.

U posebnom dijelu knjige autorica tematizira moduse duhovnih tradicija Kine i Japana.

Kazujući o onom Dao u kineskoj duhovnosti, izvrsno zapaža da se tu zbiva i nešto kao »iskliznuće u filozofiju umjetnosti življenja« (str. 85).

Mišljenje je sjedinjeno s onim življenim, a Dao koji/e se ne može imenovati, Put je kojim se valja kretati, kao što se kreće sve u vidljivoj i nevidljivoj univerzumu. Dao jest Zakon Neba i Zakon Zemlje. On/o jest Velika Praznina iz koje sve nastaje, raste i širi se, a vrhovni je cilj i smisao Vrhovni Sklad koji vlada *in fundamentis* zakonitosti mijene. Unutar nje sve se energije usklađuju i sve dobiva/gubi svoje vrijeme i mjesto. Daoistički mudrac usklađuje svoj život s kozmičkom zakonomjernošću mijene i mudrosti Neba/Zemlje.

»Filozofija zen-buddhizma« jedna je od završnih studija u ovoj izuzetnoj knjizi. Na temelju recepcije koju je pokušao Alan W. Watts, autorica izlaže o zenu. Zen je kruna mahajaničkog buddhizma, kojem nije cilj arhatstvo, ali s njime dijeli i šutnju o svemu metafizičkom. Zen ostaje sa svijetom i u svijetu, ali kao što napušta svaku metafizičku premisu, čisti um/zen um/početnički um/nevini um nadilazi i prihvaćanje i poricanje svijeta. Zen život ozbiljuje nirvanu usred samsare, ali on je mnogo više od toga da zen-koan smjera satoriju i da je satori mjera zen, kako je smatrao A. W. Watts. Zen nadilazi i boddhisattvički sevakikički »smisao«. On je više od karuničkog i muditičkog. Više od svakog izraza – makar on bio i na Stazi Čiste Riječi. Ne samo da se ne može zahvatiti mišljenjem već ne podliježe ni drugim duhovnim mjerilima. On je živa neizrecivost, nešto što nikakva definicija ne može konceptualizirati niti usporediti. Autorica završava s prikazom Nauka Čiste Zemlje – Shin buddhizma kao jednog smjera mahayane. Na temelju vjere u budastvo vlastita sopstva, to je vjera u Amida Buddhu, prihvaćanje svijeta kakav jest i vježbanje/življenje shin-jin iskustva u svakodnevnom životu. Samo ona djela koja se čine neprijetanjem uz jastvo, djela ljubavi i sućuti obistinjuju se u liku blistavih oblića Buddha u Čistoj Zemlji.

Djelo *Skice iz Azije* izuzetno je vrijedan zbroj različitih znanstvenih esaja kojima autorica obogaćuje naše istočne studije. Kao takav rad, zaslužuje objavljivanje i daljnu znanstvenu recepciju.

**Jadran Zalokar**

**Tomislav Markus**

## **Dubinska ekologija i suvremena ekološka kriza**

### **Jedan biološki pogled**

**Biblioteka SE Razvoj i okoliš,  
Zagreb 2006.**

*Dubinska ekologija i suvremena ekološka kriza* druga je knjiga Tomislava Markusa u biblioteci SE Razvoj i okoliš. Ona je ujedno, prema riječima autora, »nastavak« izlaganja ekološke problematike započetog u njezinoj prethodnici, knjizi *Ekologija i Antieologija* (2004.).

Namjera autora je, pak, u *Dubinskoj ekologiji i suvremenoj ekološkoj krizi* prvenstveno analizirati dubinsku ekologiju, ali i utvrditi odnos nje i ekologije čovjeka prema darvinističkom evolucionizmu. Međutim, u samo predstavljanje upravo istaknutog autorova cilja knjige, uči ćemo koristeći citat posvete koji glasi: »Posvećeno divljim staništima i vrstama, našim suputnicima i drugovima na evolucijskom brodu, koji čuvaju tajnu naše humanosti i nadu da ćemo opet jednom moći živjeti autentičnim ljudskim životom«.

Čitajući ovu, moglo bi se reći i pomalo poetiziranu najavu knjige, može se naslutiti autorov emocionalni naboj kao i izrazito biocentrički stav. Možda bi ipak bilo preuranjeno donositi ovakav zaključak na samome početku, ali kasnijim ulaženjem u sadržaj biva sve jasnije da se on potvrđuje. Osim emocionalnog izričaja koji je, nažalost, trenutno rijetka pojava u filozofskoj literaturi, valja se zasad zadržati na samom završetku posvete, tj. na sintagmi »autentični ljudski život«. To zadržavanje obuhvatit ću pitanjima: Kakav je to uopće *autentičan ljudski život*? Što znači ta autentičnost kad govorimo o životu čovjeka? Kakvo je čovjek biće s obzirom na sposobnost da živi neautentično? Što je čovjek?

Autor nudeći svoj odgovor na takva pitanja ističe mogućnost dvaju vrste pristupa. Prva opcija, kojoj nije sklon, jest sekularni humanizam. Njega određuje vjera u čovjekovu mogućnost rješavanja svih ljudskih problema (kao što je npr. prilagodba čovjeka na život u nečistom okolišu), a za što je zaslužna čovjekova simbolička kultura, te bezgranične kreativne i adaptivne sposobnosti. Druga opcija, koja će ujedno biti prikazana, jest autorova pozicija darvinističke dubinske ekologije. Ona polazi od definicije čovjeka kao životinje obilježene evolucijskom prošlošću, optimalno prilagođene na život u manjim skupinama

i divljem organskom okolišu, koja teško ili nikako ne može preživjeti u bitno različitim okolnostima.

No, krenimo prije svega definirati dubinsku ekologiju i objasniti njezin nastanak. Pojavom mnoštva pokreta koji se bave ekološkom problematikom, kao i literature istog usmjerenja, norveški filozof Arne Naess prvi počinje uočavati bitnu razliku među njima. Stoga ih dijeli u dvije različite grupe prema pristupu razmatranja i rješavanja ekoloških problema. Jednu grupu naziva dubinskom (*deep*) ekologijom, jer za razliku od druge – površne (*shallow*)<sup>1</sup> ekologije, ona »shvaća ljude kao dio prirodnog svijeta... priznaje međupovezanost i međuovisnost svih dijelova ekosfere i imanentnu vrijednost svih vrsta bez obzira na ljudske potrebe, zagovara maksimalni ekološki i kulturni diverzitet, osuđuje neopravdano iskorištavanje nečujskih bića, ali i eksploatacije u međuljudskim odnosima, potiče razvoj lokalne autonomije, decentralizacije, smislenog rada itd.« (2006: 25).

Radi upravo citiranih karakteristika, odnosno postavljanja tzv. »dubljih« pitanja o uzrocima ekološke krize, ispravnom ekološkom ponašanju, smislu ljudskog života, položaju čovjeka u prirodi – dubinska ekologija dobija ime. U stvari, riječ je o ekološkoj filozofiji – obliku mudrosti koji je nadahnut ekologijom. Po svojoj biti ona je radikalna ekocentrička kritika tehničkog projekta moderne (moderne civilizacije), ali i civilizacije kao takve. Dakle, ona ne podupire izjednačavanje napretka s tehničkim razvojem, već ističe značaj divljine kao nužne za dobar život čovjeka. Naess je dubinsku ekologiju shvaćao na dvostruk način – kao pokret i kao filozofiju. Pokret sačinjavaju obični ljudi koji se bore protiv ekološke destrukcije, a filozofiju oni koji pokušavaju teoretski osmisliti osnovna stajališta pokreta. Dubinska ekologija za Naessa nije akademska filozofija, religija ni ideologija, već je ona cjelina različitih stajališta i ideja oko ekoloških pitanja. Upravo zato svatko može izgraditi vlastitu varijantu ekofilozofije na osnovi različitih filozofija i religija. Radi pojave različitih interpretacija dubinske ekologije došlo je do potrebe za formuliranjem osnovnih stavova koji bi ju razlikovali od ostalih ekofilozofija. U tom je smislu Naess formulirao tzv. Platformu kao skup prijedloga, a ne dogmi za moguću raspravu. Mnogi dubinski ekolozi prihvatili su neke osnovne točke Platforme. Jedan od stavova oko kojeg su se složili jest negativan odnos prema temeljnim vrijednostima tehničkog društva, zato napredak nije isto što i tehnički razvoj, blagostanje nema veze s konzumizmom i dobar se život ne može izjednačiti sa životom dobara. Autor knjige navodi te karakteristike kao bit dubinske ekologije, te

se prilikom osvrtnja na kritiku pojedinačnih elemenata unutar dubinske ekologije poziva na njih kao neopovrgnute. Samim tim DE ostaje vrijedna obrane i zastupanja. Tomislav Markus kao simpatizer dubinske ekologije i poznavatelj vrlo širokog kruga različitih autora eko-usmjerenja (što se može uočiti u poduljem popisu literature i citiranju mnogih autora) nastoji na »znanstveni«<sup>2</sup> način dati uporište dubinskoj ekologiji. To čini tako da u obranu osnovnih ideje dubinske ekologije uključuje neodarvinističku teoriju – evolucijsku psihologiju. Za razliku od njega i još nekih autora, npr. antropolog Paul Shepard,<sup>3</sup> većina zastupnika dubinske ekologije humanistički je nastojala izgraditi »dubinske« stavove. Glavni popularizatori dubinske ekologije bili su humanističkog obrazovanja (sociolog Bill Devall i filozof George Sessions). Vjerojatno su radi toga težište stavljali na autore sličnih afiniteta. Markus, za razliku od njih, drži da je moguće objasniti dublje uzroke ekološke krize jedino pozivajući se na evolucijsku biologiju, te na osnovu toga i ponuditi moguća – objektivna rješenja. Kao što je prethodno spomenuto, evolucijska biologija jedna je od teorija neodarvinizma, a neodarvinizam je spoj Darwinove teorije prirodne selekcije i mendelijanske genetike. Markus već u predgovoru objašnjava da »za prirodnu selekciju nije neophodno intenzivno razmnožavanje organizma i prenapućenost – mnogobrojne niše u prirodi često su prazne – već lokalna populacija, varijabilnost genetskog materijala i ekološke promjene na koje se organizam ili prilagođava ili nestaje« (2006: 10).

U ovome se citatu vidi naznaka njegova kasnijeg obrazlaganja uzroka ekološke krize. Ekološka kriza nastaje radi materijalnog položaja antropogenih čimbenika, a ne radi krivih svjetonazora i ideja. U tom smislu svjetonazori – dualizam (čovjek-kultura / priroda) i antropocentrizam – nisu uzrok antiekološke prakse, već samo teoretski izraz i ideološko opravdanje materijalnih uvjeta ljudskog života. Koji su onda to antropogeni čimbenici uzrokovali ekološku krizu? Markus odgovara na to pitanje povezujući dva elementa. Ekspanzija antropogenih čimbenika (broj ljudi, složenost tehnike, postojanje gradova, razina preoblikovanog okoliša) vodi do napuštanja okoline evolucijske prilagođenosti, a okolina evolucijske prilagođenosti jest ona okolina u kojoj se formirala ljudska priroda i na koju je čovjek optimalno prilagođen. Prema evolucijskoj psihologiji to je pleistocenski okoliš. U njemu su naši preci živjeli 99% ljudske i 99.99% hominidne povijesti, tj. do pojave poljoprivrede. Psihofiziološke osobine s kojima se ljudi i danas rađaju, tada su formirane. Ljudska psiha je prema tome isto kao i tijelo

rezultat biološke evolucije i sporog procesa prirodne selekcije. Zbog sve većeg i većeg udaljavanja od života u okolini evolucijske prilagodivosti i zalaženja u civilizaciju koja ne odgovara više ljudskoj prirodi, nastaju kolektivne patologije i ekološki problemi.

»'Patologije' su dio civiliziranog poretka, posljedica uzaludnog nastojanja pojedinca da povрати svoje izgubljeno zdravlje ili da se snade u neprirodnom okolišu. One nisu individualna zastranjenja u odnosu na 'normalno' stanje, ili moralni propusti 'neprikladnih' pojedinaca, jer su svi ljudi podjednako neprikladni na život u tehničkom ili u bilo kojem civiliziranom društvu. Dobar i uspješan život nije nešto što bi ovisilo o čovjekovoj moralnosti ili znanju. To je sposobnost opstanka u okolini evolucijske prilagodivosti kroz milijune godina u kojima prirodna selekcija oblikuje biogramatiku svakog živog bića« (2006: 119).

Iz upravo navedenog citata može se iščitati Markusov temeljni stav u kojem opovrgava poistovjećanje civilizacijskog života s dobrim životom. No u njemu se kroz negiranje značajnog utjecaja moralnosti i znanja na poboljšanje uvjeta života daje do znanja autorova skepsa prema humanističkom voluntarizmu<sup>4</sup> i mitu o napretku<sup>5</sup> kao osnovnim dijelovima standardnih humanističkih disciplina. Stavovi koji se ističu unutar standardnih modela humanističkih disciplina, kao što su da čovjek nije životinja, da nije dio prirode i da nije uvjetovan evolucijskom prošalošću, te da radi toga pomoću kulture može od sebe napraviti što god poželi, Markus nastoji opovrgnuti. On za razliku od toga daje prednost evolucijskoj adaptaciji, prema kojoj je čovjek uspješno prilagođen samo za jedno društvo/ kulturu, a to društvo/kultura jest ono koje je dobilo »evolucijsku licencu«, tj. koje je rezultat sporog procesa prirodne selekcije i biološke evolucije, a ne ljudske odluke. Okolina čovjekove evolucijske prilagodivosti (u kojoj se oblikovala ljudska priroda) jest njegov optimalni okoliš za život. To je okoliš u kojem čovjek optimalno može zadovoljiti svoje vitalne potrebe – potrebu za zajednicom, zavičajem, čistim okolišem i divljinom, a one su do sad na takav način bile zadovoljavane u pleistocenskim skupljačko-lovačkim skupinama (plemenski život). Kultura ne može ignorirati biologiju bez loših posljedica, jer čovjekov dobar život proistječe iz mogućnosti zadovoljavanja vitalnih potreba koje su biologijski utemeljene. U tom smislu shvaćanje čovjeka kao bića kulture koja transcendirira prirodnu osnovu – te na taj način izbjegava ovisnost o svojoj biogramatici – kritički se preispituje. Čovjekova biogramatika kojom on ostaje vezan za prirodu i socijalno okruženje, koje u civilizacijskim uvjetima ne odgovara čovjekovoj biogramatici, vodi ka nastanku ekološke

krize, te ekspanziji patoloških i destruktivnih ponašanja (ovisnosti o cigaretama, alkoholu, narkoticima, televiziji, internetu, tabletama, prežderavanju, ubojstvima, samoubojstvima, raspadu obitelji i brakova, napuštenoj i malteretiranoj djeci, kriminalu, korupciji, militantnom nacionalizmu, divljanju po cestama, trovanju zraka, vode, hrane, fizičkim i psihičkim poremećajima). Tako Markus objašnjava širok spektar problema ljudi kroz nastali jaz između biološke vezanosti čovjeka za optimalni okoliš njegove prilagodbe i nastale odvojenosti od tog okoliša.

Autor, međutim, na ustanovljeno stanje ne nudi odgovor. On, dakle, samo opisuje situaciju i nalazi uzrok njezina nastanka. Za njega rješenja nisu tehnofiksevi (reciklaža, traženja novih izvora energije), jer se na taj način samo potiskuju pravi problemi, ali su jedini mogući načini intervencije unutar suvremenog tehničkog društva. On također kritizira i sve ekoutopije, jer one ne daju prava rješenja. One ostaju na pokušaju očuvanja tehničkog društva pomoću duhovno-moralnog napretka i razvoja ekološki prihvatljive tehnologije. Markus, međutim, ističe da je pravi uzrok ekološke destrukcije napuštanje drevnog okoliša radi demografske i tehničke ekspanzije antropogenog čimbenika, te da se ekološki problemi mogu riješiti jedino njihovom redukcijom. Naš napušteni drevni okoliš nešto je sasvim suprotno od modernog tehničkog društva (u njemu je opseg djelatnosti antropogenog čimbenika najveća) i radi toga unutar njega nije moguće riješiti nastale ekološke probleme. Markus napominje »da su naši problemi rezultat dugih povijesnih procesa, nekoliko tisuća godina sukoba između biogramatike i kulturnih promjena, i ne mogu se mijenjati aktom dobre volje u roku od nekoliko mjeseci ili godina« (2006: 246).

Isticanje kritike ekoutopizma jedan je od elemenata autorove preobrazbe u razmišljanjima i stavovima. Prije je i sam zastupao stav po kojem je moguće izgraditi bolji svijet promjenom svjetonazora, moralnih načela, znanstvenih paradigmi. No, u ovoj knjizi ističe da je precijenio mogućnosti idejnih i ideoloških čimbenika. U skladu s tim ovdje do kraja izvodi svoju već naznačenu negaciju mita o napretku – vjerovanje da je čovjek *tabula rasa*, sposoban da se bez problema prilagodi na sasvim različita socijalna i ekološka okruženja. Funkcija edukacije u takvoj perspektivi nije izgradnja boljeg – ekološkog svijeta, jer je to nemoguće. Ekološko društvo nije moguće izgraditi, jer to niti nije u našoj moći. Mi nismo svjesni graditelji kulture i sve što možemo učiniti pomoću edukacije jest lakše podnositi nastale probleme, realno prihvatiti



nemogućnost izgradnje ekološkog društva i nastojati oko dugoročnog poboljšanja. U skladu s time Markus govori o kratkoročnim i dugoročnim ciljevima dubinske ekologije.

»Smanjenje ekološke destrukcije može biti trenutni i kratkoročni cilj dubinske ekologije, ali njezin pravi i dugoročni cilj mora biti eliminacija ekološki destruktivne djelatnosti, dakle *eliminacija* domestifikacije i civilizacije« (2006: 269).

Autorovo otkrivanje uzroka ekoloških problema u prenaplomu nastanku evolucijski ntestirane civilizacije ujedno je zaključak knjige. Njegov pesimizam može se tumačiti i pozitivno, kao opozicija svoj trenutno preistaknutoj zaludenosti da se naprednim tehnologijama, racionalnošću i htijenjem svi ekološki i drugi ljudski problemi mogu u par poteza riješiti. Upravo radi toga poželjna je izrazito drukčija pozicija i Markusova možda i prenaplašena kritičnost prema sveprisutnom »optimizmu«.

Na kraju, vratimo se na početak, na posvetu. Ovaj put koncentrirat ćemo se na izraženu *nadu* da ćemo opet jednom moći živjeti autentičnim ljudskim životom. Markus svakako ne zna kako ponovno postići taj cilj, ali kategorički odbija da je to moguće unutar civilizacije. Što će se i kako događati u budućnosti, svakako je nepredvidljivo, a ta nepredvidljivost ipak ostavlja mjesta za Markusova nadanja.

1

Dominantni pokret koji se bavi materijalnim blagostanjem ljudi, borbom protiv posljedica antiekološke prakse i racionalnim gospodarenjem resursima. Dakle, suočava se s posljedicama ekološke krize i traži parcijalne mjere poput zaštite okoliša unutar postojećeg društva. Još ga se naziva i *enviromentalizam*.

2

Markus misli prije svega na ekologiju i evolucijsku biologiju, ali i na socijalno-historijske znanosti: antropologiju, historiju, arheologiju i sociologiju.

3

O Paulu Shepardu, Markus je napisao članak »Dobro došli kući u Pleistocen: ekološka misao Paula Shepada«, objavljen u časopisu *Socijalna ekologija*, br. 14 (2005), 1–2; str. 29–52.

4

Humanistički voluntarizam jest koncept prema kojem ljudi od sebe i svojeg društva mogu učiniti štogod pozele. Riječ je o vjeri u čovjekovu svemoć. U ovome se kontekstu misli na čovjekovu moć da svojom voljom i prosvjetljenjem napravi preokret prema ekološki zdravom životu.

5

Mit o napretku jest vjerovanje u čovjekovu nevezanost uz adaptaciju na određeni okoliš i način života, te u to da čovjek može »napredovati« od goreg »sta-

nja prirode« prema boljoj i »naprednoj« civilizaciji ekspanzijom antropogenih čimbenika (stanovništva, gradova, tehnike, civilizacije). Više o tome Markus je pisao u knjizi *Ekologija i antiekologija* (2004.).

**Dijana Đuran**

**Peter Singer**

**Jedan svijet**

**Etika globalizacije**

Preveli Tomislav Janović, Željka Hrg Krpelnic i Krešimir Janović, IBIS-grafika, Zagreb 2005.

Pred nama je treća (prve dvije su: *Oslobodjenje životinja*, IBIS-grafika, Zagreb 1998. i *Praktična etika*, KruZak, Zagreb 2003.) na hrvatski jezik prevedena knjiga svjetski proslavljenog filozofa Petera Singera. Riječ je o djelu u kojem autor prikazuje globalne svjetske ekonomske, političke i pravne probleme, hoteći pronaći polazište za novu etiku koja bi se mogla nositi s tim problemima. S metodološkog gledišta kazano, ova je knjiga pisana u duhu analitičke filozofije u kojem autor prezentira i ranije iznošene stavove koje bismo mogli nazvati utilitarizmom preferencija. U ovom prikazu ne fokusiramo se primarno na prikaz misaonih sklopova analitičke filozofije (ova je problematika značajno obrađena u predgovoru T. Janovića ovoj knjizi: *Etika globalizacije Petera Singera*), nego se orijentiramo na sadržajnu dimenziju knjige. Ili, kazano Singerovim riječima, pokušat ćemo prikazati glavnu postavku ove knjige, a ta je da će to »koliko ćemo se uspješno provući kroz razdoblje globalizacije (a možda i to hoćemo li se uopće provući!) ovisiti o tome kakav će biti naš etički odgovor na zamisao da živimo u jedinstvenom svijetu« (str. 12). Središnje je pitanje, hoće li tim odgovorom dominirati pravednost i solidarnost, ili nasilje, osobno i nacionalno samoljublje i korist?

»Razmotrimo dvije slike globalizacije – prvu, zrakoplove koji eksplodiraju udarajući u Svjetski trgovinski centar, i drugu, emisiju ugljičnog dioksida iz ispušnih cijevi snažnih sportskih vozila, tih moćnih gutača goriva. Prva je donijela trenutnu smrt i za sobom ostavila nezaboravne slike s televizijskih ekrana širom svijeta; druga pridonosi klimatskim promjenama koje je moguće otkriti tek upotrebom znanstvenih instrumenata« (str. 1).

Ovdje je riječ o opisu vremena u kojem živimo i, još i više, opisu središnje komponente tog vremena – globalizacije. Ipak, globalni svijet zadržao je stare navike: nasilje, ratovi, ekonomsko izrabljivanje itd., ili uveo nove oblike komunikacije, primjerice – terorizam. Postavlja se pitanje, kako naći odgovore na sve te upite, ili, je li suverenitet država dobar odgovor i rješenje ovih problema? Upravo je terorizam, kako napominje Singer, učinio naš svijet cjelovitom zajednicom na nov i zastrašujući način. S druge strane, svjedoci smo situacija preventivnog ratovanja koje svijet pretvaraju u taoca najveće svjetske vojne i gospodarske sile. Ovim dimenzijama Singer ocrtava (u poglavlju »Svijet promjena«) stanje suvremenog življenja napominjući da je u pojmu 'globalizacija', koji je zamijenio stariji pojam 'internacionalizacija', implicitno »sadržana zamisao da polako izlazimo iz razdoblja učvršćivanja međunacionalnih veza i počinjemo promišljati nešto što se nalazi s onu stranu postojećeg pojma nacionalne države« (str. 8). Ovdje dolazimo do praga koji smo ranije istaknuli kao središnju zamisao knjige. Kako bi odgovorio na ta pitanja, Singer kroz knjigu izlaže građu s nekoliko područja.

U prvom je redu riječ o problemima okolišnog zagađenja, koje Singer tematizira na primjeru atmosfere (u drugom poglavlju knjige naslovljenom »Jedna atmosfera«). Odmah treba reći kako ovdje nije primarno riječ o tehnologiji zagađenja, nego prije o pravnim i političkim okvirima u kojima govorimo o saniranju tog problema. Kada govorimo o zagađenju atmosfere, govorimo o šteti što su ju uzrokovali neki (oni razvijeni), a posljedice trpimo svi. Niz pokazatelja govore kako će onečišćenje atmosfere, koje rezultira efektom staklenika i globalnim zatopljenjem, imati niz posljedica: poput promjena u klimi, proširenju tropskih bolesti, povećanju razine mora, itd. Kako riješiti ovaj problem? Međunarodna je zajednica učinila iskorak u obliku dviju međunarodnih konferencija (u Rio i Kyotu) u svrhu stvaranja dogovora i postizanja modela koji bi smanjili i sanirali destruktivno djelovanje čovjeka na okoliš kroz atmosferu. Zamisao je bila da oni koji su više pridonijeli zagađenju, više pridonesu i saniranju tog zagađenja. Ovakav pristup Singer naziva načelom »zagađivač plaća«, tematizirajući pravednost kao osnovni model odnosa među stranama, u ovom slučaju među pojedinim državama. Drugo načelo Singer naziva načelom »trenutnog stanja«, koje naglašava obvezu trenutnog saniranja zagađenja bez obzira na uzroke. Ovakav model stvara veliki pritisak na nerazvijene zemlje. Kako bi se barem ublažila nepravednost ovog stanja, može se primije-

niti mehanizam trgovine emisijama koji bi nerazvijenim zemljama omogućio smanjenje troškova sanacije, a razvijenim period adaptacije na nove okolnosti i načine neškodljive proizvodnje. Ovaj mehanizam otvara brojna pitanja, primjerice, zašto bi zemlje koje nisu pridonijele zagađenju uopće trebale isto sanirati, te kome ide novac od trgovine emisijama: za razvoj nerazvijene zemlje ili pojedincima? Središnji problem ovog sklopa problema jest odbijanje SAD-a da prihvate svoj udio u otklanjanju zagađenja, iako je upravo ta zemlja najveći zagađivač. Ovo otvara niz drugih problema koji su uglavnom nerješivi, budući da snažne nije moguće prisiliti.

U sljedećem poglavlju (naslovljenom »Jedna ekonomija«) Singer prikazuje niz prijedora vezanih uz ekonomske i gospodarske mehanizme, posebno uzvešći u obzir globalni kontekst. Prvi je sklop problema vezan uz djelatnost WTO, o kojemu često možemo čuti kako je nepravedan i da služi koristi bogatijih. U srži svih rasprava o slobodnoj trgovini jest zamisao kako slobodna trgovina – gledano u prosjeku i na dugi rok – služi svima. Čini se da ova konstatacija otvara brojne prigovore što ih Singer prikazuje kroz četiri optužbe: ekonomija, odnosno djelatnost WTO adut je velikih; WTO narušava nacionalni suverenitet; procesi odlučivanja nisu demokratski; posljednje, cilj djelatnosti WTO jest uzeti od siromašnih i dati bogatima. Singer opširno prikazuje sve prigovore vezane uz gledišta na ove optužbe. Osobiti sklop prigovora vezan je uz pitanje o uzročnoj vezi između siromaštva i ekonomske globalizacije? Singerovi zaključci ostaju u horizontu konstatacije: ako da, nema mo jasnih dokaza za to. Sljedeći važan sklop problema vezan je uz odnos trgovine i demokracije, a Singer ga oslikava na prikazu vlasti i karaktera odluka što ih ova donosi, kako u demokratskim (barem nominalno) tako i zemljama s diktatorskom vlašću.

Sljedeće globalno pitanje više je legislativnog karaktera. Tako Singer primarno (u poglavlju »Jedno pravo«) prikazuje probleme genocida i okolnosti (ne)opravdanih intervencija. Vrijedi spomenuti Singerov komentar vezan uz genetske učinke ubijanja koje su iste, ili barem slične, u ljudi kao i u visokih sisavaca. Kako bi se ova djelatnost genocida spriječila, došlo je do razvoja međunarodnog kaznenog prava, cilj kojega bi trebao biti kazneni progon zločina, bez obzira na počinitelja i okolnosti nastanka zločina. Ovo na poseban način dotiče pitanja nacionalnog suvereniteta. Eklatantan primjer kršenja ovih odredbi ponovo su SAD koje, kako kaže Singer, koriste jedno mjerilo za vlastite državljane, a drugo za državljane drugih zemalja. Sljedeće pitanje iz ovoga sklopa vezano je uz intervencije, odnosno nji-

hovu pravnu opravdanost. Oslanjajući se na stavove M. Walzera, te međunarodne pravne odredbe, Singer prikazuje dimenzije problema zločina i zaključuje kako bi tu središnju ulogu ipak trebala imati organizacija UN. Važan dio ovog problema jest prikaz kršenja ljudskih prava, postojanje tiranija i ograničavanje jurisdikcije vezane uz kazneni progon zločina na područje jurisdikcije jedne države kao prijetnje svjetskome miru. Potrebno je ovdje spomenuti Singerov zaključak kako su demokracije najbolji čuvari svjetskog mira; ipak, one ne pružaju jamstvo da će ljudska prava biti poštivana. Ovo nas vodi na početak poglavlja, točnije na pitanje opravdanosti intervencije. Osnovno je pitanje: čini li intervencija više dobra ili zla? Ukoliko prevlada ovo drugo, lako možemo dospjeti i do imperijalizma. Singer ovdje opet zagovara autoritet UN, koji bi onemogućio samovoljne intervencije, s jedne strane, i omogućio zaštitu ljudskih prava. Kako bi se postigli odgovori na ova globalna pitanja, potrebno je stvoriti i globalnu etiku. O tome Singer kaže, kako se globalna etika ne bi trebala

»... zaustavljati pred nacionalnim granicama niti im pridavati veliku važnost. Nacionalni suverenitet nema moralnu vrijednost *po sebi*. Koju vrijednost nacionalni suverenitet stvarno ima, to proizlazi iz uloge međunarodnog načela, koje zahtijeva poštivanje nacionalnog suvereniteta, pod normalnim uvjetima, u promicanju mirnih odnosa među državama.«

Središnju ulogu ovdje imaju Ujedinjeni narodi, koji bi jedini trebali nastojati da preuzmu odgovornost za zaštitu. U protivnom, dodaje Singer,

»... nacionalni će se interesi opet sukobiti i gurnuti svijet u međunarodni sukob. Ako, međutim, najmoćnije svjetske nacije budu spremne prihvatiti autoritet Ujedinjenih naroda kao 'posljednjeg zaštitnika' kojemu se mogu uteći ljudi u državama koje ih besramno propuštaju zaštititi i ako te nacije Ujedinjenim narodima osiguraju sredstva za preuzimanje te odgovornosti, svijet će učiniti presudan korak prema globalnoj etičkoj zajednici« (str. 148–149).

U sljedećem poglavlju (naslovljenom »Jedna zajednica«) Singer polazi od prikaza jednakosti ljudi, u teoriji i praksi pokušavajući stvoriti temelj za etičko tematiziranje brige ljudi jednih za druge. Središnje je pitanje: gdje je granica naše brige za druge? Obitelj? Nacija? Ili možda čovječanstvo? Navodeći gledište H. Sidgwicka, Singer nastoji prikazati kako bi trebalo izgraditi mehanizam kojim bi bilo moguće nadići okolnosti pripadnosti. Kao središnji element uzima *nepristranost*. Ovdje Singerova rasprava uzima u obzir dosege utilitarizma i proučavanje bioloških činjenica vezanih uz narav društvenih sisavaca u svrhu nadilaženja okvira pristranosti. Nadalje,

Singer prikazuje etičku važnost države-nacije kao značajnog okvira za zaštitu i promicanje prava ljudi. Riječ je o odgovornosti pojedinca za širu skupinu ljudi koju nije moguće obuhvatiti dimenzijom srodstva i neposredne upućenosti. Ovdje Singer ističe uzajamnost kao središnji element odnosa. Značajan dio ovih uvida temeljen je na mislima J. Rawlsa.

Posljednji dio ovog poglavlja posvećen je problemima pomoći bogatih siromašnima. Singer iznosi niz podataka vezanih uz (ne)realizaciju pomoći, prikazujući kako većina ljudi ne doživljava dosege brige jednih za druge izvan okvira nacije. I ovdje SAD kao najjače gospodarstvo svijeta ne korespondira najbolje u pogledu pomoći drugim zemljama. Sada stojimo na pragu etičkog izazova na kojeg bismo morali odgovoriti ukoliko želimo stvoriti pravedniji svijet. *Svijet zajedništva*, koji nije stvoren samo na ekonomskim temeljima nego i na brizi jednih ljudi za druge. Drugim riječima, kako kaže Singer, trebamo činiti mnogo više no što činimo.

Zaključno (u poglavlju »Bolji svijet«) Singer kazuje kako globalni problemi trebaju globalna rješenja. Platforma za moguća globalna rješenja trebala bi biti nova globalna etika. S druge strane, potrebno je stvoriti nove političke i društvene koncepte zajedništva koji bi mogli odgovoriti na ekonomske i političke potrebe suvremenog življenja. U tom pogledu Singer napominje kako su petnaesto i šesnaesto stoljeće proslavila

»... putovanja i otkrića kojima je dokazano da je Zemlja okrugla. Osamnaestom stoljeću pripadaju prve povelje o univerzalnim ljudskim pravima. Osvajanje svemira u dvadesetom stoljeću ljudskim je bićima omogućilo da vlastiti planet promatraju s točke izvan njega i da ga tako, doslovce, vide kao jedan svijet. Sada se dvadesetprvo stoljeće suočava sa zadaćom uspostavljanja odgovarajućeg oblika vlasti za taj jedinstveni svijet. To je zastrašujući moralni i intelektualni izazov, ali takav koji ne možemo ne prihvatiti. Budućnost svijeta ovisi o tome kako ćemo dobro odgovoriti na taj izazov« (str. 201).

U konačnici, kažimo kako je riječ o zanimljivom djelu koje čitatelju može dati mnoge poticaje za daljnje promišljanje, kao i dati odgovore na mnoga pitanja. Čitateljima naviknutim na misao baziranu u kontinentalnoj filozofiji Singerovi analitičkofilozofski prikazi mogu se učiniti površnim. Ipak, kako procjenjujemo, riječ je o značajnom prilogu u potrazi za globalnim i integrativnim shvaćanjem etike, tim više što je riječ o neosporno gorućim problemima suvremenog svijeta.

**Tomislav Krznar**

**Edgar Morin**

## **Izgnubljena paradigma: ljudska priroda**

**S francuskoga prevela Branka Pa-  
unović, Scarabeus naklada, Zagreb  
2005.**

Uvijek je zanimljivo čitati djelo koje teži potresati određenu paradigmu, te koje ujedno ne staje na tome već je dovoljno snažno ponuditi novu alternativu. Knjiga eminentnoga francuskog suvremenika, filozofa i sociologa Edgara Morina *Izgnubljena paradigma: ljudska priroda* umješni je pokušaj upravo toga, a potreba i pokušaj nadilaženja paradigme uvijek nudi nove i stare istine koje zajedno čine tkivo onoga što jest ili što je postalo. Paradigma o kojoj je ovdje riječ nije samo paradigma neke discipline već i paradigma znanosti same, načina spoznavanja kao i teorije spoznaje. Autor koji je inače poznat po svom trans-disciplinarnom pristupu, širokom polju interesa, te odbacivanju konvencionalnih granica između akademskih disciplina, knjigom *Izgnubljena paradigma* »za znanost davne 1973. godine« predstavlja začetak preokreta u teoretskoj orijentaciji. Ona je taj »zaokret i u isti mah povratak na polazišnu točku« (str. 11). Ovo 35 godina »staro« prirodoslovno i interdisciplinarno djelo svoju »starost« očituje jedino u nekoliko kvantitativnih detalja što ih je znanost bolje specificirala. Kvalitativno je vjerno današnjici dok po pristupu i sintetičkoj širini biva i ispred svoga vremena ili posve suvremeno. Zbog toga, te visoke razine lucidnog, dijalektičnog pristupa i načina mišljenja, kao i zapanjujuće disciplinarnosti širine, pozdravljamo novo izdanje Morinove knjige prevedeno na hrvatski u suradnji s Nacionalnim centrom za knjigu pri Ministarstvu kulture republike Francuske kao i njihova Ministarstva vanjskih poslova.

Znanost o čovjeku kao polje interesa ove knjige, svojom naravi mora slijediti samu narav čovjeka. Objekti, znanost te priroda čovjeka koju proučava, do sada su prikazivane kroz prizmu zatvorenih disciplina antropologije i biologije, koje same za sebe razdvajaju, te suprotstavljaju pojmove čovjeka i životinje, kulture i prirode, te ostaju jednodimenzionalne, uske i nedostojne predmeta što ga proučavaju. Dok antropologija prebiva isključivo u domenama društva i kulture, biologija pak može biti banalizirana etiketama kao što su »biologizam« ili »evolucionizam«. Jazove koji kao da zjape u nastanku čovjeka kao biološko-kulturalnog bića, te jazove disciplina koje ga proučavaju svaka iz svoje privatne lože, Morin teži na-

dići na svim razinama: fundamentalnim, ontološkim, humanističkim, te disciplinarnim. Morinova je knjiga kompleksna i zanimljiva, zahtjevnija i smionija koliko i predmet koji proučava, kao i pristup koji predlaže, a čiji je primjer sustavno izložen. Tematski podijeljena u 6 poglavlja, koja se dalje razlamaju na manje tematske cjeline, a čiji još brojniji podnaslovi rasvjetljuju elemente od biološke, društvene ili kulturološke važnosti po konstruktivnu priču čovjekova nastanka i identiteta. Vješto koncipirana tematska rascjepkanost kao i povremene grafičke sheme čine lakšima za pratiti tijek izlaganja kao i veliki broj fenomena koji ulaze u kompleksno biosociološko pletivo čovjeka. Dobrim dijelom knjiga jest kronološki slijed avanture nastajanja onoga što jest i kako jest ljudsko biće kroz proces hominizacije i nastanka ranog *sapiensa*. Faze postupne pretvorbe i nadogradnje od antropoida do *homo sapiensa*, prikazane minuciozno i zavidnom snagom interdisciplinarnosti sinteze te imaginacije vješto su inkorporirani u širi kontekst koji je autoru uvijek od presudnog značaja.

Kroz esejistički prikaz širokog polja fenomena ljudskosti, u djelu čija je okosnica »znanost o čovjeku«, otkrivamo zajedno s autorom natruhe i zrcaljenje biti čovjeka, način istraživanja i spoznaje koja ni na jedno polje ne gleda jednim okom sklopljenim. Širinom tema unificiranih jedino dosljednom metodologijom i predmetom čovjeka, neumorno se očitava enormna kompleksnost i međuprožetost komponenti koje konstituiraju ono što se ima zvati čovjek. Takvim prikazom ilustrira se i naglašava krajnja potreba za jednom također kompleksnom, istinski transdisciplinarnom teorijom čovjeka, istovjetnim pristupom u znanosti kao i potreba za jednom novom znanošću o čovjeku, te reorganizacijom postojećeg znanja. Taj nemali pothvat u svome apelu i začetku postavlja na noge, a dijelom i ostvaruje u svojoj matrici knjiga *Le paradigme perdu: la nature humaine*.

Kronološki djelo jest pri samom početku bogatoga opusa ovog autora, te ujedno prvijenac svojevrsnog disciplinarnog otvaranja prema van, detaljnijim planom rada te primjerom deskriptivnog i normativnoga u novoj koncepciji znanosti o čovjeku.

Autoru je također jedna od glavnih namjera kroz biologiju, disciplinom na kojoj bi se trebala temeljiti antropologija kao znanost o čovjeku, prikazati jedan konstitutivni dio čovjekova bitka u nastajanju, te time dovesti u srodstvo sociologiju, biologiju, antropologiju, kao i druge discipline iz kojih crpi inspiraciju pri otkrivanju istine. Prvim poglavljem, *Epistemološki rez*, ističe problematiku tradicionalnog stava gdje antropologizam definira čovjeka u opreci prema životinji, a kulturu

u opreci prema prirodi, čime se stvara i perpetuiraju mit o natprirodnom čovjeku. S druge strane, biologizam ostaje u zatvorenom sustavu genetskog determinizma, poimanju života isključivo kao organizma u genotip/fenotip odnosima, zanemarujući kulturu i društvo što ih promatra sociologija koja je također suha u svom ograđenom predmetu. U samom je temelju čovjeka jedna kreativna i ontološka polivalentnost:

»Čovjek nije sazdan od dva oštro odijeljena sloja koji stoje jedan na drugome, jedan bioprirodni, drugi psihosocijalni, očito je da nikakav Kineski zid ne dijeli njegovu ljudsku i njegovu životinjsku stranu, očito je da je svaki čovjek jedan bio-psihosociološki totalitet« (str. 23–24).

Brojnim primjerima autor uspješno ilustrira kako bi discipline, prirodne kao i društvene, trebale nadograđivati isti metasustav znanosti o čovjeku, te poznavanjem rada disciplina od kibernetike do sociologije ilustrira kako spoznaje i pojmovi iz odijeljenih disciplina obogaćuju jedna drugu dok njihove stroge granice ometaju protok i istinski dijalektički napredak spoznaje. Putem otkrića i eksperimenata, većine iz 1960-ih, otkriva kako društvo očito nije »ljudski izum«, razotkrivajući do koje su mjere osobine čovjeka nasljeđene, a koje su u određenom mjeri prisutne i u životinjskome svijetu. Ukratko, istraživanja iz ekologije modificirala su ideju prirode, a ona iz etologije ideju životinje.

Morin, uvijek vezan za širi kontekst, ispituje odnose između pojedinca i društva, individualnosti i vrste, te njihove interakcije. I tako kroz široki spektar tadašnjih najnovijih znanstvenih spoznaja Morin započinje priču o čovjeku primatu i to konstruirajući davnu protokulturu: svijet čimpanze. Od te točke, korak po korak, element po element dijalektičnom putanjom razotkriva suštinske i sofisticirane osobine »naše niže braće«, a koje predstavljaju »temeljna obilježja naprednog primatskog društva čija će evolucija dovesti do drevnog društva homo sapiensa« (str. 61).

Stilski, Morin svaki segment unutar šire cjeline opisuje dobrim dijelom naturalistički i znanstveno, taleći taj pristup s onim filozofskim i spekulativnim. Na trenutke, građa se prikazuje suho empirijski te kompleksnim leksikom, a eventualno prelazeći u suštinski pronicljiv, pa i poetski elokventan onda kada određen predmet treba okruniti zaključkom ili hipotezom. Taj specifičan stil, njegova lucidnost i sposobnost dijalektičkog pristupa u svom najboljem, dakle, uz pomoć velike eruditske širine, pratit će čitatelja sve do samoga kraja knjige. To je stil koji ju čini zbrojem komplementarne, zahtjevne i kvalitetne građe, a velika količina elemenata i interakcija,

znanstvenih studija i novih otkrića kojima ilustrira kreativni tijek misli naposljetku bivaju oplodena vrlo elegantnim i pronicljivim uvidima, te neumornim redefinicijama.

Sljedeća tematska jedinica *Hominizacija (antroposociogeneza)* nadovezuje se upravo s imenovanom, te do danas raširenom znanstvenom hipotezom koja označava proces i eru gdje »pojmovi života, životinje, čovjeka, kulture gube svoju dostatnost i svoju krutost«, te »u kojem nije bilo ni čovjeka ni životinje, ni kulture, ni prirode« (str. 64). Hominizacija je najplodnija era za proučavanje čovjeka iz tog »mutnog bića« koje nije ni majmun niti čovjek, gdje se raspršuju dvije epistemološki zatvorene domene, te gdje se oblikuju društvo, kultura, mozak i um, odnosi, politika, ekonomija, jezik, proturječnosti te blistave i strašne klice ljudskosti. Morin o njoj govori kroz prikaz višestrukih međuodnosa, interakcijama, te interferencijama između genetičkih, ekoloških, djelatnih, cerebralnih, društvenih, te potom kulturalnih čimbenika ističući kako u tom dijalektičkom procesu niti jedan segment nema suštinsku prednost niti biva jedinstvenim temeljem. Doista, brojni elementi koji zrcale i stvaraju ljudsku protokulturu i društvenost zahtijevali su od autora brojne vješto inkorporirane tematske jedinice manjega obujma. Ovdje autorovim stopama slijedimo priču, te avanturu silaska antropida iz šume na tlo, u savanu, izvješćujući se u lovu koji među ostalim čimbenicima i sam uzrokuje brojne psihosocijalne fenomene, kulturalne razlike, političku dominaciju klase mužjaka, a potom nastanak vladalačke biosocijalne klase, koje je za razliku od primata znatno više hijerarhijska. U neumornoj potrazi za samom biti kulture, Morin kroz obimnu znanstvenu građu, ponajviše biologiju, uviđa kako ona počiva na toj prvoj pred-kulturalnoj složenosti, a ne obratno. Kultura biva sredstvo koje stvara daljnje uvjete napretka, te se reproducira u svakom pojedincu u doba izobrazbe te tako »ona nije infrastruktura već postaje infrastruktura društva te generativna jezgra visoke hominidske i ljudske« (str. 98). Samim time razvoj i prenošenje kulture suodgovorni su za produživanje biološkog razdoblja djetinjstva i adolescencije (juvenilizacije) hominida. Ti uvjeti pak omogućuju daljnji organizacijski razvoj mozga u uskoj vezi s poticajima kulture i ekosustava. Zaključak se nameće: sporije odvijanje ontogenetskog razvoja pogodno je za sposobnost učenja, intelektualni razvoj te kulturnu transmisiju. Dakle, sociokulturna složenost ima bezuvjetnu potrebu za dugim djetinjstvom, jer ono omogućuje integriranje sociokulturnih struktura u umove, a njih zatim u sociokulturne strukture. U govoru o kulturi ono što je od presudne

važnosti upravo je uzajamna veza juvenilizacije, cerebralizacije i kulturalizacije. Složeni međuodnosi što ih autor razotkriva pri svakom segmentu, te aspektu ove priče o čovjeku zapanjujuće su logični i osvježavajući, dok njihova logička smislenost nadilazi isključivo konceptualnu igru dijalektičkog pristupa.

Kada je riječ o kulturi, riječ je o našoj prirodnoj sposobnosti za nju kao i sposobnosti same kulture da nastavlja razvijati ljudsku prirodu koja ju se stvorila. Naime, krupni sapiensov mozak dogodio se tek nakon formiranja već jedne složene kulture, a ne obratno. Baš kao što je biološka evolucija započela kulturološku tako je i kulturološka nastavila onu biološku. Ono čemu se autor konstantno vraća od početka jest potreba novog pristupa upravo u logici složenog samo-organiziranog sustava, a epicentar tog sustava nalazimo u konstruktivnoj dijalektici. Otkrivajući narav kulture u odnosu prema ostalim čimbenicima, Morin zaključuje poglavlje uvidom kako ono što nas definira kao ljude i mladu vrstu, a na čemu homonizacija ostaje do danas jest jedna specifična i stvaralačka nedovršenost *homo sapiensa*. Nedovršenost koja u Morina odiše jednim optimističnim realizmom, kada je vizija čovjeka i društva u pitanju.

U poglavlju *Životinja obdarena nerazumom* razrađuju se oni fenomeni koji označavaju nama specifične »znakove duhovnosti«. Riječ je o »neandertalskoj smrti«, tj. konkretno o ritualima sahrane i slikarstva koji na više razina govore o novom razvoju svijesti i predznacima onoga što danas vidimo kao religiju, filozofiju, umjetnost, te bezumlje i čovjekovu intuitivnu rastrganu problematičnu narav. Kod Sapiensa se svijest i opsesija o smrti prepoznaje kao preobrazba u neko drugo stanje. Grob, te ritual sahrane, dokazani kroz arheološka otkrića, simboliziraju tako snagu i prisutnost mita i magije, te čitavog mitološko-magijskog aparata kojim se rani čovjek suočavao sa smrću, te kojime odvaja svoju sudbinu od one prirodne.

Morin ovdje uviđa nastanak jednog od temeljnih problema *sapiensa* u cijelosti: epistemološki jaz između subjekta i objekta, tj. subjektivnosti i objektivnog svijeta. Taj jaz kao ničija i svačija zemlja mjesto je u kojem bujaju čovjekovi prvi mitovi, magije, fantazmi, neredi i pogreške. Iako taj jaz Morin naziva »izvorom ontoloških 'istina' i nebrojenih pogrešaka« (str. 132), ne priklanja se mišljenju kako treba odbaciti sve ono što nije u vidokrugu modernog racionalističko-empirijskog učenjaka. Kako i u većini slučajeva kojih se knjiga dotiče, tako i po pitanju ontologije, tj. epistemologije, autora nije lako smjestiti u bilo koju od idejnih opredjeljenja naturalizma, fizikalizma ili ikogjeg drugoga kojima

se čini pristran. On nas kroz svoju teoriju i praksu postupnog otkrivanja čovjeka uči nađići pojedine misaone obrasce koji u sebe uključuju kao i strogo isključuju određene ideje i oprečnosti. Bit je u povezivanju, a ne suprotstavljanju.

Suprotno uvriježenom mišljenju, koje autor često poziva na dnevni red, nereda u čovječanstvu ima mnogo više nego u prirodi. Naime, sam sapiensov napredak vezan je i prouzrokovan iz »nereda«: od nadiranja imaginarnoga, zbrke subjektivnosti, mita, magije i pogrešaka do »nereda« koji u repliciranju genetskog materijala uzrokuje mutacije koje mogu postati temelj daljnjeg usložnjavanja koje zovemo razvojem ili evolucijom. Govoreći vrlo živopisno i pronicljivo o samom neredu otkrivamo kako je nered konstruktivan po život i čovjeka na više razina, te iako često entropijski te poguban, također je životni princip koji biva negentropijski ili organizacijski. Organizacija u smislu *homo sapiensa* od autora zahtijeva uvođenje hipoteze hipersloženosti kao jednu od središnjih u opisu čovjekova mozga i njime vezanog napretka. Naime, pojava hipersloženosti nastala je iz enormnog porasta složenosti u sapiensovu mozgu kao jedan kvalitativan skok. Ono predstavlja sustav s više nereda, te više sposobnosti, sudeći kako je nered prirodni segment svake hipersloženosti, a ona sama most »od hominizacije do humaniteta« (str. 144).

Obuhvaćanjem svih čovjekovih razvojnih, konstruktivnih i suprotstavljenih istina, Morin otkriva ljudskost u dijalektičkom spoju *homo sapiensa* i *homo demensa*. Dobar odgovor na pitanja znanosti prema tome može biti jedino onaj složeni i proturječni, a ne redukcionistički, analitički ili jednoznačni. Autor nam otkriva anatomiju ludila ili demensa koja postaje i destruktivna i konstruktivna kao i neotklonjiv element mladog sapiensa. Naime, istina kako ništa u umu ne omogućuje naše razlikovanje sna ili halucinacije od zbiljske percepcije predstavlja upravo temelj problematike odnosa mentalnog i izvanjskoga koji djeluju u korelaciji. Iz te problematike proizlazi kolebanje ljudske svijesti račvanjem između dvaju polova koji ujedno predstavljaju, donekle pojednostavljenu, cijelu duhovnu povijest čovječanstva u dva pola: jednog u kojemu su istina i pogreška relativizirani te završavaju u sumnji i nihilizmu, te drugog u kojemu je borba za istinu dovedena do krajnosti u obliku dogme i apsolutizma.

Zanimljivo je istaknuti kako svijest Morin smatra ujedno i epifenomenom i epicentrom, smatrajući je ujedno subjektivnom i objektivnom, dajući joj tako određenu transcendentalnu kvalitetu. Morin posebnu pozornost poklanja jednoj specifičnoj ljudskoj mentalnoj kon-

fekciji, onime što naziva noološkime. Riječ je o duhovnim tvorevinama poput ideja, duhova, simbola, bogova, koje posjeduju subjektivnu realnost, ali i određenu objektivnu autonomiju, te kojima je, ali i s kojima je *homo sapiens* počeo komunicirati. Specifično ljudski jest to kako u čovjeka one mogu graditi sustave, ideologije, te čitava carstva. Život ideja na jednoj višoj organizacijskoj razini ono je čime se odlikuje čovjekov mentalni svijet. Poglavlje završava optimističnom predodžbom današnjeg čovjeka kao jedne grube skice, bića neiskorištenih potencijala kao određene evolucijske rezerve za daljnji razvoj. Sa svim dokazima u vidu čovjekova budućnost nosi obećanje, a naš sadašnji status onaj je jednog vrlo mladog problematičnoga bića.

U poglavlju *Arkhedruštvo* autor se opet vraća društvenoj problematici, koja se u ranijim poglavljima provlačila kao uvijek prisutna i nerazdruživa konstruktivna sila čovjeka. Društvo prije sapiensove pretpovijesti, paleodruštvo, naslijedilo je arkhedruštvo kao pretpovijesna tvorevina sapiensa. Općenito gledajući, Morin smatra kako se bilo koje društvo uvijek iznova zasnalo s novim procesom usložnjavanja, pa tako i arkhedruštvo predstavlja jedno novo rođenje, te onaj temeljni tip prethistorijskih društava. U vrijeme arhedruštva »čudesna dijaspora« koja je sapiensa tijekom nekoliko desetaka tisuća godina raspršila po planetu popraćena je ogromnom raznovrsnošću rasa, etniciteta, kultura, jezika, mitova, bogova. Ta raznolikost dođe buja na osnovi iste organizacijske matrice arkhedruštva koju autor ovdje pokušava dekodirati. Naime, arkhedruštvo očituje se u razvoju obiteljske jezgre te očinstva, bazične obiteljske problematike kao i psiholoških problema putem regulacije seksualnosti, egzogamije kojom se spontano postižu genetske i kulturalne srodnosti među širim društvenim cjelinama, pa čak i ljubavlju rođenoj iz sinteze nježnosti, erotizma i spolnosti.

»Na svim frontama odvija se organizacijska revolucija u kojoj će novi red napajati nove izvore nereda, a koji postaju konstitutivni elementi toga reda« (str. 195).

Morin uspješno povezuje korijene i srž zajedništva na demografskoj, ali i jednoj dubljoj psihološkoj razini, te nam dočarava »bioobiteljski mit« koji u pojedince usijeca osjećaj zajedništva i roda s obzirom na druge klanove povezane njihovim »zajedničkim pretkom«. Taj mit će u arkhedruštvu biti proširen na pleme, etniju, te naposljetku naciju kao i majku-domovinu kojoj se duguje ljubav i privrženost.

Govoreći također o razvoju kulture, Morin tematizira »kulturni kod«, koncept posuđen iz

sociobiologije, a koji predstavlja ekvivalent genskom kodu, te omogućuje vrlo zanimljiv kut promatranja kulturološkog razvoja. Naime, kombinacija genetskog i kulturnog nasljeđa odvija se u isti mah komplementarno, konkurentski i antagonistički, te ujedno stvara i novu individualnu složenost. Kada je riječ o čovjekovu nasljeđu, antropologija je uvijek htjela ignorirati to da živ čovjek nije kulturom oblikovan poput gline, a biologija je ignorirala to da kultura provodeći selektivne pritiske na genotip ima selektivnu ulogu u pogledu nasljeđa te determinaciju fenotipa.

Daljnji društveni razvoj koji kronološki i logički slijedi arkhedruštvo tematiziran je u poglavlju *Treće rođenje čovjeka: povijesno društvo*. Nastanak povijesnog društva svoj primarni uzrok nalazi u uvjetima ekosustava, tj. gustoći naseljenosti koja ljude navodi na sustavno poljodjelstvo, te uzgoj velikih stada što samo po sebi vodi do daljnjeg porasta stanovništva. Brojnost stanovnika od paleodruštva do povijesnoga prikazan je kao rast od plemena do višemilijunskoga carstva. Veliku raznovrsnost jednog povijesnoga društva povezuje i kontrolira nova sila, država, oslonjena na državnu religiju kao svoj »noološki aparat«. Hijerarhija sada postaje opće načelo organizacije, što uvećava prinudni i represivni karakter države, a »noološka specijalizacija«, tj. razvoj umijeća i mišljenja postati će izvor čudesnog razvoja estetike, filozofije i znanosti. U povijesnom se društvu pojavljuje također i osiromašeni pojedinac čije su sposobnosti atrofirale u korist samo nekoliko njih.

Eksploatacija čovjeka od čovjeka, smatra Morin, jedan je od velikih izuma upravo povijesnoga društva. Rat je po sebi definiran kao »nesposobnost složenog rješavanja temeljnih problema« (str. 225), što je ujedno i autorova preporuka za suvremenu znanost o čovjeku, gdje je umjesto svojevrsnog rata i svojatanja između disciplina potrebno složeno rješenje koje objedinjuje razne aspekte i objašnjenja, a bez stroge hijerarhizacije i redukcionizma.

U novom povijesnom društvu rađa se i metropola u kojoj se pojavilo i proširilo pisanje. Autor metropoli sebi predočava u sličnosti sa sapiensovim mozgom: kao policentričan, isprepleten organizacijskim kompleksima, te slučajnim interkomunikacijama. S pojavom noološkog razvoja oslobađa se i misao iz stiska tradicija i dogmi, te u nekim ljudima budi onaj sneni potencijal: filozofiju. Nastanak takvog autonomnog pojedinca i svijesti, kao i nastanak povijesnog društva, ono je što Morin naziva *trećim rođenjem čovjeka*. Rađa se također i tenzija između državnog aparata i društva kojime upravlja. Naime, vlada jedne metropole i države ili carstva postaje odvojen »svemoćnik« entitet s tendencijom akumuliranja moći, te parazitizma nad svojim podanicima.

U širem smislu izgradnja društva igra je između destrukcije i nereda koju razvijaju *homo demensova* pustošenja i organizacijske te stvaralačke sposobnosti *homo sapiensa*. Tijekom ovog tematski načičkanog grozda od eseja o ljudskoj prirodi uvijek je užitat iščitavati autorove hipoteze koje su ujedno intelektualno poštene, prodorne dubine, te optimistične. Upravo takva je i hipoteza o budućnosti čovječanstva, koja se po Morinu ogledava u jednom novom rođenju ili preporodu što bi logički trebao uslijediti. Riječ je o jednoj metapovijesnoj fazi društvene evolucije koja bi predstavila novu vrstu socijalne harmonije. Ranije, tijekom izlaganja i teorije kulture, Morin je ilustrirao kako primati i hominidi posjeduju mozak razvijen daleko više od razine na kojoj se manifestira ili koristi, a da bi se taj potencijal ostvario potreban je neki složeniji sociokulturni kontekst. U skladu s tom logikom, našoj današnjoj moždanoj hipersloženosti treba jedan novi sociološki, te socijalni razvoj kako bi se probudio naš potencijal. To jedno »metadruštvo« već je naznačeno, smatra Morin, u socijalnim i političkim idejama komunizma, demokracije, socijalizma, anarhizma i njima sličnih sustava, koji su idejno zasnovani na interkomunikaciji, slabijoj hijerarhiji, a ne monocentričnom sustavu.

Autor, u skladu s kronološkim prikazom povijesti ljudske prirode, vjeruje u prikaz kako živimo u jednom »preddruštvenom dobu« kao i to da današnja povijesna društva nisu prohodni sustavi već monstruoze, grube skice čiji je ustroj nesiguran. U tom smislu možemo naslutiti i očekivati jedno četvrto rođenje čovjeka, gdje bi se društveni život podigao na novu razinu onih od sada neostvarenih pokušaja.

U posljednjem, te jednom od najzanimljivijih poglavlja *Izdvojeni čovjek* iščitavamo svojevrsnu rekapitulaciju cijele misaone građe iznesene u knjizi dotičući se svih elemenata širinom i prodornošću svojstvenima ovom unikatnom autoru. Morin u svojim umnim »prorokovanjima« uviđa kraj antropologije, koja nije imala smisla za složenost, premda je njezin predmet najsloženiji od svih, koja se užasava i najmanjeg dodira s biologijom, kao i kraj bilo kakvoj zatvorenoj, simplificiranoj i fragmentiranoj teoriji čovjeka. Najavljuje nam eru otvorene, višedimenzionalne i složene teorije, ere u kojoj moramo prerasti ontološku alternativu priroda/kultura, a čije je temelje ilustrirao u uvodnom poglavlju. Od svih potreba, te promjena nužnih na tom putu napretka i rušenja paradigme, ovom je knjigom Morin izložio jedno »sasvim pristojno antropološko polje« (str. 234) u interakcijama, interferencijama, suradnji i antagonizmima, te pojavnosti aktivnosti između četiri sustavna pola: genetički sustav, mozak, sociokulturni

sustav i ekosustav, a od kojih je antropologija isključivala sve osim sociokulturnog sustava. Shematski je ilustrirao konstruktivnu dinamiku ljudske prirode na djelu od ekosustava do genetske modifikacije, nedvosmisleno prikazujući još jednom kako je uvijek riječ o međuodnosu, interakciji, interferenciji, te u kreativnom »neredu« iz kojega se stvara red na višoj razini. Gledajući u budućnost iz tadašnje teorijske reforme, nova znanost i znanstvena institucija trebale bi odgovarati potrebama transdisciplinarnog pristupa. Vidi se potreba za teorijom kulture, te osnivanjem novih disciplina, poput prethistorijske sociologije, dok bi sama sociologija morala postati prirodna znanost. Kao još jedan nedostatak u znanosti o čovjeku, Morin ističe manjak pozornosti spram noološke sfere ili svijeta ideja, njihove asocijativne kemije, specifičnih pravila, a takva nova znanost, noologija, trebala bi okruniti antropologiju. U završnom podnaslovu *Scienza nuova* autor daje takoreći uvodni kraj čitavoj nakani ovog iscrpnog eseja, te zatvara prvi dijalektički krug; od potrebe za reformom, prikaza građe i problematike, sve do rješenja i poziva na novu paradigmu, kao i predočavanje njezina pravog značaja, što opet ilustrira samu reorganizaciju i pristup znanju.

Kraj je, dakle, uvijek i početak, te se zajedno s autorom vraćamo temelju problematike, epistemologiji. Reforma o kojoj je riječ u svome je temelju, dakle spoznajno-teorijske naravi, isto kao što je i temeljni problem sapiensa i njegove moderne znanosti epistemološki, tj. u odnosu »subjekta promatrača prema promatranom objektu« (str. 254). O onome što se naoko činilo znanstveno apologetskim esejom, Morin svoj povremeni kritičizam spram znanosti izriče u formi krajnjega suda po kojem znanost ne donosi istinu naspram religijskih, metafizičkih ili političkih dogmi. Također, jedna znanstvena teorija nema moć iscrpiti svoj predmet, te se njezin predmet ni ne može zatvoriti u paradigme. Znanost sama jest ili bi trebala biti osuđena na otvorenost, nedostatnost, nedovršenost, te je na novim počecima svojega razvoja. U zaključku, koji se doima intelektualno skromnim i iskrenim, ističe kako su i ljudi tek na počecima svoje spoznaje i svijesti, što samim po sebi implicira kako je štetno ograđivati svoju spoznaju zatvorenim, rigidnim istinama koje unazađuju napredak shvaćanja.

Ova knjiga, nastala iz istraživanja okrunjenog simpozijem o jedinstvu čovjeka, koji je okupio 40 stručnjaka iz raznih disciplina, pred čitatelja doista stavlja izazov ne samo budne pozornosti spram vješte dijalektike, nerijetko kompleksne građe i leksika, već također i nehotičnih pokušaja smještanja autorovih stavova u neku od »idejnih ladica«. Shvativši



nakanu i poruku autora, uvidamo kako je ono posve nepotrebno, a dijelom i pogubno. Idejne ladice i disciplinarna opredjeljenja upravo su ono od čega je autor u potrazi za istinom gledao umaknuti, a prve rezultate takovog preustrojanja prikazao je knjigom *Le paradigme perdu: la nature humaine*.

Naposljetku uvidamo kako, slično suštinskoj naravi čovjeka koju je Morin težio prikazati, njegova filozofija biva ispravno uhvaćena upravo s jedne metarazine. Knjiga ujedno nudi sugestiju kako je jedino »arhimedova platforma« ono dostojanstveno, te epistemološki prikladno mjesto za današnjeg mislioca i filozofa. Mjesto s kojega se u duhu objektivnosti pozornost ne poklanja pristrano i simplificirano, već velikom teoretskom širinom, sustavnom metodologijom, te intelektualnom hrabrošću i trudom što ih zahtijevaju kompleksni problemi te kompleksna rješenja.

Razumijevanje ove nakane na više je načina bilo potpomognuto autorovim redefinicijama, razjašnjenima, te rekapitulacijama građe na inovativan način. Njegova misao koja je jednako posljednja koliko i uvodna osobnim tonom obraća se onome čije ime se danas zadržava možda i prečesto: slobodnom misliocu. Naime, oslobođenom misliocu.

»Razumjet će me oni koji se kao ja guše u zatvorenoj misli, zatvorenoj znanosti, ograničenim, amputiranim, arogantnim istinama. Poticajno je jednom zauvijek otrgnuti se velikoj riječi koja objašnjava sve, litaniji koja misli da sve rješava. Poticajno je, naposljetku, svijet, život, čovjeka, spoznaju, djelovanje promatrati kao *otvorene sustave*« (str. 256–257).

**Robert Marinković**

## Ludwig Wittgenstein

### O izvjesnosti

S njemačkoga preveo Ante Periša,  
urednik Ivan Macan, Nakladni  
zavod Globus, Zagreb 2007.

U svojoj knjizi *Wittgenstein* (Oneworld, 2002.) američki filozof Avrum Stroll uzdiže Wittgensteina nad većinu drugih velikana ljudske misli ističući kako je za razliku od njih, koji su u svome životu imali po jednu veliku ideju, Wittgenstein imao čak tri. Prva Wittgensteinova velika ideja, prema Strollu, jest ona o uvjeti-

ma smislenosti suda (odn. rečenice, *Satz*), tj. o okolnostima pod kojima jezik uopće može biti smislen; tu ideju nalazimo u *Tractatusu*. Drugu veliku Wittgensteinovu ideju naći ćemo, očekivano, u njegovim *Filozofijskim istraživanjima*: to je iznalazak nove filozofijske metode koja se, prema Strollu, sažima u Wittgensteinovu naputku »Nemoj misliti, nego gledaj!« (FI, § 66). Treća pak velika ideja sadržana je u djelu koje je predmet ovog prikaza, posljednjem Wittgensteinovu spisu (na kojemu je radio do neposredno pred smrt 29. travnja 1951.), a koje je, na temelju bilježaka što ih je Wittgenstein zapisivao tijekom posljednjih godinu i pol dana svoga života, objavljeno tek 1969. godine, pod naslovom koji su mu dali priređivači i upravitelji Wittgensteinove baštine G. E. M. Anscombe i G. H. von Wright: *Über Gewißheit*, odnosno *On Certainty*.

U spisu *O izvjesnosti* Wittgenstein ostaje uz ključne uvide i pojmove svoje druge faze, sadržane reprezentativno u njegovim *Istraživanjima*, no ide korak dalje: pita se o dosegu i utemeljenosti filozofijske sumnje, te o podlozi svega našeg mišljenja i djelovanja koja mora biti *izvjesna*, tj. izvan sumnje (kao polazište za raspravu i polemiku služe mu dva spisa G. E. Moorea). Wittgenstein tvrdi: »Tko bi htio sumnjati u sve, ne bi ni došao do sumnje. Jer sama igra sumnje već pretpostavlja izvjesnost« (§ 115). Dakle, mogućnost sumnje i mogućnost pogreške počivaju na tome da je nešto nesumnjivo i da nije podložno grešci – tek na pozadini onoga što je neupitno može se uopće pojaviti upitnost. Taj temelj svega našeg mišljenja i govorenja, našeg istraživanja i razmatranja, te općenito djelovanja, Wittgenstein naziva različito: govori o *baštinjenoj pozadini* (»der überkommene Hintergrund«, § 94), *supstratu* (»das Substrat«, §162), *samorazumljivome temelju* (»die selbstverständliche Grundlage«, §167), *skelama* (»das Gerüst«, § 211), *šarkama* (»die Angeln«, § 341) te *samome temelju mojih uvjerenja* (»der Boden meiner Überzeugung«, § 248, čemu izražajnije nego hrvatski ekvivalent odgovara engleski 'rock bottom' u prijevodu Denisa Paula i G. E. M. Anscombe). Razmatranje te baštinjene pozadine, kao i njezina odnosa prema epistemičkim pojmovima, posebice prema terminu 'znanje' i izrazu 'ja znam' ('das Wissen', 'ich weiß'), čini najveći dio sadržaja ovog Wittgensteinova djela, gdje ponovno svoju ulogu igraju središnji pojmovi i preokupacije iz *Istraživanja*: karakterizacija jezika putem *jezičkih igara*, postavka da smisao rečenica, odnosno značenje riječi ležu njihovoj *uporabi*, razmatranje toga što znači naučiti i slijediti *pravilo* (a ono se učiti i slijediti kao javna praksa), »usidrenje« uporabe jezika

u cjelokupnosti djelatnosti, navika i običaja jedne zajednice koju (cjelokupnost) on naziva *forma života*; naposljetku, pojam *porodičnih sličnosti* ne spominje se izravno, ali je nagoviješten (»Mogu nabrajati različite tipične slučajeve, ali ne mogu navesti neku opću karakteristiku«, § 674). I koncepcija filozofijskih besmislica, kao i stav da se od filozofije na neki način treba *izlječiti*, naći će u ovom Wittgensteinovu djelu svoje važno mjesto.

Prije nego nastavim s obrazlaganjem središnjih koncepcija što ih Wittgenstein ovdje razrađuje, bit ću prisiljen pozabaviti se prijevodom. On je, naime, vrlo loš, nažalost. Za početak, termin »izvjesnost«, prisutan u naslovu, u tekstu prijevoda uopće se ne pojavljuje: tamo kao ekvivalente za »Gewißheit« nalazimo »pouzdanost (znanja)« i »sigurnost (znanja)« (koji se rabe *promiscue* čak i u okviru istog odjeljka, npr. § 30; isto za »ge-wiß«, kao »pouzdanost« i »sigurnost«, v. § 191; u pogovoru pak nalazimo »zajamčenost« i »zajamčena«). S druge strane, kao ekvivalent od hrvatskog »pouzdanost« naći ćemo na drugom mjestu »Verlässlichkeit« (§ 46), a za »biti pouzdan« – »feststehen« (§ 125), što se pak drugdje prevodi kao »biti utvrđen« (§ 210); kao ekvivalent od »sigurnost« nalazimo na mnogim mjestima i »Sicherheit«. Naposljetku, u kazalu isto tako nećemo naći »izvjesnost«, već, odvojeno, »pouzdanost« i »sigurnost«, koji se djelomice preklapaju (no, npr., premda § 30 sadrži oba termina, navodi se samo pod »pouzdanost«). Nije, naravno, upitno to da će neku riječ iz jednog jezika trebati u različitim kontekstima prevoditi različito – poznato je da riječi različitih jezika s podudarnim osnovnim značenjem mogu varirati u svome *kolokativnom* značenju (i drugim tipovima značenja). No, čini se da bi sa središnjim terminom jednog djela ipak trebalo postupati mnogo opreznije, te konsistentnije: kako je moguće da za istu njemačku »Gewißheit« u naslovu stoji »izvjesnost«, u tekstu »pouzdanost/sigurnost«, a u pogovoru urednika »zajamčenost«? Što se same riječi »izvjesnost« tiče, ona je za hrvatski jezik nešto manje karakteristična od »sigurnost« ili »pouzdanost«, ali čini se da je ipak najbolje rješenje (prijevod *O sigurnosti* ili *O pouzdanosti* misreprezentirao bi Wittgensteinovu namjeru); s druge strane, i u skladu s ranije spomenutim problemima s kolokativnim značenjem, niti »izvjesnost« neće svugdje moći stajati kao ekvivalent za »ge-wiß«, npr. »Es ist gewiß, daß« može se prevesti kao »Izvjesno je da«, ali »Ich bin (dessen) gewiß« ne može kao »Izvjestan sam (u to)« (već kao »Siguran sam (u to)«; engleski 'certain' bolje prati njemačku riječ). »Izvjesnost« ima barem tu heideggerovsku vrlinu da čuva etimologiju,

naime i njemački »Ge-wiß-heit« i hrvatski »iz-vjes(t)-nost« nosi u sebi praindoeuropski korijen \*weyd- (u značenju »vidjeti, znati«, što je pak u suprotnosti s Wittgensteinovim shvaćanjem o neprimjenjivosti termina 'znanje' na *baštinjenu pozadinu*, no to nas ovdje ne mora zadržavati). Osim problema s ovim središnjim terminom, prijevod sadrži mnoštvo drugih grešaka i nespretnosti; evo nekoliko primjera, gdje prijevod na nezgodan način mijenja smisao izvornika: u § 167, »(die selbstverständliche Grundlage) nicht ausgesprochen wird« prevedeno je kao »se ne može izreći« umjesto kao »se ne izriče«; u § 185 »(wäre ich vielleicht eher bereit aufzuhören,) denn nun bezweifelt er unser ganzes System der Evidenz« prevedeno je kao »nego da on sad sumnja u čitav naš sustav evidencije« umjesto kao »jer on sad sumnja u čitav naš sustav evidencije«; u § 531 »(meinen gegenwärtigen Zustand so zu beschreiben:) ich wisse, wie diese Farbe auf deutsch heißt?« prevedeno je kao »ja *bih* znao kako se ova boja naziva na njemačkom?«, umjesto kao »ja *znam* kako se ova boja naziva na njemačkom?« (ovdje nije prepoznato da konjunktiv prezenta od »wissen« nema posebno konjunktivno značenje, već služi kao sintaktički indikator eksplikativne rečenice); »relevant« se na više mjesta prevodi kao »važan« (umjesto »relevantan«), a »vielleicht« iz nepoznatih razloga kao »vjerojatno« (umjesto »možda«), itd. Raniji prijevod na srpski (Novi Sad, 1988.) u svim je ovim i drugim slučajevima pouzdaniji, da ne kažem izvjesniji! Jedna pomalo bizarna pogreška za kraj: i u prijevodu predgovora i u pogovoru I. Macana ime »G. E. M. Anscombe« u genitivu je deklinirano kao »G. E. M. Anscombe«, umjesto kao »G. E. M. Anscombe«, što bi svakako bilo primjerenije, budući da se radi o ženi, inače Wittgensteinovoj učenici i poznatoj filozofkinji.

No, vratimo se sadržaju djela i razmatranju »baštinjene pozadine«. Ona je, prema Wittgensteinu, temelj operiranja mislima/jezikom i djelovanja, te se očituje u njima (Wittgenstein je povremeno naziva i »slikom svijeta«, *Weltbild*). Ona leži izvan sumnje, te tek omogućuje »igre« sumnje, vjerovanja, zablude, itd. Zanimljivo je da Wittgenstein zapravo nudi dvije različite koncepcije ove pozadine, koje Stroll naziva propozicionalnom i ne-propozicionalnom; kako tekst teče, tako druga malo-pomalo zamjenjuje prvu. Prema prvoj, propozicionalnoj koncepciji, baštinjena pozadina sastoji se od *rečenica* (Sätze), ali takvih koje igraju specifičnu ulogu *pravila igre* našeg diskursa (no, one nisu *logičke rečenice*, tj. tautologije, već imaju oblik iskustvenih rečenica); pritom se one ne moraju izreći, pa čak ni pomisliti, da bi se naučile. Prema drugoj,

ne-propozicionalnoj koncepciji, ono što leži u temelju našeg istraživanja i naših uvjerenja jest naprosto određeni način djelovanja, čak pukog reagiranja (Wittgenstein je ponekad formu života sklon tumačiti kao nešto *animalno*, usp. § 359). Ono što povezuje te dvije koncepcije jest to da se i rečenice-pravila uče *praksom*. Ovdje je važno još istaknuti Wittgensteinov stav kako baštinjenu podlogu od »pravih« tvrdnji dijeli pomična i neprecizna granica.

Ova Wittgensteinova epistemologijska slika može se interpretirati kao bitno *fundacionalistička*; ipak, na mnogim mjestima možemo naći i elemente *koherentizma*, kao kad Wittgenstein govori o sustavu rečenica koje se *uzajamno* podupiru (§ 140–142), o *klupku rečenica* (»Nest von Sätzen«, §225), o tome kako nas iskustvo podučava *mnogstvu međusobno povezanih rečenica* (»eine Menge zusammenhängender Sätze«, § 274). Također, kad je riječ o epistemologiji, na mnogim mjestima mogu se naći elementi onoga što je danas poznato kao *epistemologija svjedočanstva* (usp. npr. članak S. Prijčić-Samaržija u broju 107 ovog časopisa): stvar je u tome da mi pri stjecanju velike količine našeg znanja ovisimo o drugima, i to na nesvodiv način, tj. mi ne možemo provjeravati *sve* pa čak ni *veći dio* onoga što smo naučili tako što su nam drugi to rekli (ili što smo to pročitali), već se moramo pouzdati u njih, tj. moramo imati *povjerenja*. Kako Wittgenstein kaže: »Nemam razloga da im ne vjerujem. I ja im vjerujem. (...) Imam nešto evidencije, ali ona ne seže daleko i vrlo je raspršena. Stvari sam čuo, video, čitao« (§ 600).

Druga je bitna okosnica ovog Wittgensteinova djela rasprava o semantici riječi 'znati' (ne, dakako, u usko lingvističkome smislu, već u smislu određene *filozofijske gramatike*, odn. logike kao opisa jezičnih igara). Znanje stoji nasuprot baštinjenoj pozadini, tom neupitnom temelju sustava naših jezičnih igara: ono se javlja tamo gdje postoji mogućnost pogreške i provjere, gdje ulogu igraju *razlozi* – ono je vezano uz jedan tip jezične igre. U tom smislu Wittgenstein prigovara Mooreu koji je htio pobiti skepticizam o postojanju vanjskog svijeta tvrdnjama poput one da on *zna* da je »ovdje jedna ruka«. Wittgenstein upućuje na to kako u tom slučaju uopće ne može biti riječi o *znanju*, kako Moore pogrešno rabi izraz 'Ja znam...' – radi se, naprotiv, o dijelovima baštinjene pozadine, koji nisu nešto što se zna, već nešto što je neupitno, neoborivo. Potpuno je neupitno da je, npr., ovo moja ruka, to nije predmet znanja. Za Wittgensteina je tvrdnja »Ja znam da postoje fizički predmeti« besmislica, kao i tvrdnja »Postoje fizički predmeti« (što nas vraća sve do *Tractatusa*, usp. 4.1272).

Ovdje izlazi na vidjelo Wittgensteinovo shvaćanje o tome kako postoji takvo nešto kao *pogrešna uporaba riječi*, narušavanje logike jezika, tj. pravila jezične igre, koje rezultira besmislenošću (a posebno je karakteristično za filozofiju). Mišljenja sam da je to, jedno od središnjih Wittgensteinovih shvaćanja (koje se javlja, premda u kontekstu drukčijeg nazora na jezik, i u njegovoj ranoj fazi), promašeno – naime, smatram da, osim ako bi se radilo o sasvimnom narušavanju gramatičkih (morfo-sintaktičkih) pravila danog jezika, ili pak o nepotpunom vladanju jezikom neizvornog govornika, ne postoji *pogrešna*, već samo *neobičajena* uporaba riječi – a toj neobičajenoj uporabi primatelj (slušatelj, čitatelj) najčešće će procesom interpretacije (koji se poziva na mnoge čimbenike konteksta, a sam se odvija ne-algoritamski) moći pridati smisao. Mislim da je ljudski um fleksibilniji nego što bi to Wittgensteinova koncepcija dala naslutiti; no, ovdje, jasno, nema mjesta za neku opsežniju raspravu o tom pitanju.

Još dvije važne karakteristike spadaju u Wittgensteinovo tumačenje pojma 'znanja'. Jedna jest da je iskaz 'ja znam' prvenstveno potez u jezičnoj igri, a ne odraz unutarnjeg stanja, stanja duha. To je u skladu s nazorima karakterističnim za Wittgensteinovu kasnu fazu, prema kojima je uporaba jezika presudno *javna praksa*, a ne izražavanje privatnih, unutrašnjih stanja. Druga je karakteristika immanentna objektivnost iskaza koji pripisuju znanje (nasuprot onima koji pripisuju epistemičko vjerovanje); naime, kao što je dobro poznato, »A zna da p« povlači 'p' (tj. to da je 'p' istinito), dok u slučaju »A vjeruje da p« ništa ne slijedi o 'p'.

Mnoge se još zanimljive teme pojavljuju u ovome djelu, o kojima neće na ovom mjestu detaljnije biti riječi: npr., historičnost racionalnosti (»Mijenja se ono što se ljudima čini razumnim ili nerazumnim«, § 336), tema koju je kasnio razvio Putnam; pitanje nespojivih epistemičkih sustava (§ 609–612), čime se među ostalim pozabavio Paul Boghossian u svojoj nedavnoj knjizi; razmatranje hipoteze sna (»Možda sanjam«, § 383, 676) i njezino odbacivanje, što je zanimljivo usporediti sa sličnim Putnamovim razmatranjima »mozga u posudi« u njegovoj *Reason, Truth and History*. Zanimljivo bi također bilo razmotriti sličnosti i razlike Wittgensteinove koncepcije baštinjene pozadine sa strukturalističkim pojmom *diskursa* kao *simboličkog poretka*, tj. uvjeta mogućnosti sporazumijevanja i znanstvenog istraživanja (usp. npr. M. Frank, *Kazivo i nekazivo*, poglavlje o pojmu diskursa, koje se posebice usmjerava na Foucaultove koncepcije); no to naravno nadilazi ovaj prikaz.

Zaključno, može se reći kako je spis *O izvjesnosti* duboko djelo o semanto-onto-logici sumnjanja i znanja, o prikrivenim pozadinskim uvjetima našeg istraživanja i zaključivanja, u krajnjoj liniji o racionalnosti, pisano fragmentarnim stilom nabačenih primjera karakterističnim za Wittgensteinovu kasnu fazu (mnoštvo upečatljivih metafora kojima je protkan tekst karakteristično je pak još i za ranog Wittgensteina). Ništa manje nije ni za očekivati od Wittgensteina, prvog (i posljednjeg) filozofa nakon Kanta, kojega jednako priznaju i na kojega se nadovezuju i analitička i kontinentalna »škola« u filozofiji. Samo jedna opaska: tumačenja ovdje iznesena podložna su sporenju, jer Wittgensteinov tekst uvijek je zagonetan koliko i inspirativan.

Kad je prije deset godina u istome nizu objavljen prijevod Wittgensteinovih *Filozofijskih istraživanja*, u ovome je časopisu dočekan s oduševljenjem (usp. br. 74). S obzirom na spomenute prijevodne nedostatke, u ovom će slučaju oduševljenje morati biti znatno ublaženo. Ipak, izdavanje djela na hrvatskom jeziku može izazvati stanovitu radost, posebice zbog dvojezičnog karaktera izdanja, što omogućuje čitatelju neophodni uvid u izvornik.

**Joško Žanić**

## Vilem Flusser

### Filozofija fotografije

S njemačkoga prevela Daniela Tkalec, Scarabeus naklada, Zagreb 2007.

Slika je metafora koja prostor/vrijeme pretvara u površinu. Stav je to kojim Flusser započinje knjigu *Filozofija fotografije*, neveliko djelo neujednačenih razina promišljanja fenomena fotografije. Imaginacija je sposobnost da se prostor/vrijeme »skenira« i pretvori u dvodimenzionalnu sliku ili iz nje odčita. Za razliku od slike, pismo je, smatra Flusser, metafora koja nam plohe predstavlja linijama, točnije znakovima složenim u ravne linije. Linearno pismo Flusser, dakle, vidi kao piksele izvučene iz ploha slika i razvijene u redove rečenica.

Flusser zamišlja vrijeme prvog »otudjenja čovjeka od svojih slika« (oko 2000-te godine prije Krista) kada je čovjek u želji za ulaskom u prostore iza slike, iz same slike izvukao njezine djeliće i od njih sačinio slova. Bilo je to vrijeme kada su slike još uvijek »predočava-

vale«, a ne »iskrivljavale«. Vrijeme magije, »vječnog povratka jednakoga«; vrijeme svijeta »u kojemu se sve ponavlja i sudjeluje u kontekstu značenja«.

Vrijeme prelaska sa slike na slova vrijeme je prijelaza iz magijskog u povijesno vrijeme. Iz vremena istovremenosti čovjek je prešao u vrijeme linearnih odnosa uzroka i posljedice... Put je to koji je, smatra Flusser, vodio *tekstolatriji*, prenaplašenom značenju teksta kao posrednika između čovjeka i svijeta. Umjesto da svijet objašnjava, tekst se postavio između čovjeka i svijeta sa svojim zakonitostima, zahtjevima i presudama. Pojavilo se 'pojmovno mišljenje' – sposobnost apstrahiranja ploha u linije.

Za razliku od imaginacije, koja je prostor/vrijeme pretvarala u dvije dimenzije, pojmovno je mišljenje, smatra Flusser, još apstraktnije jer »iz fenomena apstrahira sve dimenzije izuzev pravca«. Put je to kojim se, smatra Flusser, čovjek sve više udaljava iz svijeta. Vrhunac zastranjenja jest u *tekstolatriji*, primjer koje su za Flussera kršćanstvo, marksizam ili, primjerice – znanstveni diskurs.

Kao poprište sukoba slikovnog i tekstualnog, svijet je poprište sukoba magijske i povijesne perspektive. Može se pratiti i u antici, a svoj vrhunac doživljava u srednjovjekovnoj borbi »kršćanstva odanoga tekstu protiv obožavatelja slika, tj. pogana«.

Principu smjene mitskog i povijesnog u određenim trenucima linijske povijesti, Flusser dodaje još jedan – princip dijalektičkog uzajamnog utjecaja tekstualnog i slikovnog. U konačnici, »slike postaju sve pojmljivije, a tekstovi sve imaginativniji«.

Flusser, »povijesno i ontološki«, razlikuje pretpovijesne tradicionalne slike (apstrakcije prvog reda) koje su prethodile tekstovima (kao takve označuju same fenomene) i posthistorijske tehničke slike, koje označuju pojmove apstrahirajući tekstove što apstrahiraju slike prvog reda.

Kada pojašnjava »tehničku sliku«, Flusser naglašava nekoliko stvari: Prije ostalog tu je stav da je riječ o proizvodu aparata/tehničke sprave, koji je i sam rezultat primjene znanstvenih tekstova. Nadalje, budući da je riječ o tehničkom postupku koji omogućuje da sunčeve zrake ostave traga na osjetljivim površinama, riječ je, smatra Flusser, o istoj razini stvarnosti i tehničke slike i njezina značenja: tehničke slike više nisu samo simbol nego su i simptom kojega treba razumjeti i koji nam može pomoći u razumijevanju svijeta. Obmana je misliti, smatra Flusser, da su ti simptomi objektivni u prikazivanju svijeta. Oni nisu prozori kroz koje se zrcale svjetonazori. Oni su metakodovi tekstova i kao takvi ne označuju vanjski svijet nego tekstove.

I tehničke slike imaju magijsku dimenziju. Razliku između pretpovijesne i postpovijesne magije Flusser određuje stavom koji kaže da »novo čarobnjaštvo nema za cilj mijenjati vanjski svijet, već naše pojmove u odnosu prema svijetu« (str. 32). 19. stoljeće, smatra Flusser, donosi razvitak tiska, a to donosi jeftine tekstove. Obvezatno školovanje magijskog seljaka vodi prema proletarijatu. U rezultatu imamo »jeftinu povijesnu svijest«.

Tehničke se slike uključuju u proces usitnjavanja kulture, stvaranja amorfnе mase koja rezultira masovnom kulturom. Dodatne impulse za razvijanje masovne kulture Flusser vidi u želji/potrebi/namjeri/osuđenosti svake ljudske djelatnosti na to da zbog želje za ostajanjem u pamćenju hrli za fotografijom, filmom ili videozapisom. Sve je danas, smatra Flusser, usmjereno na ekran/platno/fotografiju: sve bi htjelo postati potvrđenom činjenicom. Samim tim iz povijesnog prelazi u magijsko.

Fotografski aparat, za Flussera je oruđe kojim čovjek u predmete prirode utiskuje nov, namjeravan oblik čineći ga sposobnim da informira. U to informiranje Flusser je smjestio uporabnu vrijednost proizvoda. Po tom obrascu mišljeno, škarе za branje jabuka oruđe su s malo informacija, a postolarska igra ili fotoaparat oruđa koja snažno informiraju.

Kada oruđa, što ih Flusser inače također (kao i McLuhan) smatra ekstenzijama ljudskih nagona – posegnu za znanstvenim teorijama, postaju »tehnička oruđa«, odnosno strojevi.

Strojevi vremenom postaju skuplji, a njihovi proizvodi jeftiniji i mnogobrojniji. Oko čovjeka se nekada, slikovito pojašnjava Flusser, kretalo mnoštvo oruđa, da bi se danas ljudi kretali oko strojeva.

McLuhan je čovjeka smatrao servomehanizmom svoje ekstenzije. Na sličan način Flusser pisca vidi kao funkcionara jezika, dakle onoga koji se igra s elementima jezičnog programa – riječima.

U aparatima Flusser prepoznaje intenciju začetu još s Descartesom, a to je da se mišljenje izražava u brojkama. Ono što je misao samo slutila, s računalnom tehnikom isplivava na površinu: numeričko mišljenje s aparatima zadobiva nadmoć nad linearnim mišljenjem. Na sljedećem je koraku misao da su aparati zapravo samo numeričko/kalkulatorno mišljenje u obliku hardwarea.

Posebno je interesantno poglavlje o recepciji fotografije, u kojemu Flusser donosi niz misaonih obrata bliskih spekulaciji. Kamere tako ne kupuju ljudi koji žele kamere, nego oni »koje je reklamni aparat programirao za tu vrstu kupnje« (str. 89). Ne radimo mi fotografije nego one »obrađuju nas, ne bi li nas

programirale za virtualno ponašanje u službi feedbacka za aparate« (str. 97). Tekst je to koji najavljuje novo doba nepismenosti koju će uzrokovati dominiranje slike.

Aparate Flusser promatra kao svojevrsne »simulatore kartezijanskog mišljenja«, a među njima upravo fotografsku kameru – smatra pretečom strojeva za robotiziranje naših života: gesti, mišljenja, osjećanja i htijenja. Flusser prepoznaje robotske geste – kako na šalterima, u uredima, supermarketima, tako isto i u mišljenju i znanstvenim tekstovima, poeziji, arhitekturi...

U odnosu čovjeka i stroja, ljudskog bića i aparata – Flusser vidi temeljni odnos koji odlučuje o smislu i sudbini čovjeka. Riječ je o svojevrsnom dubinskom konfliktu koji treba biti predmetom filozofije fotografije. Kad bi ta filozofija proniknula u sve dimenzije tog odnosa, to bi, smatra Flusser, bilo značajno za postindustrijsko društvo u cjelini. Filozofija fotografije bila bi, dakle, polaznom točkom.

Kad bismo krenuli od kraja, morali bismo ustvrditi da je Flusser okrenut traganju za mogućom re-evolutivnom promjenom. Jedini mogući oblik revolucije on pronalazi u temeljitosti filozofije, koja ograničenom ljudskom životu smisao pronalazi u promišljanju i iznalaženju mjesta za slobodu unatoč automatizacijama programiranih aparata. U takve aparate ubraja se i onaj fotografski. Sloboda je, dakle, spoznaja nužnosti aplicirana na odnos čovjeka i tehnike, konkretno fotografa i njegova stroja.

Dalje od kraja jest i Flusserova slutnja da je moguće i kozmološko mišljenje koje je postpovijesno, koje nije pravocrtno, koje nije omeđeno pojmovima i na koje nas je fotografija pripremala i još nas uvijek priprema.

**Sead Alić**

**James W. Heisig**

**Filozofi ništavila**

**Esej o Kyoto školi**

**S engleskoga preveo Nevad  
Kahteran, Kult B, Sarajevo 2007.**

Heisigova nam knjiga predstavlja tri najpoznatija mislilaca kyotske filozofske škole, koja je bitno obilježila suvremenu japansku filozofiju. Kako u svome predgovoru bosanskomu izdanju ističe autor knjige, inače pro-

fesor i dugogodišnji predsjednik nanzanskoga instituta za religiju i kulturu u Nagoyi, kyotska škola podrazumijeva neprecizno određen krug filozofa među kojima se najviše ističu Nishida Kitarō, Tanabe Hajime i Nishitani Keiji.

Heisig smatra da je u posljednjih petnaest godina počelo rasti zanimanje za, na Zapadu do sada nedovoljno vrednovanu, suvremenu japansku filozofiju koja se stabilnim rastom probija prema mjestu koje zaslužuje u povijesti filozofije. Ovo bi probijanje osim naleta »svježeg zraka kroz zagušljive hodnike filozofskih akademija« (str. 13) značilo i prevrednovanje cijele suvremene filozofije, koje je pak moguće samo pomnim proučavanjem azijskoga doprinosa zapadnjačkoj filozofiji i obrnuto. Pri takvu proučavanju dolazi i do određenih poteškoća.

Osim velike jezične zapreke, kulturni kontekst iz kojega su ovi mislioci crpli svoje predodžbe sadrži mnoge različite, europskome čitaocu nepoznate stvari. Taj je kontekst izrazito važan u filozofiranju kyotske škole, a odnosi se na snažan utjecaj *mahāyānske* buddhističke prakse i japanske tradicionalne književnosti. Drugi je problem politički, jer se utemeljenje kyotske škole podudara s razvojem militarističkih i imperijalističkih težnji u Japanu, pri čemu je uloga kyotskih filozofa bila u najmanju ruku sporna. Po Heisigu, imperijalistička ideologija ne samo da ne pripada temeljnom nadahnuću kyotskih mislilaca već »u ono mjeri u kojoj je bilo koji od njih svjesno pružio podršku (imperijalističkoj politici), to se jedino može posmatrati kao odalječivanje od njihovih vlastitih intelektualnih ciljeva« (str. 28). Obnovu zanimanja za kyotsku školu potaknuli su zapadni filozofi koji su se njome mogli baviti slobodnije od svojih japanskih kolega. Tako danas kyotska škola zauzima »plodonošno i još uvijek vrlo potrebno mjesto susretišta za filozofiju i religiju Istoka i Zapada« (str. 28).

Poslije predgovora bosanskomu i engleskomu izdanju, Heisig daje kratak uvod u filozofiju kyotske škole pod naslovom »Orijentacija«. U njemu govori o povijesti prihvaćanja zapadnjačke filozofije i obrazovanja u Japanu u drugoj polovici 19. stoljeća i o prilagodavanju japanskoga jezika akademskom filozofskom jeziku. Za rad na japanskom filozofskom idiomu posebno je zaslužan najstariji od trojice filozofa, Nishida Kitarō, čiji se rad može smatrati pionirskim. U dijelu uvoda pod naslovom »Radne pretpostavke filozofa iz Kyota«, autor ocrtava najširi filozofski kontekst u kojem se javlja kyotska filozofija i ističe poseban odnos prema buddhističkoj religiji, s jedne, i zapadnoj kulturi, s druge strane. Kyotski mislioci pristupaju zapadnoj misli

kao cjelini ne dijeleći je na filozofiju, religiju, znanost ili književnost. Po Heisigu, to im omogućuje preskakanje kroz stoljeća i kroz promjene kulturoloških, socijalnih i ekonomskih načina mišljenja (str. 34). S druge strane, tu je poseban odnos što ga ovi filozofi, inače buddhisti, njeguju prema religiji. Po Heisigu, oni teže ukidanju razlike između filozofije i religije kao odjelitih načina mišljenja. Filozofija je služila buddizmu kao unutarnji religijski princip, a ne kao izvanjski kritički aparat. Cilj njihova religijskoga i filozofskog pothvata jest određivanje izvornoga sopstva u smislu jasnoće mišljenja i preoblikovanja svijesti. Po Takeuchiju Yoshinoriju, buddhistička filozofija nije spekulacija već *metanoia*, odnosno *organon* mišljenja koji teži preoblikovanju u takvu refleksiju koja označuje povratak izvornomu sopstvu, koje je zapravo ne-sopstvo ili *anātman* u buddhističkoj tradiciji. Filozofija tako nije *ancilla* religije i ne služi podvrgavanju iracionalnostima objave, već služi kao oruđe unutarnjeg preoblikovanja svijesti u samosvijest, čime se budi izvorno sopstvo. Zato filozofija i religija predstavljaju načine mišljenja koji brišu njihovo suparništvo. Tako se briše i njihova razlika prema kulturi na koju se, poput religije, gleda izvan društvenog konteksta. Udaljavajući religiju od društva, onemogućuju kritiku tradicionalne kulture, dok u isto vrijeme pozivaju na kritiku zapadne kulture i društva sa stanovišta tradicionalnih buddhističkih moralnih i asketskih vrijednosti. Oni izostavljaju tradiciju logičkog pozitivizma i analitičke filozofije, čime se odvrću od spoznaje svijeta radi manipulacije njime i okreću se buđenju za svijet bez uplitanja korisnosti. Pitanje Boga također je jedno od središnjih u kyotskoj školi. Slično kao što je metafora o ne-sopstvu služila za objašnjenje cjelovite svijesti, Bog ovdje nije krajnji metafizički princip, već monistička metafora bitnoga jedinstva svijesti i zbiljnosti kakva jest.

Središnji dio knjige, koji pojedinačno prikazuje tri glavna mislioca kyotske škole, počinje prikazom života i rada utemeljitelja škole Nishide Kitarōa (1870.-1945.). Svršivši studij filozofije u Tokyu, posvetio se intenzivnom vježbanju zena u tradiciji škole *Rinzai (Kōan)*, da bi 1910. bio izabran za docenta na Carskom sveučilištu u Kyotu. Iduće godine objavljuje knjigu *An Inquiry into Good* (prevodilac nekad ostavlja engleske naslove knjiga) koja se smatra klasičnim djelom japanske intelektualne povijesti. U njoj se pojavljuju središnje teze Nishidina intelektualnog napora usmjerenog transcendiranju podvojenosti na subjekt i objekt i uspostavi svijesti o apsolutu, »ujedinjujućem principu cjelokupne zbiljnosti« (str. 60). Središnji pojam u knjizi jest onaj »čisto-

ga iskustva' koje kao jedna i jedina zbiljnost predstavlja temelj njegova mišljenja. Ideja čistoga iskustva utemeljena je u ideji da je zbiljnost jedna, što podrazumijeva ujedinjujući princip. To se jedinstvo u vremenu razloma u mnogostrukost međusobno povezanih, ali prolaznih detalja. Među tim jedinicama postoji jedna koja odražava cjelinu jedinstva, promatra ga i o njemu svjedoči. To je svijest koja iz područja dinamičkoga razvijajućeg toka odražava princip jedinstva. Kako bi to pokazao, on mora prekoračiti ponor između subjekta i objekta izgrađen u jezičkom iskustvu. Nishidina je zamisao čišćenje iskustva od zahtjeva za subjektom i objektom iskustva. Čisto iskustvo »samo po sebi ne može biti iskušano, niti može iskusiti bilo što. Ono tek jeste, princip iza svega što postoji« (str. 64). Ovo je čisto iskustvo ujedinjeno stanje svijesti u kojem još nisu utemeljene razlike između subjekta i objekta. Ono predstavlja temelj svijesti, ali i cjelokupne zbiljnosti. Ideja da zbiljnost predstavlja aktivnost svijesti kod Nishide ne znači subjektivni idealizam, jer svijest nije određena subjektivno kao mišljenje. Svijest nema ni »polazište ni granice« (str. 66), dok prirodni svijet ne emanira iz mentalnih fenomena i obrnuto. Jedinstvo čistoga iskustva beskonačno je aktivno, a ta se aktivnost može nazvati Bogom.

U poglavlju o samosvijesti Heisig ocrtava četiri atributa svijesti, jer je za njega filozofija »transformacija svakidašnje svijesti u bivaenje svjesnim« (str. 71). Prvo je da intuitivna spoznaja uvijek mora biti vlastita, jer nitko ne može biti svjestan za drugoga, drugo je da se najviša spoznaja odvija na stupnju gdje su subjekt i objekt jedno. Na trećem je mjestu spoznaja da, za razliku od svakodnevnog mišljenja, svijest označuje »proplamsaj bezvremenosti u vremenu« (str. 71), čime postaje »neiscrpan izvor cjelokupne aktivnosti moralne odgovornosti« (ibid.), i četvrto, da sve ovo otvara mogućnost shvaćanja »»autentičnijeg, istinskijeg sopstva koje djeluje i spoznaje u stanju samosvijesti« (ibid.). U djelu *Intucija i refleksija*, dalje razrađujući problem nadvladavanja opreke subjekta i objekta, uvodi pojam aktivne intuicije kao novu vrstu spoznavanja onkraj spoznavajućega subjekta. Za Nishidu u cjelokupnom spoznavanju postoji aktivni princip koji naziva refleksijom i pasivni kojeg naziva intuicijom u komu se shvaća kroz stvari. Ovaj se odnos mora nadvladati tako da se sopstvo mora shvatiti kao subjekt koji nije ne-objekt, a svijet kao objekt koji nije ne-subjekt; drugim riječima, moramo se probuditi za gledanje bez gledatelja. Osim intuicije postoji i drugi način spoznavanja koji podrazumijeva postajanje objektom spoznaje. U djelu *Art and Morality* iz 1923. Nishida

primjenjuje pojam aktivne intuicije u estetici i etici. Umjetnost i moralnost on promatra kao »samoizražavanja životne snage koje je u temeljima svijesti« (str. 77). Samoizražavanje je utemeljeno u ideji aktivne intuicije, a objektivni svijet nije nešto dano, što se motri izvana, već je ono samoizražavanje same zbiljnosti koje predstavlja temelj umjetničkoga izraza, ali čije je odbacivanje korijen zla i ružnog.

Sljedeća važna tema u Nishidinu mišljenju jest problem apsolutnog ništavila koje proizlazi iz ideje utemeljenja mišljenja u jednom, apsolutnom principu kojim se spoznajni subjekt mora nadvladati. To se spoznavajuće sopstvo mora učiniti ništavilom kako bi se otvorilo izvornomu sopstvu. Apsolutno ništavilo mora se shvatiti iznad obične suprotnosti spram svijeta pojava. Ono je oslobođeno bilo kakve suprotstavljenosti koja bi ga mogla iskazati relativnim. U apsolutnom ništavilu, Nishida kaže »istinska negacija je negacija negacije« (str. 83). Napredovanje ništavila prema samosvijesti znači gledati biće izravno kao ništavilo koje sopstvu omogućuje vlastitu izravnu intuiciju. Po Heisigu, krunsko Nishidino ostvarenje jest »logika *locusa*«. Do sada se Nishidina filozofija kretala u području metafizičkoga apsoluta kojeg je označavao kao čisto iskustvo, volju i ništavilo, te idealnoga oblika svijesti kao aktivne intuicije i samosvijesti. Logika *locusa* predstavlja daljnje problematiziranje »gledanja bez gledatelja«. Nishida ne traži stajalište s kojega će gledati stvari u svijetu i prosuđivati o istini naših ideja o njima, već stajalište s kojega sopstvo »može pronaći istinu o samom sebi koja je odražena u svim stvarima upravo onakvima kakve one jesu« (str. 93). Spoznavajući su subjekt i svijet viđeni u sebi kao iluzije koje nestaju negiranjem sopstva i shvaćanjem stvari u svijetu kao da su sjenke izvornog probudjenog sopstva. Heisig kaže da je logika *locusa* pokušaj da se »dislocira svakidašnje sopstvo iz svojeg očito ustaljenog prebivališta na pejzažu subjekta i objekta, te da se premjesti u svoj istinski pejzaž, koji je, poput pozadine istočnjačke slike apsolutno ništavilo« (str. 93). Zadnji dio prikazuje Nishidin ekskurs u političku filozofiju, koji se podudara s najagresivnijom fazom japanskog militarizma. U to doba on govori o japanskom duhu i razlici zapadne i europske kulture utemeljene u metafizičkim razlikama, te o opasnostima zapadnjačkog imperijalizma. Također opisuje cara i carsku obitelj kao simbol apsoluta i objedinjujuće svijesti. Heisig ovo razdoblje smatra odvracanjem od temeljnih inspiracija njegove filozofije (str. 118).

U sljedećem poglavlju Heisig obrađuje drugog važnog mislioca kyotske škole, Tanabea

Hajimea (1885.-1962.), Nishidina nasljednika na mjestu šefa katedre za filozofiju na kyotskom sveučilištu. Obrazovan na sveučilištu u Tokiju i kod Husserla u Freiburgu, krenuo je drukčijim putem od Nishide. Iako se kreću u području slične problematike, Tanabe će ponuditi neka nova rješenja. Tanabeu se činilo kako aktivna intuicija i izravno iskustvo nisu dobro polazište za filozofiju. Zato se trudio uvesti objektivnu spoznaju, kojom bi u filozofiju uveo znanost. Uz to nije bio privučen praksom zena i poetičkim istraživanjima Nishidinim, koja su i dovela do stavova o intuiciji i izravnom iskustvu. Svoj je filozofski temelj našao u »ideji da je cjelokupna zbiljnost međusobno povezana, te da su svi događaji u svijetu dijalektika te uzajamne povezanosti« (str. 137). U tom duhu teče i Tanabeovo tumačenje ništavila. Ono kreće od kritike Hegelova idealizma, kod koga volja pojedinca ovisi o transcendentnoj volji zbog koje se utapa u promicanju historijske nužnosti. Na istim temeljima kritizira i Marxa, koji je po njemu samo zamijenio providnost s utjecajem društvenih institucija (str. 140). Ipak, Tanabe ne shvaća čistu svijest kao historijsku svijest koja je nositelj historijskoga razvoja. Ništavilo je taj apsolut, univerzalan u svim odnosima koji tvore historijsku dijalektiku. Ništavilo nije sopstvo, jer ono podrazumijeva drugoga, a ništavilo je slobodno od svakog međusobnog odnosa i dijalektike s drugima. Heisig kaže da samo apsolutno (neposredovano) ništavilo (ne-suće) može osigurati objedinjujući telos historiji (str. 141). Po Tanabeu, filozofija se bavi ništavilom, religija ga prevladava vjeronanjem, a umjetnost osjećajem. Paradoksalno, biće je nešto što se može spoznati samo posredovanjem ništavila. Pojam 'ništavila' središnji je u Tanabovoj filozofiji koja se u ranoj se fazi kreće u historiji, a kasnije u području religije.

Tanabe 1934. godine oblikuje svoju logiku specifikuma kao logiku nesvjesnog i iracionalnog, koju smješta između konkretnog živog pojedinca i univerzalne zajednice. Poput transcendentnalnih kategorija, i logika specifikuma nevidljiva je razumu. »Specifično« društvo natura svoj stav pojedincu. Primjer te logike on vidi u tada rastućem nacizmu. Tanabe je propustio priliku iskoristiti mogućnosti svoje teorije za kritiku japanskoga militarizma (str. 145). Logiku specifikuma on iskorištava na drugi način. Po Tanabeu, apsolutno ništavilo nije povezano sa svijetom postojanja, ali sudjeluje u historijskom razvoju. Nacija je, po Tanabeu, ta koja objedinjuje zbiljnost individualne subjektivnosti i apstraktni ideal ljudskosti u konkretnom vremenu (str. 151). Nacija je aktualizacija relativnog apsoluta u svijetu i u vremenu koje predstavlja

uzajamno djelovanje odnosa među nacijama. Ovdje Tanabe prihvaća ideje rase i nacije kao »apsolutne kategorije specifikuma u historiji« (str. 157). Car je simbol apsolutnosti nacije, a japanska je nacija kao arhetip apsoluta ispred drugih nacija. To je suprotno osnovnoj ideji logike specifikuma da se društvo otvara kad nacija – koja je primjer rodnog univerzalnog – nađe način transcendiranja svoje specifičnosti bez transcendiranja vremena i kulture. Ta je tvrdnja žestoko kritizirana izvan Japana, a poslije rata Tanabe će se pokajati za te stavove braneći se da su bili pogrešno shvaćeni. Odlazi s Kyotskoga sveučilišta, a u djelu *Philosophy as Metanoetics* žali zbog svoje neodlučnosti i odgovornosti za stanje u kojem se Japan našao 1945. U zadnjem razdoblju svoje filozofije, poslije ontologijskog određenja ništavila u historiji i određenja ništavila kroz naciju, Tanabe utemeljuje ništavilo u religiji.

Sljedeće poglavlje knjige obrađuje najmlađega od triju mislilaca kyotske škole, Nishitanija Keijija (1900.–1990.). Njegovo je polazište nihilizam u smislu da se čuđenje iz kojega slijedi želja za spoznajom utazuje sumnjom i suočavanjem s ljudskom konačnošću. Svoj nihilizam ne utemeljuje u zapadnoj filozofskoj tradiciji, već u buddhizmu. Nakon uvodnih zapažanja o nihilizmu i buddhizmu, Heisig nastavlja sa spornim Nishitanijevim angažmanom za vrijeme drugoga svjetskog rata, zbog kojega je morao napustiti katedru za filozofiju na Kyotskome sveučilištu. Poslije odlaska sa sveučilišta vraća se problemu nihilizma i njegovu prevladavanja u djelu *Religion and Nothingness*. U tom se djelu, nakon nesretnog izleta u političku filozofiju, vraća religiji i problemu prevladavanja nihilizma. Pritom razvija tri koraka »velike sumnje«, pri kojoj se dokida čak i svijest »ja sumnjam« i postaje se sumnja sama. Prvi je korak frustracija osobnih želja zbog pomanjkanja mogućnosti njihova ostvarenja. Ta se frustracija preoblikuje u pitanja o općem smislu uz daljnje oblikovanje u stav po kojemu je svijet bića taj koji počiva na negaciji sopstva i svih stvari. Taj je nihilizam sopstva tek relativno očitovanje apsolutnog ništavila koje se sreće u zbiljnosti (str. 238). Svijet počiva na ništavilu i ujedno je njime prožet. Nishitani se prevladavanjem nihilizma ništavilom ili prazninom ovdje vraća Nishidi i Tanabeu, učvršćujući svoju filozofiju u izvornome buddhističkom pojmu *sūnyate*. Ništavilo jest negacija – ali samo one želje i ambicije koja čini da se ono relativno pojavljuje kao zbiljsko umjesto kao ono što zbilja jest – a ujedno je očitovanje apsolutnog samoispražnjenja (str. 240). Prazninu Nishitani određuje kao domište bitka (str. 241). Osim sanskrtskog pojma *sūnyatā* iz buddhističke filozofije, Nishitani uvodi i



pojam *samādhi* koji označuje stanje svijesti što zamjenjuje sopstvo koje samo sebe određuje kroz svoje aktivnosti. *Samādhi* označuje neposjedovanje domišta u svijetu bića i pojava. U stanju *samādhi*a, potpune spontanosti, svaka je stvar lišena supstancije i pokazuje »bezobličnost istinske takvosti« (str. 242). Dalje autor pokazuje kako Nishitani ove buddhistički obojene premise upotrebljava u tumačenju religije i historije, koja ne igra toliku ulogu kao kod Tanabea već je poput svih stvari ontološki svedena na prazninu.

Svoje djelo Heisig zaključuje kratkim poglavljem pod nazivom »Prospekt«, u kojemu daje zaključna razmatranja uspoređujući kyotsku školu sa suvremenim tijekovima svjetske filozofije. Autor smatra da vrelo ideja kyotske škole može biti samo poticaj razvoju novih putova filozofske misli. Susret zapadne filozofije i *mahāyānske* buddhističke tradicije u kyotskoj je školi bio osobito sretan, stvorivši niz novih mogućnosti razvoja filozofskih predočaba.

Knjiga završava bilješkama uz svako poglavlje koje, nažalost, nisu, poput fusnota, obilježene brojevima. Osobito je važna i hvalevrijedna obimna bibliografija na kraju knjige koja upućuje na originalna djela i na bogatu sekundarnu literaturu za sve koji namjeravaju dublje uroniti u misli kyotskih filozofa.

Ivan Andrijačić

Anto Gavrić

## Une métaphysique à l'école de Thomas d'Aquin

Le *De modis rerum* de Rémi de Florence O.P. (†1319)

Academic Press Fribourg, *Dokimion* 33, Fribourg 2006.

»Metafizika u školi Tome Akvinskoga. O načinima stvari Remigija iz Firenze«, naslov je doktorske disertacije Ante Gavrića, pod mentorstvom prof. Ruedi Imbacha na Sveučilištu u Fribourgu u Švicarskoj. Riječ je o znanstvenom radu, u kojem se Gavrić bavi proučavanjem metafizičkog djela *De modis rerum* Remigija iz Firenze, neposrednog učenika Tome Akvinskoga, te priređivanjem kritičkog izdanja navedenog djela na temelju rukopisa koji se nalaze u Nacionalnoj biblioteci u

Firenze. Radi se o uvodu u kritičko izdanje *De modis rerum*, kritičkoj analizi teksta, te istraživanju povijesnih okolnosti u kojima je djelo nastalo. Disertacija je podijeljena na pet dijelova: »Povijesni i opisni uvod u naslov i temu«; »Remigije firentinski i Toma Akvinski«; »Mjesto metafizike u krilu filozofskih disciplina«; »Povijest nauke o transcendentnostima«; »Transcendentnosti kod Remigija firentinskoga«.

Otkrivajući povijest tomizma, autor uočava da je 20. st. obilježeno, među ostalim, značajnim naporom oko obnove djela i nauke Tome Akvinskoga u njegovu vlastitom kontekstu. Unatoč ovom znatnom naporu, povijest tomizma i utjecaja Tome Akvinskoga još nije dovoljno poznata. Postoje značajne, jasne i potpune studije o stanovitim fazama ove povijesti, ali ima drugih faza koje su još uvijek ignorirane, ili malo istraživane. Riječ je o periodu od 30 godina što su ga povjesničari i teolozi vrlo malo proučavali. Naime, radi se o vremenskom periodu poučavanja Tome Akvinskoga i profesorske aktivnosti Duns Scota, dvojice velikih učitelja, koji su, zbog njihovih slavnih imena i krivog shvaćanja njihove misli, postali nehotice šefovi dviju specifičnih škola: dominikanske i franjevačke. U proučavanju povijesti tomizma autor opravdano smatra nezaobilaznim prve učenike Tome Akvinskoga. Naime, oni imaju veliko značenje za poznavanje prenošenja misli *Zajedničkog Naučitelja (Doctor Communis)*. Nažalost, proučavanje prve generacije Tominih učenika ostalo je neistraženo područje u kojemu Remigije iz Firenze zauzima značajno mjesto.

Remigije iz Firenze, jedna od istaknutih figura iz kruga neposrednih Akvinčevih učenika, bio je dosta zanemaren ili skoro zaboravljen u tomističkoj tradiciji, izuzevši nekoliko doprinosa Martina Grabmanna. Naime, Grabmann se 1924. osvrnuo na Remigija iz Firenze, prikazavši ga u svojim istraživanjima kao učenika Tome Akvinskoga i učitelja Dantea Alighierija. Grabmann je čak objavio i neke Remigijeve tekstove. Otad Remigije privlači pozornost povjesničara prve tomističke talijanske škole, kao i drugih istraživača koji mu posvećuju brojne studije, među kojima se posebno ističe Emilio Panella, najbolji poznavatelj Remigijeva djela. U istom je periodu bio objavljen dobar dio njegovih spisa koji imaju etičko-politički karakter, te stanovita filozofska i teološka djela (str. 10). Godine 1925., Martin Grabmann je objavio prolog i indeks iz rasprave *De modis rerum*. Riječ je o metafizičkoj raspravi, vjerojatno najvažnijoj od Remigijevih filozofskih rasprava. Nažalost, ovaj studij i tekst ostali su nezapaženi. U svojim znanstvenim istraživanjima srednjovjekovne

filozofsko-teološke baštine, nakon pola stoljeća, Ruedi Imbach, profesor na Sveučilištu u Fribourgu i u Parizu, ponovno je potvrdio važnost ove rasprave i zainteresirao autora da se s njome pozabavi.

Rasprava *De modis rerum* važna je iz više razloga, posebno zato što je Remigije firentinski, vjeran nauci Tome Akvinskoga, značajan za poznavanje načina na koji se prenosila Akvinčeva nauka, kao i za naučavanje ove nauke u dominikanskim učilištima u Italiji, posebice u Firenci. Štoviše, Remigije svjedoči što znači biti tomist, odnosno učenik Tome Akvinskoga na koncu 13. i početkom 14. st. Tekst *De modis rerum* autor je odlučio učiniti pristupačnim javnosti i na taj način omogućiti drugim istraživačima da ga proučavaju. Pokušao je istaknuti stanovite aspekte tomističke nauke, koji izranjaju iz samog teksta i izražavaju smisao što ga Remigije daje u svojim referencijama, pozivajući se na Tomu Akvinskoga.

Prvi, središnji dio znanstvenog rada, predstavlja kritičko izdanje *De modis rerum*, koje je uspostavljeno na temelju dvaju rukopisa koji se nalaze u Nacionalnoj biblioteci u Firenci. Kritičko izdanje pojavit će se kod Brepolisa u kolekciji *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*. Ovaj se rad sastoji od povijesno-doktrinalnog uvoda u raspravu *De modis rerum*. U prvom poglavlju, na temelju postojećih rukopisa, autor govori o životu i djelu Remigija firentinskoga. Smatrajući važnim smjestiti Remigijevo djelo u njegovu povijesnu, literarnu i doktrinalnu sredinu, Gavrić je pokušao skicirati njegov kontekst, nastojeći odrediti vrijeme njegova nastajanja kao i namjenu. Kao i svaki autor, Remigije ima svoju osobnu i intelektualnu povijest i njegovo djelo pokazuje da on formiranje svoje filozofsko-teološke misli duguje velikom broju predšasnika. U drugom poglavlju Gavrić proučava odnos Remigija i Tome Akvinskoga – odnos učenika prema svomu učitelju – s obzirom na Akvinčevo naučavanje u Parizu, nastojeći pokazati kako se taj odnos očituje u prisutnoj raspravi. U njoj donosi tematski kratki pregled, predstavljajući u svemu 21 doktrinalni aspekt koji potvrđuje svojom tezom. Tako obrađuje stanovite teze tipično tomističke prisutne u Remigijevim djelima, kao na primjer: spoznaja univerzalnog i partikularnog, realna razlika između biti (essence) i bivstvovanja (existence), jedinstvo bića u Kristu, zatim šest rasprava trinitarne nauke, kao što su načini (modusi) proizlaženja u Bogu, prednosti osobnih vlastitosti, stvaralačka bit (essence) – stvaralačko Trojstvo, statut odnosa u Bogu, itd. U trećem dijelu *De modis rerum* autor ističe prisutnost brojnih tomističkih teza, od pitanja neizravne znanosti pojedinačnoga, do

jedinstva biti u Kristu. Glede velikih kontroverznih pitanja *Correctorium Guillelma de la Mare*, Remigije pouzdano brani stajališta svoga Učitelja. Gavrić prestavlja šest aspekata kao jedinstvo substancijalne forme, besmrtnost anđela, vječnost i jedinstvo svijeta, itd. U trećem dijelu ovog poglavlja donosi tekstualnu usporedbu, pokazujući na koji se način Remigije služi djelima Tome Akvinskoga, koristeći ih kao bazu njegovih refleksija s drugim autorima.

Traktat *De modis rerum* bio je promatran kao metafizička rasprava tijekom duge povijesti, kao što to potvrđuju različita svjedočanstva, što ih autor donosi u trećem poglavlju. To je također jedan od razloga da predstavi mjesto i značenje metafizike u krilu filozofskih disciplina prema Remigiju firentinskom. Isto tako, autor obrađuje predmet prve filozofije i povezanost ove s Bogom, što također potvrđuje da Remigije slijedi nauk Tome Akvinskoga.

U četvrtom poglavlju, na temelju Remigijeva djela *De modis rerum*, autor skicira povijest nauke o transcendentnim vlastitostima bića, stavljajući naglasak više na pitanje terminologije, kako bi bolje došao do izražaja doprinos ove rasprave sa stajališta terminologije i znanosti. U ovom poglavlju autor se također bavi transcendentnostima u odnosu na metafiziku, da vidi može li ona biti definirana kao znanost o transcendentnostima. Transcendentnosti su jedna od najprisutnijih tema u istraživanjima objavljenim u zadnjih deset godina na području srednjovjekovne filozofije. Transcendentnosti neki smatraju općenitom karakterizacijom srednjovjekovne filozofije. Autor ne odbacuje u cijelosti ovu tezu. Dapače, u posljednjem poglavlju on predstavlja Remigijevu nauku o transcendentnostima, ističući njegov doprinos terminologiji i nauci o najopćenitijim pojmovima svakog bića (13–14). Bibliografija kojom se Gavrić služi u proučavanju *De modis rerum* zorno pokazuje da on dobro poznaje srednjovjekovnu tomističku tradiciju, nauk Tome Akvinskoga kao i povijest tomizma, koji nastavlja Akvinčevu misao sve do danas (usp. S.Th. Bonnino, *Thomistica* (IX), u: *Revue thomiste* 2 (2007), 245–198).

Na temelju uvida u Remigijevo djelo *De modis rerum*, autor nedvojbeno zaključuje da je Remigije firentinski učenik Tome Akvinskoga, da je vjeran njegovu naučavanju, pogotovo prenošenju izvorne Tomine misli, koja proizlazi iz njegova djela *De modis rerum*. Remigija firentinskoga Gavrić smatra važnim promicateljem Akvinčeve nauke u Dominikanskom redu. Njegovo djelo *De modis rerum* drži značajnim doprinosom u poznavanju nauke *Zajedničkog Doktora* (*Doctor Communis*), posebice u dominikanskom stu-

diju u Italiji. Tako on čini važan pravac u poznavanju povijesti tomističke srednjovjekovne metafizike. Dijeli mišljenje Michaela Mulchaheya koji, spominjući Remigijeva načela (*principia*) moralne filozofije i njegove prologe »*super librum Ethicorum*«, izjavljuje da oni predstavljaju važne elemente za poznavanje sistema naučavanja u dominikanskom općem studiju (ibid., str. 307–308). Naime, *De modis rerum* predstavlja se kao neka vrsta »metafizičkog« priručnika i naravne teologije namijenjene dominikanskom studiju, premda je autorova misao, čini se, često osobna. Ova je rasprava, među ostalim, svjedok tekstova rabljenih u studiju filozofije Reda Propovjednika. Dakle, čini se da je komentar Aristotela ili *de ente et essentia* Tome Akvinskoga glavna literarna vrsta u naučavanju filozofije. Ali *De modis rerum* pokazuje da postoje i drugi sintetički i sustavni priručnici (manuels) (str. 308).

Činjenica da je Remigije Akvinčev vjerni učenik, ne znači da on nema svoju izvornu misao. U traktatu *De modis rerum* Remigije firentinski zorno pokazuje što znači biti učenik Tome Akvinskoga na koncu 13. i početkom 14. st. Naime, za neke tomiste, kaže S.T. Bonnono, »biti tomist u 14. st. znači možda držati više do jedinstva substancijalne forme nego do stvarne složenosti bića i biti (*d'etre et d'essence*)« (v. S.T. Bonino, »Avant-propos: le thomisme et son histoire« RT 97 (1997, str. 8). U *De modis rerum* jasno dolazi do izražaja da Remigije odlučno slijedi nauk Tome Akvinskoga i da naučava stvarnu razliku između bića i biti, biti i bivstva (*l'essence et l'existence*), kao i stvarnu razliku u drugim bićima, oslanjajući se prvenstveno na Akvinčevo djelo *De ente et essentia* (str. 308–310). Tezom po kojoj je biće kao biće predmet (subiectum) metafizike, Remigije sudjeluje u prijeporu (kontroverzi) s obzirom na narav i predmet metafizike, što ga je započeo Aristotel, a prosljedili Avicena, Averroes, Albert Veliki, Toma Akvinski i drugi srednjovjekovni autori, njegovi suvremenici. Remigije jasno zastupa Akvinčevo stajalište: Metafizika proučava svoj vlastiti predmet, kao i principe i uzroke svoga predmeta. Pojam *ens* znači stvar, a da se prije ne promatra, je li takva stvar materijalna ili nije. Biće (*ens*) jest ono što naš um spoznaje kao prvo. Ali red spoznaje nije isti kao onaj opstojanja. Bog je prvi uzrok svakog stvorenog bića, dok je biće uvjet (conditio) i podrijetlo svake spoznaje. Remigije ne prihvaća da bi Bog mogao biti predmetom ili čak dio predmeta metafizike. Bog je uzrok predmeta metafizike. Bog je princip i uzrok svega što postoji; on ne pripada predmetu ove znanosti. Metafizičar ga može proučiti neizravno kao uzrok ili princip onog što spada pod biće

kao biće. Slijedeći Akvinca, Remigije brani s jedne strane jedinstvo metafizike, a s druge ono božanske znanosti.

Autor smatra važnim istaknuti da se metafizika u 13. st. konstituirala kao znanost o biću kao biću (*ens in quantum ens*), ali da refleksija na prve pojmove od njih čini postupno znanost o transcendentalnostima. Kao učenik Tome Akvinskoga, Remigije firentinski svjedoči, kao i Thomas Sutton, da metafizika može biti definirana također kao znanost o transcendentalnostima i da ovo određivanje predmeta prve filozofije ne treba biti strano tomističkoj školi. Stoga autor drži da Remigijevo djelo *De modis rerum* treba biti neprijeporno promatrano kao prava sistematska rasprava o transcendentalnostima, ili barem biti uvrštena među prve. Nažalost, ovaj sam čin kao i rasprava bili su potpuno zanemareni u povijesti filozofije. Ova rasprava nije bila spomenuta niti jedanput u studijama o transcendentalnostima vlastitima biću, ni u onima koji se odnose na pitanja relativne terminologije ovima ovdje.

Osim toga *De modis rerum* je, po mišljenju autora, vrlo važno djelo za proučavanje transcendentalne stvarnosti (*res*). Nažalost, u proučavanjima transcendentalne stvarnosti (*res*) ne dolazi do izražaja ovaj traktat Remigija iz Firenze, gdje *res* zauzima središnje mjesto u prvom dijelu *De modis rerum* (str. 313). *De modis rerum* također svjedoči o Remigijevu velikom zanimanju za terminologiju. On integrira u svoje filozofske, logičko-gramatičke, teološke refleksije, na posebice značajan način, istraživanja koja se odnose na mnoštvo prihvaćanja (*acceptions*), djelovanja i definicija pojmova kao: *res, ratio, intentio, vox, dictio, oratio, signum, dictum, modus*, itd. Tako na pr. on ispituje temeljitije *modus* koji prati svako biće i u njemu ostaje neodvojeno. Budući da se u njemu *modus* pokazuje veoma važnim, autoru se čini da bi ova rasprava trebala privući pozornost istraživača tog problema i ohrabriti proučavanja posvećena razvoju teorije o načinu (*modus*). *Modus* pomaže u shvaćanju unutarnjeg jedinstva bića naspram mnoštvu njegovih određenja, jer je *modus* određenje mnoštva. Ova rasprava isto tako osvjetljuje ulogu opozicije u konstrukciji metafizičkog remigijevskog poduzimanja. Prvi dio rasprave (pogl. 1) otvara se kroz temeljno suprostavljanje bića i ne-bića i jednog i mnoštva (pogl. 2). Radi zajedničkog pregleda autor nabraja nekoliko drugih suprostavljanja: *jednostavno – pod nekim odnosom (simpliciter secundum quid), istinito – lažno, afirmacija – negacija, dobro – loše, stvar – pojam, stvar – nakana, stvar – znak, stvar – način, stvar – nada, stvar – koncept, apsolutno – relativno, dvoznačno – jednoznačno, supstancija*

– *akcident, materija – forma, unutarnji akcident – izvanjski akcident, akcija – pasija, moć (puissance) – čin (akt), nužno – moguće (nenužno), nepokretno – pokretno*, itd. Ovo nabranje – koje nipošto nije iscrpno – po mišljenju autora, uvjerava nas o važnosti suprotstavljanja u genezi metafizičkih pitanja (str. 314–315).

Autor ne sumnja da *De modis rerum* svjedoči o velikom Remigijevu zanimanju za transcendentalnosti, definirane kao načine bića (*modi essendi*) i određenja koja »obuhvaćaju« sve kategorije. Po njegovu mišljenju, problematika o transcendentalnostima u srcu je remigijevske misli. Zauzvrat, A. Aertsen drži primjerenim da ona karakterizira specifičnost srednjovjekovne filozofije kao transcendentalne filozofije. Međutim, Gavrić smatra da ovo približno mišljenje nije jednoglasno prihvaćeno. Tako, prema Jorgeu J.E. Gracii, na pr., Bog je »središte svake filozofske refleksije«, dok je za Carlosa Bozana pojam 'stvaranja', koji je prisutan i središnji u svim formama srednjovjekovne misli, prikladniji označiti ovaj period. *De modis rerum* također pokazuje, poimence u njegovu četvrtom dijelu, da je pitanje Boga u središtu pozornosti u filozofskim srednjovjekovnim raspravama. S obzirom na ovaj predmet, Remigije se često navraća, ponavljajući ono što je već rekao u prvom dijelu o stvari (*res*), razumu (*ratio*), načinu (*modus*), kao i na njihova razna prihvaćanja; upozorava na stalni rizik, da se lako upadne u pogrešku kad se govori o božanskim stvarima: »sicut autem diximus, multum cauendum est catholicis quomodo in diuinis loquatur, ne aliquo modo possit occasio erroris assumi etiam ex rationabiliter dictis«, pre-

cizirajući u kojem smislu treba razumijeti ova gore spomenuta tri pojma (str. 315–316).

Razvidno je da se, u živom razgovoru o razlici ili jedinstvu atributa, što se tiče njihova *ratio* u Bogu, Remigije pokazao vrlo čvrstim pristašom apsolutnog jedinstva. To je tumačenje Tome Akvinskoga, polemička interpretacija protiv pokušaja da se uvede aktualna razlika atributa u Bogu, takva koja bi završila u formalnoj razlici Ivana Duns Scota, ali koji uzima i druge forme kod drugih srednjovjekovnih autora. Uprkos činjenici da su dva spomenuta predmeta (transcendentalnosti i Bog) u središtu ove rasprave, autor je mišljenja da ne bi bilo umjesno nametnuti jedan ili drugi kao srce Remigijeve misli. Ustvari, u njima se može promotriti treći aspekt, kad Remigije spominje moralnu bit (*esse morale*) ili, još više, civilnu bit (*esse civile*). Ovaj treći aspekt njegove misli pokazuje se od velike važnosti u drugim njegovim spisima, jer politička se filozofija pokazuje kao vrlo značajna zaokupljenost njegove misli i znak njegova interesa za aktualnosti, kao i njegov aktivni angažman u javnom životu njegova vremena. Jedino tako, i s različitim kriterijima, može se obuhvatiti raznolikost misli Remigija firentinskoga kao i specifičnost srednjovjekovne filozofije (str. 316–317). U svom djelu *De modis rerum* Remigije firentinski, po uzoru na svog učitelja Tomu Akvinskoga, dobro razlikuje formalni i materijalni predmet filozofije od onog teologije, što je vrlo važno za poštivanje samostalnosti svake od spomenutih znanosti, kao i za njihovu uzajamnost u proučavanju cjelokupne stvarnosti.

**Hrvoje Lasić**