



Recenzije i prikazi

Nikola Skledar

Filozofija i život

Filozofijske i metodologijske rasprave

Biblioteka »Filozofska istraživanja«, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2007.

Filozofija, dakako, nije profesija, nego – poziv. U weberovskom smislu distinkcija između naznačenih pojmova je posve jasna: dok je profesija, nadasve, struka (dakle, ustručavanje spram svega onog što je izvan struke ili, uvjetno, rutina, »otaljavanje posla«...), dotle je poziv unutarnja vokacija, zadovoljenje najintimnijih potreba, identifikacija sa svim onim što se promišlja i djeluje. Na tom tragu filozof Mihailo Đurić drži da je filozofija »jedna ljudska mogućnost, to je jedan oblik postojanja, jedan način života, zapravo najljudskiji način života«. ¹ To je nastojanje »koje podređuje sve interese života interesu za životom pripravljenim prema istini«. ² Otuđ – nastavlja filozof – »filozofija upućuje čoveka (...) kako da živi kao čovek, ali i kako da umre kao čovek«. ³ Na toj crti, on inzistira na tri sastavnice, tri motiva što prožimaju filozofski način života:

1. Filozof je onaj koji ne samo misli svoju filozofiju, nego djeluje sukladno njoj i koji »uzima na sebe sve posledice svih svojih shvatanja i uverenja«. ⁴
2. On isijava iz sebe vlastitu filozofiju, »onaj koji ponire duboko u sebe, koji živi iz sebe, koji u sebi nalazi oslonac za sve što čini«. ⁵
3. Napokon, filozof je »onaj koji upravlja pogled prema jednom nepresušnom izvoru svetlosti, koji vezuje sebe za jednu višu misaonu celinu, koji učestvuje u jednom širem misaonom zbivanju, koji zahteva jedno apsolutno središte života«. ⁶

Sva spomenuta obilježja filozofa kao poziva nalaze se, *mutatis mutandis*, u bogatom filo-

zofsko-religijskom, filozofsko-antropologijskom i socio-kulturno-antropologijskom opusu Nikole Skledara. To je došlo do izražaja u sažetom i plastičnom obliku upravo u djelu koje je predmet ovog prikaza.

U prvom dijelu Skledarove knjige (»Filozofija i suvremeni život«) tematizirana su temeljna i trajna filozofijska pitanja o bitku i smislu, navlastito, problemi suvremenog povijesnog trenutka (demokratizacija, globalizacija, dominacija, pitanja odgoja i obrazovanja, urgentni problemi bioetike i sl.). U drugom dijelu (»O vječnom životu«) obrađen je čitav registar relata filozofije spram religije i znanosti. U trećem dijelu knjige pod naslovom »Filozofijske osnove znanosti« elaborirana je teorijsko-metodologijska povezanost i utemeljenost znanosti u filozofiji. Napokon, u četvrtom dijelu prikazani su važni problemi koji se obrađuju u djelima naših filozofa.

Skledar uvodno naglašava:

»Filozofija počinje tamo gdje oni (misli na »zdrav razum« i naravnu bistrinu – op. a.) prestaju, kamo oni ne dopiru. Iako filozofijski odgovori na (...) temeljna ljudska pitanja nisu nikada konačni, nego uvijek nova moguća pitanja, iako nisu utilitarni (...) već služe kao svjetionik na otvorenu obzoru kojemu treba težiti (*Vor – Schein*, E. Bloch), kao orijentacija u životu u odnosu spram drugih i sebe, iako nisu univerzalni, važeći za sve ljude i sva vremena i prostore, nego *individualni*, pa i *samotni* (kurziv – E. Č.) te svatko ima onakvu filozofiju kakav je čovjek (*J. G. Fichte*), ipak je filozofija i 'svoje vrijeme mislima obuhvaćeno' (G. W. F. Hegel), tj. *izriče i ono opće i trajno, svagda i svugdje aktualno*. (kurziv – E. Č.)« ⁷

Autor je precizno i sažeto iskazao svoje polazište vjerno parafrazirajući pokojnog profesora Vanju Sutlića koji drži da se »u apstraktnim filozofijskim formulama krije (...) zbiljsko zbivanje zbilje«. ⁸

Našu pažnju u ovom prikazu zaokupljaju filozofijske osnove znanosti. Skledarova knjiga sadrži čitavo sazrijeđe problema što se kriju iza mnogolike pojavnosti svijeta i svaki od njih zaslužuje zasebit osvrt. Budući da je to nemoguće u jednom prikazu, odlučio sam se za ono što smatram urgentnim unutar domaće filozofijske i znanstvene misli. U red takvih

problema nedvojbeno ide sve ono što se veže za u praksi znanstvenog rada kontroverzne filozofijske osnove znanosti. Jer, primjećuje Skledar:

»Teorija o kojoj je ovdje riječ uključuje i iz nje proizlazeće metodologijske reperkusije. To je, prije svega, uporaba transcendentnoga promatranja (ono što i izvorno znači riječ *theoria*) biti bića 'čovjek', budući da je to fenomen koji se ne može bez ostatka empirijski (znači, ni znanstveno) verificirati, a još manje se čovjek, njegov život i opstanak mogu *mjeriti* i *izmjeriti* (kurziv – E. Č.).«⁹

Za mene je nedvojbeno da suvremena, empirijski orijentirana, istraživačka sociologija u hrvatskom društvu pati od zanemarivanja teorijskih aspekata istraživanja, koji se ponekad javljaju u vidu naknadno dopisane naljepnice, pa ne mali broj objavljenih radova pati od nepovezanosti teorije, odnosno njenih filozofijsko-antropologijskih pretpostavki i samog svijeta empirijskih činjenica koje, u biti, nisu zahvaćene i oplemenjene filozofski utemeljenom teorijskom refleksijom. Štoviše, ja bih dodao kako sam zadnjih godina ostvario uvid u mnoštvo rezultata istraživačkih projekata i definitivno se uvjerio da oni nose inherentnu grešku koja bi se mogla lapidarno iskazati: mnogi sociolozi čak *precizno* mjere istraživane pojave da bi se na kraju ispostavilo da ne znaju na što se to mjerenje odnosi, što su stvarno izmjerili!

Upada u oči zaista otvoren problem posredovanja teorije (filozofije) i prakse. Autor se kritički odnosi spram svih nastojanja u kojima bi njihovi nosioci ovaj problem situirali u političko područje i time ga lažno apsolvirali. Tu upravo izrastaju aktualna pitanja klasične antropologije koja se javljaju u bogatom tematskom registru i začinjaju u preispitivanju mogućnosti egzistiranja bilo kojeg oblika dominacije, sile i prisile, egoizma, sve raširenijeg fanatizma što sve obično završava u drastičnoj moralnoj krizi i pomutnji tablice vrednota, smisla individualne i društvene egzistencije i sl. Mijenjanje postojećih društvenih odnosa ne znači automatsku promjenu čovjeka, nego samo pretpostavku za moguću temeljitu promjenu čovjeka. Zalažući se za takav poziv humanističke inteligencije, koji će u središte pozornosti staviti »... smisao za osmišljenu povijesnu praksu (*praxis*), za iskonsko *poiesis*, permanentnu, svrhovitu, mišlju i vizijom vođenu proizvodnju humanog društva, čovječnog čovjeka i doista ljudskog svijeta«,¹⁰ pisac se protivni svakoj vrsti borniranosti, dogmatske impregniranosti i nagnoću spram bilo kog oblika pozitivizma.

Pred surovim licem fizionomije suvremenog društva uvjeravamo se kako je ono obojeno pretežito scijentističko-tehničkim tonovima i kako sâmo zahtijeva da ga se zahvati s jakim

dozom tehnicističkog optimizma kojim je, po prirodi stvari, bremenit cijeli istraživački instrumentarij. Odupirući se *scili* spomenutog optimizma i *haribdi* tretiranja navade pretjeranog racionaliziranja i reduciranja izvornog ljudskog življenja, autor se poziva na nemale mogućnosti korpusa ekoloških disciplina, koji je jamstvo izbjegavanja totalne apokalipse planetarnih razmjera. On smatra da je »istočni grijeh« u previdanju *metodologičkih* okvira znanstvenih istraživanja. Skledar primjećuje »... da je termin *metodologički* (...) uporabljen zato da naglasi upravo epistemo-logičke temelje metodologije kao dijela logike, a koja je propedeutička disciplina filozofije«. ¹¹ Dok se i posljednji istraživač ne osvjestiti o potrebi respektiranja filozofijsko-antropologijskih pretpostavki – kako prirodnih tako i društveno-humanističkih znanosti – nećemo napraviti nikakav pomak u razini kvalitete istraživačkog zahvata u prirodu i društvu. Studiozno poniranje u većinu ogleda (s obzirom na teme) bit će korisna instrukcija znanstvenicima koji dolaze na znanstvenu scenu, jednako tako kao i iskusnim istraživačima koji su, stjecajem okolnosti, potpuno zanemarili filozofijsko-antropologijske temelje znanosti.

Samo sobom nameće se pitanje: što nam pružaju društvene i humanističke teorije u spoznaji sve složenijih društvenih tijekova i temeljitih promjena? Autoru je pošlo za rukom sustavno i pregledno, znalački i utemeljeno, jasno i vrlo instruktivno odgovoriti:

»Ponajprije, ona ih treba detektirati i distinguirati, otkriti zakonitosti ili barem pravilnosti njihova zbivanja, uzroke i posljedice njihova pojavljivanja te na temelju toga, uz sav potreban metodologijski oprez, predvidjeti moguće tendencije njihova događanja. Predviđanje je imanentno čovjekovoj naravi, ali budućnost ljudskog društva i njegovih promjena, budući da se radi upravo o čovjekovoj intervenciji i stvaralaštvu, namjerama, volji, strasti, emocijama, što nije do kraja racionalno, nije ni moguće bez ostatka programirati i predvidjeti. Pretpostavka je, naime, znanstvenoga predviđanja uređen, zakonit mjeran svijet koji se temelji na određenom broju zakona ili pravilnosti, što se znanstvenim metodama može spoznati, otkrivati i na osnovi toga onda i predviđati.«¹²

Velike znanstvene sustave, ili bolje reći teorije u znanosti, zna se, nije moguće do kraja i bez ostatka iskustveno provjeriti s obzirom da svaka, navlastito plodna, teorija svagda ima »višak značenja«, »sloj« koji se ne može verificirati, ali koji je, tako često, bogato izvorište mnogih otkrivačkih ideja i poticaja za druge i drugačije metodologijske proseedbe, scenarije, što katkada mogu uputiti na posve drugačije uvide i dublja osmišljavanja. Sukladno tomu, ovdje se krije pravi majdan oblikovanja novih hipoteza i modificiranja postojećih teorijskih orijentacija. Sve to, dakako, silno

pomaže preusmjeravanju istraživanja, probirljivom određenju onoga što će se istraživati, na koje fenomene obratiti posebnu pozornost te inovirati metode i tehnike istraživanja, kao i sav ostali istraživački instrumentarij. Duboko svjesni da granice znanstvene racionalnosti i metodâ koje se primjenjuju nisu granice ljudskog uma i duha uopće, ni trenutka ne smijemo previdjeti egzistenciju nadosjetilnog svijeta, koji je *nadracionalan*, što će reći, koji se doživljava bitno drugačije i koji je strukturiran i artikuliran a-racionalno. Ovo potonje je neiscrpno vrelo naše intuicije, imaginacije i stvaralaštva. Postaje razvidno kako ovaj (zasad *neproverljiv!*) dio teorije nije njoj immanent nedostatak, nego dapače nemala prednost, privilegija.

U prethodnom misaonom kontekstu nalazi se ključ za značenje i značaj *metodološkog okvira* znanstvenih istraživanja. Time autor naglašava, još jednom podsjećamo, epistemologičko utemeljenje metodologije kao dijela logike, a koja je propedeutička disciplina filozofije. Bitno su, naime, povezane metodologije znanosti s teorijskom filozofijom. Zato se u knjizi naglašava kako se metodologija ne može ne susresti i s filozofijom, odnosno gnozeologijom, epistemologijom kao njezinim užitim dijelom. A kako je logika s metodologijom oruđe za otkrivanje ljudske misli i zbilje, onda su oni uzajamno uvjetovani i isprepleteni. Sukladno tomu i znanost se javlja kao jedan od oblika društvene svijesti što je povijesno određen fenomen duha koje je determiniran i vlastitom unutarnjom logikom i društveno-povijesnim odnosima i potrebama. Sve je to nužno umreženo u jedan povijesni sklop od čije smislenosti, i ne samo od nje, ovisi kako će biti angažirana i uporabljena znanost – s humanističkom ili destruktivnom tendencijom. A sve se to ipak zaokružuje omotačem transcendentnog, nadracionalnog:

»Ali, ima jedno drukčije mišljenje (i doživljavanje) svijeta, mišljenja smisla čovjekova obitavanja u kozmosu i u povijesti, mišljenje koje sva bića promišlja u svjetlu onoga po čemu jesu, koje u čovjeku budi smisao za Smisao, a koje je na djelu u filozofiji shvaćenoj izvorno kao *philosophia*.«¹³

Pisac naglašava značenje i značaj sociologijske metateorije. Budući da u znanosti važi isključivo racionalno-iskustveni kriterij i da je metodička i sustavna spoznaja njoj imanentno obilježje, isplutava u prvi plan osebujna samorefleksija i samoanaliza posredstvom koje se obavlja kritičko propitivanje dosegnutih nalaza, odnosno iskustvena provjera deduciranih hipoteza koja je, usporedno s tim, verifikacija načela na kojima se sama znanost uspostavlja. To je uvijek daljnje gibanje na crti prodora u neistražena područja zbilje. A smisao svake znanstvene metateorije kao takve jest uspo-

stavljanje diskriminacijske crte između znanstvenog i izvanznanstvenog znanja i poimanja uopće. Često se, ne bez osnova, znanstvene zajednice usmjeravaju u zonu odvažnih teorija, koje su točka oslonca mogućeg teorijskog naslućivanja. Iz skladišta mnoštva općenitih, kako logički tako i empirijski testiranih, prosudbi dobivaju se impulsi za nove iskorake. Pa i u slučajevima kada se teorije kojima se služe znanstvenici zatoče granicom neplodne provjerenosti, i tada su one korisne jer lišavaju potrebe buduće istraživače da se zapute u provjeravanje onog što je već provjereno. Time se izbjegava kretanje u začaranom krugu iskustvenog prosuđivanja teorija novim empirijskim činjenicama, teorijama koje su i prije toga pokazale svoje granične mogućnosti. Sve se svodi na to da je djelatnija orijentacija u pronalaženju novih paradigmi, makar se trenutno i ne mogle iskustveno provjeriti, nego li usmjerenost k opetovanoj provjeri već dosegnute razine znanstvenog uvida. Tu Skledar vidi značaj i smisao »*transcendentalne metode* (kurziv – E. Č.), transeuntne kritike i interteorijskoga dijaloga«. ¹⁴ Teorijski koncept i njemu pripadajući hipotetički okvir ne smiju se nikada zaogrnuti aureolom svetosti, nego trebaju uvijek biti otvoreni za nove spoznaje. To je najbolja predohrana protiv odlaženja u surovi zagrljaj plitkog empirizma. U tome je dragocjeno ishodište fenomenologijske sociologije čije je izvorište filozofska fenomenologija Edmunda Husserla s intencijom skidanja pokrova, omotača s pojavnog svijeta kako bi izronila odjelita linija razlučivanja akcidentalnog, efemernog, prolaznog i onog što je društveni bitak tog »trenutka«. U tom misaonom kontekstu, koji je proširen i na druge teorijske orijentacije (egzistencijalistička sociologija, feministička sociologija itd.), Skledar vidi urgentnu potrebu oblikovanja »jedne *teorije teorija* ili meta analize koja bi objasnila ulogu znanstvene teorije uopće i različite postojeće sociologijske teorije i orijentacije«. ¹⁵

Ne mogu odoljeti potrebi da bar ne naznačim autorov doprinos vrednovanju opusa naših filozofa. Pod znakovitim naslovom »Sutlićeva kritika Marxa« on je napravio zapažen misaoni pothvat da, posredstvom hermeneutičke analize dragocjenog Sutlićevog rada pod naslovom *Rad i bog*, dočara cjelinu filozofske pozicije ovog našeg znamenitog filozofa. Pri tome, dakako, on se pozivao na gotovo sve značajne Sutlićeve knjige kako bi valjano rekonstruirao i učinio transparentnijom njegovu višeslojnu i višeznačnu filozofiju, uspješno izbjegavajući da je ne pojednostavi i ne previdi niti jednu dimenziju njegove samosvojne misli. »Poput nekog 'delskog ronioca'«, piše Skledar, »ponirao je (Sutlić – op.a.) u najdublje i najtamnije dimenzije tih problema i

iz njih izranjao s njihovim novim osvjetljenjem.«¹⁶ Postaje razvidno da se za Sutlića 'bog' ne određuje

»... niti u smislu teizma, ali niti ateizma, već je riječ o 'bogu' kao konstitutivnome dijelu svakog mišljenja – činjenja sadržanoga u oblicima bilo predznanstvene, bilo znanstvene, ili filozofijske, religijske i umjetničke svijesti i djelovanja.«¹⁷

Oštroumnom analizom pisac maestralno demonstrira Sutličevu kritiku ne samo Marxove kritike religije, nego i kritiku religije sadržanu, na tragu i u konceptu Marxa, u djelima njegovih suvremenih interpreata. Znalčki i sa minucioznošću on pokazuje da se Sutlić odlučio na značajan i rizičan pothvat »refilozoficiranja, tj. promišljanja filozofijskoga ustrojstva te misli u njezinom obrtanju u znanstveni, tehno-logički, radni značaj zbivanja suvremenog svijeta i povijesti.«¹⁸ Skledar zaključuje,

»U tome, možemo slobodno reći, uistinu autentičnome pristupu Marxovoj misli, on (Sutlić – op.a.) je filozofski samosvojan i originalan, misaono dosljedno kritičan spram te misli, produbljujući, ali i problematizirajući njezinu filozofijsku strukturu i povijesne konzekvencije.«¹⁹

Najzad, Skledar osnovano zaključuje da se radi o uzoritom primjeru analize jednog mislioca koje je *novum*, pa je ona, između ostalog, »poticajna osnova za razvijanje istinskoga, plodonosnog dijaloga između filozofa i teologa.«²⁰

Labusovu knjigu *Filozofija moderne umjetnosti* prikazuje na tragu njegova polazišta koje se svodi na naglašavanje individualnog i skupnog ljudskog smisla i značenja umjetnosti kao jednog od osnovnih oblika čovjekove kreacije. U njoj se istrajava na analizi umjetnosti kao izvornog, samobitnog proizvoda »čovjekova duhovnog stvaralaštva (*poiesis*), s univerzalnim ljudskim značajkama, (koja – op.a.) ne opstoji u nekim eteričnim predjelima, nego svagda nastaje i živi u povijesnome vremenu i prostoru, u određenome društvu i kulturi.«²¹ U ovoj značajnoj knjizi uspješno se zastupa teza o »bitno *ontičkoj* samosvojnosti i autonomnosti bića umjetnosti i umjetničkog stvaralaštva, ali jednako tako i o njihovoj povijesnoj, kulturnoj i humanoj posredovanosti, uvjetovanosti i ulozi.«²² Ovdje se radi o Labusovom poimanju umjetnosti koje je doneseno vrlo lucidno preko usredišnje na ključna pitanja misaono-teorijskog pristupa kako modernoj tako i suvremenoj umjetnosti. U njoj je sadržano cijelo sazviježđe poticajnih ideja i značajnih tema koje još ne nailaze na odjek u našoj sredini. Ovome valja dodati i Skledarove bitne oznake ove studije: (a) analiza, obaviještena i kritička, ne samo stranih, nego i domaćih mislitelja – estetičara; (b) naglašavanje potrebe za multidisciplinar-

nim i transdisciplinarnim pristupom u ovom području za koje Labusova knjiga može biti paradigmatičan primjer.

Skledarova knjiga *Filozofija i život* je, u izvjesnom smislu, kruna njegova stvaralaštva – po izboru tema, po opredjeljenju pristupa i po implicitnom pozivu koji je vrlo sugestivan i utemeljen da se, najzad, susretnu filozofija i znanost te da se kroz trajni plodni dijalog sve više oslanjaju jedna na drugu u osvjetljavanju »zbilje zbiljskog života«.

I u ovoj knjizi Nikola Skledar se nije ni trenutka oglušio (naprotiv!) o dragocjen napatuk znamenitog Čehova: »Piši da riječima bude tijesno, a mislima prostrano.«

1

Vidi misaono poticajni ogled Mihaila Đurića pod naslovom »Ideal filozofskog načina života« objavljen u njegovoj knjizi *Stihija savremenosti*, Srpska književna zadruga, Beograd 1972., str. 49.

2

Isto.

3

Isto.

4

Isto, str. 51.

5

Isto, str. 52.

6

Isto, str. 53.

7

Nikola Skledar, *Filozofija i život*, HFD, Zagreb 2007., str. 14.

8

Isto.

9

Isto, str. 15.

10

Isto, str. 25.

11

Isto, str. 107.

12

Isto, str. 28.

13

Isto, str. 123.

14

Isto, str. 133.

15

Isto, str. 136.

16

Isto, str. 143.

17

Isto, str. 144.

18
Isto, str. 155.

19
Isto.

20
Isto.

21
Isto, str. 173.

22
Isto, str. 178.

Esad Ćimić

Nicolaus Cusanus / Nikola Kuzanski

De docta ignorantia / O učenom neznanju

Uredila Erna Banić-Pajnić,
prijevod: Luka Boršić i Irena Galić
Institut za filozofiju, Zagreb 2007.

Ovo izdanje prvi puta predstavlja našoj znanstvenoj javnosti temeljno filozofsko-teološko djelo Nikole Kuzanskog *De docta ignorantia* (nastalo 1440. godine) na latinskom izvorniku i u usporednom hrvatskom prijevodu *O učenom neznanju*. Izdanje je priređeno na Institutu za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu kao knjiga 1 novog bibliotečnog niza »Filozofski klasici« u sklopu znanstvenog projekta »Nikola Kuzanski i njegov utjecaj na hrvatske renesansne filozofe« (»Predgovor«, str. 11). Time je istaknuta očita namjera Instituta za filozofiju da kao institucija proučavanja hrvatske filozofske baštine, od koje veliki dio pripada renesansnom razdoblju, našu znanstvenu javnost upozna također i sa širim kontekstom renesansnog filozofiranja.

Sadržaj ovog izdanja sačinjavaju sljedeća poglavlja: »Predgovor«, str. 11; »I. Životopis Nikole Kuzanskog«, str. 13–18; »II. Uvod. O učenom neznanju Nikole Kuzanskog«, str. 19–48; »III. Pojašnjenje najznačajnijih pojmova Kuzančeve filozofije«, str. 49–57; »IV. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia* / Nikola Kuzanski, *O učenom neznanju*«, str. 59–242 (koje sadržava »Proslov prevoditelja i redaktorice«, str. 60–63, zatim dvojezični latinsko-hrvatski tekst Kuzančeva traktata, str. 64–241 i »Bilješke uz prijevod«, str. 242–250, sa 114 bilježaka); »V. Rječnik značajnih pojmova«,

str. 251–256; »VI. Djela Nikole Kuzanskog«, str. 257–258 (koje sadržava podnaslove »Najznačajnija izdanja djela Nikole Kuzanskog i djela *De docta ignorantia*« te »Popis djela Nikole Kuzanskog«); »VII. Literatura«, str. 259–261; »Kazalo imena«, str. 263–264; »Kazalo pojmova«, str. 265–271.

Iz sadržaja ovog izdanja proizlaze dvije osnovne činjenice. Prvo, ono je rezultat suradnje niza znanstvenika na čelu s Ernom Banić-Pajnić, prevoditelja Luke Boršića i Irene Galić te suradnice Ivane Skuhale Karasman. Drugo, izdanje je strukturirano u tri dijela: biografsko-filozofski uvod, Kuzančevo djelo u dvojezičnom latinsko-hrvatskom obliku i napokon leksičko-bibliografski dio.

U prvom dijelu izdanja Erna Banić-Pajnić donosi uvodnu studiju u život (»I. Životopis Nikole Kuzanskog«) i djelo Nikole Kuzanskog (1401–1464) s naglaskom na njegov traktat *De docta ignorantia*. U poglavlju »II. Uvod. O učenom neznanju Nikole Kuzanskog« autorica izlaže trojaku strukturu sadržaja Kuzančeva djela. Ovu strukturu djela Kuzanski ističe u drugom poglavlju prve knjige (»Capitulum II: Elucidatio praeambularis subsequantium / Drugo poglavlje: Uvodno pojašnjenje onoga što slijedi«, str. 66–69) i u zaključnoj epistoli kardinalu Julijanu Cesariniju (»Epistola auctoris ad dominum Iulianum cardinalem / Pismo autorovo gospodinu kardinalu Julijanu«, str. 240–241), kojem je ovo djelo posvećeno, nakon opisa autorova mističnog iskustva na putu brodom u povratku s crkvene misije iz Konstantinopola (1437). Temu prve knjige o Bogu kao onom najvećem autorica uvodne studije izlaže u podnaslovu »Polazište: maximum absolutum« (str. 21–31), temu druge knjige o stvorenju ili svijetu autorica izlaže u podnaslovu »Maximum contractum – svijet/sveukupnost« (str. 31–38), a temu treće knjige o Isusu Kristu kao posredniku između Boga i čovjeka u podnaslovu »Maximum absolutum et contractum – kristologija i antropologija« (str. 39–44). Na jasan i pregledan način Erna Banić-Pajnić ispunjava svrhu uvodne studije, pružajući čitatelju na uvid osnovne sadržajne elemente Kuzančeva djela, kao i uvid u suvremeno stanje njegove recepcije. S obzirom na specifičnost Kuzančeva izraza, nakon uvodne studije autorica u sljedećem poglavlju »III. Pojašnjenje najznačajnijih pojmova Kuzančeve filozofije« dodatno analizira ključne termine njegova mišljenja: 'docta ignorantia' (str. 49–54), 'contractio' (str. 54–55), 'coincidentia oppositorum' (str. 55–57) i 'complicatio – explicatio' (str. 57). U »Zaključku« (str. 44–48) uvodne studije Erna Banić-Pajnić iznosi teze vlastite interpretacije Kuzančeva djela. Kao pozadinski motiv ovog djela autorica navodi »[Kuzančevo] nastojanje oko unutarnje refor-

me Crkve, nastojanje oko jedinstva Crkve, oko pomirenja Istočne i Zapadne crkve.« (str. 44) Premda se korijeni temeljnih termina Kuzančeve filozofije mogu potražiti u tradiciji kršćanske patristike (sv. Augustin), pri čemu autorica ističe središnju ulogu termina 'učeno neznanje' u njegovu mišljenju, ona nalazi kako Kuzanski »te kategorije povezuje u jednu specifičnu i originalnu sintezu« (str. 45). U svezi karaktera ove sinteze Banić-Pajnić prvo načelno zaključuje kako je u ovom slučaju »gotovo nemoguće razlučiti filozofijsku od teologijske razine raspravljanja.« (str. 45) Potom u konkretnom duhovno-povijesnom smislu, autorica zaključuje: »U pokušaju da filozofijski istumači sadržaj vjere izlaže Kuzanski zapravo nacrt jedne 'piae philosophiae', točnije, on anticipira ono što će se u razdoblju renesanse prikazivati kao 'pia philosophia' (može se reći da gotovo svi novoplatoničari renesanse od Ficina do Petrića, pri realizaciji projekta 'pobožne filozofije' u osnovi slijede njegov trag).« (str. 45) Ova središnja autoričina teza suprotstavlja se onim suvremenim interpretacijama koje iz cjeline Kuzančeva djela, izdvajajući drugu knjigu, smatraju kako u njoj nalaze »anticipaciju novovjekovne znanosti« i »uvodjenje novog modela svemira ili astronomskog modela« (str. 46). Pridružujući se reakciji Alexandra Koyréa na ovo moderniziranje Kuzanskog, autorica nalazi da su filozofovi stavovi o svijetu u drugoj knjizi »utemeljeni i proizlaze iz njegove ontoteologije« (str. 46). Time autorica upozorava na potrebu da se tekst *De docta ignorantia* čita unutar pripadnog mu renesansnog duhovno-povijesnog konteksta, iz čega onda proizlazi moguće uočavanje specifičnosti Kuzančeve filozofsko-teološke sinteze za razliku od srednjovjekovnog i modernog novovjekovnog mišljenja. Da je Kuzanski dionik svoga doba i njegovih vrijednosti, naposljetku upozorava autorica na primjeru treće knjige rasprave *De docta ignorantia* koja sadržava izlaganje o Isusu Kristu. Autorica, naime, smatra kako je u njoj sadržana »glorifikacija čovjeka, kroz posezanje za hermetičkim predloškom o čovjeku kao 'secundus deus' i 'deus in terris'« (str. 47), u čemu »nalazimo već naznake novog humanističko-renesansnog senzibiliteta za problem ljudskog, za 'humanum'.« (str. 47)

Premda se u svezi treće knjige traktata *De docta ignorantia* mogu načelno složiti s Ernom Banić-Pajnić u tezi o Kuzančevu »uzvisivanju čovjeka«, dotle u izvorniku ne nalazim potvrde da se pri tome autor služio »hermetičkim predloškom«. U »Bilješkama« uz prijevod samo je u četiri slučaja (bilješka 36 uz prvu knjigu, bilješke 40, 46 i 55 uz drugu knjigu) upozoreno na Hermesa Trismegista i herme-

tičke spise, pri čemu uočavam da napose u trećoj knjizi Kuzančeva traktata o njima nema ni spomena. Štoviše, ni u jednom od slučajeva Kuzančeva spomena Hermesa i hermetičkih spisa tijekom prve i druge knjige traktata *De docta ignorantia* ne radi se o čovjeku, nego o Bogu ili općenito o stvaranju i stvorenjima. Dakle, imajući u vidu činjenicu da se Kuzanac prilikom »uzvisivanja čovjeka« u trećoj knjizi uopće ne služi hermetičkim literarnim predloškom, mogu zaključiti da interpretacija Erne Banić-Pajnić u ovom aspektu nema uporišta u izvorniku. Naprotiv, Kuzančeva rasprava u trećoj knjizi izdašno počiva na literarnom predlošku *Novog zavjeta*, što je u »Bilješkama« uz prijevod (od 66. do 114. bilješke) registrirano u čak 40 slučajeva (dok se u 6 slučajeva Kuzanski referira na *Stari zavjet*). Prema smislu rasprave iz treće knjige dvojbom mi se čini i mogućnost primjene hermetičkih termina 'secundus deus' ili 'deus in terris' na Kuzančevu shvaćanje čovjeka, budući da »čovještvo« (*humanitas*) i »božanstvo« (*divinitas*) u njihovu jedinstvu ovaj renesansni autor shvaća kroz osobu Isusa Krista: »on sam Bog i čovjek, u kojemu je samo čovještvo u samom božanstvu sjedinjeno s Riječju, tako da ne postoji u sebi, već u njemu jer čovještvo nije moglo postojati u najvišem stupnju i u svojoj punoći drugačije nego u božanskoj osobi Sina.« (str. 201) Spram hermetičkog »drugog Boga« ili »Boga na Zemlji«, Kuzančevu određenje čovjeka glasi: »Ljudska je narav uistinu ona koja je uzdignuta ponad svih djela Božjih i koja je malčice ispod naravi anđela, obuhvaćajući umsku i osjetilnu narav i u sebi sažimajući sve, tako da su je stari s razlogom nazivali 'microcosmos' ili 'mali svijet'.« (str. 197) Čovjek je, prema ovom određenju, dionik osjetilne, razumske i umske naravi, ali zbog »adamovske« osjetilne, životinjske naravi »čovjek nipošto ipak ne može sam po sebi stići do cilja <svojih> umskih i vječnih sklonosti... Ako doista razum gospodari osjetilom, još uvijek je potrebno da um gospodari razumom, tako da ponad razuma prione uz posrednika – s pomoću žive oblikovane vjere – tako da po Bogu Ocu može biti privučen slavi.« (str. 209) Budući da je Isus Krist taj »posrednik i spasitelj« (*mediator et salvator*, str. 217) preko kojega je moguće uzvisivanje čovjeka k Bogu Ocu, smatram kako je Kuzančeva antropologija utemeljena u kristologiji, prema čemu onda možemo govoriti o njegovoj »pobožnoj filozofiji«.

Drugi dio izdanja predstavlja latinski izvornik i prijevod Kuzančeva djela na hrvatski. U uvodu samog prijevoda (»Proslov prevoditelja i redaktorice«, str. 60–63) istaknut je problem prevodenja Kuzančeva teksta. U dijelu prosla Luke Boršića (str. 60–61) sadržan je za-

nimljivi historijat ovog prijevoda. Naime, nakon što je prvu verziju prijevoda sačinila Irena Galić, konačna verzija predstavlja »značajno preinačen, ispravljen i filozofski usklađeniji tekst za koji smo uglavnom odgovorni Erna Banić-Pajnić (stručna pojmovno-sadržajna redakcija) i ja (prijevod i ine jezično-filozofske zakučice).« (str. 60) Razlog ovakvog postupka Boršić iznosi nešto ranije: »To je djelomično krivica i Nikole Kuzanskoga: njegov je jezik prilično bezobziran spram literarnog stila, počesto nedosljedne terminologije, ponekad nepotrebno eliptičan, a katkad repetitivan bez nekog vidljiva razloga, idiosinkatskih izraza, različitih pojmova *promiscue* razasutih u naizgled istom značenju, tako da samo filološko znanje nije dovoljno za kvalitetan prijevod, budući da odluka o prijevodnim rješenjima ovisi o filozofskom razumijevanju teksta, kojemu se ne može puko tehnički pristupiti. Općenito bih mogao reći, prevođenje filozofskog teksta više je filozofijski nego filologijski posao.« (str. 60) Povodom teškoće prevođenja ovog Kuzančeva traktata u dijelu proslova kojega potpisuje redaktorica prijevoda Erna Banić-Pajnić (str. 62–63) istaknuta je prvo načelna primjedba »svaki je prijevod nužno već i interpretacija« (str. 62), a potom specifična teškoća prevođenja Kuzanskoga kao »mislioca 'prijelaza'« koji »premašuje tradicionalne formalne okvire i traži nove forme da se izrazi« (str. 62). U svezi ovog drugog aspekta autorica citira Ernsta Cassirera, koji kod Kuzanskoga nalazi: »das ständige Ringen mit dem Ausdruck« (str. 62, preuzeto iz Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977., str. 20). Uzimajući u obzir ove poteškoće, smatram da je prijevoditeljima uspjele Kuzančev tekst prevesti na filološki korektan i stilski razumljiv način. Latinski izvornik Kuzančeva djela u ovom izdanju preuzet je iz njemačkog izdanja Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Werke*, Bd. I: *Einleitung. De docta ignorantia / Die belehrte Unwissenheit*, übersetzt von Paul Wilpert und Hans Gerhard Senger, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002., temeljenog na historijsko-kritičkom izdanju *Nicolai de Cusa Opera omnia. Issu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, Meiner Verlag, Lipsiae, Hamburgi 1932. Osim navedenog njemačkog prijevoda Boršić je konzultirao i engleski prijevod Jaspera Hopkinsa pod naslovom *On Learned Ignorance* prema izdanju *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, Vol. 1, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis 2001. Redakciju latinskog izvornika za hrvatsko izdanje sačinila je Ivana Skuhala Karasman.

Treći dio izdanja zaokružuju korisni leksički (»V. Rječnik značajnih pojmova«, str. 251–256; »Kazalo imena«, str. 263–264 i »Kazalo pojmova«, str. 265–271) i bibliografski (»VI. Djela Nikole Kuzanskoga«, str. 257–258 i »VII. Literatura«, str. 259–261) prilozi.

Imamo li u vidu ovu trojaku strukturu izdanja, koju redom sačinjavaju biografsko-filozofski uvod, izvornik i prijevod teksta te napokon leksičko-bibliografski dodatak, zaključujem da je traktat *De docta ignorantia* Nikole Kuzanskoga našoj znanstvenoj javnosti predstavljen na relevantan historijsko-kritički i filološki način, koji omogućava buduću znanstveno utemeljenu recepciju ovog Kuzančeva djela u nas. Ovo izdanje također nam na zoran način ukazuje na potrebu suradnje niza znanstvenika u priređivanju za tisak visokozahtjevnih tekstova iz bogate tradicije filozofije.

Na kraju ovog prikaza, a bez namjere da umanjim očigledno veliki trud i postignutu kvalitetu izdanja, upozorit ću i na nekoliko propusta koje ono sadržava:

1. Nedostatak koji sam zamijetio već pri prvom prelistavanju izdanja, a koji je, po mom sudu, postao već kronična boljka znanstvenih izdanja u nas, odnosi se na bibliografiju, odnosno njeno sastavljanje. Naime, u bibliografskim priložima, kako u poglavlju »VI. Djela Nikole Kuzanskoga« (podnaslov »Najznačajnija izdanja djela Nikole Kuzanskoga i djela *De docta ignorantia*«, str. 257), tako i u poglavlju »VII. Literatura« (str. 259–261) nedostaju: kriterij (abecedni ili kronološki) bilježenja jedinica i potpunost njihovih podataka.
2. U impresumu izdanja u netočnom je nizu navedeno da je Erna Banić-Pajnić napisala »uvod, životopis, pojašnjenje najznačajnijih pojmova« što ne odgovara sadržaju prvog dijela izdanja, prema kojemu bi trebalo stajati: »životopis, uvod, pojašnjenje najznačajnijih pojmova«.
3. Čitatelja također može zbuniti i onaj podatak iz impresuma vezan uz Ernu Banić-Pajnić, a u kojem je navedeno da je autorica napisala »i bilješke«. Pregledamo li sadržaj izdanja, ove »bilješke« trebale bi se odnositi na »Bilješke uz prijevod« (str. 242–250). Međutim, tada postaje nejasnim što znači naznaka iz impresuma »Filološki komentar« ispod koje stoji ime Luke Boršića. Pregledavajući bilješke čini mi se da se dio njih (bilješke 2, 3, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 21, 23, 30, 32, 44, 45, 47, 48, 51, 52, 54, 57, 74, 75, 81, 109) doista može odnositi na »filološki komentar«. Da je tome tako nalazim očitim na početku bilješke 23 koja se nalazi na 243. stranici: »Ove sam dvije rečenice malo drukčije interpunkcijski uredio nego što to stoji u latinskom

tekstu«. Ovu primjedbu ističem zato kako bih upozorio kako, po mome sudu, hvale-vrijedna suradnja više znanstvenika ne bi trebala unositi zbrku oko pitanja autorstva pojedinih priloga. Ova zbrka oko autorstva bila bi lako uklonjena da su svi prilozi u izdanju potpisani. Tako, dok je već u impresumu za neke priloge istaknuto autorstvo, dotle za prilog »V. rječnik značajnih pojmova« (str. 251–256) za autora saznajemo na stranici 61, dok nam za bibliografske priloge autor ostaje nepoznat.

4. Navedenim nepreciznostima pridružujem i deskriptivnu maniru autorice Erne Banić-Pajnić, koja u cijeloj uvodnoj studiji »II. Uvod. O učenom neznanju Nikole Kuzanskog« preporučava navode iz prevedenog teksta, no pritom ih, nažalost, rijetko citira, pri čemu nijednom ne navodi točno mjesto iz izvornika na koji se referira, što će u narednom poglavlju »III. Pojašnjenje najznačajnijih pojmova Kuzančeve filozofije« primijeniti samo u tri slučaja (jednom na str. 49 i dvaput na str. 51 uz pojašnjenje termina 'docta ignorantia'). Jednaku autoričinu maniru susrećemo i prigodom njezina navođenja sekundarne literature u bilješkama uz tekst uvodne studije. Ovim nepreciznostima dodao bih i autoričino navođenje sekundarne literature i u zagradama u tekstu prilikom citiranja, kao što je to slučaj u svezi već spomenutog Cassirerova stava o Kuzančevu izričaju, navedenom na stranici 62. Na ovom mjestu primijetio sam još jedan ozbiljan problem: autorica je u zagradi navela citat iz Cassirerove knjige *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* prema izdanju iz 1977., dok je u poglavlju »VII. Literatura« na stranici 260 ova knjiga navedena prema izdanjima iz 1926. i 1963.

5. U izdanju se nalazi devet likovnih priloga (na stranicama 12, 13, 14, 15, 16, 17, 23, 48, 58) koji nisu numerirani, a ne postoji ni njihov zasebni popis. Pri tome treba voditi računa o tome da, premda su likovni prilozi integralni dio znanstvenog izdanja, nije neuobičajeno navoditi njihov popis zasebno, kako bi se na jednom mjestu učinilo preglednim što je od likovnih priloga korišteno.

6. U svezi paginacije izdanja, smatram da, ako je naglasak na izvornom tekstu, tada mi se čini razložnim uvodne priloge navesti pod rimskim brojevima, a numeraciju s arapskim brojevima započeti s dijelom izdanja koji sadržava izvorni tekst s prijevodom. Takav postupak primijenio je primjerice Jasper Hopkins u engleskom izdanju Kuzančeva djela, a uobičajen je za kritička izdanja.

Bez obzira na ove kritičke opaske, izdanje Instituta za filozofiju smatram vrijednom i znanstveno upotrebljivom osnovom za buduću recepciju Kuzančeva filozofsko-teološkog traktata u nas.

Stjepan Špoljarić

Željko Škuljević

Pozornica kirenaičke misli

Hijatus, Zenica 2008.

Poznavatelji filozofskog opusa Željka Škuljevića znaju da je tematiziranje starogrčke filozofije, posebno hedonističkih nazora, njegov senzibilitet i poseban filozofski afinitet. Vidljivo je to iz prethodnih sedam knjiga koje su izašle u periodu 1994.–2004., posebno *Dijalog sa Sokratom, Sofistika kao istina privida, Ogleđi iz grčke filozofije i Od sofista do Nietzschea*. No, *Pozornica kirenaičke misli* prvi je njegov »obračun« sa minimaliziranjem filozofskih tradicija kirenske i hedonističke provenijencije.

Već i sam uvod u knjigu zvuči gotovo kao manifest: »Kao da ponovo dolazi vrijeme, horatievski i svakako, potajnog vraćanja 'Aristipovom načelu'. Dvomilenijski zaborav... predugo traje...«.

Ovakvo »histeriziranje« mišljenja Aristipa i kirenske škole, ovaj zaborav tijela, zadovoljstva, putenosti, nije nikakav povijesni izuzetak, nego pravilo. Pozornica o kojoj je riječ, a to je pozornica kirenske misli, u povijesti filozofije znatno manje je osvijetljena negoli druge.

Ona je konstantno bivala u sjeni Sokratovog *daimoniona*, Platonovog *noetona*, Aristotelovog *morfea*...

Knjiga, čiji uvod manifestno ukazuje na prijeku potrebu vraćanja izvornom razumijevanju kirenske filozofske škole, a samim time i na zahtjev da se histerizirani Aristip, kako to slikovito opisa Škuljević, filozofski rehabilitira, otvara stara-nova pitanja kako o pristupu, tako i o tematici suvremene filozofije. Ipak, Škuljević se prihvatio teškog posla jer poricanje valjanosti hedonističke filozofije nije tek rezultat siromašne bibliografije ili pak nedovoljne teorijske utemeljenosti.

Ne. Zaborav kirenske škole rezultat je naslijeđenog mnijenja koje od tijela, emocija, užitka pravi simbol odbojnosti. Povijest zapadne ci-

vilizacije, ne samo njene ili njenih filozofija, prepuna je takvih primjera.

Knjigu sačinjavaju tri poglavlja: »Kirena«, »Kirenaici« i »Zadovoljstvo i um«.

Prvo poglavlje je podijeljeno u tri dijela: »Mapa mediteranske Kirene«, »Kirenaici vs. kinici« i »Da li je Sokrat bio hedonista«. U literarno-povijesnoj formi u prvom dijelu prvog poglavlja Škuljević piše o Kireni, glavnom gradu antičke Kirenaike u sjevernoj Africi, mjestu izvanredne ljepote »gdje je naročito uspijevala maslina, loza i čuvene mirođije, naprimjer silfija koja je bila najvažnija izvozna roba«.

Nije zato čudo da je u ovome mjestu uživanja, raskoši i rafiniranog življenja Aristip osnovao filozofsku školu koja je zadovoljstvo proglašila temeljnim principom. Slijedeći ovaj nostalgični opis Kirene, autor u drugom dijelu prvog poglavlja komparativno piše o dvjema sokratovskim školama – kirenskoj i kiničkoj, ali s jasnom namjerom da, već na početku teksta, ukaže na povijesno minimaliziranje i nipodaštavanje Aristipovog učenja koje počinje sa Platonom – koji ga nije podnosio, Ksenofantom – koji ga je otvoreno mrzio, Eshinom i Diogenom – koji su ga smatrali protivnikom vrline. Glavna »filozofska krivica« Aristipa je što misli svijet čulne realnosti, navodi autor, iznoseći mnoštvo bibliografskih izvora koji *pro et contra* argumentiraju stavove kako kiničke, tako i kirenske škole, no, s jednim bitnim zahtjevom za preispitivanje uvriježenog stava »da je odsustvo potreba, samodovoljnost kiničke škole vjerovatan sokratizam, dok je onaj kirenske, prije svega po količini tzv. 'fiziološkog hedonizma', upravo nevjerovatan«.

S tim ciljem on u cijelome tekstu hrabro mapira povijesna skretanja filozofije sa ljudskoga tijela i njegovih čuvstava na svijet ideja, jedinog pravog filozofskog utočišta.

Imajući na umu da su obje filozofske škole, i kinička i kirenaička, po svom izvorištu sokratovske, Škuljević u trećem dijelu prvog poglavlja postavlja, kako to on slikovito opisao »heretičko«, ali i više nego intrigantno pitanje: je li Sokrat bio hedonist?

Odgovarajući na njega, autor koristi mnoštvo interpretacija Sokratova svjetonazora, od Platona i Aristotela, preko Dielsa i Natorpa pa do najnovijih izvora. Konačan rezultat ovog zahtjevnog traganja je, u najmanju ruku, sumnja u naslijeđenu nehedonističku prirodu Sokrata, pa se Škuljević na kraju uglavnom složio sa Zellerovom konstatacijom da Sokrat »nije bio bezličan ideal vrline, već atenski Grk od krvi i mesa«.

Drugo poglavlje nosi naslov »Kirenaici« i podijeljeno je u šest dijelova, a u njemu autor te-

meljito iznosi biografske i filozofske temelje kirenaičke škole, te zaboravljene ili namjerno potisnute detalje o ovom hedonističkom svjetonazoru. Tako su, na primjer, u ovom poglavlju čitatelju mnogo jasnije negoli prije približeni stavovi Teodora atheosa, Hegezije peisithanatos i Anikerida iz Kirene, što je, svakako, od neprocjenjive vrijednosti za buduća istraživanja kirenske filozofije.

Ovo poglavlje Škuljević zaokružuje kirenskom epistemologijom s namjerom dovodjenja u pitanje veze epistemologije kirenske škole i protagorejskog relativizma, što je prisutno kako u antičkim tako i u modernim interpretacijama, iznoseći i argumentirajući stav kako postoji malo dokaza koji bi potvrdili ovu vezu. Autor smatra da je stvaranje paralele kirenske epistemologije i protagorejskog relativizma »plošno i neargumentovano do kraja«.

Svodeći kirensku epistemologiju na tri bitne implikacije: prvo, »nijedan primalac i nijedan objekat koji se prima nemaju identitet koji opstaje izvan momenta percepcije«; drugo, »Heraklitova analiza percepcije čini da je svaka percepcija neki događaj koji je privatniji za primaoca«, i, treće, »percepcije su uvijek poznate primaocu zbog toga što su one događaji koji su mu privatniji«; Škuljević zaključuje da, iako su diskusije po ovom pitanju često umjetne, kako u antičkim, tako i u modernim vremenima, viđenja kirenske epistemologije su ipak disperzna te da je danas uglavnom prihvaćen stav prema kojem nije ni dokazano ni vjerovatno da je kirenska škola bila pod epistemološkim uticajem Protagore.

Posljednje poglavlje nosi naslov »Zadovoljstvo i um« i ono je podijeljeno u tri podpoglavlja: »(Ne)mogućnost umske naslade«, »Tjelesni um« i »Epilogos: onima koji ga kude što voli staro vino i hetere«.

Ovdje Škuljević nastoji uzdramati temelje tradicionalne filozofije shvaćene kao umske kontemplacije, lišene pitanja o tijelu i čulnosti pitajući se »kako nema filozofije bez filozofa, a filozofa bez tijela, kakvo bi to tijelo odgovaralo hedonističkoj filozofiji?« Na ovo pitanje autor, u stvari, odgovara tokom cijelog teksta, ali je ovdje posebnom oštrinom naznačeno. Više je nego logično da je tekst morao završiti s onu stranu stava da je tijelo tamnica duše ili »vrsta transcendentne utvare«, ali i s one strane vulgarnog hedonizma kao solipsističke kreacije. Škuljević, slijedeći do kraja Aristipa – filozofa između »batlera i klošara«, filozofa koji je zaokupljen svojim čulima i koji je đavolski subverzivan i nepoželjan, filozofa koji je u povijesti mišljenja konstantno »guran po tepih«, na kraju svog teksta podvlači legitiman ljudski zahtjev za zadovoljstvom,

sljedstveno tome na veliko *da* životu sa svim njegovim manifestacijama, zahtijevajući hedonističko stanovanje koje zvuči kao manifest: »Unatoč svemu, hedonistički andeo i dalje kruži Evropom«.

Spahija Kozlić

Amartya Sen

Identitet i nasilje: iluzija sudbine

Prijevod: Maja Večić
Masmedia, Zagreb 2007.

Povijest nam pokazuje kako vrlo slična životna iskustva često mogu biti izravan povod za sasvim različite filozofske opcije. Svjedočeći još kao dijete Ruskoj revoluciji u Petrogradu, Isaiah Berlin gledao je kako gomila ljudi udara, a potom i ubija jednog izmučenog, nevinog čovjeka. Znao je reći kako mu je ta životna epizoda nesumnjivo pomogla da shvati kako svijetla budućnost ni na koji način ne može biti realizirana uporabom sile. To iskustvo ga nije učinilo pacifistom (djelovao je kao vladin dužnosnik u Drugom svjetskom ratu), niti protivnikom svih revolucija, ali je zato u njemu proizvelo duboki osjećaj za krhkost i slabost slobode. Tako je, za razliku od drugih filozofa liberalne opcije, Berlin shvaćao da sve dok slobodu percipiramo kao univerzalnu vrijednost, mi ne možemo očekivati da ona bude akceptirana kao najvažnija ljudska potreba. Isticao je da ljudi žele slobodu, ali se te iste slobode i plaše te se u trenucima nesigurnosti povlače u zatvorene, neprijateljske grupacije.

Paralelno iskustvo takve dječake traume imao je i Amartya Sen, danas profesor na Harvardskom sveučilištu, indijski filozof i ekonomist te dobitnik Nobelove nagrade za ekonomiju 1998. godine zbog svojeg osobitog doprinosa ekonomiji blagostanja te društvenog izbora kao i zbog proučavanja problema siromašnih. 1944. godine, za vrijeme lokalnih nemira koji su obilježili posljednje godine britanske vladavine u Indiji, jedanaestogodišnji Sen je doživio nesvakidašnje iskustvo. Naime, dok se igrao u dvorištu obiteljske kuće u rodnom Bengaluu, ugledao je nepoznatu osobu kako iznenada posrće kroz dvorišna vrata njegove kuće tražeći pomoć i malo vode. Čovjek je intenzivno krvario. Sen je promptno pozvao

roditelje te je otac ranjenika prevezao u bolnicu, no bilo je prekasno. Ranjenik je podlegao ozljedama. Žrtva je bio muslimanski radnik, kojeg su izboli hindusi za vrijeme sukoba u Bengaluu.

Za zbuđeno jedanaestogodišnje dijete taj fenomen nasilja koji je prouzrokovao identitet bilo je nešto neshvatljivo. Nije mu bilo jasno: »Zašto je netko iznenada ubijen? I zašto su to učinili ljudi koji uopće nisu poznavali žrtvu, koja nije mogla nauditi ubojicama?« Upravo spoznaja da se na žrtvu gledalo kao da posjeduje samo jedan identitet, u daljnjim životnim refleksijama za Sena se činila krajnje nevjerojatnom te ta i slična iskustva često opisuje kao nešto poražavajuće za čovječanstvo, što ga je i natjeralo da kasnije promišlja o usko definiranim identitetima posebno u djelu *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* koje predstavljamo.

Djelo je objavljeno 2006. godine u izdanju izdavačke kuće W.W. Norton & Company (New York), a hrvatski prijevod je objavljen godinu dana poslije u izdanju Masmedia. Djelo sadrži: uvod, predgovor, devet poglavlja (»Nasilje iluzije«, »Stvaranje svijesti o identitetu«, »Civilizacijsko zatočeništvo«, »Religijske veze i muslimanska povijest«, »Zapad i protuzapad«, »Kultura i zarobljeništvo«, »Globalizacija i pravo sudjelovanja«, »Multikulturalizam i sloboda«, »Sloboda mišljenja«), kazalo imena i predmetno kazalo. Za razliku od prethodno objavljenih djela (*Collective Choice and Social Welfare* /1970./, *On Economic Inequality* /1973./, *On Ethics an Economics, Resources, Values and Development* /1984./, *Development as Freedom* /2000./) u *Identitet i nasilje: iluzija sudbine* Senova glavna polazišta nisu prvotno ekonomska, pa tek onda filozofska, već obrnuto. Glavno Senovo polazište kreće se u okvirima liberalne filozofije.

U djelu *Identitet i nasilje: iluzija sudbine* Sen poduzima elokventan i žestok napad na teorije koje se zasnivaju na tome da su ljudski identiteti oblikovani na temelju pripadanja pojedinačnoj društvenoj grupi. On smatra da je ta konceptijska pogreška u velikoj mjeri zahvatila komunitarističko i multikulturalno promišljanje današnjice, što se po njegovom mišljenju manifestira i u teoriji o »sukobu civilizacija« nedavno preminulog američkog politologa Samuela P. Huntingtona. U svim tim slučajevima problem je isti i uključuje pogrešku definiranja mnogostrukih i promjenjivih identitetskih odrednica prisutnih u svima nama. Po Senovom mišljenju mogućnost življenja u takvoj rascjepkanosti vodi u miniaturizaciju čovječanstva, gdje su svi »zaključani u svoje tijesne kutijice iz kojih jedino što mogu, jest napasti jedni druge«, što je blisko

određenim komunitarističkim teorijama, ali i postmodernoj politici identiteta. Sen takvo solitarističko gledanje na ljudski identitet doživljava pogrešnim i hazardnim.

U prvom poglavlju »Nasilje iluzije« autor govori o tome kako svijest o identitetu može biti ne samo izvor ugone i ponosa nego i samopouzdanja. Stoga ne čudi što ideja o identitetu izaziva toliko općeg divljenja, od zagovaranja ljubljenja bližnjeg do uglednih teorija socijalnog kapitala i komunitarističkog samoodređenja. Usprkos tome, Sen ističe kako identitet može ubiti, i to nekontrolirano. Snažan osjećaj pripadnosti jednoj skupini u mnogim slučajevima donosi percepciju udaljenosti i neslaganja s drugom skupinom. Tako su po autorovom mišljenju mnogi komunitaristički mislioci skloni uvjeravati da se kod dominantnog zajedničkog identiteta radi jedino o samoispunjenju, a ne o izboru. Međutim teško je za povjerovati kako osoba doista nema izbora u odlučivanju koliko će relativne važnosti pripisati različitim skupinama kojoj on ili ona pripada i da mora samo »otkriti« svoje identitete, kao da je to puki prirodni fenomen.

U tom kontekstu, Sen hoće reći da mi stalno odlučujemo, ako ništa drugo onda implicitno, o prioritetima koje bi pripisali našim različitim vezama i udruženjima. Sloboda da odlučimo o našoj privrženosti i prioritetima među različitim skupinama kojima pripadamo posebno je važna sloboda i s razlogom je priznajemo, cijenimo i branimo. No, postojanje izbora dakako ne znači da ne postoje ograničenja koja smanjuju taj izbor, dakle Sen ne odlazi u nekakav iracionalni moralni relativizam. Ipak ustrajanje, ako ništa drugo onda implicitno, na jednostrukosti ljudskog identiteta ne samo da nas sve umanjuje već i čini svijet još više »zapatljivim«. Naime, naša ljudskost, po Senovom mišljenju, »divljački je napadnuta kada se naše razlike svedu na jedan izmišljeni sustav jedinstveno moćne kategorizacije«.

Pokušaj formiranja svijesti o identitetu u poglavlju »Stvaranje svijesti o identitetu« Sen započinje opisom niza skupina unutar društva kojima kao ljudi možemo pripadati (Azijac, državljanin Indije, Bengalac bangladeškog porijekla, američki ili britanski stanovnik, ekonomist, filozof, pisac...) U tom kontekstu on naglašava kako je važno da osoba odredi važnost pojedinim kategorijama. Pritom se javljaju i teze poput one da su identiteti snažno mnogostruki i da važnost jednog ne mora umanjivati važnost drugog. Osim toga, problem je i u tome što osoba mora izabrati otvoreno ili prešutno kakvu relativnu važnost pridodati u određenom kontekstu divergentnim privrženostima i prioritetima koji se mogu boriti za prvenstvo. Sen zapravo gradi svoje temeljne postavke govora o identitetu

na kritici dva različita tipa redukcionizma. Prvi se može nazvati »zanemarivanje identiteta«, a odnosi se na ignoriranje ili potpuno neobaziranje na utjecaj bilo kakve svijesti o identitetu s drugim ljudima, gdje se isključivo obraća pozornost na identitet sa samim sobom (koncepcija »homo oeconomicusa«). S druge strane imamo još jednu vrstu redukcionizma koju Sen naziva »monolitnost identiteta« ili »jednostruka veza« koja poprima oblike pretpostavljanja kako bilo koja osoba prije svega pripada samo jednom kolektivu, ni manje ni više. Nasuprot tome, nama je poznato da osoba putem rođenja, veza i udruženja pripada različitim skupinama. Međutim, kao što smo već spomenuli jednostruka veza je popularna, jer pruža osjećaj privrženosti zbog kojeg su mnogi ljudi pobornici takvih koncepcija. Sen uviđa da to posebno privlači određene komunitarističke mislioce kao i teoretičare kulturne politike koji uobičajuju svjetsku populaciju dijeliti na civilizacijske kategorije.

Treće poglavlje »Civilizacijsko zatočeništvo« govori upravo o tim podjelama u kontekstu teze o »sukobu civilizacija«, tj. ponajprije »zapadnih« i »islamskih« civilizacija, gdje Sen ističe da je korištenje civilizacijskog dijeljenja krajnje manjkavo iz najmanje dva razloga. Prvo, osnovni metodologijski problem umiješan je u implicitnu pretpostavku da je civilizacijsko dijeljenje iznimno važno i da mora nadmašiti (ili ugušiti) druge načine identificiranja ljudi. Ta se ograničena vizija znatno pojačava implicitnom potporom koju protuzapadni fundamentalistički ratnici dobivaju od teorija stvaranih u zapadnim zemljama jednostruke kategorizacije ljudi. Drugi problem s civilizacijskim dijeljenjem korištenim za ovaj pristup jest taj što se civilizacijsko dijeljenje temelji na neobično deskriptivnoj grubosti i povijesnoj nevinosti. Naime, mnoge od značajnih raznolikosti unutar svake civilizacije uspješno se ignoriraju te je i njihovo međusobno djelovanje bitno zanemareno. Ova dva nedostatka stvaraju osobito osiromašeno razumijevanje različitih civilizacija i njihovih sličnosti, veza, neovisnosti u znanosti, tehnologiji, književnosti, trgovini, prometu, političkim i socijalnim idejama.

Novije teze o sukobu civilizacija imale su naviku upotrebljavati vjerske razlike kao glavnu karakteristiku različitih kultura, o čemu autor raspravlja u četvrtom poglavlju »Religijske veze i muslimanska povijest«. Sen smatra da se religijska kategorizacija ne može lagano uklopiti u klasifikaciju zemalja i civilizacija. Sen to potkrepljuje primjerom Huntingtonove knjige gdje se Indija opisuje kao »hinduistička civilizacija«, dok zapravo s gotovo 150 milijuna muslimana spada među tri najveće muslimanske zemlje na svijetu. Osim toga,

moгу postojati goleme razlike u socijalnom ponašanju različitih osoba koje pripadaju istoj religiji čak i u područjima za koja se misli da su usko povezana s religijom. Stoga je važno priznavanje heterogenosti koja karakterizira većinu zemalja, a osobito civilizacija.

Poglavlje »Zapad i protuzapad« govori o snažnom odupiranju »pozapadnjačenju« u današnjem svijetu. Naime, zapadni imperijalizam posljednjih nekoliko desetljeća ne samo da je potkopao političku neovisnost zemalja kojima su vladale ili gospodarile kolonijalne sile, nego je stvorio klimu koja je doslovno opsjednuta Zapadom, gdje ta dijalektika kolonijalnog uma varira od podaničkog oponašanja do nepokolebljivog neprijateljstva. U »Kulturi i zarobljeništvu« Sen raspravlja o kulturnim identitetima, koji ne stoje jednostavno sami i nisu udaljeni od drugih utjecaja na naše razumijevanje i prioritete. Naime, po njegovom mišljenju, kultura, koliko god bila važna, nije jedinstveno važna pri određivanju naših života i identiteta. Tvrdnju da jednostavne kulturne generalizacije imaju velik učinak pri manipulaciji našeg načina razmišljanja, Sen potkrepljuje na primjeru Irske i Japana, dok na kraju progovara i o multikulturalizmu te kulturnim slobodama.

»Globalizacija i pravo sudjelovanja« počinje Senovom primjedbom da goleme nejednakosti u mogućnostima koje različiti ljudi danas imaju potiče skeptičnost o sposobnosti globalizacije da uopće služi interesima žrtava društvene pravde. No, usprkos svim turbulentnostima i nedostacima globalizacijskih, ponajprije ekonomskih procesa, Sen ističe da mi ipak ne živimo u tako etički i moralno zabitom svijetu. Kao dokaz tog tvrdnji on navodi brojne antiglobalizacijske prosvjede diljem svijeta. Međutim, ono što po Senovom mišljenju najviše nedostaje u kontekstu globalizacije jest aspekt intelektualne solidarnosti. Naime globalizacija se često promatra kao proces »pozapadnjačenja«, gdje postoji stilizirana priča o tome kako se sve dogodilo u Europi, gdje je prvo došla renesansa, onda prosvjetiteljstvo i industrijska revolucija i to je dovelo do poboljšanja životnih uvjeta na Zapadu. Sada imamo situaciju da se ta velika postignuća Zapada šire po svijetu. Globalizacija se na taj način shvaća kao svojevrsan dar Zapada svijetu. No isto tako često se u tom kontekstu shvaća i kao novo zapadno prokletstvo.

Međutim Sen ističe da globalizacija nije ni niti novo, niti nužno zapadno, niti prokletstvo. On ukazuje na činjenicu da je globalizacija tijekom tisuća godina pridonijela razvoju svijeta kroz putovanja trgovinu, migracije, širenje kulturnih utjecaja i znanja. Prema tome ako se išta može reći o identitetu posrednika globalizacije onda valja istaknuti da taj identitet nije niti isključivo zapadni, niti regional-

no europski, niti je nužno povezan dominacijom Zapada. Neminovno je da bi Europa bila mnogo siromašnija, gospodarski, kulturno i znanstveno da se opirala globalizaciji matematike, znanosti, i tehnologije koje su dolazile iz Kine, Indije, Irana i arapskog svijeta, posebno na početku drugog tisućljeća.

U osmom poglavlju, »Multikulturalizam i sloboda«, autor detaljnije obrađuje snažnu potrebu za multikulturalizmom u svijetu, posebno u zapadnoj Europi i Americi. Sen ističe da postoje dva tipa redukcionizma od kojih se jedan fokusira na promoviranje raznolikosti, a drugi na slobodu mišljenja i donošenja odluka te slavi kulturnu raznolikost. Sen se, posebno osvrće na britansko iskustvo u provedbi ideje multikulturalizma. U tom kontekstu zapaža da ono što bi se danas posebno trebalo izbjeći jest nejasnoća između multikulturalizma s jedne i pluralnog monokulturalizma s druge strane. U posljednjem poglavlju, »Sloboda mišljenja«, Sen između ostalog govori o tome kako u suvremenom svijetu postoji snažna potreba postavljati pitanja ne samo o gospodarskoj i političkoj globalizaciji već i o vrijednostima, osjećaju pripadnosti, etici, pojmovima koji zapravo oblikuju naše poimanje globalnog svijeta. Jedino u tom kontekstu javne rasprave i komunikacije, opirući se umanjivanju ljudskih bića, svatko od nas može otvoriti mogućnost za svijet koji će biti kadar »prevladati sjećanje na svoju problematičnu prošlost i ublažiti nesigurnosti svoje teške sadašnjosti«, zaključuje Sen.

Kako u konačnici vrednovati ovo Senovo djelo? Cjelokupna problematika djela svedena je na dva ključna pojma, a to su: identitet i nasilje. Mišljenja smo da i jednom i drugim pojmu nedostaje dublje, imanentnije kategoriziranje. Naime, kad je u pitanju identitet Sen ne pojašnjava što taj pojam *per se* označava te zašto monolitni identitet može izazvati konflikte unutar sebe i u odnosu prema drugim identitetima. Drugim riječima, smatramo da Senove analize i opisi društvene te političke stvarnosti zahtijevaju teoriju identiteta, distinkcije te relacije identiteta i distinkcije. Bez takve filozofske, a napose epistemološke teorije, teze iznesene u ovom djelu se mogu samo činiti točnima jer one ostaju deskriptivne, a ne eksplicitne, te nam je na taj način onemogućen pristup boljem razumijevanju povijesne stvarnosti. Zapravo, vrlo pronicljivim tezama iznesenim u djelu, držimo da je potreban jedan logičko-ontološko-etički aparat koji bi bio u stanju objasniti društveno generiranje monolitnih identiteta i sukoba u svrhu ispravnog znanstvenog i političkog djelovanja u perspektivi nadilaženja »minijaturizacije« te singularizacije identiteta.

S druge strane, kad je riječ o nasilju (identiteta), Sen u samom naslovu djela govori kako je

ono iluzija sudbine, odnosno kaže da je plod svojevrstne razumske pogreške koju treba prevladati. U tom kontekstu moramo si postaviti pitanje: kako objasniti povijesne činjenice da su mnoge nacije nastale (SAD nakon građanskog rata; Francuska nakon građanske revolucije, zemlje bivše Jugoslavije...) i nastaju (Irak) na temelju nasilnih sukoba? Je li nasilje inherentno i realno u povijesti i je li Sen možda samo irealni liberalni mislilac, koji je zapravo sâm učinio intelektualnu pogrešku? Naime filozof antropolog H. Plessner smatra da razvojem osjećaja odgovornosti u socijalnom životu, »čovjek ne može izmaći nasilju«. Teolog K. Rahner smatra kako je princip apsolutnog nenasilja »obična hereza koja nije čovjekovu bit i zanemaruje njegovu interpersonalnost i grešnost«. Dakle, u određenoj perspektivi bilo bi potpuno iluzorno distancirati se od nasilja. No, čini se da Sen to upravo pokušava. Ili možda ipak ne? Ako imanentnije promotrimo Senove teze o nasilju kao iluziji onda možemo primijetiti kako on uistinu smatra da je nasilje iluzija sudbine. Međutim, ključno je pitanje: koji oblik nasilja je za Sena iluzija sudbine? Naime, možemo govoriti o nasilju koje je pravedno i o onome koje je nepravedno. Drugim riječima, sloboda jednoga je uvijek nužno iskazivanje moći za drugoga, gdje naravno ta moć ne mora nužno degradirati drugoga.

Međutim, nepravedno je ono nasilje koje razara drugoga kao objekt nasilja i moći. Umjesto da ga dovodi do samoispunjenja, ono mu oduzima slobodu. O tom nasilju govori Sen. Takvo nasilje Sen smatra da ne bi smjeli prepuštiti kotačiću sudbine. Za njega je to težak pothvat jer, između ostalog, zahtijeva veliku strpljivost te razumsko promišljanje. No Sen implicitno afirmira tezu da su apsolutno krive sve one koncepcije mišljenja koje drže da bi smrt izmučenog čovjeka u Petrogradu (sa početka ovog osvrta) ili pak muslimana u Bengalu bilo nešto što se može opravdati nekakvom životnom realnošću, sudbinom, »emocionalnim determinizmom« i drugim izvodima raznih libertarijaniističkih koncepcija u okvirima »negativne slobode«. Nasuprot tome, Senova koncepcija slobode je deliberativna i u kontekstu »capability approach« teorije, koju razvija u suradnji s američkom filozofkinjom Marthom Nussbaum, do punine izričaja dolazi njezina pozitivnost.

Na koncu, zbog svoje lucidne i uvjerljive kritike današnjih kulturnih te komunitarističkih trendova ovo djelo možemo preporučiti sociolozima, filozofima, politolozima, povjesničarima, pravnicima, kao i svima onima koji žele razumjeti kompleksnost i multidimenzionalnost modernog identiteta.

Šimo Šokčević

Antoine Compagnon

Demon teorije

Prijevod: Morana Čale
AGM, Zagreb 2007.

Jednostavno govoreći, upravo onako kako i sâm autor knjige *Demon teorije* Antoine Compagnon, ako mu je vjerovati na riječ, pokušava govoriti (297), teško je ne ostati zbunjen nakon pročitane knjige koja nakon tristotinjak stranica odlična i brižljiva prijevoda Morane Čale, završava rečenicom »Jedina je pouka književnosti zbunjenost.« Zbunjenost uzrokovana pročitanoj knjigom mogla bi se možda tumačiti kao implicitno povezivanje ove »teorijske« knjige s književnim diskursom, odnosno, zbunjenost bi mogla biti s(p)retan ishod tumačenja »po(r)uke« kako teorijskog koncepta knjige tako i »književnog« udjela u samom konceptu, ali mišljenja sam da se tim smjerom tumačenja čini medvjeda usluga retoričkoj strategiji Compagnonova diskursa. Suprotno tome, pokušat ću tražiti uzroke vlastite zbunjenosti drugdje, prije svega u nekim stranpticama (da se izrazim upravo Compagnonovom riječju) do kojih vode nerijetko kontradiktorna rješenja njegove analize čime je čitanje ove knjige već okarakterizirano kao »iritantno, a ne privlačno«. ¹

Antoine Compagnon (1950), teoretičar književnosti te profesor francuske književnosti na Sorbonnei, sveučilištu Columbia u New Yorku te onedavno profesor na prestižnom institutu Collège de France, u knjizi *Demon teorije* (koja u francuskom izvorniku i engleskom prijevodu nosi podnaslov »Književnost i zdrav razum«) pristupa temeljnim problemima književnosti i to, prema mišljenju Marine Protrke, poput »kakva *golog kuhara* obnovljena teorijskog erosa, odbija gotove recepte, već izdvaja tek glavne stavke (sastojke) koji su neizbježan dio svakog diskursa o književnosti: književnost, autor, svijet, čitatelj, stil, povijest i vrijednost.« ² Osim tih sedam poglavlja ova se knjiga sastoji od uvodnog dijela provokativna naslova »Što preostaje od naših ljubavi?« te zaključnog dijela koji nosi naslov »Teorijska pustolovina«. Teorija o kojoj je u knjizi riječ više nije ona disciplina koja je sedamdesetih godina prošloga stoljeća »plovila punim jedrima i ulijevala želju za životom« (9), ona danas »nije nimalo življa od ostalih disciplina, u smislu da više ne određuje zašto i kako bi se trebalo proučavati književnost, od čega se sastoji značenje ni koji je sadašnji ulog proučavanja književnosti« (ibid.). Pa ipak, njezina je važnost, po Compagnonu, i dalje u njenoj »kritičnosti, oporbenosti i pole-

mičnosti« (11) te se pozivati na teoriju znači »suprotstavljati se, štoviše djelovati podri-vački i buntovno« (ibid.). »Teorija je u opreci naprama praksi proučavanja književnosti, to jest književnoj kritici i književnoj povijesti, te tu praksu, ili bolje, te prakse analizira, opisuje ih, izričkom iznosi pretpostavke na kojima počivaju, ukratko, kritizira ih« (17), u tom smislu, »ona je *kritika kritike*, ili, *meta-kritika*« (ibid.)

Iz takva uvoda, Compagnon stvara diskurzivnu podlogu na kojoj će i preko koje će »igrati ulogu *protervusa* (držnika, protestanta u staroj skolastici) koji se ne drži ni vjere ni zakona, vječitog đavolova odvjetnika, štoviše, samog zloduha« (20) te njegova namjera u knjizi »uopće neće biti stvari olakšati, nego poticati na budnost, sumnjičavost, skepsu, odnosno, kritičnost i ironiju« (22).

Međutim, kako će se pokazati tijekom knjige, paradoksalno, takav će se *demon* teorije, postupno pretvarati u *andela* zdravog razuma koji će u svom otkupiteljskom žaru nastojati pomiriti »vječiti antagonizam teorije i zdravog razuma, njihov dvoboj na poprištu osnovnih sastojaka književnosti« (298). Temeljni problem teorije, a time i uzrok Compagnonove potrebe da zauzme stav »zdravog razuma« naspram teorije, nalazi se u činjenici da unatoč prihvaćanju nekih postulata teorije kao što su »autor je mrtav, književnost nema nikakve veze sa svijetom, sinonimija ne postoji, sva su tumačenja valjana, kanon je nelegitiman, i dalje čitamo biografije pisaca, poistovjećujemo se s junacima romana, (...) više cijenimo *Gospođu Bovary* od *Fanny*« (ibid.). Drugim riječima, po Compagnonu, »teorija teži zdrav razum izbaciti iz kolosijeka« (297), ali se »zdrav razum teoriji odupire iz sve snage (...) te nikad ne popušta, a teoretičari uporno navaljuju« (ibid.). Stoga je Compagnonovo teorijsko »držništvo«, njegova intendirana kritičnost i ironija adresirana na današnje stanje do kojeg su nas doveli upravo *demoni teorije* personificirani u »proučavateljima književnosti koji u argumentu uvijek nevoljko razlikuju nijanse, nego ga radije dotjeraju do oksimorona, a na to im zdrav razum stane ponovno prkositi« (298).

Osim što takvim tumačenjem Compagnon (tijekom cijele knjige) simplificirano poistovjećuje (francuski) strukturalizam i poststrukturalizam, optužujući ih za »skepticizam i solipsizam« (151), on si time otvara (vlastiti) prostor »zlatne sredine« (180), po njemu, nasušno potreban prostor koji pomiruje polarizirana stajališta koja su odjeci »Saussureove binarističke, dihotomijske i manihejske misli, sve ili ništa« (144). Cijela knjiga tako postaje omjeravanje antitetičnih binarističkih stajališta »teorije« preko navedenih sedam

»sastojaka« proučavanja književnosti čime se implicitno stvara dojam potrebe za trećim, logičnim i zdravorazumskim Compagnonovim rješenjem. Da ono ujedno sugerira i svojevrstnu verbalizaciju »zdravorazumske« filozofije koja se proteže i izvan granica (književno-teorijskog) teksta vidi se iz sljedećeg citata:

»I ovaj put, između dviju polariziranih teza, od kojih je svaka za sebe donekle teorijski opstojna, ali i izrazito pretjerana i neodrživa (...) sva srednja stajališta izgledaju slaba i teško obranjiva. (...) Iskustvo čitanja, kao i svako ljudsko iskustvo, nezostavno je dvostruko, višeznačno, rastrgano iskustvo: između razumijevanja i ljubavi, između filologije i alegorije, između slobode i prisile, između pažljivosti prema drugome i zaokupljenosti sobom. Srednje je stanje pravim teoretičarima književnosti odbojno.« (191)

Ironično ili ne, Compagnon se tim citatom, ali i kontinuiranim nastojanjem unutar knjige, pozicionira izvan sfere »pravih teoretičara« kojima vladaju »demonске sile oksimoronskih rješenja«, a *Demon teorije*, suprotno tome, postaje udžbenikom revidiranja, čišćenja »osnovnih sastojaka književnosti« u kojemu autor, kao jedan od pristalica »zdravog razuma« spaja isključivosti kojima nas je teorija zbunjivala i osuđivala ako bismo slučajno vjerovali autoru i prikazanu svijetu u tekstu, ako bismo udživali u stilu i kvaliteti djela. Sada se, poručuje on, možemo i dalje prepustiti književnosti, i oprostiti teoriji jer je ona zapravo nalik na »znanstveno-fantastičnu fikciju, (...) samo što je barem neko vrijeme gajila ambiciju da postane znanost« (299). Iz te pozicije Compagnon nastupa preglednim, jasnim jezikom, »načinom izlaganja koji nije opterećen odveć stručnim metajezikom« (309 – prema Solaru iz pogovora knjige). Analizu vrši kroz pokušaj odgovora na sedam pitanja, od kojih su prvih pet jezgra razmišljanja o književnosti, a *povijest i vrijednost* spadaju na »metaliterarnu razinu«. U svim se poglavljima autor trudi vrlo jasno, nerijetko polemički zaoštreno, ocrtati napetost između antagonizama do kojih je dovela teorija, kako bi, u završnim dijelovima poglavlja ta napetost bivala dokinuta intervencijom (Compagnonovih) zdravorazumskih pomirbenih rješenja. I sami naslovi poglavlja prema autoru, »potječu od zdravog razuma jer teoriji pridaje smisao upravo vječna borba između teorije i zdravog razuma« (23).

Iz tako zaoštrene teze slijedi skandalozan zaključak koji Compagnon svojim komentarima implicira, a to je da je cjelokupna (mišljenja sam, neopravdano poistovjećena) teorija strukturalizma i poststrukturalizma lišena »zdrava razuma«. Zastupajući binarizme, teorija nas »navodi na dramatične alternative da lupamo glavom o zidove i borimo se

s vjetrenjačama« (159) odnosno, da radimo upravo ono što je suprotno samom konceptu književnosti, da izbjegavamo »srednja rješenja« jer, podsjeća nas Compagnon, »književnost je upravo prostor između krajnosti, mjesto proboja« (ibid.). Stoga se, ovaj »dobri duh teorije« zastupajući zdravorazumske upite i rješenja kada je u pitanju književnost i njena teorija okomljava na nekoliko koncepata koje je iznjedrila prošlostoljetna teorija, od kojih se najviše bavi Barthesom, po učestalosti spominjanja, vjerojatno najvećim »demonom«.

To se ponajviše vidi u drugom poglavlju, posvećenu autoru, koje je ujedno i najveće, gdje Compagnon suprotstavlja dvije teze o funkciji autora u tekstu: točnije, konceptu intencionalnosti u tekstu: intencionalističku i protuintencionalističku, nakon detaljne analize nekoliko teoretičara na tu temu, poklanjajući najveći interes upravo Barthesovu konceptu smrti autora, zaključuje, kako unatoč različitim stavovima, »postojanje izvornog značenja ostaje veoma općenita i gotovo konsenzualna prihvaćena pretpostavka« (99), a »pretpostavka o intencionalnosti ostaje temeljna zasada proučavanja književnosti, čak i u najekstremnijih protuintencionalista« (107) završavajući u tipičnoj maniri kritike ekstremnih stajališta kako »nijedna isključiva metoda nije dovoljna« (ibid.).

Sličnu situaciju suprotstavljenih krajnosti, Compagnon analizira i u sljedećem poglavlju koje nosi naslov »Svijet«, a koje se tiče mogućnosti tumačenja prikazanoga svijeta u književnim tekstovima. Ponovno je Barthes u središtu pozornosti, ovoga puta sa svojim shvaćanjem o »*repressivnoj* mimezi koja učvršćuje društveni poredak jer je u sprezi s ideologijom (*doxa*)« (111), njemu je suprotstavljeno Platonovo shvaćanje »*subverzivne* mimeze koja ugrožava društveni poredak« (ibid.). Analiza tumačenja mimeze kroz teorije Compagnona dovela je do zaključka da »su referencije mimeze umjesto prirode (*eikos*) postale književnost, ili kultura i ideologija (*doxa*)« (119), čime je »pitanje referencije time skrenulo prema pitanju intertekstualnosti« (125). Dovodeći raspravu o mimezi do isključivih stajališta koje sažima u rečenici »prema aristotelovskoj, humanističkoj, klasičnoj, realističkoj, naturalističkoj i čak marksističkoj tradiciji, svrha je književnosti da prikazuje zbilju, što ona i čini na gotovo primjeren način; prema modernoj tradiciji i književnoj teoriji, referencija je opsjena, a književnost govori samo o književnosti« (129), Compagnon kritizira krajnosti (zapravo, uvijek više kritizira teoriju) napominjući kako »u *zbilji* književna teorija nikada nije potpuno odstranila sadržaj, pozadinu i zbiljsko« (158).

U poglavlju »Čitatelj«, analizirajući status čitatelja koji je varirao u teorijskom interesu od početnog »nepovjerenja« (165), do potpune afirmacije u estetiци recepcije prema kojoj je »značenje učinak koje doživi čitatelj, a ne zaokružen predmet koji bi postojao prije čitanja« (173), Compagnon smatra da je »estetika recepcije, koja se predstavila kao napredak književne teorije, kad se svedu računati, možda bila samo pokušaj da se u obnovljenoj ambalaži spasi autor« (180). I ovo poglavlje, prema već ustaljenoj autorovoj metodi ide prema dokazivanju polarizirane situacije koja rezultira paradoksima, a ovdje se manifestira problemom »promaknuća čitatelja koje otvara nerješivo pitanje njegove slobode pod nadzorom« (190), a time »teorija nikako ne može očuvati ravnotežu među elementima književnosti« (ibid.).

U analizi 'stila', termina koji se »između jezika i književnosti pojavljuje kao srednji termin« (193), a upravo stoga jedne od najnapadanijih kategorija od strane teorije, Compagnon prilično odlučno brani stil, poručujući kako »se stil, baš kao kategorije autora, referencije i čitatelja, ne može ukloniti kad se kome prohtije« (194). Predstavljajući prvo postavke koje su ugrožavale stil zbog strukturalističkog dokinuća sinonimije prema kojemu je ona »neobranjiva jer dva termina nikad nemaju točno isto značenje, dvije rečenice nemaju potpuno isti smisao« (207), a time se dokidao stil koji je težio da se »na različit način kaže isto« (197), autor naglašava kako se »da bi se spasio stil, ne treba obvezatno vjerovati u točnu i apsolutnu sinonimiju, nego samo priznati da ima veoma različitih načina da se kažu veoma slične stvari, i obratno, veoma sličnih načina da se kažu veoma različite stvari.« (220) Time Compagnon stil spašava odmjerenim, trećim rješenjem onkraj binarističke logike teoretičara, »hipotezom *ima znatan broj različitih načina da se kaže otprilike isto*« (ibid.), za razliku od prijašnjeg načela koje je teorija napadala »*ima više načina da se kaže isto*« (ibid.).

Analizi 'povijesti' i 'vrijednosti', tih »*metali-terarnih* pojmova« (227), kako ih Compagnon naziva upravo zbog toga što »oni opisuju odnose među tekstovima, uspoređuju tekstove, vodeći računa o vremenu (*povijest*), ili ne vodeći računa o vremenu (*vrijednost*), u dijakroniji ili u sinkroniji« (ibid.), može se prigovoriti prešućivanje nekih temeljnih postavki koje su postale nezaobilazne u suvremenu proučavanju tih pojmova. Tako se u poglavlju »Povijest« uopće ne problematizira potencijalno manipulativan koncept diskursa koji stoji iza tzv. povijesnog konteksta. Upravo suprotno, polazeći od načela »književnost se mijenja jer se mijenja povijest oko nje« (229),

u ovom poglavlju autor, polazeći od Lansonova, francuskog povjesničara književnosti s kraja 19. i početka 20. stoljeća, problematizira odnos književne povijesti, filologije i književne teorije (uglavnom se koncentrirajući na francusku situaciju). Slično je i u poglavlju o vrijednosti u kojem, ponajviše se oslanjajući na Kantovo razmišljanje o subjektivnosti i relativnosti estetskog suda, Saint-Beuveova tumačenja klasika te Gadamerova nastojanja da kanon otme anarhiji te očuva koncept klasičnoga usprkos historizmu, Compagnon se zalaže »za umjeren relativizam« (294), koji se očituje u nastojanju da se kanon očuva kao »odluka zajednice, *self-fulfilling prophecy*, odnosno iskaz kojemu iskazivanje povećava vjerojatnost da se obistini« (295). On time posve po strani ostavlja problematizaciju svih onih ideoloških aspekata svojstvenih uspostavi diskursa kanona (Althusser, Foucault), a time odstupa od prethodno proklamiranog teorijskog (sic!) preispitivanja, »skeptičnosti i budnosti« (22), na koje se obvezao.

Iz navedenoga se može izvući nekoliko problematičnih Compagnonovih polazišnih točaka. Prije svega, pišući (valjda) teorijsku knjigu o teoriji, dvojbenim se čini pozivati na koncept koji niti jednog trenutka nije teorijski preispitan: koncept »zdravog razuma«. Znači li to da nam je taj koncept svima dan, usađen u kognitivno iskustvo te ga stoga nije uputno preispitivati? Ako da, onda i taj teorijski koncept, pati od hegemonijskog logocentrizma za koji se smatralo da je prevladan, ako nigdje drugdje, onda barem u francuskoj teoriji. Druga mogućnost je da time autor svjesno bira teorijsku izmještenost izvan »teorijskog diskursa«, međutim, tim činom on istovremeno pokušava konstituirati vlastiti anti-teorijski prostor, od kojega se ponovno očekuje – teorijska utemeljenost. Drugim riječima, ako se i nastoji distancirati od teorijskih oksimorona strukturalizma i poststrukturalizma, za dosljednu alternativu potrebna mu je legitimacija koja neće prešućivati implikacije koje su već te teorije detektirale. Prije svega mislim na posve »ne-teorijsko« baratanje pojmovima »zdravog razuma« dok se, s druge strane, istovremeno, vrlo »teorijski« ukazuje na neke aporije teorije. Ključno pitanje je pitanje ingerencije nad zdravim razumom. Tko ima pravo govoriti u ime zdravog razuma? Svi? Ili nas to Compagnon uvjerava da to on govori umjesto nas, što je nemala razlika?

Pozivanjem na »zdrav razum« stvara se, međutim, ista ona »binaristička, apsolutistička i samoubilačka logika, sve ili ništa« (220) od koje se Compagnon nastoji distancirati. Jer, ako se poistovjeti strukturalizam i poststrukturalizam (91, 122, 140, 151, i drugdje), a da se pritom još i zanemare, po mišljenju Kata-

rine Luketić, »aktualnije teorije književnosti i kulture, od britanskih osnivača kulturnih studija s kraja šezdesetih, teoretičara/ki feminizma i postkolonijalizma«,³ dobiva se situacija u kojoj se autorov (zdravorazumski) stav po istoj binarističkoj logici suprotstavlja jednoobraznim isključujućim »teorijskim« rješenjima. A upitna je i aktualnost tog stava budući da je »povratak na racionalizam već odavno prijedena postaja na putu filozofije književnosti« (309 – Solar u pogovoru knjige).

Na početku spomenuta zbunjenost posljedica je, međutim, autorove tendencije da se istovremeno pozicionira kako unutar, tako i izvan teorije te time njegova funkcija, figurativno rečeno, zlog demona ili dobrog anđela teorije prestaje biti jasna. Primjerice, kada se u zaključku autor priklanja teoriji braneci ju kao da je i on jedan od »teoretičara« (tome u prilog ide i sadašnji autorov položaj na institutu College de France, gdje su mu prethodnici bili upravo teoretičari poput Barthesa, Foucaulta, Merlau-Pontyja i ostalih) i istovremeno napadajući teorijsko mišljenje koje se uslijed kritike zdravog razuma, »spotiče o vlastite aporije« (298). Da je Compagnon svjestan ambivalentne pozicije u koju upada, vidljivo je iz citata: »moja odanost teoriji samo napola zadire u moj zdravi razum (sic!), kao u katolika koji, kad im odgovara, zatvore oči pred papinim poukama u vezi sa seksualnošću.« (299). No to nipošto ne znači da se autor odriče teorije, baš kao ni, dakako, zdravog razuma: »Niti sam, dakle, zagovarao jednu teoriju nauštrb drugih niti zdrav razum, nego kritiku svih teorija, uključujući i kritiku zdravog razuma« (303). Da mu je teško povjerovati, sam nas navodi paradoksom koji je očit jer prethodno naglašava: »da bi se proučavala književnost, nužno je zauzeti stranu, odlučiti se na neki put jer se metode ne zbrajaju, a eklektizam ne vodi nikamo.« (ibid.) Time je konačno razumljiv Livingstoneov osjećaj iritantnosti koji prati čitanje ove knjige, a i zbunjenost se time nadaje ne samo poukom književnosti, već i ove knjige što, dakako, ne mora nužno biti negativna kvalifikacija.

1 Livingstone, Paisley, *Philosophy and Literature*, 2008, 32, str. 196: »I beg to differ, as I found Companon's survey of familiar terrain more irritating than engaging.«

2 Protrka, Marina, *Književna republika* 6 (2008), 1–2, str. 234.

3 Zarez, godište 10, broj 222 (10. siječnja 2008.)

Ivan Majić

Luigi Pareyson

Estetika

Teorija formativnosti

Prijevod: Miroslav Fridl
Demetra, Zagreb 2008.

Nakon šest izdanja u Italiji i prijevoda na više europskih jezika, napokon i hrvatsko čitateljstvo ima priliku susresti se s vrijednim djelom suvremenog talijanskog filozofa Luigija Pareysona. *Estetika. Teorija formativnosti*, prvi puta je tiskana u Torinu 1954. Nakon ovog prvog izdanja, u sljedećem tiskanju, djelo je doživjelo višestruku promjenu u organizaciji sadržaja. Do nas je došlo ovo promijenjeno izdanje, a prevoditeljjev napor, zbog autorovog vrlo bogatog i zahtjevnog stila izražavanja na talijanskom, zaslužuje svaku pohvalu.

Već novum naslova pokazuje kako Pareyson u svojoj estetici ne želi ići uobičajenim putem odobravanja ili kritiziranja estetičkih tema Benedetta Crocea, a brojni kritičari teorije formativnosti drže kako je njom obnovio estetiku, osobito talijansku, koja je do tada bila pod snažnim utjecajem Croceove postavke.

Pareysonova estetika nastaje u uskoj povezanosti s razvojem njegove hermeneutike, a temelj na kojem počiva, osim teorije tumačenja, jest forma. Iako vrlo iscrpno govori o formi, ovaj autor ipak estetiku ne definira kao »teoriju forme« niti »teoriju formiranja«, nego u talijanskom jeziku donosi neologizam *formatività*. Hrvatski izraz 'formativnost' izgleda najbliži izvorniku. Formativnost se nalazi u neodjeljivosti primanja i djelovanja, nužnosti i slobode, inicijative i inicirane inicijative, naravi i milosti, autorelacije i heterorelacije. Ukratko, ona je formiranje koje »tijekom rada pronalazi način rada«. Pareysonova estetika je vrlo teoretska. On sam kaže kako estetika nije samo »dio filozofije« nego »cijela filozofija« osobito jer je zaokupljena razmišljanjem o problemu ljepote i umjetnosti te zbog toga što sva estetička pitanja, bez obzira koliko su pojedinačna, ne prestaju biti filozofska.

Knjiga je podijeljena na sedam poglavlja. Prvo poglavlje, koje nosi naslov »Stil, sadržaj i građa u umjetnosti«, polazi od specificiranja umjetnosti unutar cjelokupnog ljudskog djelovanja. Svako ljudsko iskustvo, bez obzira kakve je vrste, po svojoj naravi uključuje ideju gibanja, traženja i nalaženja. Čak kada je riječ o primanju, iskustvo ni tada nije vezano uz pasivnost. Ta aktivnost, koju Pareyson ne postavlja pored ljudskog iskustva, nego ga ona konstruira iz njegovog središta dajući mu

tako mogućnost postojanja, jest formativnost, »shvaćena kao nerazdruživo sjedinjenje proizvodnja i invencije: 'formirati' znači 'napraviti' domišljajući ujedno 'način pravljenja', što će reći 'ostvariti' jedino preko pokušaja napredujući do uspjeha te proizvedeći na taj način djela koja su 'forme'.« (str. 4–5)

Lako je uočljivo kako je u razvijanju ove problematike Pareysona posebno privukla misao talijanskog filozofa A. Guzzo, koji je ljudski život smatrao »invencijom formi«, a forme jednom odvojene od svog autora žive autonomnim životom i postaju modeli dajući prostora stvaranju stilova. Onaj, koji stvara umjetnost je

»... jedna pojedinačna i neponovljiva osoba koja se, da bi oblikovala, okorištava čitavim svojim iskustvom, vlastitim načinom mišljenja, življenja, doživljavanja, vlastitim načinom protumačenja stvarnosti i držanja spram života, tako da je njegov 'način oblikovanja' jedino onaj što ga može imati netko tko misli, živi, doživljava na onaj način, tko ima onu viziju svijeta i drži se onog životnog običaja; a kad bi mislio, živio, doživljavao na drukčiji način, oblikovao bi drukčije, ne samo u smislu da bi, što je vjerojatno, uobličavao druge stvari, te bi izabirao druge teme, već prije svega u smislu da bi drukčiji bio njegov način oblikovanja.« (str. 25)

Snažna obojenost Pareysonove estetičke misli personalizmom nalazi se i u tome što za njega umjetnički sadržaj jest sama osoba umjetnika, ali ne u smislu da bi osoba time postala »objekt nekog oblikovanja ili preoblikovanja što bi je izjednačilo s umjetničkim »subjektom«, nego je ona sadržaj upravo kao osoba, sa svom svojom jedinstvenošću i neponovljivošću, koja u umjetnost ulazi svojim načinom formiranja. Sama duhovnost postaje taj determinirani način formiranja. Ona postaje stil jer umjetnik u svom formiranju slijedi taj jedinstven i nezamjenjiv način koji je jedino njegov način formiranja. Formativnost postaje umjetnošću kada nemajući ništa specifično za formiranje, posvaja neku građu, kako bi ta građa jednom formirana postala forma, i ništa drugo osim forma, što se može dogoditi samo posvajanjem građe, kao na primjer kod riječi koja nema smisao ako nije ujedno zvuk ili znak. Pareysonu u pojam građe ulazi sve ono što se shvaća pod tehnikom ili jezikom, ekspresivnim sredstvom, toliko više što građa dolazi do umjetnika nabijena umjetničkom stvaralačkom tradicijom. Građa ne prethodi umjetničkoj nakani, niti joj se ova izvana dodaje, nego se jedna i druga nastaju zajedno. Umjetnička nakana se definira samo unutar posvajanja neke građe, no to za autora ipak ne znači da bi taj čin posvajanja stvarao građu koja se uvijek pokazuje u svojoj neovisnosti. U posvajanju neke građe, umjetnik ne može raditi što hoće, nego ulazi u dijalog s njom. Upravo preko građe umjetnik uspijeva otkri-

ti idejnu nit vodilju samog djela. Tu se radi o nekoj formi stvaralačke poslušnosti preko koje umjetnik preokreće ograničenja same građe u mogućnost.

Drugi dio knjige nosi naslov »Oblikovanje umjetničkog djela«. Formiranje umjetničkog djela je, za Pareysona, dakle »u bitnome pokušavanje, jer se sastoji u inventivnosti kadrož oblikovati mnogostruke mogućnosti te ujedno pronaći među njima onu dobru, onu koja je zahtijevana samom radnjom radi vlastitog uspjeha.« (str. 59) Upravo su proučavanja E. A. Poea, G. Flauberta, P. Valéryja pomogla autoru u produbljanju konstruktivnog aspekta umjetnosti, u smislu da se ona istovremeno odvija u »invenciji«, »izvedbi«, »pokušaju« i »realizaciji«. On polazi od iskustva umjetnika koje potvrđuje da formiranje umjetničkog djela ima nešto pustolovno jer je svaka umjetnička radnja proces u kojem se sve što se radi, radi i izvodi, a prethodnom preciznošću ne zna se što se i kako se treba raditi. U tom procesu svaka pojedina stvar otkriva se korak po korak, tijekom djelovanja. Samo nakon uspjele radnje, može se jasno vidjeti kako je ono što se učinilo, bilo upravo ono što se trebalo učiniti. Umjetnik nema kompletnu zamisao svog djela, što ipak ne znači kako je ova pustolovina prepuštena samoj sebi kako bi se okušavala sreća i kako bi se prepuštalo pukom slučaju. Zakonitost djela se dakle iz koraka u korak predmnijeva. Dijalektika, koja se odvija između inicijative, proizvodnje i nutarnje dinamike uspjeha kao jedine zakonitosti djela, za Pareysona je obilježje istinskoga umjetničkog stvaralaštva jer po njemu sam umjetnik nikad nije toliko stvaralački aktivan koliko kada »sluša« zakonitost samog djela koje namjerava raditi.

Umjetnik nema drugog zakona nego individualno pravilo djela koje stvara, nema druge vodilje osim iščekivanja otkrića i nade u uspjeh, ali ta nada i to iščekivanje uspijevaju biti efikasne vodilje, jer iščekivanje postaje djelujuće u proricanju otkrića. Umjetničko djelo ima tajanstvenu povlasticu po kojoj je u isto vrijeme zakon i rezultat samog formiranja. Umjetnički proces karakteriziraju istovremena invencija i izvedba, prisutnost nesigurnosti i orijentiranosti, a vodi ga nutarnja teleologija uspjeha ili drugim riječima vodi ga »oblikujuća forma i oblikovana forma« (usp. str. 75–77).

Treće poglavlje, »Dovršenost umjetničkog djela«, govori o neovisnosti i savršenstvu umjetničkog djela. Umjetnička forma izvlači vlastitu vrijednost iz toga što se ona ne prilagođuje ničem drugom osim samoj sebi i upravo u onoj mjeri koliko je ostvarena toliko živi vlastitim životom i ne ovisi ni o čem izvanjskom.

»U svojoj naravi čistog uspjeha, umjetničko djelo je rezultat i model, a njegovu se neovisnost i savršenstvo može shvatiti samo kao 'dovršenost' i 'egzemplarnost': s jedne strane dovršenje nekog procesa što je dospio do vlastite potpunosti, a s druge strane otpočinjanje i norma novih procesa koji nastavljaju i preoblikuju.« (str. 99)

Umjetnička je forma tada istinska i prava »jednoukupnost« (str. 109.) koja je u sebi nerazdjeljiva, vodi je njen intiman zakon usklađenosti. Za Pareysona to nikako nije zbroj dijelova, nego je to jedna nerazdvojna cjelina gdje se bilo kakav dodatak ili variranje ne bi ograničili na pukoj promjeni, nego bi oni promijenili i uništili samu cjelinu. Dijelovi se, dakle, drže zajedno zakonom usklađenosti po kojem svaki pojedini dio ne može biti drugo osim dio cjeline, istinu govoreći nisu više ni dijelovi jer svaki zahtijeva svoju cjelinu te je time na neki način i posjeduje. U ovakvom promišljanju o umjetničkom djelu osjeća se utjecaj J. W. Goethea čiju je misao Pareyson dugo proučavao. J.W. Goethe shvaća umjetničko djelo kao organizam i u njemu pronalazi analogiju s prirodnim procesima u kojima se sjeme razvija u biljku, a biljka u plodove. Takva analogija omogućava mu viđenje umjetničkog djela ne kao sume dijelova, koji se sjedinjuju samo u pojmu jedinstvo, nego je to jedinstvo u samom začecu djela.

U četvrtom poglavlju, nazvanom »Egzemplarnost umjetničkog djela«, Pareyson afirmira da forma osim toga što je princip organiziranja sebe same postaje također, princip kasnijih formiranja. Pod tim vidom, uspjela forma za Pareysona postaje model ili smjernica. Egzemplarnost uspjeha očituje se u tome ta da se svatko tko ima analogan problem, približava uspjelom djelu kako bi mogao izbliza vidjeti neku sugestiju ili dobru ideju. Svaka osoba, po Pareysonu, kada se nađe pred nekih nezaboravnih uspjeha u onoj vrsti aktivnosti kojom se želi baviti, gotovo na instinktivan način u svom djelu imitira njihov primjer.

Autor izvrsno ističe kako je egzemplarnost točka gdje zakon formiranja nekog uspjeha postaje djelotvoran i efikasan te teži produživanju snage svog pravila nakon vlastitog ispunjenja. Inventivnost po kojoj je umjetnik pobijedio opasnost pogrešaka, koje se nalaze u samoj naravi pokušaja, još uvijek djeluje i nakon dovršenja djela. Uspjela forma živo zahtijeva nastavke, imitiranja i razvoje. Tako se rađaju stilovi.

Peto poglavlje nosi naslov »Tumačenje i motrenje«. Točka od koje Pareyson polazi u svojoj teoriji tumačenja u estetici donesena je u definiciji prilično programatske fizionomije, koja će uz neznatna modificiranja imati veliku važnost u njegovim daljnjim razmišljanjima.

Tumačenje je, za Pareysona, takav oblik spoznaje u kojoj su, s jedne strane, receptivnost i aktivnost nerazdružive te je, s druge strane, ono spoznato neka forma, a spoznavatelj osoba. (usp. str. 190) Naglašavajući formativni karakter osjetilne spoznaje, Pareyson želi pokazati da tumačenje kao način spoznaje nije nešto trenutačno, nego ima svoj proces. Formativnost osjetilne spoznaje proizlazi iz toga što ona shvaća stvarnost samo preko formi, tj. ona uspijeva primiti stvarnost oko sebe samo ako je oblikuje, ukoliko proizvodi i formira sliku. Što je ta slika preciznija, sama će se realnost bolje objavljivati i razumjeti upravo onakva kakva jest. Po autoru, čovjeku ne pripadaju ni kreativnost ni pasivnost. U onom trenutku kada on misli da stvara, zapravo proizvodi jer izvodi, razvija i upravlja gibanjima koja su mu ponudena i savjetovana. Kada nešto prima ne snosi pasivno jer bez aktivnog primanja pasivnost nema svoj rast, nema reakciju ni razvoj. Shvaćanje tumačenja kao spoznaje formi od osobe zapravo je ponovno oživljavanje Pareysonovog personalizma, koji se sad produbljuje u svjetlu novog konteksta filozofskog razmišljanja o umjetnosti unutar kojeg se utkao. Novost, koju ovakvo razmišljanje donosi, jest pridavanje ljudskoj osobi onog tipičnog profila koji karakterizira formu. Vrlo iscrpno i detaljno proučavanje tumačenja umjetničkog djela stavlja na svjetlo nerazdvojnu vezu koja postoji između filozofije formi i filozofije osobe te se između ostaloga pokazuje koliki doprinos estetika i kritika mogu imati od principa kongenijalnosti kao jednog od temeljnih zakona ljudskog duha svugdje gdje god su se razmjenjivale ideje i gdje se širila civilizacija. Uz bok teoriji tumačenja niče teorija »motrenja forme«. Do motrenja se dolazi samo putem vrlo aktivnog procesa tumačenja koje je daleko od pasivnog prepuštanja djelu. Tumačenje je proučilo djelo u svakom njegovom djeliću, dugo ga je ispitivalo tražeći perspektivu koja ga najbolje objavljuje, aspekt koji najviše govori i sva ova aktivnost nastavit će titrati u samom motrenju. Zbog toga je estetsko motrenje za Pareysona daleko od čiste pasivnosti i potpunog zaborava sebe. Ono je stanje mira i staloženosti, ali je i stanje izrazitog primanja, te motrenje vidi kao vrhunac intenzivne aktivnosti i kao uzimanje nečeg u posjed ili kao potvrđivanje svog vladanja interpretiranim objektom. U motrenju oko neumorno osjeća potrebu za pretraživanjem zbog harmonije, forme i dosljednosti koje djelo vežu u nerazdvojnu cjelinu perfektne strukture preko recipročnog podudaranja dijelova s cjelinom kroz ekonomiju koja je čuva od površnosti i nedostataka. Izgleda da neumorivost pogleda izvlači snagu iz harmonije, kohezije, podudaranja, ekonomije i prilagodivanja vlastitih

formi. Pogled nije miran, ali nije uznemiren, on je zadovoljen, obogaćen i obnovljen i time motrenje postaje užitak.

U šestom poglavlju pod nazivom »Iščitavanje, tumačenje i kritika«, zbog svoje spekulativne navike, Pareyson kritički iznosi objeckije i koncepcije drugačije od svojih. U njima pokušava pronaći neki pozitivni aspekt, naravno, ne na način da ga žrtvuje, kako bi afirmirao vlastitu misao, nego prekopava po njemu kako bi produbio samu istinu. Iz samog načina argumentiranja nazire se tako aludiranje na suprotna razmišljanja o izvedbi i tumačenju umjetničkog djela dvojice filozofa, B. Crocea i G. Gentilea, čiji se utjecaj još uvijek osjeća u talijanskom kulturnom području gdje se uzrokovala lažna dilema oko toga je li izvedba neosobno evociranje djela ili proizvoljni prijevod. Pareyson drži kako nema umjetničkog djela koje bi se moglo odreći izvedbe niti izvedbe koja bi mogla izbjeći tumačenje. S izvedbom djelo počinje živjeti svojim životom pozivajući ga na način na koji je učinjeno, nastavljaajući po tom načinu postojati. No umjetničko djelo može naići na neshvaćanje u onome koji ne zna, ne želi ili ne može s njim postići kongenijalnost. Djelo se nudi i predaje bezbrojnim tumačenjima koja ga s nekog određenog aspekta ili s jedne određene točke gledišta shvaćaju u cijelosti, a da ga nijedno od tih bezbrojnih tumačenja ne može iscrpiti ili monopolizirati, jer upravo kao dovršena i savršena forma ono ih potiče, promovira i iziskuje.

Posljednje, sedmo poglavlje »Umjetnost u čovjekovom životu« samim naslovom, a i preko niza različitih odnosa umjetnosti i ostalih djelatnosti, poput komunikacije, moralnosti i filozofije, ukazuje na njenu važnu ulogu za čovjekov život. Ukoliko bismo htjeli naglasiti neke bitne aspekte ovog poglavlja onda se tu zasigurno nalazi argument o odnosu moralnosti i umjetničke djelatnosti. Zahvaljujući autorovim uravnoteženim distinkcijama, u cijelom poglavlju uočljiv je njegov trud kojim pokušava olakšati sam argument. On se ne želi svrstati ni na jednu od ekstremnih strana, to jest ne pridružuje se onima koji podupiru umjetnost protiv morala niti se postavlja na stranu morala protiv umjetnosti. Razlog je tomu što kod antimoralista i moralista postoji problem parcijalnog gledanja po kojem žrtvuju bilo moralnu bilo umjetničku vrijednost. Pareyson ovaj argument ne čini manje trnovitim poništavajući vrijednosti bilo jednog bilo drugog vida. Iz cijele knjige se vidi kako autor silno cijeni umjetničku vrijednost, a u ovom poglavlju pokazuje kako moralnu vrijednost ne samo da ne želi ugasiti nego je nerazdvojno sjedinjuje s umjetničkim vrijednostima do te mjere da drži kako se bez moralnih vrijednos-

ti umjetnička djela ne bi mogla shvatiti. Međutim, sam problem ne rješava tako da umjetnost postavlja u neku sredinu između morala i nemorala, čime bi se, zapravo, problem samo obrnuo, a ne riješio. Pareyson se s problemom, stoga, sučeljava iz posebnog kuta. Ukazuje na etičku crtu u umjetničkoj djelatnosti proučavajući može li se »pronaći moralnost ili nemoralnost u samom načinu rada kako ga se tretira ili, općenitije, u stilu nekog autora, te stoga može li neki oblik umjetnosti biti prosuđivan moralnim ili nemoralnim baš u svojoj umjetničkoj kvaliteti.« (str. 315) Umjetnik postaje dužan zakone poetike držati pravim i istinskim moralnim zakonima čije ispunjenje postaje obligatno samim tim što su preuzeti na samom početku kao zaduženje, a kada se ne bi izvršavalo kako je određeno, sa sobom bi nosilo, nevrijednost ne samo u umjetničkom nego i etičkom smislu.

Estetska teorija predložena u ovoj knjizi, kako kaže sam Pareyson, polazi od estetskog iskustva da bi se opet na njega vratila, zato nema dvojbe da će ova knjiga biti od velike koristi ne samo filozofima koji se bave problematikom suvremene estetike, nego svima koji se konkretno bave umjetnošću, ali im često puta nedostaje spekulativno promišljanje o estetskom iskustvu.

Vani Roščić

Michelle-Irène Brudny

Hannah Arendt – Intelektualna biografija

Sandorf, Zagreb 2008.

Autorica se na početku knjige pita čemu još jedno djelo ovakvog karaktera o filozofkinji Arendt, nakon opsegom i relevantnošću teško dostižne biografije Elisabeth Young-Bruehl. Ne težeći iscrpnosti i temeljitosti navedenog djela, ali oštro se distancirajući od prevladavajuće poplave kvazi-intelektualnog žutila i mondenog prečitavanja Hannah Arendt, Michelle-Irène Brudny svoj pothvat opravdava novim aspektima viđenja stvari. Ono što nam se, naime, nudi u ovoj knjižici analiza je do sada nepoznatih rukopisa iz vremena prije Drugog svjetskog rata. Primjerice, navode se novi podaci o odnosu Heideggera i Arendt, što je pored temata o antisemitizmu zasigurno najzanimljivije štivo za šire čitateljstvo. Kako

slučajni namjernici, tako i posvećenici/proučavatelji djela (vjerojatno) najutjecajnije filozofkinje u povijesti filozofije, imat će uz stranice ovog izdanja nakladničke kuće Sandorf vrijedne sate poticajnog intelektualnog sabiranja o relevantnim konstituensima zbilje jedne epohe. Neke knjige, bile filozofske ili tek zborile »o filozofiji«, teške su, hermetične i visoko specijalizirane. Druge, svojom popularizatorskom intencijom prelaze s onu stranu stručnog sagledavanja stvari o kojoj je riječ. Međutim, zgode se i ovakve, kratke i lako čitljive knjižice, impregnirane kvalitetnim uvidima o filozofskoj i socijalnoj problematici, ali i pristupačnošću. Upravo je izvorno *in-spiro*, oduhovljenje za mišljenje, navođenje na ponovo otkrivanje/analiziranje povijesno nam bliskih fenomena iz 20-og stoljeća, neupitno opravdanje za uvrštenje knjige *Hannah Arendt – Intelektualna biografija* u lektiru svakog od nas kada se upuštamo u suvremeni filozofski diskurs.

Za Michelle-Irène Brudny nije potpuno valjana odredba Hannah Arendt kao filozofkinje politike ili politologinje. Ona joj je u punom smislu »autorica«, čiji uratci uznemiruju i opčinjavaju već nekoliko intelektualnih generacija. Stoga, kada svoju knjigu započinje prikazom njenog djetinjstva i ranog intelektualnog formiranja, u fokusu je inzistiranje na njenoj osebnosti i rano započetom življenju u paradoksalnostima. Navedeno potvrđuje opis susreta s rabinom dok je Hannah bila tek sedmogodišnjakinja. Vjeronauk ju je vrlo zanimao, ali djevojčica sklona provokacijama rekla mu je već tada: »Ne vjerujem u Boga«. Rabin je zadržao prisebnost pred djevojčicom na način koji je zapravo formativan za mnoge religijske tradicije: »Je li ti tko postavio pitanje?« Puno kasnije će, nekoć buntovna djevojčica, objašnjavati Karlu Jaspersu da mnogi Židovi poput nje nemaju spona s judaizmom kao religijom, ali se ipak osjećaju Židovima. Očigledno da židovstvo (možda nikada) nije bilo samo pitanje vjere, nego je pripadnost kolektivitetu identifikacijski amblem što može biti kako utočište, tako i poteškoća. Hannah je kao djevojčica molila za umirućeg oca, premda je nitko na to nije upućivao. Što to znači, prekratko bi bilo objašnjavati s psihološkim aparatom jer imamo sačuvanu rečenicu koja da naslutiti kako su njene distinkcije u području života duha bile vrlo suptilne: »Iako sam od svoje sedme godine zapravo uvijek mislila na Boga, nasuprot tomu, o Njemu nisam nikad razmišljala.« Autorica – u izvornom smislu originalnosti – bijaše ona od svojih početaka, složio bih se s Michelle-Irène Brudny.

U poglavlju »Od Königsberga do Frankfurta preko Marburga«, gdje se opisuje početak

ozbiljnijeg intelektualnog formiranja Arendt, gimnazijskog i sveučilišnog, zadržat ću se na onome što, kako već rekoh, prvenstveno plijeni pozornost. Filozofkinja je bila opčarana Heideggerom kao »novim kraljem« na njemačkoj filozofskoj sceni, čija se slava počela širiti i prije nego su se pojavili tekstovi koji bi posvjedočili o bitnosti njegova mišljenja. Samo su kružile bilješke, od ruke do ruke, ali i to je bilo dostatno u vremenu koje je još uvijek na sveučilišnim studijima tek rigidno nudilo ili filozofske škole ili tradicionalne discipline etablirane od doba helenizma pa do danas u raznorodnim inačicama. Arendt je bila oduševljena njegovim predavanjima o Platonu: ne govori se o Platonu i ne izlaže se teorija ideja, nego se napreduje korak po korak i podržava dijalog »tokom čitavog semestra, sve dok doktrina koja je s vremenom poprimila patinu ne prepusti mjesto skupu problema koji trenutačno postaju relevantni i neodgodivi«. Puno kasnije, u djelu *Men in Dark Times*, ustvrdit će da

»... nije Heideggerova filozofija, za koju se s pravom možemo pitati postoji li, tako odlučujuće pridonijela duhovnoj fizionomiji stoljeća, već Heideggerova misao... studenti su mogli iskusiti da misao kao čista aktivnost, odnosno ono što ne pokreće ni želja za znanjem ni potreba za spoznajom, može postati strast koja ne guši druge aktivnosti i druge darove, već ih uređuje i njima upravlja.«

Naravno, misaona bliskost išla je usporedo s obostranim romantičnim osjećajima. Treba doživjeti taj pathos misli što progovaraju o čežnji za profesorom: »... ljubav prema čovjeku koju je sanjala poezija njemačkih romantičara... nepokolebljiva odanost nečem jedinstvenom«. Afirmativno pristupajući u prvom redu sebi, vlastitom pozivu da misli, autentično i odgovorno u duhu tragične epohe, čini se da je uvijek na vezu među njima gledala kao blagotvornu. Ljubav koju osjeća prema njemu smatrala je blagoslovom svog života. U skladu s tim, takoreći nagovarajući Heideggera da čita njena djela (što ovaj, legenda kaže, nije činio) išla je dotle da je ustvrdila da kod nje zapravo nema ništa što nije i u temeljima njegovog filozofskog mišljenja. Arendt je smatrala da to svakako treba naglasiti. Očigledno, bila je prekrivena Heideggerovom sjenkom od početka do kraja svog misaonog života. Na neki način bili su si vjerni i nevjerni, u mnogim aspektima življenja. Mogu samo reći da mi nije do kraja jasno to subsumiranje vlastitog djela, koje je po glavnim intencijama upravo suprotno Heideggerovim tezama. Očigledno je u ovome na djelu više neki sentiment u stavu. Heidegger je prema njenim uratcima s kojima je stekla svjetsku slavu pokazivao takoreći prezir. To da je Hannah imala međunarodnu univerzi-

tetsku reputaciju nije odgovaralo njegovoj taštini jer je u njegovim očima ostajala »učenica«, tek interpretator njegovih ideja. Trebalo bi promisliti kolike su njene »zasluge« za ovo, budući je u njemu do kraja života gledala mentora, trudila se zadobiti njegovu pozornost, očekivala je reakciju na svoja temeljna djela – *Vita activa* i *Izvori totalitarizma* – a on je odgovorio – šutnjom.

Tijekom intervjua na njemačkoj televiziji, kad je predstavljena kao filozof, rekla je: »Moram intervenirati. Ne pripadam krugu filozofa. Moje je zanimanje, ako se o tome može uopće govoriti, vezano za političku teoriju. Niti se osjećam kao filozof, niti vjerujem da me prihvaćaju filozofski krugovi.« Ovo nije neobično, sagleda li se u svjetlu kompleksnog odnosa spram filozofske sjene Heideggera, kao spram »demonu/duha/mislioca« kojeg je doživljavala s (ipak) podijeljenim osjećajima/mišljenjima. Naravno, Heideggerov nacistički angažman je tu ključni, ali se jednako tako Arendt zgrozila nad reakcijom većine njemačkih intelektualaca za vrijeme rata. Čini mi se stoga da je reduciranje vlastitog misaonog identiteta s obzirom na pojam 'filozof' primarno bunt i konkretna kritičnost, ni manje ni više od toga. Njeno djelo je u cjelini, u svakom slučaju, primarno filozofsko.

U sedmom poglavlju knjige, »Novi svijet«, opisuju se egzistencijalno intelektualna previranja prilikom dolaska u Sjedinjene Američke Države. Za nju »... na kraju ostaje samo materinji jezik«. Odnosno, eksplicitnije, »uvijek sam svjesno odbijala zaboraviti materinji jezik. Uvijek sam zadržala izvjesnu distancu i prema francuskom, koji sam tada dobro govorila, i prema engleskom na kojem sada pišem... nevjerojatna je razlika između materinjeg i bilo kojeg drugog jezika«. Vezanost uz njemački jezik i pjesnike, kojih je mnoštvo uradaka naizust znala, bliskost s klasičnom njemačkom filozofijom (napose Kantom), ono je što Arendt nikada nije niti pokušala »prevladati«, potisnuti. To je bio najunutar-njiji dio nje, pa ako je Karl Popper nuždom izbjeglištva iz Vaterlanda, na simbolički način htio iskazati svoju povrijeđenost trudom prelaska na drugi jezik, u drugu kulturu, kod ove autorice o tome nije moglo biti govora. Naravno, vezanost uz duh njemačkog jezika nikako nije u protuteži s, već spomenutom, svjetovno-tradicijskim osjećajem pripadništva židovskom narodu. Osjećaj te pripadnosti pomogao je otvaranju vrata u područje mišljenja političkog života, ne dakle iz neke druge perspektive, radikalno komunističke, naprosto liberalne itd. Ipak, židovstvo je i njoj samoj uvijek bilo i ostalo enigma. Kritička po habitusu, nije se ustezala misliti da je židovski narod samo jedan antički narod

izgubljen među modernim narodima, s organizacijom plemenskog tipa zasnovanoj na zajedničkom mitu kojemu je politička jezgra obitelj (a ne država). Židovi bijahu iz njene perspektive zajednica apatrida koja je umjela zadržati plutokratsku dominaciju dijela naroda. Racionalna hladna analitika išla je usporedo s dobivanjem prvih vijesti o Auschwitzu, s »nemogućnošću da se misli ono što se ne može pojmiti«. Očaj i nove spoznaje, život u vremenu koji je zaista bilo radikalno novo, s eksperimentima na krilima ozbiljenja, kantovski rečeno, radikalnog zla. U traganju i lutanju, dok iz SAD-a prati tijek krvavog svjetskog rata i genocida, bavi se poglavito izvorima rasne doktrine i skrivene tradicije u zapadnom judaizmu (od Heinea do Kafke). Kafka je vrlo važan lik u popisu intelektualaca koji su je formirali, što nije odveć poznata činjenica. Sa svojim savršenstvom teksta bez stila – jer bi stil bio »mađijanje« i bijeg u odnosu na istinu – privlačan je kao paradigma cijele epohe. Kafka nije imao bazu, korijene, nije imao tlo na kojem bi se mogao zaustaviti kao ostali (pisci, ljudi?). Nije li on u svojim djelima izricao dio nje, ali i anticipirao nihilizam kao bitnu odrednicu modernosti? Pored toga, neki su primijetili da njen esejističko-aforističan način pisanja također jest znamen moguće sveze s Kafkom.

Kada govori o antisemitizmu u *Izvorima totalitarizma* navodi mnoge zanimljive pristupe, čak i pikanterije o životu Židova na dvoru, o bankarskim transakcijama i prustovskim salonima, ali to se može činiti nedovoljno važnim za objašnjenje fenomena totalitarizma. Premda ne možemo dovoljno nahvaliti njene zasluge za vjerojatno najkvalitetnija tumačenja političkog života 20. stoljeća, ona zanemaruje određene stvari. Ne uvažava, na primjer, povijesni kauzalitet koji upućuje da su određene historijske okolnosti djelomično uvjetovane i činiteljima iz prošlosti. Nadalje, u analizi totalitarizma nerazmjerno je više prostora posvećeno nacional-socijalizmu nego staljinizmu, što je pokazatelj njenog interesa, a ne objektivno balansirano svjetsko-povijesnog uvida.

Poznato je da su njena gledišta o Židovima bila oštro napadana. Židove karakterizira kao apolitičan narod okrenut trgovini i osobnoj koristi, kao da je to bio tek njihov izbor, u socijalnom i povijesnom smislu. Na određeni način, pa bio on i apstraktno metafizičan, traženje od žrtava da se djelomično osjećaju krivcima, bio je prigovor. Vrlo banalan, ali »držao je vodu« u percepciji Arendt i od onih koji njena djela uopće nisu čitali. U protestu protiv antisemitizma razumljivo je bilo čuvanje ponosa na »biti Židov«, ma koliko ta vrsta identiteta, prema Arendt, kod mnogih

bila ispražnjena od religioznog sadržaja. U svezi toga, *in contrare*, lijepo je podsjetiti na posljednje riječi Rahel Varnhagen o kojoj je Arendt napisala knjigu: »stvari koja mi se čitavog života činila najsrमतnija, koja je činila nesreću i bijedu mog života – biti rođen kao Židovka – ni za što se na svijetu ne bih lišila.«

Istaknut ću nekoliko stvari iz trinaestog poglavlja »Neosporni Eichmann u Jeruzalemu«. Michelle-Irène Brudny smatra da u knjizi o Eichmannu dominira prikaz Eichmannove psihologije. Čovječuljak u kavezu začudio ju je u Jeruzalemu više nego što je mogla izraziti. Eichmann je za nju zapravo klaun, doista glupan, a ne demon – kojeg se svi potajice zapravo boje. Volio se hvalisati i, sve u svemu, imao je odiozne karakterne osobine koje su kod nje potakle sustavno, polemično i provokativno procjenjivanje Eichmannova lika i djela. Poznato je koliko su je napadali (pogotovo sunarodnjaci) zbog djela o Eichmannu. Zaista, očigledan je nesrazmjerni kritičkog pathosa izraženog u *Izvorima totalitarizma* gdje inzistira na radikalnosti nacističkog zla i nema prostora za postavljanje teza o sustavu utemeljenom na zločinu, odnosno primarno izgrađenom na odsustvu refleksivne svijesti. Višak esejizma, nastalog kao posljedica intenzivnijeg doživljaja »tih ljudi«, značajka je uratka o Eichmannu. U stvari, kao što je rekla dosta godina nakon objavljivanja ove knjige, napisala ju je kao u nekoj euforiji. Pridodao bih – u intelektualnoj euforiji. Naime, ono što je prezirala i smatrala nedostojnim autora jesu osjećaji sažaljenja i samilosti. Stoga su je optuživali za neshvatljivo objektivni i bahat stil, dok primjerice u diskursu o Židovima za vrijeme rata govori o suradnji njih nekoliko tisuća s nacistima. Dok prema njoj, bez kolaboriranja ovih, ne bi bilo moguće likvidirati stotine tisuća drugih, ugledni povjesničar Saul Friedländer mišljenja je kako bi ishod tragedija zapravo i bez toga bio vrlo sličan. Možda je autorica Brudny i s obzirom na ovo trebala poraditi malo više na »psihologiji Hannah Arendt«. Ona je bila protivnica ideje romantizma, okretanju unutrašnjosti, jer

»... sentimentalne uspomene su najbolji način da se zaboravi vlastita sudbina, to pretpostavlja da je sadašnjost već preobražena u sentimentalnu prošlost. Sentimentalnost je prva koja se uzdiže iznad sjećanja, i ona nas odmah vodi ka unutrašnjim ponorima, gdje je sve vječno prisutno, ili preobraženo u virtualnost. Tako su moć i autonomnost duše osigurani. Osigurani po cijenu istine, jer treba sve to ponovo spoznati, budući da bez realnosti koju dijelimo s drugim ljudskim bićima istina gubi svako značenje. Introspekcija otvara prostor prema laži.«

U poglavlju »Little Rock, Amerika« autorica razmatra članak Arendt »Reflexions on Little

Rock« kao primjer kontroverznog političkog angažmana koji nije moguće klasificirati. Uvijek je osuđivala rasizam američkog društva, no jednako tako kritizira i neke aspekte pokreta za građanska prava. Riječ je o paradoksu (kako je tumačio Philippe Raynaud) da njezina klasična interpretacija odnosa između privatnog, društvenog i javnog područja dovodi do odbacivanja liberalne politike autoritarne desegregacije državnih škola. Naime, prema njoj je moguće da uspostava socijalne, ekonomske i obrazovne jednakosti crnaca dodatno zaoštri problem rasizma u Sjedinjenim Državama. Tocquevilleov princip jednakosti nije, navodno, sveobuhvatan. Jer što je veća jednakost među ljudima onda će neizbrisive razlike biti vidljivije. U ovom slučaju, odgovornost koju mogu preuzeti samo odrasli prebačena je na djecu i izložila ih opasnosti. Osjećaj potrebe prevladavanja tradicijskog utemeljenja ljudskih prava i stajališta o jednakopravnosti, koje ne smatra naravnim ljudskom karakteristikom nego političkim i građanskim dostignućima, otvorili su joj motivacijski horizont za nepopularne argumente. Čini se kao da je bila u svojevrsnom strahu od javnog obrazovanja kakvog su uveli totalitarski režimi s njihovom lažnom utopijom, Arendt smatra da ako je segregacija diskriminacija poduprta zakonima, desegregacija ne može učiniti ništa više nego ukinuti zakone koji nameću diskriminaciju, tj. ne može ukinuti samu diskriminaciju. Jesu li ovakvi stavovi »puka težnja originalnosti«, kako su je neki neskloni tumači procjenjivali ili je riječ o strogoj unutrašnjoj konzistenciji vlastitih teza, staviti ćemo ovdje u pitanje. Puno više od toga je kod nje u pitanju, pa je istraživanje njenog djela tako zahvalno i izazovno.

Željko Senković

Luigi Luca Cavalli-Sforza

Geni, narodi i jezici

Algoritam, Zagreb 2008.

Ova knjiga Luigia Luce Cavallia-Sforze, vjerojatno najslavnijeg genetičara današnjice, prvi put objavljena 2001. pod nazivom *Genes, Peoples and Languages*, a kod nas prevedena nakon sedam godina, daje pregled istraživanja o ljudskoj evoluciji u posljednjih 100.000 godina. Pri tome se naročito oslanja na rezultate arheologije, genetike i lingvistike, ali i

drugih znanstvenih disciplina poput kulturne antropologije, demografije, ekonomije, ekologije, sociologije. Iz takvog multidisciplinarnog pristupa proizlazi zaključak da su na genetičku evoluciju čovječanstva odlučujuće utjecale tehnološke inovacije i općenito kulturne promjene. Kultura – u smislu akumulacije znanja kroz generacije – postavlja razliku između ljudi i ostalih životinja. Knjiga je pisana znanstveno-popularnim stilom i može se reći da omogućava spoznaju ljudske evolucije širokom krugu čitatelja.

Autor se, kao jednom od središnjih tema, bavi rasizmom i rasama i objašnjava zbog čega je rasizam pogrešan. Naime, glavne genetičke razlike otkrivamo između pojedinaca, a ne između populacija, to jest tzv. »rasa«. Genetički uvjetovane razlike između »rasa« su ne samo malene, nego i površinske i može ih se uglavnom pripisati reakcijama na različite klimatske uvjete u kojima živimo. Štoviše, suočavamo se s ozbiljnim teškoćama pri pokušaju razlikovanja genetičkih i kulturnih razlika, tj. utjecaja naslijeđa i okoline.

Propituje se definiciju rasizma Claudea Levi-Straussa kao vjerovanja da je određena rasa (obično, ali ne i uvijek, vlastita rasa) biološki nadmoćna – da je u prednosti pred svim drugim rasama zbog nadmoćnih gena, kromosoma i DNK. Autor pak tvrdi da u bilo kojem određenom razdoblju jedan narod može biti dominantan unatoč tome što su mnogi drugi bili dominantni prije toga ili će uskoro postati. Naime, nije potrebno *biti* nadmoćan da bi se povjerovalo kako jesi nadmoćan. Čak i mali uspjeh može drugima demonstrirati moć. Mnogi vjeruju da je takva dominacija determinirana biološkim čimbenicima.

Izvor rasizma autor nalazi i u tome što ljudska narav nije sklona promjenama. Snažno oslanjanje na naviku, uz strah od poboljšanja, potiče konzervativnost koja onda može dovesti do pojave rasizma. Često zaključujemo da su naše navike i običaji najbolji. Jedan od najvažnijih razloga koji pothranjuje rasističke stavove jest žudnja da se vlastita nesretnost projicira na drugoga. Siromah uvijek može naći siromašnijeg od sebe. U razdobljima mira i građanskog reda, rasizam je manje uočljiv – on izbija na površinu tijekom sukoba i negativnih ocjena vezanih uz masovno doseljavanje ljudi iz siromašnih država.

Ističe se da većina ljudi nije svjesna razlike između biološkog i kulturnog nasljeđivanja. Ponekad je uzrok rasnih razlika biološki, pa ga u takvim slučajevima nazivamo genetičkim uzrokom, ponekad je taj uzrok bihevioralan (kulturni uzroci), a ponekad istodobno djeluju i biološki i kulturni uzroci.

Nadalje, autor ukazuje da je genetička analiza potvrdila da homogene rase ne postoje, a ni

bi bile poželjne. Umjetno stvaranje ljudskih rasa kloniranjem imalo bi potencijalno vrlo opasne posljedice, kako biološke, tako i socijalne.

Ipak, znanstveni pokušaji klasificiranja rasa trajali su sve do kraja 19. stoljeća. Da bi odgovorili na pitanje zbog čega uopće postoji poriv da se ljudsku vrstu dijeli u rase, treba prvo odgovoriti na pitanje: zbog čega dijeliti u klase bilo što, a ne samo ljudske rase? Autor smatra da, suočeni s velikim brojem stvari, osjećamo svojevrsnu prinudnu potrebu da tom potencijalnom kaosu nemetnemo neki poredak. To je cilj svake klasifikacije. Ona omogućuje da složen skup objekata opišemo jednostavnim riječima i pojmovima, čak i po cijenu pretjeranog pojednostavljenja.

Tijekom 19. stoljeća veliku je pozornost privlačilo poimanje rasne čistoće. Savršenost rase ili loze i danas je važan cilj kojem teže uzgajivači životinja i biljaka. Na izložbama pasa i mačaka svaki uzgajivač nastoji dostići estetsko savršenstvo kod svojih životinja, iako zna da »lov na čisti tip« kroz ponavljano križanje blisko srodnih životinja znatno umanjuje sposobnost životinja da se odupru bolestima.

Govoreći o porijeklu modernih ljudi, autor ističe da između nas i naših najbližih evolucijskih srodnika primata postoji barem jedna velika intelektualna razlika. Mi komuniciramo mnogo bogatijim i složenijim jezikom nego bilo koja druga vrsta. Čimpanze i gorile mogu naučiti koristiti svega 300 do 400 riječi, a i za to je potreban poseban napor i nevoljna komunikacija, jer oni nisu jezikom i ždrijelom u stanju artikulirati zvukove nalik onima u našem jeziku. Rječnik modernog čovjeka je barem 10 do 20 puta veći, a može obuhvaćati 100.000 riječi, pa i više. Čovjekolikim majmunima je krajnje teško oblikovati prave rečenice, a vjerojatno nisu sposobni razviti gramatiku i sintaksu. Svi današnji moderni ljudi imaju vrlo složene jezike. Ne postoje »primitivni« jezici: svih 5000 ili više jezika koji danas postoje podjednako su fleksibilni i izražajni.

Moderni ljudi potječu iz Afrike. Dominantni čimbenici u njihovom širenju izvan Afrike bile su inovacije tijekom posljednjih 100.000 godina, kao što je napredak tehnike izrade oruđa, ali i napredak u umijeću plovidbe i navigacije. Moderni ljudi su bar dio svoje kolonizacije iz Afrike obavili plovidbom, jer su morska obala i morski put lakši za putovanje od kopnenih putova, a tim prvim moreplovci-ma nije trebala ni velika promjena u prehrani (jeli su ribe i morske mekušce) ni adaptacija na nove klimatske uvjete.

Ljudsku evoluciju autor sažeto prikazuje na sljedeći način. Ona je počela u Africi, gdje su

se kroz dugo razdoblje diferencirale brojne skupine ljudi. Afričke grupe koje su živjele u blizini drugih kontinenata proširile su se na te kontinente. Prva i glavna ekspanzija afričkih grupa bila je iz istočne Afrike u Aziju, vjerojatno preko Sueza i Crvenog mora, a onda se nastavila duž južne obale južne Azije, te se vjerojatno protezala prema jugu i kroz unutrašnjost Azije. S obala jugoistočne i iz središnje Azije ljudi su vjerojatno dosegli sjeveroistok Azije. Iz jugoistočne Azije, bilo je prirodno širenje na susjednu Novu Gvineju i Australiju. U Europu su ljudi vjerojatno prodrli s istoka, zapada i središta, što se dogodilo relativno kasno. Autor ističe kako su ove tvrdnje zasada približne i nesigurne, jer su do danas prikupljeni genetički podaci još uvijek ograničeni. No, čini se vrlo vjerojatnim da će ti podaci postati ubrzo bitno precizniji što nam omogućuje analiza DNK modernim metodama.

Kakva je budućnost čovječanstva s genetičkog stajališta? Po autoru ona nije osobito zanimljiva, budući da naša vrsta vjerojatno neće bitno evoluirati. U svakom slučaju, neće evoluirati onako brzo kako je do sada evoluirala. Biološku evoluciju usporio je razvoj kulture. Najvažniji evolucijski čimbenik u ljudskoj biologiji bilo je prirodno odabiranje, koje je djelovalo na plodnost i smrtnost. No, napredak medicine je praktički eliminirao smrtnost u predreproduktivnoj dobi, tako da nam sad nekontrolirani demografski rast prijete ozbiljnom prenapučenošću. Ipak, ne moramo brinuti da će netko pokušati stvoriti »poboljšanu rasu«, jer je, kako smatra autor, danas praktički nemoguće stvoriti ljude genetskim inženjeringom.

Međutim, trenutačno se zbiva jedna važna genetska promjena i to zbog migracija koje dovede do sve većeg miješanja populacija. Ako se taj proces nastavi smanjit će se genetičke razlike između različitih skupina ljudi, ali se opća globalna raznolikost neće promijeniti. Razlike između pojedinaca unutar iste populacije još će se povećati, što ima dobru stranu jer će biti manje razloga za rasizam.

Ipak, nije posve točno kazati da se globalna razina varijabilnosti neće promijeniti. U ovom času, različite etničke skupine imaju različite stope reprodukcije. Europljani su uglavnom na mrtvoj točki, dok se populacije u mnogim zemljama u razvoju eksplozivno povećavaju (pa će se smanjiti relativna učestalost plavokosih ljudi svijetle puti). Autor, kao i brojni znanstvenici, tvrdi da se tekući rast populacije ne može održati, jer ga postojeći resursi Zemlje ne mogu podržati. To znači da rast populacije mora prestati kroz nekoliko desetljeća.

U budućnosti će se stopa kulturalne promjene povećavati, a temelj joj je komunikacija. Tre-

nutačno živimo usred komunikacijske revolucije. Računala u određenoj mjeri djeluju kao proizvođači naših mozgova i jako su povećala našu sposobnost računanja.

Autor ističe da je, unatoč tehnologiji, ljudska komunikacija ograničena lingvističkim barijerama. Računala još uvijek ne mogu automatski prevoditi ljudske jezike, ali je zapravo samo pitanje vremena kad će se razviti dovoljno kvalitetno automatsko prevođenje. Možda ćemo naučiti govoriti na manje dvosmislen način pa će nas računala lakše razumjeti i naše misli prevoditi s manje pogrešaka.

Rješenje za sve naše probleme autor ne vidi u automatiziranom prevođenju. Komunikacija je nedvojbeno ključna, ali samo kao prvi korak. Primjerice, nužno je uspješnije proširiti na cijeli svijet prijeko potrebne moralne vrijednosti. Autor se pita je li zbilja neizbježna ta količina obmanjivanja, mržnje, eksploatacije i neobuzdane sebičnosti koju uočavamo u gotovo svakom društvu. Bilo bi vrlo korisno

točno upoznati okolnosti koje potiču takve destruktivne tendencije zato da ih možemo spriječiti na sustavan način. Prenapućenost i ekstremno natjecanje za vrijedne resurse nedvojbeno pridonose destruktiji. Prema autorovom mišljenju, ako želimo dokinuti – ili barem bitno umanjiti – glavne društvene boljke kao što su siromaštvo, neznanje, populacijski rast, rasizam, ovisnost o drogama, kriminal te druge socijalne epidemijske i endemske bolesti kojima smo izloženi, onda moramo ozbiljnije shvatiti rad na području socijalnog inženjeringa. Smatra da »nastojanjima u tom smjeru mogu korisno poslužiti istraživanja kulturalne transmisije i konzervativnih sila koje priječe pojavu korisnih inovacija, kao i opasnosti kojoj se izlažemo kad preuranjeno zagovarano i prihvaćamo velike promjene« (str. 208).

Žaklina Harašić