



Recenzije i prikazi

Ivan Ivo Kuvačić

Sjećanja

Razlog, Zagreb 2008.

Leksikografski podaci su točke u prostoru i vremenu između kojih se »skicira« osebujan ljudski svijet. Podaci o jednom od tih svjetova su u biografiji: Ivan Kuvačić, rođen 12. siječnja 1923. u Gatama kraj Omiša, nadalje, da je nakon osnovne škole u rodnom mjestu završio gimnaziju u Zagrebu, u kojem je, i u Leningradu te u Moskvi, studirao filozofiju, da je pedesetih godina bio profesor na učiteljskoj akademiji u Čakovcu, da je potom predavao na Radničkom sveučilištu u Zagrebu i, kada je 1963. utemeljen studij sociologije, da je desetljećima predavao na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Autor je brojnih filozofsko-socioloških knjiga, jedan od urednika *Praxisa*, predsjednik domaćih i međunarodnih stručnih udruženja... Profesor Ivan Ivo Kuvačić povezuje spomenute podatke, u sjećanju, izražavajući ga, ekspresionistički, u odsjaju s drugim svjetovima bitnih u konstituiranju njegovoga.

Osnovni motiv Kuvačićeva sjećanja na svoju filozofsku i znanstvenu djelatnost i na djelatnost svojih najbližih kolega i prijatelja jest kritika svega postojećega. Ona podrazumijeva autorefleksiju, samopreispitivanje, dakle, načelnost europske filozofije subjektivnosti. Samosvijest čovjeka i otpor prema svakom vidu njegova pomasovljenja idejna je osnova okupljenosti praksisovskih filozofa i njihove upravljenosti.

Bilo je riječi da su se od onodobne političke elite samo prividno razlikovali praksisovski filozofi zbog toga što nisu osporili samoupravljanje za koje su se, štoviše, i sami zauzimali. Praksisovskim filozofima je u središtu poimanja samoupravljanja, koje je, u biti, konzekvenca demokracije, slobodan pojedinac, naime, čovjek, kao građanski subjekt.

Razumljivo je stoga njihovo neprihvatanje nacionalizma, koji jest, zbog postavljanja

nacije kao temelja svega, ideologija i politika birokratskoga podčinjavanja naroda svode-njem njegova bitka na etabliranu tradicionalnost i diskriminaciju svega onoga što se razlikuje od povlaštene društveno-političke koncepcije.

Umjesto potvrđivanja nacionalnih posebnosti nastojanjem na čovjekovoj autonomiji, a koja je u osnovi »društvenoga ugovora«, kao načela oblikovanja društva kakvo zamišlja plejada europskih filozofa, od racionalista i empirista do klasičnih njemačkih idealista i marksista, birokratska politika, u vidu nacionalnoga fundamentalizma, kao privida nacionalne emancipacije, prouzročila je historijsku tragediju diljem svijeta, jamačno, i na višenacionalnom južnoslavenskom (hrvatskom) tlu četrdesetih godina.

Premda je antifashiistički pokret raskrčio putove socijalnoga i nacionalnoga oslobođenja, ipak je on, svakako, i zbog privatnih interesa pojedinaca i pojedinih skupina te zbog neprevladanih rudimenata autoritativnoga društva u nepovoljnoj situaciji vlastite zemlje, u svjetskoj vojnopolitičkoj sučeljenosti, pokazao i involutivne elemente, prije svega, u otporu staljinizmu načinima koji su po mnogo čemu bili imanentni njemu. U tom se sklopu pokazala tendencija izokretanja samoupravljanja u ideologiju postojećih antinomija umjesto da ono bude potvrda njihova otkrivanja i kritičkoga nadilaženja.

Nije li aktualna apoteoza demokracije, a koja se svela na privilegiranu ulogu stranačkih elita u opsluživanju novopečenih vlasnika sredstava za proizvodnju koja iščekavaju u okolnostima »merkantilnoga fundamentalizma«, istovjetna tome, štoviše, i gora od toga zbog odstranjivanja svake misli o radničkim pravima? Time je sustegnuta mogućnost početkom problematičnih devedesetih godina da (jugoslavenski) narodi budu upućeni u istinsko potvrđivanje nacionalnih specifičnosti na osnovi čovjekove osobne slobode i odgovarajućega prava na rad i raspolaganje njegovom vrijednošću, pa su nacionalne birokracije, radi privatizacije društvenoga bogatstva, ideologijom nacionalnoga fundamentalizma

pozasovile narod i svele radnika na pukoga najamnika. U ratnim sukobima ponovila se historijska tragedija kakva je bila i ona pedesetak godina prije.

Raspon od pola stoljeća između tih dviju historijskih točaka vrijeme je, nasuprot takvoj retrogradnosti, uspostavljanja modernoga filozofskoga izražaja i pojedinih institucija radi promicanja društvenih znanosti, odnosno sociologije u njihovu opsegu. Osobito značajan Kuvačićev angažman u zasnovanju sociologijskoga studija – u liniji filozofije koja potvrđuje slobodu čovjekova stvaralačkoga izražavanja – sukladan je motivaciji koja se očituje u njegovim sjećanjima.

Osobiti zanos i sjeta koja se osjeća u opisu krajolika njegova djetinjstva, uz Cetinu i podno Mosora, poljičkoga kraja, govore o tome kako Kuvačić, u povratku, kao čestom motivu svojih reminiscencija, oertava luk u kojem se ogledaju preobražaji, u društvu, u životnim sudbinama pojedinaca. Inspirativna je slika njegove rane mladosti, kao sina seoskoga kovača, u mnogočlanoj zemljoradničkoj obitelji, u naselju na razmeđu mletačkoga i turskoga utjecaja.

Priče naših realističkih pripovjedača o odlasku darovitih dječaka na školovanje, na nagovor župnika, mjesnoga prosvjetitelja, u grad, znakovite su za Kuvačićeva iskustvenja, u prihvaćanju duhovnih vrijednosti, u vrijeme kada je bio učenik zagrebačke klasične gimnazije.

Logičan posljedak uviđanja da je restauracija hrvatske države pod egidom nacifašističkih sila gaženje hrvatstva i stavljanje hrvatskoga naroda u funkciju »pokrovitelja« bilo je Kuvačićevo opredjeljenje za antifašizam i pristup Narodnooslobodilačkom pokretu. Kuvačićevo svjedočenje o masovnim ubojstvima, a koji su rezultat, u ratnom vohoru, moralnoga rasula onih u kojih je prevladao grabežljivi instinkt, svojevrsna je »struktura«, koja se, štoviše, pokazivala u skorom ratu i pokazuje »univerzalno«, u suptilnim aspektima, ovisno o prilikama, u drugačijim sadržajima.

Nastavak studiranja filozofije u Lenjingradu i Moskvi bila je prilika Kuvačiću i njegovu prijatelju Gaji Petroviću da u samoj jezgri osjete i upoznaju iracionalnost sovjetskoga režima, koji, umjesto da promiče osvjedočene potencijale pojedinaca i naroda bogate povijesti, potiskuje i suzbija, u staljinističkoj politici, istinske duhovne vrijednosti ostavljajući na površini puku proklamaciju (ideologiju).

Inspirativna su svakome prosvjetnom radniku sjećanja čovjeka koji je svoj život posvetio prosvjeti. Desetljeće odgajanja mladih učitelja u Čakovcu bilo je vrijeme njegove pripreme za utemeljenje sociologije kao hu-

manističke znanosti koja bi kritički prodrla u konstituciju društva i istraživala njegove tendencije zacijelo i radi pripomoći čovjekovu emancipiranju.

Širok je raspon poučnih Kuvačićevih iskustava, u susretima s radnicima, koji, pri stručnom kvalificiranju, otkrivaju i svoju težnju za usavršavanjem na poslu i težnju za »bijelim ovratnikom«. Problem je društvene usmjerenosti u toj antinomiji da se težnja za »bijelim ovratnikom« razrješava moderniziranjem proizvodnje na osnovi novih tehnologija i da ona ne bude zahtjev za birokratiziranjem društva u kojem bi se priječio poželjan proces.

Kao Fulbrightov stipendist, Kuvačić opisuje zanimljive susrete s prominentnim sociolozima i razgovore s njima na studijskoj turneji po SAD, gdje je proučavao njegovo društvo i iznio vlastita zapažanja. Zapis o životu američkih studenata i tadašnjim njihovim interesima bio bi aktualan i u našoj današnjoj situaciji:

»Moram priznati da me, usprkos svemu, prilično iznenadilo kada sam se sredinom šezdesetih godina, boraveći na univerzitetu u Berkeleyu, često susretao s Marxovim djelima, i to ne samo u bibliotekama, nego i u seminarima, u antikvarijatima, pa čak i u rukama studenata koji su sjedili po klupama u kampusu. Tek kada sam bolje upoznao neke strane tamošnjeg studentskog i univerzitetskog života, to mi je donekle postalo razumljivo. Stvar je bila u tome da je u to vrijeme intenzivno provedena reforma i to naročito na velikim i modernim univerzitetima, kakav je primjerice bio u Berkeleyu. Reformu je inicirala i provodila administracija, a studenti su se tome dosta žestoko suprotstavljali.

Staroj humanističkoj koncepciji univerziteta kao zajednice ljudi koji su u prvom redu zainteresirani za otkrivanje istine, administracija je suprotstavila koncepciju multiverziteta koji izvršava sve što se od njega traži i za što mu se plaća. Po toj koncepciji univerzitetski odjeli (departments) izjednačavaju se s tvorničkim pogonima, a univerzitet je, kao cjelina, 'tvornica znanja' ('factory of knowledge'). U skladu s tim se studenta tretira kao nosioca točno određene funkcije ili posla, a sve se ostalo zanemaruje. Razumljivo je da to garantira maksimalnu efikasnost sistema u kojem je student zaposlen, što reforma očito stavlja na prvo mjesto. Pogledao sam statistiku i vidio da rekordnu zaposlenost, koja je zabilježena dotične godine, omogućuje stalno širenje ratne industrije. (...)« (str. 94–95)

Kuvačić naglašava preosjetljivost, sukladnu europskoj »realnosti traženja nemogućeg«, američkih studenata prema vojnoindustrijskoj instrumentalizaciji obrazovnih ustanova, međutim, naglašava i zahtjev da tehnika, bez sumnje, i politika budu osmišljene kao funkcije humanističkih ideala. Ta središnja misao o simbiozi filozofije i sociologije protkiva njegova sjećanja na intelektualne susrete eminentnih mislitelja, prije svega, u Korčulanskoj ljetnoj školi.

Moglo bi se reći da su najzanimljivija u Kuvačićevim sjećanjima njegova druženja s najbližim kolegama i prijateljima, kontemplacije u ljepotama Žumberka i Samoborskoga gorja, pošalicama i veselicama, sve u svemu, dionizijska nadahnuća na misaone avanture u otkrivanju boljega svijeta.

Kuvačićeva sjećanja otkrivaju život poliglota i erudita, otkrivaju ono po čemu je poznat u javnosti i ono što je u njegovoj sjeni, bolje reći, njegovoj osnovi. Valja spomenuti i značenje njegove supruge Tanje u zanimanju za glazbu, posjet koncertima, dakle, njihovu umjetničku senzibilnost koja, uz osobit interes za književnost, dolazi do izražaja u Kuvačićevu izražavanju s onu stranu hladne znanstvene akribije. Kuvačićeva djela sinteza su filozofije, znanosti i umjetnosti.

U sukobu nastojanja da se svijet zatvara u krug kao objekt nečijega utilitarizma i onoga da se proširuje ljudski horizont, u Kuvačićevu životu vrijedi istaknuti jednu karakterističnu činjenicu. U vrlo kritičnoj historijskoj situaciji radije je »izabrao« da bude zatočen nego li da kao denuncijant prihvati stanovite političke beneficije. Opređeljenje za ljudsko stajalište nadilaženje je ograničenosti u prostoru i vremenu i mogućnost da sjećanja nadahnjuju mlade generacije.

Vinko Grgurev

**Ante Čović, Nada Gosić,
Luka Tomašević (ur.)**

Od nove medicinske etike do integrativne bioetike

**Posvećeno Ivanu Šegoti povodom
70. rođendana**

**Pergamena, Hrvatsko bioetičko
društvo, Zagreb 2009.**

Nakon niza izdanja posvećenih raznovrsnim bioetičkim temama i perspektivama, u svojoj 14. knjizi biblioteke »Bioetika«, izdavačka kuća Pergamena, u suradnji s Hrvatskim bioetičkim društvom, nastavlja širenje teorijskog i metodološkog diskursa bioetike, ali obilježava i jednu značajnu životnu obljetnicu. Riječ je, naime o Zborniku radova koji pod naslovom *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike* nedvojbeno daje prilog promoviranju i etabliranju integrativne bioetike, no istovremeno nastupa i kao svojevrsan

hommage obilježavanju 70. godišnjice života profesora Ivana Šegote.

Uredničku postavu Zbornika čine Ante Čović, Nada Gosić i Luka Tomašević (potonji je ujedno i autor »Predgovora«) – dugogodišnji suradnici i poznavatelji Šegotinog životnog puta i rada, posebno onog u polju bioetike. Njihova zadaća nije bila nimalo laka, s obzirom na ideju prikupljanja i pripreme radove profesionalnih kolega, učenika, nerijetko i prijatelja Ivana Šegote. Konačan je učinak više nego impresivan: 36 autora iz čak 15 zemalja svijeta, pokazatelji su koji potvrđuju propulzivnost ideje integrativne bioetike, ujedno svjedoče o prepoznavanju i uvažavanju imena i djela Ivana Šegote u hrvatskim, ali i svjetskim bioetičkim krugovima.

O različitosti i raznovrsnosti autorskih pristupa zastupljenih u Zborniku govori u prilog činjenica da je 376 impresivnih stranica teksta, koliko ih Zbornik ima, osim već spomenutog »Predgovora«, svrstano u 35 radova, ukupno 6 manjih tematskih cjelina: »Bioetički imperativ i biotička zajednica«, »Bioetika i ljudsko dostojanstvo«, »Bioetika i kulturne perspektive«, »Bioetika u društvenom kontekstu«, »Bioetika u zdravstvenom sustavu«, »Bioetička edukacija«, te dva priloga: »Susreti i sjećanja«, »Biografija i bibliografija« (svakako treba pohvaliti činjenicu da su prilozi autora iz inozemstva objavljeni na engleskom te da, uz sažetak dostupan na hrvatskom, predstavljaju vrijedan i dostupan materijal autorima ne-hrvatskog govornog područja).

Autor prvog priloga pod nazivom »Europski korijeni bioetike: definicija i vizija bioetike Fritza Jahra iz 1927.« je Hans Martin Sass koji analizom tekstova njemačkog redovnika Fritza Jahra u razdoblju 1927.–1934. godine nastavlja rad na etabliranju europskih korijena termina 'bio-ethik', nudeći četiri linije argumentacije podupiranja profesionalnog identiteta bioetike (bioetika kao akademska disciplina; bioetika kao nužni moralni stav, uvjerenje i ponašanje; bioetika koja prepoznaje i poštuje sav život i žive interakcije u prirodi i kulturi; bioetika i njene legitimne obaveze u profesionalnom okruženju, javnoj sferi i edukaciji, konzultacijama, javnom moralu i kulturi). Ante Čović potpisuje drugi rad, »Biotička zajednica kao temelj odgovornosti za ne-ljudska živa bića«, čije je temeljno polazište sadržano u pitanju na kakvoj se teorijskoj raspravi može zasnovati moralna, politička i pravna odgovornost čovjeka za ne-ljudska bića. Danas prevladavajuća pojava *teorijskog apsurdizma*, etablirana metodom specijesističkog niveliranja, prema Čoviću na spoznajnom se planu ne može drugačije okarakterizirati nego kao jednoznačno negativan pojam i negativan fenomen, osim možda

u smislu intelektualne provokacije (str. 36). Nasuprot spomenutoj metodologiji, pokušaj teorijskog zasnivanja odgovornosti čovjeka za ne-ljudska bića mora uvažavati nepobitnu asimetričnost spomenutih bića, te da je upravo na njihovim specijesističkim razlikama moguće graditi moralnu, ali i političko-pravnu kategoriju odgovornosti, zaključuje Čović.

Cjelinu »Bioetika i ljudsko dostojanstvo« čine ukupno četiri priloga. U radu »Ljudsko dostojanstvo: filozofsko-teološki pristup« Luka Tomašević razrađuje razvoj pojma 'ljudsko dostojanstvo' kroz povijest od predkršćanskog shvaćanja čovjeka, preko filozofsko-kantovskih uporišta utemeljenja ljudskog dostojanstva, sve do ideje dostojanstva u suvremenim međunarodnim pravnim i bioetičkim normama, s posebnim naglaskom na teološko-kršćanska načela (povjerljivost, istinitost, ublažavanje i sprječavanje patnje, sloboda izbora, ljudsko dostojanstvo). Motomu Shimoda, autor teksta »Poštivanje dostojanstva pacijenta u ustanovama za hitnu medicinsku pomoć: Prikaz slučajeva konferencija za kliničke etičke slučajeve u Japanu« istražuje i razmatra proces komunikacije, kao i etičke i socijalne implikacije kvalitete života pacijenata u posttretmanu, te zaključno predlaže mjere nužne u poštivanju dostojanstva pacijenta. »Utilizacije ljudskih tijela i dostojanstvo ljudskih bića« naslov je priloga kojeg potpisuje Takeshi Kuramochi, u kojem autor, analizirajući nužne uvjete za transplantaciju, zagovara pridržavanje Pravila mrtvog darivatelja (*Dead Donor Rule*) te poštivanje načela stvarnih želja same osobe. Posljednji prilog na temu ljudskog dostojanstva – »Eutanazija – dostojanstvena smrt?«, bavi se pitanjem prava na smrt, u kojem autor (Ivan Kaltečev) nastoji ponuditi odgovore na pitanja poput: može li kvaliteta ljudskog života biti razlogom njegova prekida ili rješenja za ne-poduzimanje mjera njegova produljenja, te je li eutanazija ujedno i pokazatelj ljudske humanosti na početku 21. stoljeća.

Autor prvog priloga cjeline »Bioetika i kulturne perspektive«, »U čast prof.dr.sc. Ivana Šegote: Bioetika kao 'njegova svijeca' u svijetu etičke teme i ljudske patnje«, James E. Trosko, ističe pionirsku ulogu Ivana Šegote u prihvaćanju i populariziranju Van R. Potterova koncepta globalne bioetike u hrvatskim intelektualnim krugovima, utemeljenju Hrvatskog bioetičkog društva, kao i Međunarodnog udruženja za kliničku bioetiku. Temu »Bioetika u Južnoj Americi: Neka izazovna pitanja za budućnost« obradio je Leo Pessini. Uzimajući u obzir specifičnosti komunitarnog ethosa (solidarnost, jednakost...) Latinske Amerike, Pessini zagovara proširivanje etičke refleksije s mikro (klinička pitanja) na makro (društvo

u cjelini) razinu, širenje horizonta/mistike bioetike (str. 91), prevladavanje principalizma, pravednost i jednakost u području zdravstvene njege, kao i snažnije povezivanje bioetike i religije. U radu »Biobanke i genetsko testiranje: usporedba europskih zemalja i Indije« Brigitte Jansen donosi zanimljivo transkulturalno istraživanje etičkih i pravnih okvira prikupljanja ljudskih bioloških uzoraka i genetskih podataka, genetike i farmakogenetike, privatnosti, zaštite osobnih podataka, zaključujući zahtjevima za donošenjem nužne zakonske regulacije. »Moral i etika u tradicionalnoj zdravstvenoj i socijalnoj kulturi Bošnjaka«, autorica Ajnije Omanić i Mevlide Serdarić, u uvodnim napomenama nudi pregled bosanske povijesti, s naglaskom na povijest kuranskih studija, proučavanje islama, te rad vakufa kao institucija za organizaciju zdravstveno-socijalnih, humanitarnih i drugih aktivnosti. Rad je ujedno vrijedan prilog kulturološkom i etnološkom izučavanju kulture ponašanja u zajednici, odnosa prema bolesnima, siromašnima, tijelu i osobnosti, te odabranim etičkim i bioetičkim temama (pobačaj, transplantacija organa i tkiva, korektivni kirurški zahvati, izvantjelesna oplodnja...). Noritoshi Tanida (»Medicinska etika u Japanu: Aforizmi u povijesti i buduće perspektive«) upozna nas s promjenama japanskih medicinsko-etičkih aforizama tijekom povijesti. Iako je bioetička ideologija nedavno postala općepriputna u Japanu, prema Tanidi, Japanska medicinska organizacija do danas nije prepoznala koncept informirane suglasnosti, već ga, zbog duboke ukorijenjenosti budističke i konfucijanske moralnosti, promovira kao paternalistički *inhomudo-konsento*.

Prilog »Socijalne dimenzije kliničke etike« potpisuje George J. Agich, čime ujedno otvara poglavlje »Bioetika u društvenom kontekstu«. Prema Agichu, dosadašnji izostanak interesa za društvene i institucionalne faktore u definiranju (kliničkih) etičkih slučajeva ima tri glavna uzroka: bioetiku (odnosno kliničku etiku) određuje se (pre)širokim setom problema, idejni začetnici bioetike uglavnom su se određivali između dviju etičkih krajnosti (utilitarizam i ideontologija), u odabiru metodoloških pristupa uglavnom su korišteni kazuistika ili principalizam – čime se unutar kliničke etike dugoročno zanemarivala perspektiva društvene fenomenologije. Uz nužno posjedovanje individualnih osobina, znanja i sposobnosti, Agich smatra da pravilan kontekst suvremene kliničke etike mora biti proširen uključivanjem socijalne legitimnosti i socijalnih procesa. Michael Cheng-Tek Tai u svom radu »Uloga i funkcija medicinskog etičkog povjerenstva u 21. stoljeću – ozbiljno ugrožena važnost bioetičke konzultacije« na-

glašava da se ulaskom u novo tisućljeće uloga medicinskih etičkih povjerenstava mora proširiti i na konzultacije, s ciljem što bolje suočavanja liječnika, zdravstvenih djelatnika, pacijenata i njihovih obitelji sa stalnom pojavom novih etičkih dilema. Rad »Preimplantacijska genetska dijagnoza: Dvoznačan pravni položaj za dvoznačnu medicinsku i socijalnu praksu« Christiana Byka propituje složene pravne i etičke implikacije problematike preimplantacijske genetske dijagnoze. Pregledom postojećeg zakonodavstva i preporuka o praksi PGD-a u europskim zemljama, jasno se može naslutiti da je u proteklih nekoliko godina došlo do etičkog zaokreta u opravdanjima primjene PGD-a (od isključivo medicinskih u pravcu nemedicinskih indikacija), ističe Byk. »Eugenika – genetika – bioetika. Od eugeničkih savjeta do biogenetičkih informacija uz nasljedni rizik« rad je kojim se u Zborniku predstavlja Ljiljana Zergollern-Čupak. Iz pozicije utemeljiteljice suvremene humane genetike u Hrvatskoj, Zergollern-Čupak donosi zanimljiv pregled povijesti eugenike kod nas, s posebnim osvrtom na osnivanje prvih genetičkih savjetovališta, a nakon toga i informacijskih centara. Spomenute promjene u nazivu institucija nisu bile samo formalne, već i sadržajne naravi – s obzirom na kompleksnost današnjih genetičko-etičkih, odnosno biogenetičkih problema unutar suvremene molekularne genetike, pravi bi naziv institucije koja se bavi biogenetičkim informacijama na svim razinama bio Biogenetički informacijski centar – ističe Zergollern-Čupak. U radu »Znanstvena teorija i društvo: Prihvaćenost eugenike i politika prokreacije u Japanu« Kakimoto Yoshimi izlaže položaj eugenike u japanskom društvu kroz povijest, te se bavi problemom znanstvene teorije kao dijela same znanosti, odnosno znanstvene teorije na način na koji ju prepoznaje i primjenjuje samo društvo, tvoreći od nje *novu znanstvenu istinu*. Raphael Cohen-Almagor u radu »Kritički osvrt na nizozemsku politiku i praksu eutanazije i predložene smjernice za liječnički potpomognuto samoubojstvo« izlaže metodologiju istraživanja problema eutanazije u Nizozemskoj. Središnji dio rada čine rezultati spomenutog istraživanja, odnosno smjernice liječnicima za potpomognuto samoubojstvo, u čijem se središtu, prema riječima Cohen-Almagora, nalazi pacijent i poštivanje njegove autonomije.

Cjelina »Bioetika u zdravstvenom sustavu« otvara se radom »Regenerativna medicina – utopija beskonačnog zdravlja ili distopija beskonačnog života?« Edmunda D. Pellegrina. Temeljeći se na znanjima i tehnikama molekularne i stanične biologije, regenerativna medicina obnavlja, zamjenjuje i preslaguje

tkiva i organe oštećene bolešću, ozljedama, starošću ili genetičkim nasljeđem. Prema dosadašnjim saznanjima, u kliničkom je smislu učinak regenerativne medicine enorman, no on je istovremeno izazov dostojanstvu pojedinca, ali i pitanjima općeg dobra, te zahtijeva stalno propitivanje moralnih dilema, ističe Pellegrino. Bardhyl Çipi i Pirro Çipi autori su rada »Dinamički koncept zdravlja i njegove implikacije za medicinsku praksu« u kojem analiziraju elemente i ograničenja definicije zdravlja Svjetske zdravstvene organizacije iz godine 1948., te razlažu polazišta dinamičke definicije zdravlja J. Birchera (2005.). U središtu rada »Samoodređenje i informirani izbor« Darryla Macera nalaze se pitanja suvremene personalističke etike, sagledana kroz doktrinu informirane suglasnosti i prava na samoodređenje. Zagovarajući globalnu razinu etičke edukacije, Macer ne samo da *jača* snagu građana kao donositelja odluka u pitanjima globalne naravi, već ujedno smjera razvijanju i stalnom unapređenju bioetičke zrelosti. »Kad pacijenti odbijaju propisano liječenje« naslov je rada kojeg potpisuje Kenji Hattori, u kojem autor na pitanjima autonomije pacijenta preispituje mogućnosti i ograničenja medicinske etike. S odmakom od prevladavajućih bioetičkih stajališta o prevagi autonomije pacijenta nad paternalizmom, Hattori smatra da puka automatska primjena poštivanja načela autonomije, bez prethodnog promišljanja, krije u sebi brojne poteškoće. Teorijsko uporište takvog stajališta Hattori pronalazi u knjizi Bernarda Loa *Resolving Ethical Dilemmas: A Guide for Clinicians*. Anisah Che Ngah autorica je rada »Prava pacijenata u malezijskom zdravstvenom sustavu«. Prema Che Ngah, donošenje Deklaracije iz Alma Ate 1978. godine svojedobno je u zemljama regije ukazalo na snažnu potrebu za zaštitom i promocijom zdravlja, posebno primarne zdravstvene zaštite. U okolnostima u kojima se zemlje potpisnice spomenute Deklaracije suočavaju s brojnim problemima, kako u unapređenju zdravlja tako i unutar društveno-gospodarske sfere, mogućnost prepoznavanja prava pacijenata dalja je no što se čini, zaključuje Che Ngah. Rad »Etička pitanja koja se odnose na zaštitu djece u biomedicinskim istraživanjima u Japanu« potpisuje Takahiro Nishimura. Iako u Japanu sve do nedavno nije postojala regulativa koja bi štitila djecu kao ispitanike u istraživanjima, odnedavno zaštita djece, kao članova društva u nepovoljnom položaju (društveno ranjivih subjekata), postaje važnijom od zaštite punoljetnih osoba, čime se Japan opravdano približava trendovima SAD-a i Europe, zaključuje Nishimura. Tsuyoshi Awaya u radu »Slučajevi transplanatacije bolesnih bubrega u Japanu i samoodređenje

pacijenata« sagledava etičku (ne)opravdanost i medicinsku (ne)primjerenost uklanjanja bolesnog kancerogenog bubrega. Poseban interes Awaya izražava i za mogućnosti transplantacije kancerogenih bubrega, kojom se prevladava uobičajena paradigma ljudskih tijela kao medicinskih izvora. Opravdavajući uporabu korištenih bubrega zaključuje da je to u skladu sa stajalištem o »recikliranju neželjenih resursa«.

Cjelinu »Bioetička edukacija« čine ukupno tri rada, među kojima je prvi »Vrijednosti održavanja i granice terapije« Borisa Yudina. U svom radu Yudin nudi dva glavna stajališta koja se isprepliću unutar medicine, ali i znanosti uopće: *prirodno* – temelji se na promatranju fenomena unutrašnjeg i vanjskog svijeta, te *istraživačko* – aktivno sudjeluje u stvaranju promjena. Iako oba stajališta imaju svojih prednosti, u slučaju potonjeg vrijednost promjene postaje dominantno prisutna u ljudskom životu, ujedno i mjera svih svari (str. 305), dovodeći na taj način u pitanje nužnost i vrijednost očuvanja života. Aleksandra Frković u radu »Bioetička edukacija u perinatologiji« sagledava specifične bioetičke aspekte perinatalne medicine (informirani pristanak, informirani izbor, pretpostavljeni pristanak, sukob interesa majka-plod, genetsko savjetovanje, distanzacija, carski rez iz nemedicinskih razloga, privatnost i povjerljivost, komunikacija liječnik-trudnica...) te ističe ulogu etičkih povjerenstava, ali i pojedinačnih savjetovanja/konzultacija u perinatologiji. Posebno važan segment bioetičke edukacije u perinatalnoj medicini predstavlja kliničko podučavanje studenata, odnosno etička analiza pojedinih slučajeva iz prakse, ističe Frković. U radu »Pluriperspektivnost – cilj bioetičke edukacije na Medicinskom fakultetu u Rijeci«, autorica Nada Gosić prikazom sadržajnih i metodološki perspektiva zastupljenih u bioetičkoj edukaciji na medicinskim fakultetima (Zagreb, Split, Osijek, Rijeka), predstavlja ozračje u kojem se odvija bioetički nastavni proces, podiže razina odgojno-izrađujuće i dijaloške funkcije bioetike, te omogućuje razvoj bioetike u pravcu integrativnosti. Prikazom definiranih ciljeva bioetičke edukacije, koji su u funkciji operacionalizacije i definiranja ishoda nastavnog procesa, te sagledavanja aktivnosti studenata/ica u izvođenju programa bioetičke edukacije, autorica Riječki model bioetičke edukacije smatra prepoznatljivim upravo po onome što spomenuti model pruža studentima/cama nakon realizirane nastave (str. 323).

Cjelinu »Susreti i sjećanja« čini ukupno sedam radova u kojima autori iznose kraća osobna i kolegijalna iskustva poznavanja i prijateljevanja s profesorom Ivanom Šego-

tom: Daniel Rukavina: »Znanstvenik i promotor bioetike«; Ljiljana Zergollern-Čupak: »Nekoliko misli uz jubilarni rođendan«; Gradimir Radivojević: »Na životnim raskrižjima (Čovjek, prije svega)«; Anto Jonjić: »Ljubav prema slikarstvu«; Ante Simonić: »Ivina splav«; Iva Sorta Bilajac: »Izazov međukulturološke bioetike u 21. stoljeću«; Morana Brkljačić: »Petnaest godina s vizionarom zaljubljenim u bioetiku«.

Posljednju cjelinu Zbornika, »Biografija i Bibliografija«, čini zaseban tekst »Ivan Šegota: skica za selektivnu biografiju i bibliografiju«. Riječ je o radu u kojem autorica Iva Rinčić kratkim prikazom životnog puta Ivana Šegote nastoji uhvatiti dio jedne osobne, ali i naše zajedničke prošlosti, osvrnuti se na pionirske korake bioetike u Hrvatskoj, kao i njene suvremene trendove, te zaključno pozvati na daljnje napore u promoviranju i afirmaciji hrvatske bioetike.

Iva Rinčić

Sanja Muzaferija

Od kiča do *campa*

Strategije subverzije

Meandarmedia, Zagreb 2008.

Kada možemo za neki proizvod reći da je *kič*?

Kada, pak, da je *Camp*?

Koja je razlika?

Kada »bezvrijedna pretencioznost« kiča prerasta u »žovijalnu frivolnost« *Campa*?

Sva su ova pitanja bila predmetom zanimanja magistarskog rada Sanje Muzaferije. Rad je izvorno napisan 1996. godine na University of Sussex u Velikoj Britaniji, a dvanaest godina kasnije pojavljuje se u autoričinoj matičnoj sredini.

I doista, dobro je da je tako.

Unatoč vremenskom hijatusu, ova je »nepretenciozna studija« dobrodošla u nas.

Zašto?

Prije svega, zato jer je temeljna autoričina teza i provokativna i obećavajuća.

Naime, *Camp* je kod nje strategija *subverzije*.

Konverzija, inverzija... diverzija, subverzija... sve su ovo momenti u kojima se konstruira specifičan *queer-identitet*. Nakon njega,

susljedno, i ono što se može nazvati *camp*-fenomenalnošću.

Pogotovu ove teze mogu imati značenje u sredini kakva je Hrvatska, koja je još uvijek opterećena predrasudama patrijarhalnog i konzervativnog morala... gdje se povorka *Gay-pride* mora braniti policijskim kordonom, a i pred dvoranama gdje se prikazuju *queer*-programi, mora stajati takovrsno osiguranje.

Spominjanje *queer* i *gay* sadržaja ovdje nije slučajno.

Naime, isti se u mnogočemu preklapaju s problematikom kojom se bavi autorica.

Fenomen *campa* dobrim dijelom svoje izvorište ima u tzv. *gay*-subkulturi. Iako se ne može vezati samo uz osobe homoseksualne orijentacije, *camp* je **označitelj** koji se ne može tek tako odvojiti od **označenog** u upravo ovoj, rodno-rubnoj grupaciji.

Stoga, historijski gledano, ovdje i treba započeti svaka analiza fenomena.

Jednako tako, obuhvatniji pojam *queera* također je indikativan u ovoj analizi.

U konačnici, pojam onoga *Drugog*, drukčijeg, različitog... referentan je upravo za otkrivanje subverzivnog potencijala što ga u sebi sadrži autoričino tematiziranje.

Na samome će početku ona reći da je *Camp* »jedan od najmaglovitijih kulturnih koncepata«. Iz ovoga će proisteći i analiza koja ne daje konačne zaključke.

No, isto će tako proisteći i osebjuna sinteza (svojevrsni kantovski sintetički sud *a-priori!*) koja otvara perspektive.

Uz pojam *campa* počesto se vezuje i pojam 'kulta'. Ovaj je, pak, etimološki srodan s konceptom 'kulture'. Što nam se sve to zajedno govori?

Najprije, to da su *kult* i *kultura* u središtu svakog proučavanja fenomena *campa*.

Iako će se reći da je *Camp* uglavnom *pitanje površina*, njegova je fenomenologija u autoričinoj metodi dostatno duboka kako bi mu se pridala i stanovita subverzivnost. Ova je nužno sadržana u društvenoj marginalizaciji njegove kulture. Iako će se u intenciji autorica pozabaviti ponajprije pokušajem definiranja *campa*, njezin će teoretski napor dužnu pozornost posvetiti i fenomenu *kiča*.

Već spomenuta »bevrjednina pretencioznost« *signum* je pojavnosti *kiča*.

Iako se prečesto autoritativno i patronizirajuće odnosimo prema njemu, ovo je određenje najbliže »istini« o njegovoj »bđiti«.

Naravno, ako ga želimo filozofijski pozicionirati!

No, sam fenomen *kiča* po sebi se opire takvoj metodologiji. *Kič* je u svojoj pojavnosti ko-

liko vulgaran toliko i zabavan. Koliko pretenciozan toliko i radostan. Koliko promašen toliko i »uspio u svoj svojoj neuspjelosti«.

Ipak, na nekoj će višoj razini samoosvještavanja, postati nečim višim i značajnijim.

Naime, postat će *campom!*

»*Camp* se od *kiča* razlikuje po svojoj kreativnosti, povijesti i potencijalnoj političkoj dimenziji.« Služeći se *kičom* kao referentnom točkom, *Camp* postaje »samoosviještena frivolnost«. No, ova će frivolnost imati i poneki sasvim subverzivni impuls.

Već sama činjenica ukorijenjenosti *Campa* u homoseksualni milje – indikativna je. Homoseksualne skupine u društvu uvijek su na njegovim marginama.

Na njegovim rubnim i isključujućim obodima. Upravo stoga mogu se povezati i sa svim drugim marginaliziranim grupacijama. S imigrantima, obojenima, ženama... ukratko sa svim socijalno, ali i rodno/spolno depriviranim skupinama. Sa svima koji su u tome društvu desubjektivirani s pozicija struktura moći.

Stoga će vrlo važno u ovoj knjizi Sanje Muzaferije biti poglavlje naslovljeno »Politička moć«. Nakon što je prethodno obradila različite definicije i raznorodne interpretacije fenomena *campa* i *kiča*, autorica će se odvažiti i u socio-političku analizu/sintezu.

No, prije ocjene ovoga njezina pothvata, ipak da se još jednom vratimo fenomenologiji *kiča* i *campa*. Već sami nazivi vrlo kratkih cjelina govore o tomu.

»*Camp* i ironija«, »*Camp* i esteticizam«, »*Camp* i teatralnost«, »*Camp* i humor«... pa onda »*Kič* i *trash*«, »*Kič*, korupcija i vulgarnost«, »*Kič* i masovno proizvedeno«, »*Kič* i pop-art«, »*Kič* i avangarda«, »*Kič* i horor«, »*Kič* i veličina (suvenir, spomenik)« svjedoče autoričinu pregledu fenomenologije analiziranih pojmova. S mnoštvom primjera iz takozvane »niske kulture« – koja je u postmoderni dobila dignitet ravnopravan, počesto i nadmoćan onoj tradicionalne, tzv. »visoke kulture«! – knjiga je sama po sebi, usporedo sa znanstvenim diskursom, dobila i barhesovski »užitak u tekstu«.

I doista, čita se s osobitim (ne nužno intelektualnim!) zadovoljstvom.

Ovo je zadovoljstvo posebice usmjereno prema filmofilima. Naime, Sanja Muzaferija i sama se unekoliko može smatrati takovom. Naime, filmofil(k)om!

Tako će reći: »Film je prikladan medij za analizu *Campa* upravo zbog svojega blještavila«. A nitko neće poreći da su imena Eda Wooda i Tima Burtona blještava! Naravno, ako uzme-mo u obzir baš kulturno sljedbeništvo koje stoji

iza njih. Iza, pak, imena filma *Plan 9 from Outer Space* Eda Wooda, stoji i vrišteće blještava odrednica: *Najgori film svih vremena*. Ništa manje kričeća neće biti niti najava Burtonova pseudo-biografskog filma o Edu Woodu: *film o najgorem redatelju svih vremena*.

Lucidno uočavajući da se radi o reprezentativnim primjerima filmskog uratka na granicama kiča i *campa*, autorica je ovdje suvereno uočila teorijske implikacije opusa, kako Eda Wooda tako i Tima Burtona. Kao sveamerički redatelji potekli iz tzv. *Pulp*, *petparačke* i šund-literature, obojica su bila prikladna za »kult-status«.

Koliko je u svome vremenu Woodov *Plan 9* bio smatran kičem *par excellence*, protokom je vremena postao obrascem prave *camp*-kulture. A od kulture do kulta, rekli smo već, tek je malen jezički kalambur!

Woodov je film u svakome smislu doslovce *gay* – radostan. Njegova djetinja naivnost i nemar prema detaljima filmske priče i glume, upravo je ono što obilježuje *camp* frivolnost. Premda je vjerojatno bliže istini to da je Wood doista bio netaleantiran i zanatski sasvim slab redatelj, upravo ga ta činjenica približuje samoj srži fenomena *campa*.

Kasnije recepcija o tome uopće nije dvojila. Jednako tako, i Burtonov *homage* Woodu nije bez sličnih karakteristika. Uz pokušaj »skidanja« njegove estetike i preko monokromatske vizualnosti, Burton pokušava »skinuti« i njegovu radost »cross-dressera«. To će reći: transvestizma. Filmovi obojice autora svjedoče radosti stvaranja. Upravo u toj *radosti* i *gay*-raspoloženju, Muzaferija će naći i subverzivne impulse fenomena s imenom *camp*.

Dakle, vratimo se još jednom na tematiziranje *campa* u odnosu prema političkoj moći. *Camp* se pojavljuje kao »savršen kanal za komuniciranje drugosti«. Prema tome, on može biti prepoznat i postati »političkom strategijom« i za pojedince koji eksplicitno ne pripadaju nekoj *queer*-subkulturi.

Osim homoseksualaca i transvestita, i sve će deprivirane skupine ovdje pronaći svoje područje otpora. *La lotta continua!*

Tako i gore spomenuti filmovi imaju određen *subverzivni potencijal*.

U najširem poimanju, sve ono što se odazivlje na ime *queer* u sebi sadrži impuls onoga »političkog«. Autorica sasvim *smjelo*, *ali istinito* detektira taj potencijal.

(Možda bi joj se unekoliko moglo prigovoriti to što Fredrica Jamesona pomalo nepravedno optužuje da je prozvaao najvulgarnije aspekte postmoderne kulture.

On ih je prepoznao kao kulturnu dominantu, no nije ih vrijednosno omalovažio!)

Muzaferija prepoznaje *camp* kao važan *događaj* (i ne samo) postmoderne kulture.

No, on je važan i *politički*. Utvrđujući razlike, on »zapravo uspijeva komunicirati drugost«. Kao složeni ne-verbalni jezik – koji se možda ponajbolje može detektirati na područjima mode i filma – postaje sredstvom poigravanja s pravilima društvenog ponašanja.

U tome je nesumnjivo subverzivan!

Tvrđnja, pak, da je *camp* svojom ulogom protu-diskursa u društvu, sam po sebi »politička strategija« (potencijalno) snažnog otpora – zahtijevala bi produbljeniju praktično-filozofsku elaboraciju.

Camp jest suprotiv... no koliko je on doista *protiv* u konkretno političkom smislu?

U svojoj prikrivenoj pretencioznosti *camp* se umnogome oslanja tek na kulturne dimenzije otpora. Teško bi se mogla učiti njegova konkretna, opipljiva upotrebljivost na planu *prelaska kulturnog u ono političko*.

Mnogi suvremeni autori – poput Jacquesa Rancièrea, Alaina Badioua, Paola Virnoa, Slavojka Žižeka, unekoliko i ne baš davno preminulog Jeana Baudrillarda – govorili su o potrebi »re-politizacije« postmoderne kultur-dominante.

No, knjiga Sanje Muzaferije ipak je vrijedna. Posebice u kontekstu hrvatske zbiljnosti, brementite tradicionalizmom i pseudo-katoličkim moralizmom.

Iako njezina tvrdnja da »kada kič postane *Weltanschauung*, tada postaje *Camp*«, ima teorijsku težinu, već je teže to reći za onu sljedeću po kojoj je *camp* »spreman suptilno izmijeniti svijet«.

Knjiga *Od kiča do camp*. *Strategije subverzije* i pored malog obujma, kulturološki je »velika« za ovu sredinu.

Pruža »užitak u tekstu«.

No, pruža i puno više. Želi nas potaknuti da promislimo svijet oko sebe.

Utopijski?

Tim je veće intelektualno zadovoljstvo njezina čitatelja!

Marijan Krivak

Mladen Dolar

O škrtosti i o nekim s njom povezanim stvarima

Prijevod: Mario Kopic
AntiBarbarus, Zagreb 2009.

Istražujući fenomen škrtosti, Mladen Dolar započinje svoje tematiziranje kršćanskim naukom o sedam smrtnih grijeha. Pita se tko bi ih još znao nabrojati? Ako ne bi imali film *Sedam*, vjerojatno bi bili izgubljeni i najvjerojatnije se naša grešnost očituje u činjenici da se u stvarima morala podučavamo od Hollywooda. U stvari film hoće kazati da postoji američki standard grijeha koji potječe iz ranog srednjovjekovlja. U stvarnosti kršćanski popis grijeha uopće nije originalan. Kršćanstvo se, prema Dolaru, u formiranju sedam smrtnih grijeha oslanjalo na stariju tradiciju. Već je u antici bilo pokušaja stvaranja taksonomije ljudskih slabosti i kreposti. Različiti oblici popisa grijeha mogu se naći u više ili manje eksplicitnim oblicima kod Aristotela, u stoičkoj tradiciji i u židovskoj predaji. Prvi takav popis unutar kršćanstva sastavio je monah Evagorije Pontski u četvrtom stoljeću i to listu od osam grijeha. Evagorije je nakon smrti (399. g.) bio osuđen zbog krivovjertja, a njegov je popis preuzeo Ivan Kasijan (355.–432.) u *De institutis coenobiorum (O cenobitskim ustanovama)*. Taj je Kasijanov popis postao osnovno vrelo za čitavu zapadnu crkvu. Daljnju standardizaciju poduzeo je papa Grgur Veliki, najvjerojatnije najveći standardizator svih vremena. Kod njega je još uvijek bilo osam grijeha, premda je 'ponos' izuzeo s popisa i postavio ga za meta-grieh, kao izvoriste svih ostalih grijeha. Čini se da je tek Hugo od Svetog Viktora u 12. st. sastavio konačan popis sedam smrtnih grijeha kakav je do danas prisutan u kršćanstvu.

Ono što definira grijeh je određeni eksces, višak, prekomjernost, ono što se ne osvrće ni na kakav rez niti granicu. Grijesi sami po sebi nisu zločini, nisu direktno povezani s kršenjem određenih zabrana ili zakona. Prema Dolaru, grijeh je želja koja je pobjegla s lanca. Prema kršćanstvu, da bi se počinio grijeh dostatna je već sama misao, jer mišljenje je neka vrsta djelovanja i u njemu je već na djelu višak koji nije vidljiv. Tako određen grijeh predstavlja kršenje onog starog aristotelijanskog morala prave mjere, sredine između previše i premalo. Premda vjerojatno više ni ne znamo nabrojiti sedam smrtnih grijeha, ali i ako bi se nekog od njih i sjetili, škrtost bi bila vjerojatno negdje na posljednjem mjestu, jer je ona grijeh koji je najviše zastario. Slike

toga grijeha izgleda da su posve minule, one su bile postavljene na ogled i na podsmijeh u nekim klasičnim djelima od Plauta do Molierea, naposljetku su personificirane u osobenjancima iz Balzacovih i Dickensovih romana. Zanimljivo je prisjetiti se Plautova Eukliona, bijednog siromaška, koji pronalazi čup zlata. Nalaz doduše nije baš slučajan. Lar, čuvar ognjišta i zaštitnik obitelji, nam kazuje da mu je na čuvanje blago predao Euklionov djed, koji iz same škrtosti nije htio blago predati svojemu sinu. Lar omogućuje nalaženje blaga ne zbog Eukliona koji je uskogrudan kao njegov djed i otac nego zbog njegove kćeri, koja treba miraz za udaju. Nalaz zlata se odjedanput pretvorio u nesreću. Čovjek koji je u cijelom svom životu bio prisiljen na skromnost i štednju odjedanput se počinje tresti za svoj imetak i svoje dane provoditi u strahu pred lupežima koji se hoće domoći njegova blaga. Blago nije nikada sigurno, svi pa i ukućani postaju potencijalna opasnost da otuđe njegovo blago. Skroman život siromaha pretvorio se u užasnu paranoju. I poput svih paranoika ima dakako pravo, blago mu biva ukradeno. Pokazalo se da mu je blago ukrao sluga ljubavnika njegove kćeri i tako je moguć sretan završetak. Sretni kraj za Plauta znači da se ubogi siromah oslobodio svojega blaga i da je ponovo mogao početi disati. Plautovo djelo hoće kazati da je bogatstvo težina, strah i obveza ali da postoji i rješenje tom problemu. Muka je samo privremena, počinje iznenada ali tako i završava. Moliere je najvećim djelom slijedio Plautov uzor. Kod njega je blago rezultat štednje i gomilanja, povećava se neprestanim odricanjem. Druga bitna činjenica koja ga razlikuje od Plauta je da nema spasa i oslobođenja od škrtosti, ona je doživotna osuda. Škrtac je čovjek nezasićene strasti, strasti koja je nezadovoljavajuća. Glavni protagonist Moliereova *Škrca* je Harpagon. On je skupio puno blaga, a živi kao bijednik. Iz škrtosti se više ni jesti ne usuđuje, sili cijelu obitelj da živi u oskudici. Ima kćer Elise i sina Cleantea koji se žele vjenčati slijedeći nagnuća svoga srca, kći s Valereom, a sin s Marianne. Harpagon tako nešto ne želi ni čuti. Sam im je odredio bračnog druga: kćeri bogatog starca koji ne traži nikakvog miraza, a sinu je namijenio bogatu udovicu. Za sebe udovca namijenio je mladu i zgodnu Marijane ne znajući da je ona izabranica njegova sina. Naposljetku se taj financijsko ljubavni *imbroglio* razriješio tako što su Harpagonu ukrali njegovo blago i tako ga ucijenili da promjeni svoje mišljenje. Na kraju imamo *happy end*, tri sretna para: Elise i Valerea, Cleantea i Marianne, te Harpagona i njegovu škrinjicu koja mu biva sretno vraćena. Ovi primjeri za Dolara pokazuju univerzalnu strukturu ljudske želje. Škrtost se poka-

zuje bez-povijesno, njezina slika kao da se ne mijenja tijekom stoljeća i tisućljeća. Škrtnost je ružna. Manjka joj svaka privlačnost, ona nije grijeh koji bi pobuđivao maštu. Svi se ostali grijesi čine puno privlačniji od škrtnosti, kao da su više ljudskiji. Primjerice, odstranimo li preljub, srušit će se polovica svjetske literature, od Zeusa preko Tristana sve do gospođe Bovary. Odstranimo li još umorstvo pa će otići i druga polovica svjetske literature. Na grijehu kao da je privlačna neka demonska, dijabolička dimenzija. Grijeh izgleda kao protest protiv postojećeg poretka, protiv onog dijela stalnog odricanja što ga postojeći poredak neprestano od nas zahtijeva kako bi se mogao održati. Grešnici se doimlju kao romantični junaci, oni su kadri boriti se za pravu slobodu. Usuđuju se prekršiti zakon i prekoračiti svaku mjeru, premda su zato prisiljeni plaćati itekako visoku cijenu. Od svih grijeha škrtnost je najružnija i najneprivlačnija, nimalo nije simpatična. Po neprivlačnosti možda je jedino usporediva s onanijom, za koju nikome ne pada na pamet da bi ju javno prizivao radi dobivanja nečije naklonosti. U škrtnosti sve želje postaju prevodive u samo jednu želju, a to je pod asketskim držanjem ne popustiti glede svoje želje. Po toj se strani škrtnost u svojem čistom obliku razlikuje od pohlepe tim što ju supsumirana pod sebe. Pohlepa u sebi sadrži potrebu posjedovanja različitih dobara, nastoji prisvojiti sva. Netko može pohlepno gomi-lati dobra da bi ih konzumirao, dočim škrtnost konzumiranje isključuje. Za pohlepu se može reći da je bulimična, dok je škrtnost anoreksična, možda predstavlja najviši oblik anoreksije. Njihov odnos može se karakterizirati riječima da škrtnost dovodi pohlepu do njezina najrazvijenija obliča. Prema Dolaru, grijesi imaju opću socijalnu dimenziju, oni povezuju i polučuju solidarnost. Ljepše je grijesiti zajedno nego sam. Ako grijesiš vjerojatno ćeš sresti puno više ljudi nego ako živiš kreposno. To vrijedi za većinu grijeha, ali nikako ne i za škrtnost. Škrtnost je pak asocijalna, ona je antiteza društvenosti. Čak se lijenčine i proždrljivci druže za razliku od škrtača. Škrtnost se skriva pred javnošću, ona je privatna i samotna. Drugi grijesi imaju dimenziju drskosti, hrabro nastupaju protiv vladajućih moralnih normi. Ako bismo tražili posljednjeg škrca u europskoj literarnoj tradiciji, barem posljednjeg klasičnog škrca, to je najvjerojatnije, nadasve alegorično, onaj škrtač koji se preobraća, naime Dickensov Scrooge iz *A Christmas Carol* (*Božićne priče*). Na kraju niza škrtača, posljednji se od njih čudesno preobraća i potom kao da je s tim likovima kraj. Bezdušni Scrooge je cicija, do posljednje kapi je iskorištavao svoje službenike, a ujedno terorizirao i sebe sama. Na Božić se suočio s tri duha koja

su mu pokazali prošlost, sadašnjost i može-bitnu budućnost. Potresen tim događajem, Scroogea muči samo jedno pitanje: Jesu li to sjene stvari koje će biti ili sjene stvari koje bi se samo mogle dogoditi? Scrooge zaključuje da svatko može odlučivati o svojoj sudbini i svojim djelima određivati svoju budućnost. Kod Dickensa se dogodilo čudo, škrtač je doživio prosvjetljenje, preobrazio se u velikog čovjekoljuba, napustio je svoj stari put. Dickensov je škrtač progledao, nadmudrio je svoju želju i oslobodio se nje iznenada našavši ljubav prema ljudima. Naravno, radi se o bajci za djecu jer nije lako povjerovati u takvo preobraćenje. Prema Dolaru, može postojati preobraćenje od pohote, proždrljivosti i lijenosti, ali ne i od škrtnosti.

Apsolutni imperativ zgrtanja blaga koje čine škrci pokazuje se kao Kantov imperativ. Oni naprosto prekidaju sa svim patološkim nagnućima, sklonostima ugodi koja je samo trošak, ne teže nikakvoj slavi ni društvenoj afirmaciji. Moral škrcu je zgrtati blago ne samo po dužnosti, nego i iz dužnosti. Kant bi rekao da to škrtač čita kao blago radi blaga. Nasuprot takvoj škrtnosti, prema kršćanstvu nalazi se *caritas*, ljubav koja daje i koja uzima, širokogrudna i nesebična ljubav. Možda ipak između ljubavi koja daje i koja uzima postoji veza. Je li ljubav koja daje doista takva da ne uzima ništa? Možda samo zastarjelost figure škrtnosti ukazuje na neku veliku historijsku preobrazbu, na rez koji pogađa sam njezin objekt. Klasični škrtač, od Plauta preko Molierea do Dickensa, trebao je svoj fetiš. Taj je fetiš bio škrinjica sa zlatnicima, nogavice i novčanice, materijalni objekt koji je bio opipljiv i izbjiv, kako bi mogao poput nevidljiva duha u njemu prebivati. Dolar se pita kako objasniti škrcu u vrijeme bankovnih računa, kreditnih kartica, dionica, vrijednosnih papira, elektronskog poslovanja, virtualnog novca i internetskih burzi? Što sad škrtač mora obožavati kad se izgleda nevidljivi duh odlijepio od svoje materije. Što prebrojavati kad računalo svagda broji brže i bolje? Bogatstvo je postalo spekulativno, novac u zraku, entitet bez slike, i nešto što seže preko mogućeg razuma. Gdje su iščezli svi škrci? *Where have all the misers gone, long time passing?* U vrijeme razvijenog kapitalizma postali su nevidljivi. Pedagogija kapitalizma odgojila je škrce da troše, u stvari škrtnost i trošenje idu ruku pod ruku i uzajamno se podupiru. Ne »šparamo« zato da bismo mogli trošiti, odnosno uživati u dobrima, nego trošimo zato da bismo mogli što više »šparati« i akumulirati. Ukratko, hegelovski rečeno: trošenje je škrtnost u svom suprotnom određenju. *Die gegensätzliche Bestimmung*, suprotno određenje, kaže Hegel. Ako stvar doseže svoju punu odredbu tek tada

kad se preokrene u svoju suprotnost i u svojoj suprotnosti dospije do sebe. Ako je nekoć škrtac asketski reducirao sve svoje ugone da bi štedio, današnji poredak mu omogućuje da se predaje svim ugodama koje se dadu i ne dadu zamisliti, opet zato da bi štedio. Suvremeni potrošač je oblik škrtca, to je očito odmah čim se pogledaju reklame i marketinški diskurs. Njihova je funkcija dvostruke naravi, to jest one govore dvostrukim jezikom. Prvi smisao kojeg žele polučiti jest nagovor zavodjenja koji treba pokazati novi modus uživanja što ga nudi novi proizvod. Taj nagovor ima svoju kompleksnost i paradoksalnu prirodu. Ako je posrijedi zavodjenje, ono doista može imati trivijalne seksualne konotacije, gdje nam oskudno odjevene djevojke promoviraju nova sredstva, ali njegov je cilj ponajprije stvaranje novih potreba što vodi u beskonačan proces. Da bismo kreirali takav proces potrebno je inscenirati fantazmatski okvir koji predstavlja slijed želja ili »svijet snova« u kojem će krasni novi proizvod djelovati kao obećanje užitka. Nagovor ili zavodjenje reklame uvijek apelira na želju, nikad samo na potrebu, upravo zato rabi fantazmu. Ugoda koju proizvod treba omogućiti, a ne omogućuje ju, nadomješta se novom potrebom koju će riješiti svaki novi proizvod koji dolazi. Upravo je u tome glavna crta »novog hedonizma« tu je, usput rečeno, skriveni ključ misterija mode. Obično s tim prvim nagovorom je prisutan još jedan, jednako važan kao i prvi. Taj drugi nagovor ima funkciju objasniti da netko tko kupi novi proizvod sigurno šteti.

Bit cijene postaje popust. To znači da kupnjom tog magičnog proizvoda istodobno i štedite. Tako ostvarujete izvanredan privilegij na koji imaju pravo samo oni ekskluzivni koji kupe taj proizvod. Istodobno nas s blještavim novim užicima uvijek love na stari užitak, na škrtost, na onaj višak koji je namijenjen ne trošenju, nego štednji. To se može pokazati veoma zorno. Na određenim je proizvodima ušteda fizički označena. Kupite li ovu zubnu pastu, dobivate 30% besplatno, jasno je označeno gdje počinje tih 30%, trećina za koju ne treba platiti ništa. Jedina nezgoda je to što ono besplatno fizički pripada onim drugim dvjema trećinama koje se plaćaju i ne može se nabaviti samostalno. Zorno se može vidjeti čisti višak, no ne može ga se odvojiti od ostatka koji se plaća. Škrtost je strukturalna crta kapitalizma, Marx je toga bio veoma svjestan i o tome je pisao u *Pariškim rukopisima* i *Kapitalu*. Posebno u *Kapitalu* feudalac je bio rasipnik uživatelj, koji je najviše davao na pokazivanje, luksuz i sjaj. U usporedbi s njim, kapitalist je asket i škrtac. Govoriti o kapitalistu smisleno je samo ako je on personifikacija kapitala, nositelj njegove strukturalne osobi-

ne. Kapitalizam je strukturalni prijelom u škrtost ili jednostavno revolucioniranje škrtosti premda škrtost nema povijesti. Vidjeli smo da je u škrtosti višak objekta izmaknut drugome i tu se može vidjeti strukturalna veza između škrtosti i lihvarstva. Škrtac je prema svom pojmu lihvar, lihvarstvo je praksa škrtosti. Nemoguće je napraviti dobru granicu između poštene posudbe, legitimnih kamata i lihvarstva. Tko dobije natrag više nego što je posudio zakida drugog, iznuđuje ga i uzima mu životnu supstanciju. Već se u ranom kršćanstvu javila osuda kreditiranja. Ona se oslanjala na stav da je lihvarstvo krađa, pljačka, premda zaobilazno i s prividnim, nametnutim pristankom ukradenog. Lihvari su u Danteovu *Paklu* stavljeni zajedno sa sodomitima i homoseksualcima u sedmi krug Pakla. Prilično je dugo trajalo da se posve afirmira argument u korist kamata i da se njihova mjera zaustavi unutar određenih granica. Usput rečeno, službena zabrana kamata u katoličkim je zemljama vrijedila sve do 1830. g. Ta zabrana je, prema Dolaru, imala dalekosežne implikacije u suodnosu Židova s drugim narodima u Europi. Za sudbinu židovstva bilo je fatalno da su se razlozi, povezani s kamata, koji su proizlazili iz određenih ekonomskih pomaka, dodavali i polagali na religiozne razloge koji su tradicionalno određivali odnose spram židovstva. Što su više jačale ekonomske djelatnosti i s njima zajmovi, rasla je i veća mržnja prema Židovima. Glavni razlog je bio lihvarstvo, visoke kamate i postupci pri utjerivanju kredita. Tu je riječ o motivu koji se širio skupa s valom antisemitizma, smatralo se da kršćanin nije dužan držati riječ Židovu i da su zapravo dogovori s ništavni i neobavezujući. Rastući otpor naposljetku je doveo do zahtjeva za izgonom i nije trebalo dugo čekati da do samog izгона dođe. Posljedice antisemitizma su bile prisutne i u novije vrijeme. Svoj vrhunac antisemitizam doseže u Hitlerovu nacizmu s nezapamćenim strahotama. U direktnoj liniji se očituje i slijedi grijeh škrtosti kao židovski grijeh *par excellence* premda se problem pokušava uviti u sasvim drugačije ruho. Od tradicionalnih škrtaca kako su bili prikazivani u klasičnoj literaturi na paradigmatički način škrtost poprima kolektivističko obilježje. U jednom trenutku počinje se govoriti o škrtim Škotima i Židovima. Škotska škrtost obično je završavala u simpatičnim i šaljivim prisposodobama dok je sa Židovima slučaj bio sasvim drugačiji. Veoma ilustrativan primjer o židovskoj škrtosti Dolar nalazi u Shakespeareovu *Mletačkom trgovcu*. Djelo se temelji na spletu i kontrapunktu dvaju priča. Jedna priča govori o Porzjinom izboru prosca i njezinom izboru Bassanija. Druga priča govori o znamenitoj pozajmici s fun-

tom mesa koju će Shylock pozajmiti Antoniu, mletačkom trgovcu. Priče se uzajamno oslikavaju i zrcale, stupaju u kompleksne odnose kojima se ne vidi kraj. U njihovom je spoju posrijedi meditacija o vezanosti, zavjetu, dugu, daru, razmjeni i ugovoru. Grubo rečeno, na jednoj je strani sveza ljubavi i prijateljstva što se zasniva na daru i milosti, na drugoj je strani svijet ekonomije i profita što se zasniva na ugovoru, zakonu. Na jednoj je strani Belmont, Arkadija ljubavi i prijateljstva, na drugoj Venecija, mjesto krute trgovine i profita. Prvo je mjesto metafora kršćanstva, dok je drugo metafora židovstva. Metafora kršćanstva predstavlja ljubav (*caritas*), a metafora židovstva škrtost (*avaritia*). Ni na jednom ni na drugom mjestu nema jednostavne istine, kontrast je ujedno preplitanje, svi elementi prikazuju lice ambivalencije bez glavnog junaka. Čini se kao da se hoće pokazati trijumf kršćanskog *caritas* naspram židovske *avaritia*. Najveći uzrok ambivalentnosti je osoba Shylock, taj najalegoričniji Židov u svjetskoj literaturi, ujedno predstavlja kristalizaciju židovske škrtosti. Priča počinje u Belmontu gdje živi lijepa Porzija koja ima veliko bogatstvo i oštromnu pamet. Ništa joj ne manjka osim što je lišena slobodne odluke zavjetom kojeg je dala pokojnom ocu. Porzijinu ruku će dobiti onaj koji pokaže najveću mudrost u odabiranju blaga. Porziju veže testament, Stari zavjet koji uprisutnjuje lik Oca. Na Stari zavjet će prisegnuti i Shylock kao otac koji u lancima drži kćer Jessicu, koja će morati potražiti svoj Novi zavjet. Prosci koji žele oženiti Porziju pored mnogih iskušenja moraju uložiti svoju funtu mesa, što njihove redove odmah snažno prorjeđuje. Između tri proscia Bassanio ima sreću jer Porzija nije izdržala te je prekršila zavjet koji je dala pokojnom ocu. Bassanijeve su je oči urekle i razdijelile joj srce načinivši frojdovski lapsus. Priča kaže kako su sretno živjeli i imali gomilu djece. Shakespeare se pobrinuo da kraj te priče ne bude suviše jednostavan. Naime, da bi Bassanio mogao zasnuti Porziju posudio je tri tisuće dukata kod svog najboljeg prijatelja, mletačkog trgovca Antonia. Ovaj je taj novac posudio kod lihvara Shylocka za kojeg je založio svoju funtu mesa ako ga ne vrati u roku. Funta mesa za prijatelja koju će morati platiti Antonio je dug koji nije bio vraćen u roku. Shakespeare pokazuje Antonia i Shylocka kao neposredno povezane velike trgovce. Antonio je velikodušni i dobrohotni trgovac, dok je Shylock oličenje škrtosti koju pokazuje kroz principijelnost zakonu. Shylocka, kao i sve druge Židove, u okrutnost i škrtost goni ozlojeđenost i mržnja spram kršćana koji su zatirači njihova roda. On hoće nagradu za kršćanski dug židovstvu, dug koji je moguće pla-

titi samo u životu, za plaću se sada može obrinuti sam. Funta mesa označuje krajnje sredstvo koje nastupa ako dužnik ne može otplatiti dug, založiti mora svoje tijelo. I kad izgleda da je Antoniu nastupio smrtni čas, u kojem na sudskom procesu Shylock dolazi do svoje funte mesa, nastupa lukava Porzija. Ona se pojavljuje prerušena u ulozi mudre sutkinje. Problem rješava tako da nije moguće odsjeći funtu mesa bez prolijevanja krvi, čime Antonijo ostaje spašen. Dolar u svojoj knjizi stalno isprepliće i suprotstavlja elemente psihoanalize, filozofije i ekonomije. Analizom osoba klasične literature razotkriva fenomen škrtosti koji se pojavljuje u različitim oblicima. U škrtosti pronalazi korijen najgorih stradanja koji su zadesili čovječanstvo. Jedan od tih stradanja za Dolara je antisemitizam, njemu je poklonio veći dio svoje knjige. Prema Dolaru, klasična zapadna literatura krije u sebi mnoga antisemitska obilježja. Pored dvaju priča iz *Mletačkog trgovca* postoji i treća koja je s njima neposredno povezana. Shylock ima, kao što je gotovo pravilo za sve škrce, prelijepu kćer Jessicu. Blago škrtaca je svagda dvostruko, zlatnici i prelijepa mladenka, ekvivokacija među njima je strukturalno nužna. Jessica se zaljubila u prelijepog kršćanina Lorenza, Bassanijeva prijatelja, po svemu sudeći još jednog fićfirica, lovca na miraze. S njim bježi iz očeve kuće koja je za nju strašan zatvor. Pri bijegu uzima očevo blago i ne samo to, krade i prodaje dijamant što ga je Shylocku dala njegova pokojna žena Lea. Vrhunac te priče, prema Dolaru, je Jessicino pokršćavanje koja tako pronalazi svoj Novi zavjet. Tim činom ona ulazi u *jet-set* obitelji u Belmontu. Ako je tu riječ o dobroj Židovki, ona je dobra jer odbacuje sve svoje židovstvo, i pored toga prihvaća opće valjane vrijednosti kršćanstva. Općenito, u zapadnoj literaturi Dolar pronalazi različite priče koje naglašavaju spolnu razliku, seksualnu politiku odnosa kršćanstva spram židovstva. Te priče obično govore o prokletstvu za Židove i spasenju za Židovke. Onaj dio židovstva koji se može spasiti jesu žene koje nužno trebaju zanijekati svoje židovstvo i prihvatiti kršćanske opće valjane kvalitete. Te priče Dolar smatra mitovima koji prekrivaju krvavu i ratničku stranu prekršćavanja. One ostavljaju retrospektivno dojam da se kršćanstvo širilo putovima ljubavi, jer svaka zaljubljenost ima karakter preobraženja. Shylock i njegova kći Jessica su par koji se opet dijeli na loš i dobar objekt, gotovo identično kao Shylock i Antonio. Pozadina ovih primjera, prema Dolaru, je pokazati Shylocka kao poopćenje Židova koji nemaju milosti, dok kršćani iskazuju milost prema njima i od njih se znatno razlikuju. Na Duždovo pitanje Shylocku kako se može na-

dati milosti ako je sam ne pokazuje, on ulazi u svojevrstu polemiku. Glavni mu je argument da se ne treba bojati nikoga jer ne čini krivo, on je čovjek zakona. Pored toga, Shylock prigovara da kršćani imaju robove i da nemaju milosti prema njima. On želi da se zakon primjeni na kršćane kao i na sve druge ljude. Ako nema milosti za robove nema ni za Židove, tada za njih ne vrijedi »ljubi bližnjega svojega«, kršćani ih tretiraju po Starom zavjetu, a ne po Novom, i stoga nema razloga da bi samo oni pokazivali milost.

Knjiga Mladena Dolara *O škrтости i o nekim s njom povezanim stvarima* je svakako poticajan i inspirativan rad. Fenomen škrтости razmatra s različitih aspekata koristeći klasičnu lektirnu literaturu u kombinaciji s psihoanalizom i filozofijom. Knjiga se sastoji od predgovora hrvatskom izdanju, introdukcije na temu i jedanaest varijacija. Na kraju se nalazi bibliografija koju je pisac koristio i piščeva biografija.

Zdravko Perić

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Filozofija umjetnosti

Prijevod: Marijan Cipra
Hrvatska sveučilišna naklada,
Zagreb 2008.

Knjiga *Filozofija umjetnosti*, nastala kao rezultat predavanja u Würzburgu, najopširnije je Schellingovo djelo o estetici. Osim što je od mnogih estetičara smatrano prvom sustavnom estetikom toga vremena, ono je vrijedno i stoga što se u njemu pokazuje promjena autorove perspektive shvaćanja odnosa umjetnosti i filozofije. U prvim Schellingovim djelima umjetnost i filozofija su blisko povezane i, bez obzira na sve distinkcije koje ih mogu razlikovati na površini, on drži da su identične u temelju. Obje su produktivnog karaktera koji se temelji na produktivnoj snazi imaginacije. Umjetnost na realan i svima prihvatljiv način pokazuje ono što filozofija postiže pojmovima koji su unutarnji i subjektivni. Umjetnost objavljuje misterij stvarnosti jer reproducira taj misterij u vlastitom djelovanju. Produktivnost umjetnosti jest ona koja se nalazi u temelju stvarnosti s jedinom razlikom što je stvarnost nesvjesna, dok je umjetnost svjesna. Schelling pokazuje da realni svijet nije drugo

nego primitivna poezija još nepoznata duhu, dok je umjetnost manifestiranje intimne naravi stvarnosti.

U *Filozofiji umjetnosti* Schelling polazi od ideje kako filozofija više nije potrebna umjetnosti. Poput prirode i povijesti, također i umjetnost u sebi utjelovljuje apsolutno, no za razliku od filozofije, koja ide prema području idealnog, umjetnost cilja prema vizualnoj stvarnosti u kojoj istovremeno pokazuje univerzalni i idealni aspekt.

Knjiga je podijeljena na dva dijela. Prvi dio je nazvan »Opći dio filozofije umjetnosti«. Schelling u ovom prvom općem dijelu razmišlja o mogućnosti, nužnosti i realnosti filozofije umjetnosti. Čovjek koji je privučen proučavanjem tajni prirode bi daleko više trebao proučavati umjetnost, jer ona izravnije i više nego priroda otkriva tajne duha. U umjetničkom djelu, kako u predgovoru hrvatskom izdanju ovog djela između ostalih vrijednih aspekata o Schellingovoj filozofskoj misli donosi Marijan Cipra, ideja postaje osjetilno zorna – ono božansko biva objektivirano i dostupno konačnom duhu (usp. str. VIII). Uzdižanje iznad osjetilnog užitka u spontanu kontemplaciju dovodi do područja duha i donosi pravo i istinsko iskustvo umjetnosti. Potrebno je uzići do ideje svega kao najviše ljepote. To zahtijeva sposobnost spoznaje ideje te spoznaju recipročnog odnosa dijelova međusobno, kao i odnosa dijelova sa cjelinom.

»U apsolutnomu su sve posebne stvari istinski odjeljene i istinski jedno samo time što je svaka za sebe univerzum, svaka apsolutna cjelina.« (str. 26)

Prema Schellingu, takva spoznaja je nemoguća bez znanosti, tj. bez filozofije. Istinska spoznaja umjetnosti temelji se na filozofiji. Drugim riječima, spoznaja umjetnosti proizlazi iz spoznaje istinske ideje i temeljnih principa umjetnosti.

Prvi opći dio podijeljen je na tri odsjeka: »Konstrukcija umjetnosti uopće i u općenitom«, »Konstrukcija sadržaja umjetnosti« i »Konstrukcija posebnog ili forme umjetnosti«. Stvoriti filozofsku konstrukciju pojma umjetnosti znači odrediti mjesto umjetnosti u univerzumu. Međutim, da bi se to moglo učiniti, potrebno je osvrnuti se na prve principe filozofije, tj. na koncept apsolutnog kao čiste identičnosti. Bog je apsolut, on je jednostavan i nedjeljiv, u njemu ne postoji nikakva kvalitativna razlika. On je jednostavno vječan jer je bez svakog odnošenja spram vremena.

»Bog jest snagom svoje ideje, dakle on je sam afirmacija sebe.« (str. 12)

On je objekt sebe sama, a priroda i duh su dva lica istog apsoluta ili dva aspekta pojavljivanja iste apsolutne stvarnosti, tj. Boga. Realni

i idealni svijet, priroda i duh nisu dva dijela Boga; nisu to dvije stvarnosti u koje bi se dijelilo nedjeljivo svestvo Boga, nego je svestvo apsolutni identitet. Jedinstvenost Boga ne proizlazi iz jedinstva prirode i duha, nego je sav Bog u prirodi kao što je sav u duhu. Idealno potpuno zahvaća u sebi iste jedinice koje i realno u sebi shvaća. Bit idealnog svijeta jest isto kao i bit realnog – indiferencija. Znanje i djelovanje indiferenciraju se u trećem koje je kao afirmirajuće za oboje. Zapravo, ono je treća potencija u koju Schelling svrstava umjetnost, jer ona nije niti puko djelovanje niti puko znanje, nego sasvim od znanosti prožeto djelovanje i obrnuto. Ovim trima potencijama odgovaraju tri ideje: istina, dobro i lijepo. Ljepota se nalazi gdje god se dodiruju svjetlost i materija, idealno i realno. Ljepota je savršena prožetost i jednog i drugog. I kao što se Bog nalazi iznad ovih triju ideja, tako čini i filozofija. Ona ne obrađuje te ideje pojedinačno, nego ono što je zajedničko svima. Filozofija je znanost, ali takve vrste da se u njoj istina, dobrota i ljepota prožimaju. Utoliko filozofija opet i nije znanost nego nešto zajedničko znanosti, vrlini i umjetnosti. Istini odgovara nužnost, dobroti sloboda, dok je ljepota pjesma u kojoj najviša sloboda samu sebe shvaća u nužnosti. Univerzum je u Bogu izgrađen kao apsolutno umjetničko djelo i u vječnoj ljepoti.

Napokon se pojavljuju svi elementi kojima bismo mogli definirati mjesto umjetnosti u univerzumu. Umjetnost je, prema Schellingu, apsolutna sinteza ili uzajamno prožimanje slobode i nužnosti (usp. str. 21). Odnos uma prema umjetnosti isti je kao odnos Boga spram ideja. Neposredni uzrok svake umjetnosti je Bog, jer je kroz svoj apsolutni identitet izvor svakog objedinjavanja realnog i idealnog, a na tome počiva umjetnost. Ona je prikaz prasluka, on je neposredni uzrok i izvor svake ljepote. Stoga sadržaj umjetnosti jesu praslike u sebi, stvari u sebi onako kako se one nalaze u Bogu. Tako se s umjetnošću nalazimo u središtu najtajanstvenijeg procesa univerzuma u kojem se događa prijelaz iz konačnog u beskonačno, iz jedinstva u mnoštvo.

Schelling nas zatim uvodi u svoje poimanje mitologije kao nužnog uvjeta i sadržaja umjetnosti.

»Ideje u filozofiji i bogovi u umjetnosti jesu jedno i isto, ali svako je za sebe to što jest, svako vlastiti vid istoga, ni jedno poradi drugoga ili da znači drugo.« (str. 37)

Schelling drži da među bogovima postoje dva temeljna karaktera, kao što su uostalom i ideje u svojoj biti dvostruke. Bogovi su sinteza idealnog i realnog, oni su sinteza apsolutnog i pojedinačnog. Oni su apsolutni unutar njihove ograničenosti, a njihova ograničenost

je njihovo savršenstvo. Osnovni zakon svake tvorbe bogova jest zakon ljepote, jer ljepota je realno sagledani apsolut. Za realnost bogova ne traži se ništa drugo nego njihova mogućnost. Tu se radi o stvaralaštvu uobrazilje i fantazije, a unutar svoje kreativnosti uobrazilja nema nikakva ograničenja, jer u fantastičnom svijetu u kojem ona stvara sve je moguće i samim tim realno. Utoliko što je svijet bogova predstavljane svijeta ideja, svijet bogova postaje dovršen i neovisan, postaje svijet čiste fantazije i pjesništva. Neovisnost je, prema Schellingu, tolika da ne postoji mogućnost komunikacije s realnim svijetom. Time što je egzistencija bogova sasvim pjesnička i mitologija zadobiva pjesnički karakter.

»Mitologija je apsolutna poezija, tako reći poezija u masi. Ona je vječna materija iz koje sve forme tako čudesno, mnogostruko proizlaze.« (str. 41)

Značenje mitologije postaje univerzalno i vječno, ono vrijedi za sve ljude i za sva vremena. Samo iz mitologije mogu proizaći trajne i cjelovite figure umjetnosti koje u sebi nose i izražavaju vječne pojmove. Sve ovo je Schellingu dokaz da je umjetnost prikaz apsoluta u ograničenju bez ukidanja apsolutnoga i da umjetnost to uspijeva posredstvom mitologije koja je oblikovanje neograničenog u ograničenom, apsolutnog u pojedinačnom. Iz toga proizlazi da je princip mitologije, a time i pjesništva, simbol. Kako bi dobro objasnio što zapravo znači simbol, Schelling ga razlikuje od shematizma i alegorije.

»Onaj prikaz, u kojem općenito znači posebno ili kojem posebno biva sagledano kroz opće jest shematizam. Onaj prikaz, međutim, u kojem posebno znači općenito ili općenito biva sagledano kroz posebno jest alegorijski. Sinteza toga dvoga, gdje ni općenito ne znači posebno, ni posebno općenito, nego gdje je oboje apsolutno jedno jest simboličko.« (str. 42)

Simbol je savršena identifikacija univerzalnog s pojedinačnim, apsolutnog i s ograničenim. Daleko više nego u alegoriji, u simbolu ono što je pojedinačno postaje univerzalno. Svaki se mitski lik treba uzeti takvim kakav jest i samo će se tada shvatiti njegovo značenje. Nadalje se to značenje i bitak mitskih likova izjednačuju te se identificiraju s objektom, jer njihovo značenje postoji u njihovom bitku. Mitski likovi znače ono što znače ne utoliko što to znače, nego ukoliko jesu to što znače. Drugim riječima, oni nisu nositelji značenja, nego likovi prije svega jesu i ta njihova egzistencija je autonomna i apsolutna. Iz njihove egzistencije zapravo izbija njihovo značenje.

Iznesena teorija o umjetnosti i mitu Schellingu postaje instrumentom za rješavanje u to vrijeme gorućeg estetičkog problema odnosa i razlika između antičke i moderne poezije.

Uzimajući u obzir doprinose različitih mislitelja, on polemiku oko razlike između antičke i moderne poezije svodi na dvije moguće vrste mitologije. Opća materija umjetnosti, tj. mitologije, prema Schellingu, nalazi se u jedinstvu beskonačnog i konačnog. Ona može biti predstavljanje univerzuma u konačnom ili kao predstavljanje konačnog u univerzumu. Jedinstvo konačnog i beskonačnog u prvom slučaju se predstavlja u realnom svijetu, tj. u prirodi, dok se u drugom slučaju predstavlja u idealnom svijetu – svijetu duha u kraljevstvu slobode. U prvom slučaju prevladava stvarno i ograničeno, a u drugom idealno i slobodno. Prvi slučaj bi stoga predstavljao grčku ili realističku poeziju, dok bi drugi bio moderna ili idealna poezija. Potrebno je ipak precizirati kako se ovdje, prema Schellingu, ne radi o unificiranju konačnog i beskonačnog, niti bi se s druge strane beskonačno i konačno pojavljivali u oprečnosti i razlici, nego je riječ o spuštanju beskonačnog u konačno. Ovo je za Schellinga izvorno jedinstvo nakon kojeg se može govoriti o razlici. Upravo antička poezija je ovo izvorno jedinstvo, tj. »nerazdvojno jedinstvo beskonačnog s konačnim: konačno je ono koje vlada, ali u njemu kao zajedničkoj ljsuci leži klica apsolutnoga, čitavog jedinstva beskonačnog i konačnog« (str. 63). Moderna poezija je težnja prema beskonačnom, osjećaj bezvrijednosti konačnog, uzvišenost beskonačnog kojem se konačno podlaže.

»Karakter moralnog svijeta – sloboda – jest izvorno suprotnost konačnog i beskonačnog s apsolutnim zahtjevom za dokinućem suprotnosti.« (str. 63)

Dok je u grčkoj mitologiji ono beskonačno prikazivano u konačnome jer je ono konačno bilo simbolika beskonačnoga, dotle u modernoj poeziji leži suprotan zahtjev, a to je da se ono što je konačno primi u beskonačno, tj. da ga se učini alegorijom beskonačnoga.

U drugom, posebno dijelu *Filozofije umjetnosti* Schelling donosi konstrukciju umjetničkih formi. Ovaj je dio podijeljen na više poglavlja: »Simboličko značenje ljudskog lika«, »Konstrukcija pojedinih pjesničkih vrsta«, »O tragediji«, »O Eshilu, Sofoklu, Euripidu«, »O biti komedije«, »O modernoj dramskoj poeziji«. Zbog niza vrijednih ideja u ovom prikazu nemoguće nam je sve dotaknuti, stoga ćemo se zadržati tek na nekim aspektima koje smatramo vrlo interesantnim za suvremenu estetičku problematiku. Kriterij koji, prema Schellingu, razlikuje umjetnosti nalazi se u temeljnom zakonu univerzuma, tj. u jedinstvu i u suprotstavljanju realnog i idealnog niza. Stoga će svijet umjetnosti u sebi nositi aspekt idealnog i aspekt realnog te će se, ovisno o tome koji će aspekt prevagnuti, moći govoriti o idealnoj ili o realnoj umjet-

nosti. Idealna umjetnost je vezana uz riječ, dok bi realna bila vezana uz figure i likove. Realna umjetnost se objektivizira u fizičkoj materiji – u tijelima i materijalnim objektima. Ova umjetnost posvaja fizičku materiju kao simbol apsolutnog.

»I u likovnoj umjetnosti, dakle, jest apsolutni spoznajni akt, ideja, samo obuhvaćena s realne strane.« (str. 114)

U svijetu idealne umjetnosti postoji rastvaranje konačnog u beskonačnom, posebno u univerzalnom te rastvaranje konkretnog u pojmu. Stoga ove posljednje umjetnosti posvajaju jezik kao simbol apsolutnog.

Nakon ove prve podjele umjetnosti na realnu i idealnu, Schelling svaku pojedinačno ponovo dijeli i donosi novu konstrukciju umjetnosti.

»Dakle u oblikovnim umjetnostima konstruirat ću njezine tri temeljne forme: glazbu, slikarstvo i plastiku, pored svih prijelaza jedne u drugu.« (str. 117)

Kako vidimo, u Schellingovoj konstrukciji glazba ima prvo mjesto među realnim umjetnostima, dapače ona mu je realnija od drugih. Ovdje ne začuđuje samo to što je Schelling glazbu smjestio u oblikovne umjetnosti, nego što glazbu, koja je daleko apstraktnija i nematerijalnija od drugih vrsta umjetnosti, obrađuje kao fizičku. Upravo se tu krije najzanimljiviji aspekt Schellingove estetike glazbe. Realno jedinstvo u glazbi kao formi samo sebi postaje simbolom te u sebi obuhvaća sva jedinstva. Drugim riječima, realno jedinstvo jest ritam i Schelling mu pripisuje najveću estetičku snagu, jer on pripada u najčudesnije tajne prirode i niti jedan izum nije neposrednije inspiriran prirodom samom budući da kroz njega »jednoobličnost istoga biva povezana s mnogoličnošću, jedinstvo s mnoštvom« (str. 122). Glazba kao najrealističnija umjetnost pokušava ono ograničeno ostaviti u njegovoj autonomnoj vrijednosti, jer upravo tako u sebi simbolizira apsolutno. Jedinstvo u mnogovrsnosti pokazuje se u slijedu i upravo slijed čuva svaki pojedini dio u istom aktu kojim ih održava u jedinstvu. Ostvarenje slijeda događa se preko ritma i zbog toga je, zaključuje Schelling, ritam bit same glazbe. Ritam je glazba u glazbi. Ritam zatim u svom savršenstvu nužno zahvaća drugo jedinstvo u sebi, a to je modulacija kao identitet tona koji je vladajući u cjelini nekog glazbenog djela. Treće jedinstvo, u kojem su oba ranija jednako postavljena, jest melodija. Na tom tragu Schelling zaključuje da ako forme glazbe promatramo s realne strane, onda su one forme vječnih stvari, jer su uobličenje beskonačnog u konačnome, a sama glazba nije drugo nego zamijećeni ritam i harmonija samog univerzua-

ma. Nakon glazbe svoj teorijski interes Schelling prebacuje na slikarstvo, koje za razliku od glazbe donosi idealni aspekt jer odgovara idealnom aspektu prirode, tj. svjetlosti. Kraljevstvo slikarstva je kraljevstvo svjetla, u njemu vlada subordiniranje pojedinačnog univerzalnom. Tu ne postoji slijed, nego prostor u kojem su stvari sjedinjene po dokinutoj sukcesiji. No svjetlost se ne može pojaviti kao svjetlost osim preko svoje opozicije, a to je kolorit koji je, prema Schellingu, sinteza svjetla i tijela. Najuzvišenija koncepcija slikarstva nalazi se u simboličko-historijskoj slici gdje je »ideja ono prvo i simbol je podređen da bi je prikazivao« (str. 193). Najviši zakon slikarskog prikaza jest ljepota, jer je ona po sebi i za sebe i apsolutno simboličko. Na trećem mjestu među realnim umjetnostima nalazi se plastika koja svoje predmete prikazuje kao forme stvari. Ona prikazuje zbiljski apsolutno idealno i ujedno kao apsolutno realno.

»Najviši zakon svih plastičnih tvorbi jest indiferencija, apsolutna ravnoteža mogućnosti i zbilje.« (str. 244)

Schelling drži da plastika samu sebe u svojim najvišim zahtjevima može zadovoljiti jedino prikazivanjem bogova, jer bogovi jesu ideje. Plastiku dijeli na arhitekturu, reljef i skulpturu. Ova posljednja je najuzvišenija jer svoje ideje predstavlja preko organizama koji su neovisni, a time i apsolutni.

Nakon realnih umjetnosti, Schelling donosi konstrukciju pojedinih pjesničkih vrsta kojima je zajedničko njihovo posvajanje jezika kao simbola za izražavanje apsoluta. Pjesništvo preko jezika izriče same ideje. Ono je apsolut zatvoren u pojedinačnom, ono je univerzum zatvoren u sebi. Nemoguće je završiti ovo izlaganje Schellingove misli o poeziji bez napomene kako on posebnu pažnju posvećuje proučavanju Danteove *Božanske komedije*, te donosi da je ona:

»... divljenja vrijedna veličina spjeva, koja se sjaji u prožimanju svih elemenata poezije i umjetnosti, dospjeva na taj način sasvim do vanjske pojave. Ovo božansko djelo nije plastično, nije pitoresko, nije glazbeno, nego sve to zajedno i u složenoj harmoniji: ono nije dramatično, nije epsko, nije lirično, nego njihova sasvim osebujna, jedinstvena, besprimjerna mješavina.« (str. 371)

Ova knjiga u hrvatskom izdanju na 384 stranice s predgovorom Marijana Cipre te pogovorom Katarine Cipre značajan je izvor informacija o idealističkoj estetici i može biti pravi poticaj za daljnja istraživanja. U svakom slučaju, knjiga će dobro doći svima koji se na bilo koji način bave estetičkim pitanjima, no zasigurno će biti od koristi i svima onima koji se zanimaju za umjetnost, glazbu i lijepo.

Vani Roščić

Miodrag Živanović

Eine kleine Nachtmusik

Littera, Banja Luka 2009.

Knjiga pod naslovom koji (u ovom slučaju s pravom) asocira na Mozartovu glazbu ne spada u standardne filozofijske spise. Prije bi se moglo reći da je to filozofska glazba u prozi, dakle jedan posve nepoznat oblik literature. U odjeći toga nepoznatog (u svakom slučaju neuobičajenog i neobičnog) književnog oblika Miodrag Živanović, utemeljitelj studija filozofije na banjalučkom sveučilištu i donedavno jedini tamošnji profesor filozofije, iskazuje svoje majstorsko umijeće filozofijske refleksije, misleći zajedno s nizom velikih filozofa. Raspon Živanovićevih sugovornika je velik: od Lao Tsea, Homera i Hesioda, Anaksimandra, Empedokla, Parmenida i Platona, od Augustina, Eriugene, Tome Akvinskoga i Nikole Kuzanskog, od Böhmea, Pascala i Newtona, do Kanta i Hegela, Kierkegarda, Novalisa i Hölderlina, Nietzschea i Heideggera, Adorna, Blocha, Bergsona, Valéryja, Camusa, Wittgensteina i Kolakowskog, pa do niza suvremenih, poznatijih i manje poznatih autora (uključujući i nadbiskupa u Münchenu Reinharda Marxa, koji je 2008. objavio djelo pod naslovom *Das Kapital*, posvećeno kritičkoj reaktualizaciji istoimena djela što ga je napisao njegov prezimenjak Karl, pri čemu kardinal drži da je humanizacija prirode i povijesti moguća isključivo na temelju kršćanstva).

Živanovićeva *Mala noćna muzika* sastoji se od 186 zapisa, bolje bi bilo reći stavaka: svaki od njih ima po 137 riječi. Podudarnost sa stavicima Mozartove *Male noćne muzike* (zapis = takt) očituje se i u tomu što se nakon 137 zapisa ponavlja prvih 49 zapisa, te ukupan zbroj iznosi 186 zapisa. Ta knjiga, potaknuta autorovim snom o Mozartovoj sahrani ne bavi se Mozartom, ponajmanje Mozartovom glazbom; ona predstavlja uređen skup tamnih noćnih zapisa posvećenih »približavanju Tajni« (štogod ona značila), dakle drugi put do onoga istoga do čega se može doći osluškivanjem Mozartove glazbe, pri čemu se temeljna autorova pretpostavka sastoji u uvidu u podudarnost ritma jezika s ritmom duha, i samih podudarnih s onim što se iskazuje i u glazbi i u snoviđenju.

Leži li ključ za razumijevanje Živanovićeva uratka u prvom (ujedno i 138.) zapisu, onom koji definira san kao misterij sâm po sebi (jer nas san »uvodi u horizonte izvan pojmovnog diskursa, te onih relacija što nam objavljuje povijest i njeni produkti«), da bi potom domete filozofije ograničio na *ratio*, koji je ne-

moćan da dospije do samih stvari? Ili bi pak taj ključ valjalo tražiti u 49. (ujedno i 186., posljednjem) zapisu, koji – posredstvom Valéryja – upućuje na pitanje o smislu svega što jest kao sažetak izvornog pitanja filozofije zašto nešto uopće jest a nije, naprotiv, ništa, pri čemu su bitni uvjeti postavljanja tog pitanja sposobnost sažimanja i odvažnost da se same te riječi izgovore? Ili takvoga ključa u ovoj knjizi uopće i nema, već se njezin smisao može razabrati tek iz cjeline? Svako od ovih pitanja može – a nijedno ne mora – dobiti potvrđan odgovor. Možda bi se smisao knjige mogao svesti na pokušaj estetiziranja filozofije (ponajprije njezine tvrde jezgre, metafizike) i na obnovu aristotelovske ideje samosvrhovitosti teorijske filozofije, a možda bi se u knjizi mogao dijagnosticirati postmodernistički duh samosvrhovite estetizirajuće igre s onim najtajnovitijim i najnedokučivijim, a egzistencijalno najbližim (kao što su: smrt, Ništa, apsolut, Bog, jezik...). Umjesto odgovora na bilo koje od naznačenih pitanja i umjesto davanja neke konačne dijagnoze bilo bi uputnije prepustiti radoznanu čitatelju da sâm odredi karakter i smisao knjige.

Ukoliko se neki čitatelji i čitateljice za tako nešto odluče, neće se pokajati zbog izgubljenog vremena (iznimku čine, ipak, svi oni koji filozofiju kao takvu drže ispraznom, pa utoliko i besmislenom te dosadnom djelatnošću, ali jednako tako i oni koji uzor filozofije vide u pozitivnim znanostima, pa će stoga prezreti Živanovićeva zaludna i besmislena trabunjanja i buncanja). Onima, međutim, koji drže do *philosophiae perennis*, čitanje knjige neće predstavljati izgubljeno vrijeme, a mnogima među njima pružit će i estetski užitak prvoga reda.

Nedvojbeno, autor je filozofijski obrazovan na razini vrhunske erudicije, a ono što zaslužuje osobitu pozornost jest njegovo strastveno uživljavanje u život duha kakav se očitovao u djelima njegovih (dakako, duhovnih) sugovornika. Zanimljivo je da je Empedoklo jedan od najomiljenijih Živanovićevih sugovornika. Empedoklo je onaj koji je (možda posljednji) slutio razornu bit logosa, te je logosu suprotstavio ljubav; ipak, logos se u svojoj destrukciji pokazao nadmoćnim, dovodeći do dovršavanja povijesti u liku hegelovskog duha koji sebe zna kao duh. I tako je Empedoklova intencija doživjela povijesni poraz i bitan zaborav, a sâm Empedoklo ostaje zapamćen kao onaj koji pokazuje kako je smrt zapravo estetski čin, gotovo umjetničko djelo, te da smrt posjeduje agonski karakter. Od Empedokla je ostao (bar do Platona, ali i do kasnijih mislilaca poput Kierkegaarda) na snazi tek princip prema kojemu se isto spoznaje istima, što u Živanovićevim formulacijama znači da samo

onaj tko u sebi nosi ljubav može u drugima otkriti ljubav, da plavim očima vidimo samo plave stvari te, konačno, da bit tame mogu osjetiti samo oni (»hodočasnici noći«) koji znaju kako je noć početak dana. Noć, naglasit će Živanović zajedno s Novalisom, nije negativitet dana, ona je njegovo izvorište, noć daje život svjetlu.

Na temelju svojega uspostavljanja primata estetskoga u području dosezanja istine autor dovodi u pitanje moć estetike da tematizira i samu umjetničku istinu. Budući da estetika to nije u stanju, nužan je obrat k ontologiji umjetnosti. A ontologija umjetnosti moguća je ponajprije na osnovi »(de)konstrukcije tradicionalne ontologije«. Takvu su dekonstrukciju započeli (Živanović će reći kao »prvi svjedoci i sudionici«) Heidegger i Hartmann, u kojima on prepoznaje mislioe koji su raskinuli s tradicionalnom ontologijom. Fragmentaran i u osnovi aforistički karakter Živanovićevih zapisa otežava razabiranje njegove argumentacije koju bi mogao ponuditi u prilog tvrdnje da su baš ova dvojica nositelji spomenutog raskida. Moguća rekonstrukcija te argumentacije morala bi se stoga oslanjati tek na odredbi prema kojoj ontologijski pristup umjetnosti isključuje iz vidokruga dimenziju društva, vremena i svega izvanjskoga te uzima u obzir isključivo umjetničko djelo i ljudsko biće. Netko bi mogao prigovoriti da tu nije riječ o Heideggeru, već o jednom rekonstruiranom (ako ne i dekonstruiranom) tumačenju Heideggerove filozofije, ali taj prigovor pada u vodu ukoliko se uzme u obzir da kriteriji smislivosti kreativne recepcije bilo kojega mislioca nisu istovjetni kriterijima koji važe za filologijski-egzaktna istraživanja u području povijesti filozofije i, općenitije, povijesti duha. Slijedilo bi: nije važno što su Heidegger i Hartmann (ili bilo tko drugi) uistinu mislili, važno je što netko njima nadahnut iz njihova mišljenja preuzima kao poticaj za vlastite duhovne tvorbe.

Nastojeći nadmašiti ono što vidi kao taštinu i sterilnost filozofije, Živanović nudi jedan praktički identitet filozofije i umjetničkog djela. Knjiga *Eine kleine Nachtmusik* jest pokušaj oblikovanja tog identiteta. Učinak tog pokušaja predstavlja jedan osebujan pogled na povijest i suvremenost filozofije i umjetnosti. U kojoj će mjeri taj estetski oblikovan pogled predstavljati poticaj filozofijskom mišljenju – u prvom redu ovisi, dakako, o recepciji što će je ova knjiga (ponajprije dugoročno) doživjeti. Pitanje o tomu mogu li priroda i povijest postati ljudskima pri tom, čini se, ipak ne zaslužuje da postane predmetom estetizirajuće igre. Je li moguće izbjeći praktičku identifikaciju humanizacije prirode s denaturalizacijom ljudskog bića? I to je pitanje postavljeno u

zapisima, ali odgovor, kao što je to u filozofiji uobičajeno, izostaje. Preostaju tek tegobnost samoga pitanja, preostaje i alternativa između suočavanja (i) s njime na jednoj te bijega u čisto estetiziranje na drugoj strani. Živanović, u konačnici, otvara prostor za oba puta.

Lino Veljak

Paul Guyer

Kant

Routledge, London–New York
2006.

Nedugo nakon što je pod njegovim vodstvom izašao monumentalan višeautorski zbornik posvećen Kantu (*Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.), Paul Guyer odlučio je publicirati i jedan vlastiti monografski uradak o filozofu iz Königsberga. Monografija pod nazivom *Kant*, iako za primarni cilj ima udžbenički pregled Kantova filozofskog opusa koji na 439 stranica pokušava predstaviti, ipak ne smije prevariti čitatelja svojom (relativnom) kratkoćom i jasnoćom pisanja – ona je daleko od trivijalizacije i banalizacije Kantove filozofije te je samo još jedna potvrda činjenice da samo najveći proučavatelji Kanta trebaju pisati preglede ovakve naravi. Naime Guyer je uspio ponuditi jasan pregled Kantove filozofije, sistematično predstaviti temeljne probleme i sve popratiti njemu svojstvenom lakoćom interpretiranja.

Polazeći od dviju »školski« poznatih dimenzija Kantove filozofije – poimanja prirode i problema slobode – Guyer vrlo brzo, već u uvodnim recima, zaokružuje izlaganje isticanjem važnosti treće dimenzije (koja je dugo bila zapostavljena među proučavateljima Kanta), a to je objašnjenje kompatibilnosti prvih dviju. Prva je dimenzija vezana za čovjeka kao izvor zakona prirode (i središnji je motiv *Kritike čistoga uma*), druga za njega kao izvor moralnoga zakona (i središnji je motiv *Kritike praktičnog uma*), a treća za dokazivanje kompatibilnosti i koegzistencije tih dviju sfera (i tematizirana je u *Kritici moći suđenja*). Pridodamo li tome stav da je moguće na naše temeljne kognitivne sposobnosti (razum, um i moć suđenja) gledati kao na forme čovjekove autonomije (»svojstvo volje, po kojemu je ona sama sebi zakon«), tada je,

ističe Guyer, jasno da je istraživanje svih dimenzija upregnuto u jednu svrhu: objašnjenje i razumijevanje čovjeka kao izvorišta svih tih sfera. Ovakva podjela, odnosno vizura na Kantov opus odredila je podjelu knjige na tri glavna dijela: »Priroda«, »Sloboda« i »Priroda i sloboda«.

Metodološku je perspektivu odredio autorov stav da se Kant kroz sve spomenute sfere kritički obračunava sa skepticizmom raznih oblika – kartezijanskim, hjumovskim i pironovskim – čije je nadilaženje jedino moguće temeljitom kritikom naših spoznajnih moći (osjetilnost, moć suđenja, razum i um), a u svrhu pronalaženja sigurnog i čvrstog temelja naše mogućnosti spoznavanja vanjskoga svijeta, moralnoga zakona u nama te mogućnosti ostvarivanja potonjega u sklopu prvoga. Pokazati na koji je to način Kant zamislio upravo je autorova intencija kroz knjigu.

Autor je sadržaj knjige (ne uključujući uvod) podijelio na jedanaest poglavlja, od kojih prvo ima funkciju interludija u problematiku Kantova opusa kroz njegovu biobibliografsku skicu, a posljednje funkciju zaključka kroz interpretiranje filozofije povijesti kao unificirajuće za glavninu njegova filozofskoga opusa. Drugo, treće i četvrto poglavlje čine prvi dio knjige naslovljen »Priroda«. Peto, šesto, sedmo i osmo poglavlje predstavljaju materiju drugoga dijela knjige koji nosi naslov »Sloboda«, dok su trećim dijelom knjige, pod nazivom »Priroda i sloboda« obuhvaćeni deveto i deseto poglavlje.

Ističući kako je Kant prvi veliki mislilac koji se može nazvati modernim u punom smislu – bez nekih kontroverzija predavao je gotovo čitavu karijeru na sveučilištu – autor se koncentrirao na prikaz njegovih djela kroz koja se očituje jedina drama njegova života, a to je ona intelektualna. Prvo poglavlje tako nosi naslov »Život kroz djelo«, u kojemu Guyer prikazuje Kantov opus zadržavajući se na tome da prikaže značaj svakog djela u odnosu na razvoj Kantove zrele filozofije, pri čemu je uspješno ostvario iscrpnost prikaza, ali ujedno i zadržao odmjerenu u izlaganju.

Sljedeća tri poglavlja posvećena su Kantovoj teorijskoj filozofiji. Drugo poglavlje, pod naslovom »Kopernikanski obrat« sadrži detaljnu ekspoziciju konstruktivnog (pozitivnog) dijela Kantova nauka izloženog u *Kritici čistoga uma*. Izabравši problemski pristup, a prateći Kantov slijed izlaganja u prvoj *Kritici*, Guyer temeljito analizira tekst upućujući na temeljne argumente, ocjenjujući njihovu snagu i doseg te ukazujući na glavne prigovore. Iscrpno ocrtavajući čitav pozitivni dio Kantove teorije spoznaje, autor pomno analizira »Transcendentalnu estetiku« te prvi dio »Transcenden-

talne logike« – »Transcendentalnu analitiku« – jasno, pregledno i postupno objašnjavajući srž Kantova projekta sadržanog u iznalaženju i opravdanju apriornih elemenata naše spoznaje (čisti zorovi, kategorije razuma, shematizam), kojima se kontingentna masa empirijskih podataka dovodi u nužnu uređenost (prirodne zakonitosti). Pritom autor neprestano odmjerava vlastitu interpretaciju s nekoliko drugih koje smatra najvažnijima, što čitatelju pruža kvalitetan uvid u stanje među proučavateljima Kanta. Pritom je autorova vizura ipak koncentrirana na anglosaksonski svijet, u kojemu detektira najznačajnije suvremene kantovce, iako se nerijetko poziva i na autore s njemačkog govornog područja za koje smatra da su ostavili trajan doprinos u nekom segmentu proučavanja Kantova opusa.

Treće poglavlje, naslovljeno »Kritika metafizike«, posvećeno je negativnom (kritičkom) dijelu Kantove teorije spoznaje u *Kritici čistoga uma*, pri čemu autor nešto manje iscrpno izlaže sadržaj drugoga dijela »Transcendentalne logike« – »Transcendentalnu dijalektiku« – smatrajući važnim sažeti Kantovo izlaganje u niz ključnih argumenata kojima se u pitanje pokušava dovesti tradicionalne metafizičke pojmove (dušu, cjelovitost svijeta i boga) raskrinkavanjem pogrešaka u dotadašnjem krivom zaključivanju, gdje se zalijetalo preko granica iskustva i pokušavalo deducirati realne objekte iz uma samog i jedinog (paralogizmi uma, antinomije uma i ideal uma).

Četvrto poglavlje autor je intrigantno naslovio »Građenje na temeljima znanja«, smatrajući potrebnim posebno mjesto posvetiti analizi Kantova pojma sustavnosti spoznaje u izgradnji znanosti te naznačiti pravo mjesto i važnost »Dodatka transcendentalnoj dijalektici« u prvoj *Kritici* kroz svjetlo nekih drugih njegovih djela (*Metafizička počela prirodne znanosti* i *Kritika moći suđenja*). Tako se Guyer najprije osvrće na Kantovu općinjenost sustavnošću spoznaje i njenom teleološkom pozadinom (ništa nije priroda stvorila, a da nema neku svrhu pa tako i naše sposobnosti imaju jasnu ulogu u sistemu spoznaje). Nakon opširnije analize Kantova pokušaja deriviranja generalnih empirijskih zakona fizike (koju je isprva smatrao jedinom pravom znanošću) iz apriornih pojmova i načela u njegovim *Metafizičkim počelima prirodne znanosti*, Guyer ističe kako u jednom takvom projektu (ne samo pojedinačne već svih znanosti) puno više pažnje treba dati Kantovoj distinkciji, predstavljenoj u trećoj *Kritici*, na konstitutivna i regulativna načela spoznaje. Upravo ova posljednja načela (a sadržana u idejama uma) nude snažno heurističko pomagalo u znanstvenom stremljenju, ali, čini se da tvrdi Kant, i nezaobilaznu spoznajnu funk-

ciju pri takvim stremljenjima, jer usmjeravaju naše otkrivanje (generalnih i partikularnih) empirijskih zakona prirode.

Peto je poglavlje ujedno prvo poglavlje drugog dijela, posvećenog Kantovoj moralnoj filozofiji u širem smislu riječi (etici, filozofiji prava, filozofiji politike) i nosi naslov »Zakoni slobode: Temelji Kantove moralne filozofije«. U njemu Guyer ocrtava Kantov projekt deriviranja temeljnog zakona moralnog djelovanja – kategoričkog imperativa. Nakon kratke uvodne polemike oko Kantove namjere i karakterizacije tog imperativa, autor direktno kreće u analizu njegova izvoda i raznih formulacija, koncentrirajući se gotovo isključivo na Kantovo izlaganje u *Utemeljenju metafizike čudoređa*. Usprkos Kantovim riječima o tri formulacije, autor diferencira njih pet, temeljito prikazujući svaku te ujedno argumentirajući da je jedna od njih – formula kojom se zahtijeva postupanje prema ljudskosti u nama i drugima ujedno i kao prema svrsi – temeljna i da se sve ostale mogu iz nje izvesti. Ta formulacija, ukazuje dalje Guyer, ujedno omogućuje konzistentnije čitanje Kanta te jasnije razumijevanje podjele dužnosti na savršene i nesavršene, odnosno na one prema sebi i prema drugima.

U šestom poglavlju, naslovljenu »Sloboda, besmrtnost i Bog: Pretpostavke za moralnost«, Guyer poduzima s jedne strane veoma preglednu i jasnu analizu pojma slobode, a s druge istražuje Kantovu motivaciju i opravdanje drugih dvaju postulata praktičnog uma: vjeru u besmrtnost i Boga. Analizu pojma slobode provodi u pet koraka, odnosno diferencira pet faza u Kantovu razvijanju tog pojma, pritom se osvrćući na nekoliko djela koja su obilježila svaku od njih (*Novo razjašnjenje prvih načela metafizičke spoznaje*, *Kritika čistoga uma*, *Utemeljenje metafizike čudoređa*, *Kritika praktičnog uma*, *Religija unutar granica samoga uma*). Da bismo pak razumjeli upotrebu drugih dvaju postulata praktičnog uma, Guyer pojašnjava pojam 'najveće dobro', koji za Kanta predstavlja cjelokupnost sreće ako ona stoji u direktnom odnosu s moralom. To znači da mi tek svojim moralnim djelovanjem moramo zaslužiti sreću, odnosno da je najveće dobro ideal kojim bi bio obilježen potpuno moralan svijet. U tom svjetlu Kantova je ideja da je racionalno postulirati Boga i besmrtnost duše kao jamce da se najveće dobro uopće može postići te nam to postuliranje služi kao racionalni regulativ za moral, iako ne možemo dokazati nijedan od postuliranih entiteta. Guyer drži da je postuliranje prvoga Kant donekle uspješno obrazložio, no ne i drugoga, o čemu svjedoči ispuštanje rasprave o besmrtnosti u njegovim kasnijim djelima.

Sedim poglavljem, naslovljenim »Kantov sustav dužnosti I: Dužnosti kreposti«, zapo-

činje predstavljanje i analiza Kantova sustava dužnosti. Autor nudi uvodno podjelu dužnosti i ocrtava cijeli sustav, u kojemu je temeljna distinkcija na dužnosti kreposti i dužnosti prava. On smatra da je jedino ispravno čitati Kanta tako da obje ove sfere ulaze u etiku, odnosno moralitet (čudoređe), iako i sam Kant ponekad zbunjuje terminologijom. »Dužnosti prava«, odnosno legalna i politička prisila usmjerene su isključivo na »etičke dužnosti«/»dužnosti kreposti«, jer dok su prve načini čuvanja i promoviranja slobode koje mogu prisilom biti ojačane (te tako imaju instrumentalnu vrijednost), druge su načini na koji je to moguće isključivo poštivanjem moralnog zakona (njihova je vrijednost intrinzična). Stoga Guyer svoju analizu *Metafizike čudoređa* upravo i započinje etičkim dužnostima, kojima je posvećeno ovo poglavlje. Prije predstavljanja i pojašnjavanja podjele etičkih dužnosti (opća i specifične, prema sebi i prema drugima, savršene i nesavršene) te kratka komentara svake klase dužnosti, on nudi ključ za interpretaciju podjele dužnosti, a to je, ranije istaknuta, centralna formulacija kategoričkog imperativa.

U dvostruko opsežnijem od prethodnog, osmom poglavlju, naslovljenome »Kantov sustav dužnosti II: Dužnosti prava«, autor se posvećuje predstavljanju Kantove filozofije prava, nastavljajući s analizom *Metafizike čudoređa*. Međutim, Guyer osjeća potrebu za nadopunama Kantova nazora uvidima iz mnogih drugih njegovih djela, napose onima vezanima za filozofiju politike koja kod Kanta stoji u uskoj vezi s razmatranjem prava (*O općoj izreci: To bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi, Prema vječnom miru, Predavanja iz etike, Religija unutar granica samoga uma, Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?*) radi dobivanja cjelovitije slike Kantova stajališta. Najprije razmatra temeljito pojam prava, pojam prisile te posebice pojam urođenog prava, a potom se posvećuje Kantovu poimanju prava vlasništva (posjeda). Nastavljajući se na to, predstavlja i komentira Kantovo viđenje političkih prava i obaveza te njegovu viziju političkog progressa, gdje je jedino dopuštena reforma, a nikako pobuna (revolucija). Posebno mjesto u autorovoj analizi zauzima Kantov spis *Prema vječnom miru* kao kruna njegove vizije juridičkih dužnosti (koncept kojim su obuhvaćene i pravne i političke dužnosti) u obliku elaboracije pravednih međunarodnih odnosa.

Treći dio knjige započinje devetim poglavljem, pod nazivom »Lijepo, uzvišeno i moralno dobro«, u kojemu Guyer zasluženu pažnju usmjerava Kantovoj *Kritici moći suđenja*. Najprije nudi vrlo korisnu raspravu o Kantovoj motivaciji za pisanje ovoga djela,

pritom naglašavajući vlastitu interpretativnu dimenziju njene analize u nastavku. Nakon objašnjenja jaza za koji je Kant smatrao da je nastao u njegovoj filozofiji između njezina teorijskog i praktičnog dijela, a za čije je premošćenje upravo i pisao treću *Kritiku*, Guyer pojašnjava podjelu samog djela naglašavajući mjesto i ulogu estetičke i teleološke moći suđenja (suđenje o lijepom/uzvišenom i svrhovitome) u toj viziji »premošćenja«. Do kraja ovog poglavlja se posvećuje analizi estetičke moći suđenja (tematizirane u prvome dijelu *Kritike*) da bi se potom osvrnuo na njezin odnos spram moralnosti, gdje po njemu leži ključ razumijevanja njene prave funkcije, uloge i važnosti.

Desetim poglavljem autor nastavlja analizu treće *Kritike*, konkretno njezina drugog dijela posvećenog teleološkoj moći suđenja. Već sam naslov – »Sloboda i priroda: Kantova revizija tradicionalne teleologije« – upućuje na Guyerov trud da u Kantovu tematiziranju svrhovitosti iščita još direktniji i jasniji pokušaj osiguranja kompatibilnosti i konzistentnosti naše noumenalne slobode unutar fenomenalnih determinističkih zakona po kojima je uređena priroda koja nas okružuje i koje smo i mi dijelom kao biološka bića. Guyer najprije predstavlja tradicionalnu teleologiju kroz ideje Christiana Wolffa, da bi se potom osvrnuo na Davida Humea kao najžešćeg kritičara takvog gledišta. Zatim pokušava rasvijetliti Kantov pogled na teleologiju, za koji je karakteristično da pokušava konzistentno objediniti elemente obaju spomenutih nazora. Započinja predstavljanjem Kantova dugog argumenta iz teleologije u kojemu se od nužnosti gledanja na organizme kao (unutarnje) svrhovite prelaaskom na tvrdnju o svrhovitim odnosima među organizmima dolazi do ideje prirode kao sustava svrha. Ta ideja pak služi kao odskočna daska za obrazloženje da takav sustav treba imati neki krajnju svrhu (unutar prirode) i posljednju svrhu (izvan prirode), a posljednja može biti jedino ljudska sloboda kao nešto što jedino ima bezuvjetnu vrijednost. Cijelo je izlaganje Guyer podvrgnuo kritici nastojeći ujedno ponuditi bolju interpretaciju nekih od najtežih dijelova treće *Kritike*. Naposljetku se posebno osvrće na odnos teleologije i moralnosti, gdje ukazuje da je reflektivna moć suđenja nešto što drži bliskima te dvije sfere. Treba priznati da je ovo poglavlje ponešto zahtjevnije i možda manje jasno od ostatka knjige, no treba imati na umu i da je s jedne strane ovo možda najzahtjevniji dio Kantova opusa za interpretiranje, a s druge da je teleologija izuzetno malo pažnje dobila među proučavateljima Kanta pa nema utrog interpretativnog puta. Upravo je zato ovo možda i najkorisniji dio knjige za one koji proučavaju Kanta, ali i

intelektualno najintrigantniji za početnike na tom putu.

Jedanaesto poglavlje, koje nosi naslov »Povijest slobode« predstavja svojevrsno zaglavlje cijele knjige u kojemu Guyer pokušava objediniti Kantovu moralnu filozofiju, estetiku i teleologiju kroz jednu obuhvatniju interpretaciju njegove filozofije povijesti. Predstavljajući tako Kantove eseje *Ideja opće povijesti sa stajališta svjetskoga građanstva*, *Nagađanja o početku povijesti čovječanstva* i *Prema vječnom miru*, ali u odnosu na *Religiju unutar granica samoga uma* i *Metafiziku čudoređa*, Guyer ističe Kantov uvid da iako povijest ukazuje na to da nas je priroda obdabila sredstvima za postizanje slobode i najvećeg dobra, ipak je samo i jedino na našem izboru da ih koristimo slobodno i tako ostvarujemo autonomiju u svim njenim dimenzijama. To je možda i najvažniji uvid koji nam je ostavio u nasljeđe.

U popisu odabrane bibliografije Guyer navodi primarne izvore i sekundarnu literaturu. Od prvih navodi samo generalnu referencu za dva njemačka izdanja (standardno Akademijino i jedno mlade izdanje), dok za engleske prijevode Kanta precizno navodi – sada već standardno – kembričko izdanje, i to svih 16 zamišljenih volumena (do vremena tiskanja ove knjige izašlo ih je 12). Osim toga navodi i još neke nezaobilazne priručnike za Kanta

i zbornike kritičkih eseja. Od sekundarne literature navodi samo one koje je spominjao kroz knjigu i to isključivo vezane za Kanta, što je svejedno dovelo do popisa imponantne veličine: 238 referenci, od čega je pet šestina isključivo monografskog tipa. Treba istaknuti da se, iako je pretežno riječ o literaturi na engleskome jeziku, Guyer ne skanjuje od navođenja kvalitetnih (ali još neprevedenih na engleski) referenci na njemačkome (26) i francuskome jeziku (2). Na samom kraju knjige autor je ponudio i precizan indeks na sveukupno trinaest stranica, što je itekako korisno čitatelju, napose početniku u poznavanju Kanta.

Na kraju mi se čini opravdanim reći da je ova knjiga prije svega vrhunsko metodičko pomagalo svakome tko se prvi put počinje bavitiantom, pri čemu ne gubi svoju znanstvenu vrijednost kao odraz autorovih interpretativnih stavova te predstavlja ujedno precizno i temeljito razvrstavanje temeljnih problema Kantove filozofije na jednome mjestu. Na vrlo jednostavan i za publiku prijemčiv način ovako prikazati Kanta i problematiku njegova opusa zaista je pravi pothvat, čime je u pravome smislu Guyerovo višedesetljetno proučavanje kenihsberškog filozofa zaokruženo, a kantijanska literatura iznimno obogaćena.

Igor Eterović