



Recenzije i prikazi

Borislav Mikulić

Scena pjevanja i čitanja

Između Hesioda i FAKa. Dva ogleda iz epistemologije metaknjiževnog diskursa književnosti

Demetra, Zagreb 2006.

Knjigu Borislava Mikulića *Scena pjevanja i čitanja. Između Hesioda i FAKa* čine dvije studije koje je autor objedinio podnaslovom »dva ogleda iz epistemologije metaknjiževnog diskursa književnosti«. Prva studija, »Čavrljavo srce. Zaziv Muza, mit istine i nastanak epistemičkog subjekta (Hesiod, Homer i komički ep)« obaseže glavninu knjige (196 stranica), a ogled naslovljen »Glasovi, znoj i diskurs. FAK kao nulti stupanj medija i povratak kulturne ugone« njezin manji dio (54 stranice). Njihovi predmeti pripadaju krajnje udaljenim povijesnim razdobljima i civilizacijskim okvirima, a povezuje ih autorov analitički interes za spoznajne modalitete i performativnu narav retorike uz pomoć koje se epistemički subjekt odvaja od mitskog i književnog, to jest zahvaljujući kojoj »čitački« književni subjekt proizvodi i medijsku i kulturalnu regresiju. Ako bismo autorovu netipičnu interdisciplinarnost morali smjestiti u domaći kontekst, teško da bi za nju bilo mjesta unutar teorijski »konzervativnih« klasičnih studija, zapostavljene lingvistike diskursa ili filozofske estetike i njoj pridružene »mediologije«. Zahvalnije recipijente ova bi knjiga mogla naći među poklonicima filozofsko-književnog istraživanja mita M. Solara, to jest među književnim teoretičarima iz redova njegovih učenika. No nadamo se da će privući i interes onih filologa koji su posljednji značajan teorijski input dobili 1960-ih i 1970-ih, s uplivom homerskih studija i »formulnom teorijom« M. Parryja i A. B. Lorda. Nažalost, domaća »homerologija« otad nije urodila

značajnijim priložima, raspravama ni polemikama, posebice ne onakvima koji bi slijedili inozemne trendove klasičnostudijske analize u plodnom dijalogu s (post)strukturalističkim teorijama i kulturalnom analizom.

Ova knjiga u tom kontekstu predstavlja ohrabrujući iskorak, spoj smjelog, samosvojnog pristupa i dubine spekulativnog zahvata, potvrđujući ujedno da svaka relevantna interpretativna vizura ne govori samo o svom predmetu nego i o uvjetima svoje epistemičke formacije. A uvjeti i povodi za refleksivno »opkoračivanje« arhajске epske scene pripovijedanja-kazivanja-izlaganja, upravo i jesu predmet Mikulićeve nadahnute i minuciozne analize Hesiodovih spjevova (posebice proemija *Teogonije* i početnih stihova *Poslova i dana*). U dva poglavlja, »Figure istine u arhajskom epu«, te »Naracija i stvarnosni diskurs 'počela'«, od kojih se svaki dijeli na četiri potpoglavlja, autor pokazuje da je Hesiodovo izričito pitanje o istini neodvojivo od samo-obvezivanja pripovjedača na istinit govor. Upravo se tu, u instanci iskazivanja-izlaganja, koja je »treći modalitet«, onaj između božanskog obznanjivanja i obraćanja drugim smrtnicima, između spekulativnog uvida i retoričko-metričke tradicije, otvara prostor novim generativnim mitovima – prirodnoznanstvenom i filozofskom. Način na koji narativni postupak i poredak stvari ne samo koincidiraju nego prelaze jedan u drugi, za autora predstavlja ključan, nedovoljno istražen diskurzivni mehanizam radanja epistemičkog subjekta iz unutrašnje transformacije mita. Kao što će Hesiodov jezik »žvilih metafora« i performativnih zaziva (Zeusa i Muza) autor podvrći diskurzivnoj analizi uobičajenoj za moderne oblike »literarizirane filozofije«, tako će mu FAK-ovski festivali poslužiti za fenomenologijsku interpretaciju tijela i glasa pisca-koji-čita, tipičniju za folklorističko diferenciranje uloga pjevača i »izvodača« na prijelazu usmene u pisanu kulturu. Premda to autor ne sugerira u posljednjem potpoglavljju, »Zaziv pisma, plastifikacija nadahnuća i katastrofa noetike (Batrachomyomachia 1–8)«,

književna ironija protuherojskog epa *Boj žaba i miševa*, koja se gradi na komičkoj destrukciji međuovisnosti zaziva Muza i zahtjeva za istinom, odzvanja i u suvremenom medijskom boju domaćih književnika koji također ironiziraju svoje (tradicionalne) uzore i manipuliraju onim *realnim* vlastitog »mit-skog« početka.

Interes za diskurzivnu proizvodnju subjektivnosti, istinitosti i spoznaje, s jedne strane, predstavlja kontinuitet Mikulićeva bavljenja povijesnom filozofijom jezika u čijem je središtu semiotička reinterpetacija paradoksa lažljivca, a s druge se nadovezuje na postmodernu »fetišiziranje« pojedinih jezičnih igara ili oblika – poput grčkog medijalnog glagolskog oblika u radovima R. Barthesa i H. Whitea – oko kojih se grade autonomni teorijski modeli. U tradiciji antimetafizičkog promišljanja heideggerovskog »raskrivanja istine« kao trenutka predsokratovskog »rođenja filozofije«, središnje mjesto studije zaposjeda pjesnički jezik, a posebice tema narativizacije počet(a)ka. Kako je pokazano u potpoglavlju »Redanje pripovjednih početaka i 'prvo od prvih' (Teogonija 31–115)«, *početak* je mjesto koje ukazuje da logičko-znanstvenom zadatku (razlučivanja istinitog od lažnog i istini-sličnog govora) uvijek prethodi onaj temeljniji, ilokucijski (i afektivni) čin optiranja, opredjeljivanja za istinu subjekta iskaza u potrazi za (vanjskim) uporištima autoriteta. U tom je smislu suvremeni filozofski interes za istraživanje identiteta i diskurzivnih strategija subjektivacije, za autoreferencijalnost i ograničenja hermeneutičkih interpretacija, autor spojio s filološkom »arheologijom znanja« i rekonstrukcijom izvedbenih i spoznajnih pretpostavki Homerovih i Hesiodovih epova. Premda, sudeći po bibliografiji, autor nije upoznao radove talijanske teoretičarke A. Cavarero, njegov je pristup donekle usporediv s »filozofijom naracije« koju je ova autorica popularizirala sintetizirajući postavke H. Arendt, P. Ricoeura i E. Levinasa. Ono što Cavarero naziva »Odisejevim paradoksom«, autor prepoznaje kao »Odisejev trop« (»Odisejev trop: vanpripovjedni subjekt pripovijedanja i njegova epska prefiguracija (Odiseja VIII)«). Ona pritom misli na trenutak samospoznaje kroz emotivno prepoznavanje identiteta u tuđoj priči o vlastitom životu, trenutak koji empatiju nadomješta narcisoidnom željom za samim sobom, željom koja je ujedno i pretpostavka prihvaćanja drugog kroz umnažanje, a ne supstituciju vlastitog jastva. Mikulić ide korak dalje i trenutak Odisejevog plačljivog ganuća pred pričom rapsoda Demodoka interpretira i kao konstitutivni para-

doks autoidentifikacije u narativnom činu koji nije samo čin politropskog dijeljenja i udvajanja instanci jastva između svjesne i nesvjesne, aktivne i pasivne, socijalne i intencionalne sfere, već i relacijski čin koji jastvu omogućuje pluralno zrcaljenje u drugom, drugima. Autor smatra da je već u *Odiseji* kao paradigmatom epu koji nas »učiti da ništa od starog identiteta nije zajamčeno« nagoviješten hesiodski »prevrat naracije iz junačkog epa kao diskursa (tradiranog) znanja u diskursu subjekta znanja«. Lutanje Odiseja nije nastavak epske potrage za postignućima i memorabilnim pothvatima, nego dug i težak put prezaposijedanja identiteta (»Oútiš – Odysseus«), od anonimnosti do autonomije, do ponovno probudene želje za samospoznajom i autoidentifikacijom koja nadjačava nagon smrti (utjelovljen u Ahilejevu liku). U maestralnom potpoglavlju »Kritika hrasta i kamena: kruženje oko 'prvog'«, autor tumači naslovnu sintagmu »čavrljavog srca« ili narativnu strategiju okolišanja, kruženja, odgađanja – ali i epske retardacije i estetičkog užitka pripovijedanja kao takvog – u širem značenju semiotičkog postulata o »supstitutivnosti znaka koja zastire izravnost prisustva stvari« i krpa »zijeve realnog«, to jest lacanovskog razumijevanja subjekta »u tektonskom procjepu između izravnog htijenja stvari i njezina izbjegavanja kroz posredni, znakovni odnos« kako bi subjekt »usporio susret s istinom svoja bitka«.

U drugoj studiji, »Glasovi, znoj i diskurs. FAK kao nulti stupanj medija i povratak kulturne ugone«, autor razmatra fenomen festivalskog izvođenja suvremene hrvatske književnosti s obzirom na teoriju medija M. McLuhana (1964.), Foucaultove analize poretka diskursa, kulturnopovijesnu studiju *Povijest čitanja* (2001.) A. Manguela i adornojsku liniju »kritike regresivnosti« suvremene književnosti u djelu H. Heuermanna *Mediji i mitovi* (1994.). Mimo dominantnih kulturalnostudijskih pristupa (para)književnim fenomenima, koje zanima semiotička ekonomija kruženja kulturnog kapitala i utjecaj novih komunikacijskih tehnologija na masovnu recepciju u informacijskom kapitalizmu, Mikulić se vraća McLuhanovu revolucionarnom razumijevanju medija kao »transmitera transmitera«, formalno praznog medija koji načelom instantnosti ili koincidencije akcije i reakcije uvjetuje prevrat poruke u novi medij opće estetizacije stvarnosti. Poigravajući se ezoterički i informatički dvoznačnim pojmom medija i medijacije, autor smatra da ulogu »praznog medija« na festivalskoj sceni čitanja preuzima utjelovljeni književnik, onaj koji se po-

javljuje kao kontingentni dodatak, »zabavljački agent društva iz polja književnosti«. Kao prazno središte malog klupskog spektakla, pisac računa s horizontom očekivanja publike umjesto da potiče njegovo prekoračenje, što bismo očekivali od predstavnika bilo alternativne bilo elitne, »A« književnosti.

Po analogiji s Barthesovim »nultim stupnjem pisma«, pisanja koje intencionalno briše, neutralizira estetsko-literarne atribute, Mikulić postupno i detaljno, uz niz iluminativnih anegdota iz Manguelove povijesti čitanja, opisuje različite aspekte tog minus postupka, neutraliziranja ili redukcije na književnofestivalskoj sceni. Paradoks suspenzije auktorijalnog identiteta u trenutku njegova »najsublimnijeg ostvarenja« ono je što autor smatra nultim stupnjem medijalnosti. Priroda ove trostruke fenomenološke redukcije (artizma, performativnosti i medijalnosti) sinkretičkog događaja na njegovu *fonocentričku* matricu, na »ishodišni glas pisca«, nije supstancijalna nego funkcionalna. S pravom ističe kako glas nije i ne može biti temelj konstitucije književnih značenja koja se odvija kako pod nadzorom (apelativne strukture) teksta tako i interpretativnih zajednica, što ne znači djelotvorno ograničenje recepcijske samovolje niti autoregulaciju estetskog iskustva. Istovremenom suspenzijom artizma i glumačkog manirizma pri čitanju, neformalno »autentični« pisac (nesvjesno) reducira registar performativnih gesti, a složen medijski aparat reprezentacije književnosti supsumira pod »skopički režim« pogleda. Sve što nije u ingerenciji tog režima svodi se na »estetski i teorijsko-ideološki preostatak«, na *superstitio* koji autor prepoznaje kao samotumačiteljsku i ideološku nadogradnju književne prakse radi kontrole pristupa novih autorskih subjekata u diskurzivni poredak FAK-ovske skupine. Prividni paroksizam suvremene *dijalektike performansa*, kojoj je cilj postići dojam da »književno djelo nastaje tek tu na sceni«, samo je izvrnuta slika situacije s kraja 18. stoljeća, kad je imobilizirano tijelo čitatelja »povučenog u nevidljivost« omogućilo pojavu sublimiranog estetičkog iskustva. No, za razliku od sublimacije književnog i osobnog iskustva na temelju autopoieze u svijesti čitatelja, pokušaj opkoračivanja crte koja dijeli pisca od njegovih slušatelj(ic)a ne uspijeva jer tu nije riječ tek o empirijskim osobama nego o društvenim konstruktima i nositeljima regulacije postojećih diskurzivnih poredaka. Mikulić svoju analizu »ideološkog performativa« hrvatske književne scene završava opisom »paradoksa arhaizma«, to jest detektiranjem semiotičkih tragova regresivne

mitske svijesti u poetici *stvarnosne književnosti* koja je svoju modernost pokušala vezati uz »inveniranje« čitačkih *happenings* koji imaju dugu tradiciju u zapadnoj kulturi. Kao regresivne elemente prepoznaje dominantno parataktički princip poetičkog komponiranja, novi žargon autentičnosti i zalaganje za »stvarnotvornu« (umjesto »svjetotvorne«) funkciju književnog prikazivanja.

Bez obzira na određene nedorečenosti u postavljanju vlastitog analitičkog instrumentarija (autor se s pravom poziva na svoju studiju »Glasovi iz kante. McLuhan, digitalni apsolut i problem regresivnog napretka«, iz 2005., kao »teorijski predkontekst« ovoga ogleda), kao i povremenu nepreciznost u određenju metaknjiževnih fenomena, ova studija predstavlja originalan i jedinstven doprinos teorijskoj raspravi o performativnosti i političnosti suvremenih književnih formi.

Svojom usmjerenošću na bitna etičko-estetička pitanja jedne hermeneutički zahvaćene povijesti epistemičkog raslojavanja diskursa, svojim probojem u transdisciplinarno i transžanrovsko područje »epistemologije naracije« i semiotike medija, autor donosi smjelu hipotezu o regresiji suvremenog medijskog posredovanja književnosti kao posljedici proizvodnja izravne »usmjerenosti na drugog«. Riječ je o usmjerenosti koja se iz sfere intradijegetičke tvorbe narativnih instanci prenosi na intersubjektivne odnose autora i recipijentata kao neposredno sučeljenih proizvođača i potrošača kulturnih vrijednosti. Kao otvoreni izazov na dijalog pripadnicima raznorodnih disciplina, ova će knjiga zasigurno pobuditi zanimanje stručne javnosti. A posebice će dobro doći onima koje bude zanimalo zašto nije uspio novi međunarodni projekt »prepjevanja« klasičnih epova u suvremene narativne forme iz pera uglednih svjetskih pisaca. Mikulićevi su nalazi u dosluhu s odgovorom kojeg je teoretičar P. Pucci sažeto formulirao: »Od čitatelja *Odiseje* očekuje se da posjeduju iste intelektualne sposobnosti kao pjesnik i njezini junaci, inače će ovo začuđujuće suptilno i složeno djelo čitati kao bajku za odrasle.«

Renata Jambrešić Kirin

Božidar Jakšić

Buka i bes

Centar za kulturu, Požarevac 2005.

U ediciji »Braničev« i s podnaslovom »O pravu na kritičko mišljenje« beogradski sociolog Božidar Jakšić objavio je knjigu u počast Milanu Kangrgi, pri čemu je ta knjiga *Buka i bes* od najizraženijeg interesa za hrvatsku filozofsku i čitateljsku javnost. Jakšićeva je knjiga, naime, svojevrsni nastavak, neka vrsta *post scriptuma* spomenici koju je povodom 80. obljetnice rođenja Milana Kangrge objavio časopis *Filozofska istraživanja*, a što je izazvalo raznovrsne odjeke u našoj javnosti.

Knjiga se sastoji od tri osnovna dijela, te autorovog i Kangrginog pogovora. Prvi dio, »Milanu Kangrgi *ad honorem*« donosi Jakšićev članak »Intelektualni prkos Milana Kangrge«, već objavljen u *Filozofskim istraživanjima*, odnosno u spomenutoj spomenici, kao i njegov članak »Etičnost angažmana«, objavljen 2005. u beogradskoj *Republici* (a zapravo je riječ o Jakšićevom izlaganju na tribini održanoj povodom objavljivanja Kangrgine *Etike*, u Narodnoj biblioteci Srbije u Beogradu). Drugi dio nosi naslov »Poziv na linč u *Dnevniku HRT*, kampanja i odjeci u hrvatskom tisku«. Sastoji se od niza dokumenata: transkripta priloga u *Dnevniku HRT-a* od 20. veljače 2005., te članaka M. Kovačevića u *Fokusu* (»Podloga jedne etike«), M. Jajčinovića u *Večernjem listu* (»'Marksolozi' kao tumači suvremenog europsjstva«), J. Jovića u *Slobodnoj Dalmaciji* (»Filozofsko kukavičje jaje«), Ž. Krušelja u *Vjesniku* (»Božidar Jakšić istinski je zarobljenik nacionalne nesnošljivosti«), I. Starčevića u *Nacionalu* (»Linč Milana Kangrge u *Dnevniku*«), S. Vojnovića u *Novom listu* (»Kangrga: Prilog u Milićevu *Dnevniku* poziv na linč«), L. T.-a u *Vjesniku* (»Pupovac: Goran Milić daje prostor fašistoidnim izjavama«), T. Dujmovića u *Glasi Slavonije* (»'Filozofska' istraživanja«), S. Markovića u *Novostima sedam dana* (»Poziv na međuetničku mržnju«), D. Pilsela u *Novom listu* (»Uvnuće kristalne ruže«), grupe autora u *Fokusu* (»Perverzna *Filozofska istraživanja*«), Z. Pandžića u *Fokusu* (»Mislitelji revolucije nisu evoluirali«), P. Lucića u *Feralu* (»Kratki uvod u zidoizaciju hrvatske kulture«), I. Miklenića u *Glasi koncila* (»Hrvatska je ugrožena«), M. Sunića u *Vjesniku* (»Kangrgino kazneno djelo pobune protiv opstojnosti hrvatske države«), A. Dragojević u *Zarezu* (»Kukavičluk hrvatske inteligencije«), T. Klauškog u *Slobodnoj Dalma-*

ciji (»Parastruktura – Kad krokodili dolaze«) i I. Lučića u *Statusu* (»Etika ili Kangrga«). Dakle, s iznimkom prvoga (TV-prilog) i ovoga zadnjega, radi se o člancima koji su objavljeni u hrvatskim dnevnim i tjednim listovima, a intonirani su na različite načine i s kontrarnim prosudbama.

Treći dio nosi naslov »Bez prava na odgovor«, a donosi pet Jakšićevih pisama (od kojih je samo jedno, ono upućeno *Novom listu*, objavljeno u novinama kojima je bilo namijenjeno), dio otvorenog pisma Milana Kangrge Goranu Miliću; privatno pismo Gorana Milića Milanu Kangrgi, dio Kangrginog intervjua koji je dan *Feral Tribuneu*, te intervju Milana Kangrge u *Zarezu*. Slijede Jakšićev »Post scriptum« i Kangrgin pogovor pod naslovom »Sudbina kritičkog mišljenja«.

Sabrani u cjelinu, ti tekstovi čine kompletnu dokumentaciju o jednoj filozofsko-političkoj aferi, ali ujedno i svjedočanstvo o stanju duha u epohi u kojoj živimo. Posebnu pozornost zaslužuju u ovoj prigodi oni prilozi koji javnosti ranije nisu bili dostupni ni poznati. To se svakako odnosi i na Jakšićeva pisma redakcijama. Ta pisma može reprezentirati ono koje je Jakšić (čiji je tekst u *Filozofskim istraživanjima* poslužio kao povod za medijsku hajku o kojoj govori ova knjiga) uputio uredniku *Glasi Slavonije*, a u kojemu, osim podsjećanja da je i on sam iz političkih razloga robijao 70-ih godina prošlog stoljeća i da je pred nekoliko godina bio metom napada srpskih šovinista, naglašava svoje uvjerenje prema kojemu demokratski dio hrvatske intelektualne javnosti imade visoko mišljenje o djelu Milana Kangrge, koji skoro šest desetljeća filozofski djeluje i radi u korist svoje domovine, pa i onda kada o nekim zbivanjima i pojavama kritički piše, te da će se Hrvatska, koja se uspješno obranila od svojih stvarnih neprijatelja, znati obraniti i od takvih »branitelja« kakvi su Milić, Jović i Dujmović, kojima se po glavama vrzmaju samo »neprijatelji Hrvatske« i »četnici«.

U »Post scriptumu« autor sebi postavlja pitanje zbog čega je njegov članak izazvao toliko galame. Odgovor je da se u prvom redu pomoću buke želi onemogućiti svaki racionalni dijalog. On dopušta da možda u mnogim svojim stavovima (kao, uostalom, ni Kangrga) nije u pravu, ali to treba pokazati u racionalnom i civiliziranom dijalogu, a ne tako da se u korijenu onemogućuje kritičko mišljenje o bilo kojem segmentu društva. Krajnje konzekvencije te tendencije discipliniranja mišljenja mogu se po Jakšiću vidjeti u mostarskom časopisu *Status*, gdje neki Lučić s lokalnog Pedagoškog fakulteta iskazuje ne samo svoju neinformiranost nego i krajnju

zlonamjernost, koja ide sve do iznošenja lažnih činjenica. Primitivnoj svijesti, naglašava Jakšić, nije dano poimanje kako intelektualci mogu putovati svijetom bez podrške državnih institucija, te postavlja pitanje nije li jedan od korijena mržnje prema *Praxisu* i Korčulanskoj ljetnoj školi upravo u zavisti prema svjetskom uspjehu koje su te institucije hrvatske kulture postigle. Prelazeći na analizu uloge Gorana Milića u stvaranju afere, autor upućuje na to da su oni javni djelatnici koji su se u Titovoj Jugoslaviji navikli na privilegiran položaj, uz bespogovorno služenje centrima moći, suočeni s kolosalnom nemoći posttitoističkog režima, brzo promijenili gazde (a neki su to učinili i više puta). U mentalnu strukturu i javne iskaze tih ljudi duboko su usadeni zasadi staljinističke ideologije, u prvom redu pojam *neprijatelja* i potreba permanentne *budnosti* prema njemu, kao i ideja zavjere (»ništa to nije slučajno!«). Konano, Jakšić vrednuje i one reakcije u Hrvatskoj koje predstavljaju ohrabrenje u borbi za obnovu slobodnog kritičkog mišljenja.

U svom kratkom pogovoru Milan Kangrga se pita kakvo bi to bilo nekritičko mišljenje, te odgovara da je to mišljenje kontaminirano ideologijom (»ideologijsko mišljenje« koje služi nekom obliku vlasti, uključujući i održanje te vlasti po svaku cijenu). S te se pozicije svako, pa i najblaže kritičko stanovište spram vlastitog života krsti kao antidržavna i antinacionalna rabota, kao neprijateljski akt, čiji progon u medijima zahtijevaju »domoljubni dušebrižnici«. Tu, međutim, nije riječ ni o kritici, ni o sadržaju spornih tekstova, ni o samom predmetu govora (što Hegel naziva bespredmetnošću ili apstraktnošću govora), nego o onom bitnom za određene politikantske interese. A sluge su obično uvijek lošije i grublje od gospodara koje opslužuju, pa obično nemaju mjere niti ukusa u tom svom služenju.

Kangrga zaključuje preporukom da se taj materijal objavi, kao svojevrstan historijski dokument, jer se inače buduće generacije neće moći orijentirati ni u svojem vremenu, niti će znati što se to i kako se to događalo njihovim djedovima i očevima, jer će sigurno i one doživljavati u svom životu to isto. Rezignacija koja ovdje dolazi do izražaja možda baš i nije na mjestu, ali ocjena da je riječ o materijalu bez kojega se ovaj naš trenutak neće moći valjano razumjeti – u potpunosti je opravdana. Šteta da knjiga nije objavljena u Hrvatskoj.

Zvonko Šundov

Richard Dawkins

Vragov kapelan

Razmišljanja o nadi, lažima, znanosti i ljubavi

S engleskoga preveli Jadranka Pintarić, Sonja Ludvig i Ognjen Strpić, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2005.

Na prezentaciji Dawkinsove knjige *Vragov kapelan*, održanoj 8. veljače 2006., Kristijan Krkač je rekao:

»U hrvatskoj filozofskoj zajednici uglavnom ne postoji kategorija otvorene negativne argumentirane recenzije, prikaza, osvrti i diskusije. Tome je tako iz cijelog niza razloga o kojima je ovdje izlišno govoriti. Ipak, rezultat te pojave je taj da su i najoštrije kritike ustvari pretjerano uljudne i istovremeno vrlo okrutne, što na koncu zajednici omogućuje preživljavanje uz privid kritike. *A propos* Dawkinsova spominjanja Douglasa Adamsa, treba kazati da tu situaciju, prema Adamsovim riječima iz njegova djela *Dublji smisao života*, možemo nazvati 'Zagreb', tj. situacijom u kojoj se u sredstvu javnog prijevoza koje je naglo stalo osoba uhvati za intimni dio tijela osobe suprotnoga spola, uz ispriku da je to učinila jer je bila gužva i jer je autobus ili tramvaj naglo stao.«

Time je Krkač, na slikovit način, rekao ponešto o Dawkinsovoj knjizi, odnosno o njenoj (mogućoj) recepciji kod nas.

Vragov kapelan je zbirka eseja, recenzija, predgovora, hvalospjeva i promišljeno odabranih bujica riječi i razmišljanja »o nadi, lažima, znanosti i ljubavi«, što u startu govori o pretencioznosti autora, koliko god da je podnaslov knjige (auto)ironično formuliran. Richard Dawkins je ova razmišljanja izdvojio iz svog dvadesetpetogodišnjeg rada. Radi se o začudnoj mješavini koja se dotiče postmodernizma, sustava suđenja s porotom, *new ageovskog* praznovjerja, pokojnog Stephena Jay Goulda, smrti prijatelja, čuda Afrike, opasnosti od nadriliječništva, itd. Autor je poznat kao pisac djela o teoriji evolucije i vjerojatno jedan od najpoznatijih zastupnika darvinizma danas. Stil mu je često surov; sam u predgovoru ove knjige napominje da je »nabrušen«, a osobito je bijesan s obzirom na religiju. Naravno, ima Dawkins i svoje smirenije trenutke; kada se drži granica zoologije, svog stručnog područja, piše bistro i na lako shvatljiv način. U *Vragovom kapelanu* predstavlja se kao filozof, društveni kritičar i moralist, razjašnjavajući svoje omiljene teme: znanost i razum, svijet činjenica nasuprot religiji, praznovjerje i čeznutljivo mišljenje.

Njegov prijatelj, profesor filozofije na Florida State University, Michael Ruse, kaže u svojoj recenziji ove knjige:

»Da budem otvoren, nije ovo baš neka knjiga. To je zbirka onoga što bi se milosrdno moglo nazvati književnom jednodnevnom mušicom: nisu to pravi članci, ili poglavlja, nego djelići i komadići – recenzija, uvoda u tuđe knjige, hvalospjeva, detalja iz javnog tiska, itd. Tako je pisana i tako je treba čitati. Dobri su za trenutak, ali teško i za ostavljanja za budućnost. (...) S druge strane, zbirka je zanimljiva jer se dotiče krucijalnih pitanja.«

Dawkinsova knjiga ima sedam poglavlja: »Znanost i osjetljivost«, »Bit će rasvijetljeno«, »Zaraženi um«, »Rekli su mi, Heraklito«, »Čak i toskanske legije«, »Cijela Afrika i njena pročišća su u nama«, te »Molitva za moju kćer«.

Dawkins, s jedne strane, glorificira znanost, a s druge osuđuje religiju za doslovno sve zlo svijeta. On, naime, propovijeda da Bog ne postoji, da je religija praznovjerje, a Darwin baš to dokazuje. U principu, ono što čitavu zbirku povezuje u cjelinu jest kampanja nevjere, jer svaki njen dio prenosi upravo tu poruku. Dawkins vidi život kao »mračan i hladan, mada se može činiti sigurnim ispod prekrivača neznanja«, tako da ne smijemo biti zadovoljni »jeftinim udobnostima živeći u toplj i udobnoj laži«. Kao bića obdarena razumom, nemamo druge opcije osim priznati istinu. Ne možemo uživati u »udobnoj iluziji« ili »cuclati duđu varalicu vjere u besmrtnost«. Moram otvoreno reći da se ne slažem s ovakvim načinom razmišljanja, jer mi se postavlja pitanje – kuda to vodi? U »crnilo« u koje je Dawkins sebe njime doveo? To, svakako, odbijam. Stara narodna poslovice kaže da će čovjeku biti onako kako si sam napravi. Ono smo što mislimo da jesmo. A život nam upravo to i pokazuje. Ukratko, moja istina nije kao Dawkinsova.

Kao što sam već napomenula, u ovom kontekstu Dawkins osobito žestoko napada religiju, pogotovo katolicizam, za koji se, slijedimo li njegove misli, čini da se u njemu začela gotovo umobolna mržnja. Naročito mu smetaju časne sestre, jer im je kao odgojiteljima omogućeno da utječu na mlade umove koji upijaju sve oko sebe. Za njega je religija jednostavno »virus uma« ili »mem« (termin koji je iskovao u svojoj prvoj knjizi). *Mem* je ideja ili riječ koja se prenosi iz uma u um, nešto poput prenošenja gena iz generacije u generaciju. Ni s time se ne slažem. Sve zlo svijeta proizlazi iz čovjeka i njegova uma, te se odražava kroz ono čega se ta osoba dotiče. Moglo bi se reći da je upravo Dawkins jedan primjer za to.

S ovim mojim gledanjem na Dawkinsovu filozofiju slaže se i Stephen M. Barr, fizičar sa

Bartol Research Institute of the University of Delaware. (Barrova recenzija Dawkinsove knjige objavljena je u časopisu *First Things*, br. 145, kolovoz-rujan 2004., str. 25–31, a dostupna je na Internet-adresi: <http://www.first-things.com/ftissues/ft0408/articles/barr.htm>.) Njemu se čini da su Dawkins i njegov izdavač shvatili kako je reputaciju stekao, čak i među svojim obožavateljima, zbog prilično »lede- ne« filozofije i zlovoljne književne osobnosti, tako da nam je obećano kako će ova knjiga (koja je, treba primijetiti, puna uvreda poput nekih već navedenih) pokazati Dawkinsovu »nježniju, kontemplativniju stranu, koja mnoge čitaocima može iznenaditi«, njegovu »toplu, osobnu stranu« i »simpatičnu stranu«. Dawkins je svjestan problema sa slikom koju je u javnosti stvorio o sebi, jer u uvodu *Vragova kapelana* piše:

»Premda priznajem da sam katkad 'nabrušen' u svojim tekstovima (posve opravdano), držim kako ipak pišem sa smislom za humor, a možda čak i duhovito.«

Ovu svoju ljudskiju stranu nastoji pokazati osobito u poglavljima koja sadrže hvalospjeve i oplakivanja mrtvih kolega. Tu se očituje njegova sposobnost za duboko (su)osjećanje i duboko prijateljstvo (naravno, i mogućnost suočavanja s time). Eseji o Africi otkrivaju njegovu poetsku stranu; pismo desetogodišnjoj kćeri, kojim završava knjigu, njegovu očinsku stranu.

Iako S. M. Barr – također se osvrćući na Dawkinsov nemar s obzirom na činjenice – nabrāja i netočnosti što ih Dawkins naveo u vezi sa kvantitativnim znanostima (»očekivalo bi se više od čovjeka s titulom profesora javnog razumijevanja znanosti u Oxfordu«), ja ću se držati samo nekorektnosti u razmišljanjima o religiji, za što se smatram kompetentnijom. Otvoreno ću reći da se ne mogu složiti ni s jednom njegovom tvrdnjom.

To što pojedinci u ime religije rade vrlo problematične stvari, ne čini religiju krivcem za to. Problematične stvari mogu se raditi u ime bilo čega. Problem nije u religiji, nego u pogrešnom shvaćanju religije od strane pojedinaца, a to ne važi samo za religiju. Dawkins se, čini se, mjestimice ograđuje od takvih tvrdnji te piše kako »religija nije 'uzrok' nego 'oznaka'«. Ipak, govori kako je »vjerovanje u zagrobni život« omogućilo terorističke napade, uključujući i uspješno izveden teroristički napad na SAD i njegove tragične posljedice. Kakvo otkriće! Religija je, tako razmišljajući, vjerojatno kriva i za teror tijekom Francuske revolucije, kad se on prvi put pojavio u obliku državnog terorizma, i za terorizam tijekom Hladnoga rata i za industrijski i infor-

macijski terorizam... Borbu za moć, plin, naftu, pitku vodu itd. profesor Dawkins kao da previda, jer generalizacijama ovog tipa mogli bismo doći i do zaključka kako je znanost izvor mnogih negativnih stvari. Čitavo 20. stoljeće okarakterizirano je kao »stoljeće rata«, a označava ga i pretjerani materijalizam, nedostatak duhovnosti, općenito poremećene vrijednosti, što je uzrokovano snažnim razvojem tehnike i tehnologije, koje nisu iskoristene samo da bi olakšale život, dale doprinos pozitivnom napretku, nego je (egoistično) ljudsko znanje izmaknulo kontroli, pokazujući koliko daleko može ići, ne razmišljajući o posljedicama, nego samo o sebi, da bi pokazalo svoju, nerijetko problematičnu veličinu. Čudno je kako *taj* prirodni niz (moć – znanost/tehnika/industrija – rat – terorizam) promiče Dawkinsu? Njegovoj rečenici »U svijetu bez religije ne bi bilo Križarskih ratova, Inkvizicije...« mogli bismo dodati jednako (ne)točnu rečenicu »U svijetu bez znanosti ne bi bilo Hirošime i Nagasakija...« Terorist nije raskalašeni urbani bandit, niti fanatični propovjednik, nego vojnik koji izvršava zapovijedi.

Dawkins je u svojoj knjizi iznio veliki broj dezinformacija o religiji, a mnogo je toga izostavio. Nekoga tko o religiji zna i nešto više, Dawkinsove konstrukcije (osobne, u odnosu prema činjenicama indiferentne ili iskrivljene misli) gotovo vrijeđaju. Primjerice, on tvrdi da su papine izjave o doktrinama utemeljene na njegovim osobnim »otkrivenjima«, a ne u potpunoj suglasnosti s katoličkim naukom; tvrdi i da je prošli papa naredio svojim sljedbenicima da ne ograničavaju broj djece koju će imati; citira katoličku doktrinu o Uzašašću kako bi pobio tvrdnju da je »religija napredovala« i da više ne uči kako »Bog ima dugu, bijelu bradu... S obzirom na potonje, Dawkins previda (ili svjesno zaobilazi) dobro poznatu činjenicu da kršćanstvo nikada nije naučavalo da je Bog tjelesan, što znači da nije niti moglo »napredovati« ili »nazadovati« u tom smislu. A isti problem dolazi do izražaja i u Dawkinsovu razlaganju drugih područja.

Već spomenuti S. M. Barr ističe kako se Dawkinsova površnost proteže i iznad njegova postupka sa činjenicama. U esejima je jasno da nije previše niti dublje razmišljao o mnogim bitnim stvarima o kojima je odlučio pisati. Da je to učinio, uvidio bi da su mnoge njegove predodžbe očigledno međusobno nekonzistentne. Ovo osobito vrijedi za njegovo viđenje moralnih implikacija darvinizma, gdje ga Barr podsjeća na to da je biološka funkcija organizma, jednostavno i samo, preživljavanje

i razmnožavanje vlastite vrste. Slažem se s Barrovom napomenom koja glasi:

»Ljudi mogu, naravno, imati osjećaj moralne obli-gacije, ali samo su osjećaji stvarni, ne i obli-gacije. Kako to kažu Edward O. Wilson i Michael Ruse, 'ljudska bića bolje funkcioniraju ako ih vlastiti geni obmanjuju da ih povezuje ravnodušna objektivna moralnost kojoj se trebaju pokoriti'. (...) Dawkins izričito priznaje da 'znanost nema metode odlučivanja što je etično', i sve se svodi na to da nam naš razum omogućava pobunu protiv implikacija darvinizma.«

Ali Barr se nadalje pita:

»Zašto se buniti? Otkud dolazi moralni standard da bismo se trebali buniti? Naravno, pitanje je sporno. Ustvari je pobuna protiv prirode nemoguća ako je ateistički darvinizam točan. Dio smo prirode i ne možemo biti ništa osim toga. Dawkins misli da može dokazati suprotno. Daje primjer kontracepcije kao 'anti-darvinističkog ponašanja'. Ali ono nije ništa više anti-darvinističko nego li pseće trčanje za automobilom koji ga onda pregazi. Ako je teorija evolucije točna, organizmi su programirani tako da odgovaraju i ponašaju se na načine koji većinu vremena, ne i nepromjenjivo, idu u prilog njihovu preživljavanju i reprodukciji. Dawkins bi doista trebao ponovno poslušati Vragovog kapelana: priroda je 'nepretna, razorna, puna kikseva'.«

Ako ništa drugo, religija ima *drugačiji* pristup problemima negoli biologija. Stoga bi se Richardu Dawkinsu moglo sugerirati da se drži svoga područja, u kojemu je neosporno stručan, a religiju prepusti onima koji su za nju stručni. Osim toga, njegovi napadi na religiju često previdaju činjenicu da mnogim ljudima religija otvara put prema osmišljavanju vlastita života, a duhovnost im predstavlja izvor pozitivnih ljudskih osobina, vrijednosti, ideala...

U kontekstu toga, Barr nadalje piše:

»Dawkins se pita kako dijete može 'pobjeći' indoktrinaciji časnihi sestara. Uzaludno se čudi, trebao bi znati da nitko ne 'bježi' ničemu. Nema mjesta moralnoj ili intelektualnoj slobodi u svemiru koji je čista materija u pokretu. Zato su Sir Francis Crick, Edward O. Wilson i mnogi drugi koji dijele Dawkinsove temeljne poglede, nazvali slobodnu volju iluzijom. (...) Neizbježna konkluzija je da Dawkins i materijalisti njegove vrste ustvari 'ne stoje cijelim licem nasuprot oštroj vjetru razumijevanja'. Ne suočavaju se s implikacijama svojih ideja. Da je tako, morali bi odbaciti sav govor o moralnosti, pobuni protiv prirode i intelektualnu slobodu, a da ne govorimo o sentimentalnosti. Isto je i s Dawkinsovim pogledom na religiju. Nema ničega u darvinizmu, čak ni u njegovu najnaturalističijem obliku, što bi nekog trebalo navoditi da toliko prezire religiju kao Dawkins. Sve upućuje na to da je ona prirodna čovjeku i, u cjelini, pogodna za njegovo preživljavanje. Daje mu nadu u teškoćama, jača obiteljske veze i motivira požrtvornost za zajedničko dobro. Dawkins je zove virusom; ali ako je ona nešto takvo, onda je i ono što nas, prema najnovijim istraživanjima, čini zdravijima. 'Vjerski patnici', kako ih Dawkins naziva, čini se, manje pate od širokog niza bolesti. Između ostalog, manje ih je depresivnih, tjeskobnih, ovisnika, kriminalaca, samoubojica i razvedenih. Ovim činjenicama ne propovijedam Evandelje, nego ukazujem na slabosti Dawkinsove pozicije, čak i pod njegovim naturalističkim uvjetima.

Bez religija, kaže Dawkins, ne bismo imali religijske ratove ili progone. Istina. A bez seksa, očeva, obitelji, materijalnog imetka i vlada ne bismo imali seksualne zločine, nasilne očeve, disfunkcionalne obitelji, pohlepu za materijalnim dobrima, niti opresivne vlade. Svaka prirodna i nužna stvar može se razvratno iskrenuti, pa i razum. Religije su vodile do mržnjom ispunjenih ideja, ali je li ikada ijedan kršćanski pisac objavio neku ideju tako ispunjenu mržnjom kao što je socijalni darvinizam H. G. Wellsa? Religije su vodile do progona, ali niti jedna do tako masovnih kao što su oni koje je proizvelo militantno bezvjerje. Više je ljudi ubijeno od strane komunističkog 'znanstvenog ateizma' u danu, nego li je Španjolska inkvizicija ubila u desetljeću. A za ovo su uvelike odgovorna učenja o preziru prema religijama, upravo ovakve vrste kakvu Dawkins progira.«

Osvrt S. M. Barra citiram u tolikoj mjeri zato što dobro potrepljuje ono na što i sama nastojim ukazati vezano uz Dawkinsovu knjigu. Stoga, neka mi se ne zamjeri što ću u nastavku navesti još jedan dio iz Barrova teksta, u kojemu se on osvrće na jedan intervju koji je Dawkins dao nakon izlaska *Vragovog kapelana*. (Ovaj Dawkinsov intervju dostupan je na Internet-adresi: http://www.beliefnet.com/story/136/story_13688_1.html.)

»U tom je intervjuu Dawkins upitan može li se sjetiti bilo čega, samo 'jedne, ma kako malene, stvari za koju su religije učinile dobra'. Odgovorio je da stvarno ne može. A velike religijske umjetnosti? 'To nije religija', odgovorio je, 'to je samo zato što je Crkva imala novaca. Veliki umjetnici poput (...) Bacha (...) učinili bi što god se tražilo od njih.' Znači Johann Sebastian Bach je to učinio samo zbog novca. Ono što ova jada primjedba otkriva, osim zapanjujućeg neznanja i filistarstva, jest um istinskoga fanatika. Za Dawkinsa nije dovoljno reći da je religija loša cjelovito gledano; ona cijela mora biti loša.«

Zaoštreno govoreći, čitav značaj Dawkinsove knjige leži u tome što ona popularizira znanost. Ili još oštrije: Dawkins je znanstvenik koji ima smisla za *business*, zna prodati stvar, odnosno ideju. Poznato je, pak, da se prodati mogu svakakve stvari, pa i ideje, ako su primamljivo upakirane. No, trebamo biti oprezni kad nešto kupujemo i svatko odgovara za svoju odluku. Mudrost je ipak nešto drugo od inteligencije.

Stječe se dojam da Dawkins uglavnom radi na otkrivanju načina na koji funkcioniraju mehanizmi »širenja ideja«, a svoje ideje u ovoj knjizi »prodaje« uz »nabrušeni«, »frajerski« *look-how-cool-I-am*-stav. Ne treba sumnjati u to da će kod nekih takav stav polučiti uspjeh, ali drugi će ga ipak smatrati suviše prozirnim da ga bi se moglo uzeti za ozbiljno. Barrovim riječima:

»Čak i bez fanatizma, ne bismo mogli očekivati uravnotežen sud ili logičku konzistentnost od Dawkinsa jer je čovjek zbrkan. U *Vragovom kapelanu* možemo naići na bar tri Dawkinsa: Dawkins Humanist, Dawkins Mislitelj i Dawkins Darvinist. Svaki sjedi na zasebnoj grani, pileći granu onog drugog.«

Dawkins je u svojoj knjizi *Vragov kapelan* postavio pitanje što je to tako posebno u vezi s ljudskim bićima, ali, osvrćući se na čitavu knjigu, može se zaključiti da nije znao odgovoriti na to pitanje. Možda je njegov svjetonazor – ateizam shvaćen na njemu svojstven način, ne kao nekakva »religija«, nego čak kao *kult* – ključni problem u tom smislu.

Na Internetu postoji jedna stranica koja nosi naslov »The World of Richard Dawkins« (<http://www.simonyi.ox.ac.uk/dawkins/WorldOfDawkins-archive/index.shtml>). Svijet Richarda Dawkinsa?! S obzirom na to, kao i s obzirom na Dawkinsovu knjigu *Vragov kapelan*, moglo bi se slobodno reći: *vrlo pretenciozno*, ili jednostavnije: *too much!*

Jelena Debeljak

Michael Freeden (ur.)

Političke ideologije

Novi prikaz

S engleskoga prevela Rajka Rusan, Algoritam, Zagreb 2006.

Knjiga *Političke ideologije. Novi prikaz* zbornik je tekstova različitih autora i jedne autorice o odnosu ideologija i onome što ih je stvorilo – teorijski, politički, povijesno i kulturno. Urednik zbornika Michael Freeden, oxfordski profesor politologije, i sam se bavi pitanjima političkih ideologija, a samostalno je 1996. izdao knjigu *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach* (Ideologije i politička teorija. Konceptualni pristup), uz koju je pokrenuo i uređuje časopis *Journal of Political Ideologies* (Časopis o političkim ideologijama). S obzirom da je dobar dio knjiga što ih je napisao posvećen temama liberalizma, imamo i njegovu *ideološku* profilaciju.

Urednički, Freeden gaji istraživački interes za ideologije uvažavajući njihov potencijalni i povijesno neprolazan potencijal. Smatra da se ideologije ne mogu promatrati samo kao negativne i prolazne pojave (karakteristika koju im je dala marksistička tradicija) već i kao »trajan i neuklonjiv element društvenog života, istodobno kreativan i konsolidativan«. Time želi ukazati na bezvrijednost onih prognoza iz dvadesetog stoljeća o kraju ideologija. Naprotiv, koliko je s jedne strane nemoguće analizirati sve zapadne političke ideologije iz

marksističkog rakursa, toliko je opasno smatrati bilo koje razdoblje krajem ideologija, jer njihov kraj, kraj je i politikâ. Freeden predlaže protustrategiju u proučavanju ideologija, koja bi u političke studije ponovno *ubrizgala teorijsku koheziju i analitičku moć* pripomognutu nekim suvremenim teorijskim i metodološkim instrumentima. Ti instrumenti uključuju antropologiju, lingvistiku, hermeneutiku, a sasvim sigurno bi se moglo govoriti i o prisutnosti semiotike, strukturalizma i post-strukturalizma, te dekonstrukcije i drugih značajnih teorijskih *oruđa*.

Prvo *ideološko istraživanje* i njegovu pozadinu – ono koje se tiče marksizma – poduzeo je Terrell Carver. On nastoji razlučiti više međusobnih elemenata i momenata razvoja misli, ideologija, teorija, a posebno povijesno-političkih faza između filozofske osobnosti K. Marxa i F. Engelsa, te posljedica koje su ostale iza njih. Prvi je problem koji se ističe taj da marksizam, sam po sebi i po općem uvjerenju, utjelovljuje ono što ideologija jest. Carver pokazuje da se to ne može pripisati Marxu, jer je njegovo shvaćanje ideologije bilo negativno, a on sam nije imao samo praktične već i vrlo ozbiljne teorijske probleme s idejama. Kako Carver navodi, on je sebe vidio kao povijesno situiranog intelektualca, koji ima »pomoćnu« ulogu u radničkom pokretu. Marxu je u njegovu djelu i sama ideja bilo kakve političke stranke ili partije bila krajnje problematična. Marxovu su filozofiju stoga hipotetski konstruirali drugi (Engels, Lenin i dr.). Carver ponajprije Engelsovo *uglašavanje Marxova djela* smatra početkom marksizma. Oдавde se problem račva na mnoštvo intelektualnih i praktično-političkih tendencija. Kao ikona jednog ideološkog pokreta, on je bez svoje volje postao svojevrsni *otac osnivač* nečega što nije znalo da će se morati suočiti s njegovim djelom. Ideološki sklop koji se koristio u totalitarnim komunističkim sustavima kretao se na konstruiranom razmaku od *znanstvenog socijalizma do marksističkog shvaćanja ideologije*. Ovaj ideološki sklop, poznat kao marksizam, često je bio i intelektualna praksa koja se nemali broj puta ne samo razlikovala već i suprotstavljala partijskim ideološkim shvaćanjima. Gdje Carver vidi stvarni kritički nastavak Marxova djela, novije su interpretacije njegovih kritičkih čitanja. To se prije svega odnosi na interpretacije Marxa od Louisa Althussera od Antonia Gramscija, Ernesta Laclaua i Chantal Mouffe, koji se nisu vratili samo izvornom čitanju Marxa već su njegovo djelo nastojali uklopiti u postmodernističku neizvjesnost njihove suvremenosti (Laclau i Mouffe, napose). Ova

shvaćanja približila su marksizam drugim »društvenim skupinama i pokretima identiteta« i za ovaj novi *postmarksizam* oni su objekti novih savezništava. Teorijski pojam klase postao je tako »socijalno imaginaran«, ali i prilagodljiv, te ima potencijal »da razvija ideje i prakse koje bi mogle biti politički uvjerljive u masovnom djelovanju«. Postmarksizam, kao teorija ponajprije, prelazeći granice dviju ideologija (marksizma i liberalizma), stoga kritički zahtijeva liberalne konstitutivne vrijednosti i marksističku postkapitalističku ekonomiju. Evidentno, ovo Carverovo tumačenje marksističke ideologije jasno govori zašto se smatra da je Marx na prostorima nekadašnjih komunističkih zemalja u koječemu bio u krivu – ponudeno je, naime, samo jedno, i to pristrano i odabrano čitanje. Nove natruhe onog totalitarnog u ideologiji – a to nam jasno i autori izvan bivšeg komunističkog bloka poručuju – pokazao je sam liberalizam, najprisutnija ideologija današnjice, pokušavajući, kao i druge jednostrane interpretacije, pokopati sa slomom loših politika i dobre filozofske temelje, koje ove nisu znale, htjele li mogle iskoristiti.

Freeden naglašava da na početku 20. stoljeća prevladavaju tri ideologije: socijalizam, konzervativizam i liberalizam. O liberalizmu kao ideologiji i filozofijskoj teoriji piše Gerald F. Gaus. U 20. stoljeću on u liberalizmu vidi filozofsku konfuziju koja nije uvijek znala biti dobra podloga uspješnoj ideološkoj praksi. Specifičnost je liberalizma, kako Gaus kaže, njegova kontroverzna priroda – naime, liberalna teorija nije znatno teorijski napredovala, već se zaplela u vlastite i evidentno trajne antinomije. Gaus smatra da one ukazuju na pluralnost, ambivalenciju i mogućnosti kompromisa. To se uočava u savezništvu s ideologijom – od koje je i dosad učio i zbog toga opstao! – socijalizma.

Socijalizam, o kojem piše Donald Sasson, ima dodirne točke između liberalizma i marksizma kao ideologije, iako je puno bliži marksizmu. Sasson govori o dvjema ideologijama socijalizma. Prva je ideologija razvojnog socijalizma, koji je ujedno i ideologija modernizacije i razvoja, te je više bio prisutan i blizak s komunizmom i njegovim državnim socijalističkim varijantama (autoritarniji i nesnošljiviji). Onaj drugi socijalizam, kojim se većinom bavi Sasson, sebi je postavio ideološku zadaću regulacije kapitalizma pod imenom socijaldemokracije. On se ravnopravno uključuje u zapadno kapitalističko društvo (koje je i samo znalo biti autoritarno i restriktivno glede ekonomskih i ljudskih prava). No, isti je doživio revizionističku (političku i teorijsku) trans-

formaciju nakon što je jednom došao na vlast, jer je njegova uloga postala upravljanje kapitalizmom. Sasson zaključuje da, iako ga je na kraju 20. stoljeća porazio liberalizam, on ima moć permanentnog pojavljivanja i nestajanja.

Od formativnih ideologija 20. stoljeća, ostaje konzervativizam. Na njegovu tragu obratit ćemo pozornost i na sve one ideologije koje su s njim imale izravne ili neizravne veze (jer su se i same pozivale na tradiciju, zajednički element bez kojeg se ne daju razumjeti).

O konzervativizmu piše Robert Eccleshall, osvrćući se najviše na britansku verziju. On oslikava konzervativizam kao baštinu i nasljeđe *ancien régimea* koja proživljava vlastite transformacije i slabljenje zbog sve većeg utjecaja radikalnijih i revolucionarnijih političkih opcija. Teorijski, blizak je konceptima E. Burkea ili H. Spencera. Praktično, zastupa pozicije ekonomske nejednakosti (koje teško da će ikad jasno izraziti), odustajanje od ikakvih utopijskih projekata (suprostatvjen je dakle marksizmu) i snalazi se hvatajući »signale političkih aranžmana koji su se sami izgradili tijekom povijesti«.

S druge strane, Zeev Sternhell u analizi fašizma govori o tome da je nakon njegova kulturnog uspona krajem 19. stoljeća došlo i do političkog. Kao retrogradna kultura, fašizam je uskoro postao i politička pobuna koja je ustala »protiv ideološkog modernizma, što znači protiv francuske i kantovske tradicije prosvjetiteljstva«. Začetak ove pobune Sternhell detektira u usponu historizma i njegovu intelektualnom ocu – J. G. Herderu. Nakon što je od protomodernističke filozofije prešao na fašističku kulturu, u politici je, može se reći, pao najdublje ispod onoga do čega mu je najviše stalo, svoje povijesne uloge.

Život ove političke ideologije nastoji održati radikalna desnica u postfašističko doba nakon 1945. O razvoju radikalne desnice piše Roger Griffin, i to kao o razvoju političko-ideološkog i teorijskog fenomena koji se zove »etnokraski liberalizam«. Teorijski, ova tendencija nastaje najčešće na *metapolitičkoj* ravni povijesnog revizionizma (prepravljavanja), kao prividno slobodnomislećeg diskursa, a ne kao stvarna znanstvena, filozofska ili kulturološka rasprava. Pojam etnokraskog liberalizma suvremeni je hibrid ideološkog i demokratskog konstitucionalizma. U stvarnosti, on nastoji ostvariti partikularne ciljeve slično fašističkim. Istovrstan, zanimljivi teorijsko-ideološki raskorak (navodi ga Andrew Vincent, autor eseja o nacionalizmu) prisutan je i u razmatranjima o nacionalizmu i desnici.

Posljednja od političko-ideoloških koncepcija koju se može smatrati srodnom s opisanim, jest ideologija kršćanske demokracije, o kojoj piše Paolo Pombeni. Kršćanska je demokracija, kako kaže autor, jedna od onih tipičnih »ideologija tranzicije« koja se, nakon francuske građanske revolucije i uspona prosvjetiteljskih i liberalnih ideja, morala snaći u »neprijateljskom« javnom ideološkom prostoru. Specifikum ove ideologije jest prije svega njezino odvajanje od kulturnog i upravljačkog patronata institucionalne Crkve, ali i njezino ireverzibilno nazadovanje unutar suvremenog liberalno-demokratskog uređenja. Ovaj fenomen kršćanske demokracije zanimljiv je i sa stajališta općeg idejnog, svjetonazornog i organizacijskog raslojavanja i laiciziranja kršćanske, odnosno katoličke religije i vjere. Ovaj skup »mišljenja-ponašanja«, kako jedan autor zove ideologije, nastoji interpretirati, ali i obnoviti tradiciju.

Preostale dvije ideologije, ekologizam i feminizam, ponajviše osuvremenjuju ideološka strujanja. Političke i ideološke perspektive zelenih, kojima se bavi James Meadowcroft, ukazuju na odnos između čovjeka i prirode, što želi nadići materijalne posljedice njegove eksploatacijske naravi. Meadows ističe problemske dijelove kojima se pokret zelenih ideološki nastoji legitimirati kao razmatranje *ekološke delinkventnosti* čovjeka. Kao filozofska i teorijska svijest, njihova ideološka vizija posebno velik rast ima od 70-tih godina 20. stoljeća. Neki od autora čiji je doprinos uvećao njihov ideološki značaj, jesu K. Lorenz, P. Kropotkin, L. Mumford itd. Nazire se i suvremena koincidencija ekološke ideologije s idejama bioetike, ali i natruhama Foucaultove koncepcije biopolitike kao guvernamentalnosti, odnosno njezine težnje upravljanju prirodnim resursima, pa i ljudskim životima. U ideološkom smislu, na kraju 20. stoljeća postaje dio sve veće postmodernističke ideološke matrice malih priča.

O feminizmu u 20. stoljeću piše Diana Cole. Kao i većina modernih pokreta, nastao je s drugim velikim pokretima oslobođenja i temeljni mu je cilj »ukidanje diskriminacije ili isključivanja na temelju spola«. Cole mu pripisuje ogromnu asimilacijsku i kritičku moć, koju crpi iz prilično raznovrsnih utjecaja: od velikih ideologija i »pomodnih metodologija« (egzistencijalne fenomenologije, strukturalizma, poststrukturalizma, dekonstrukcije itd.). Autorica predlaže dva tipa pristupa pitanju feminizma koje apostrofira metaforama »niti i pletenica«; prvi je pristup prikazivanje feminizma kao djela velike Priče modernizma; a drugi feminizam prikazuje kao

pluralističnu, heterogenu i kontingentnu povijest. Ovaj drugi pristup uključuje više obzira prema konstelacijama što ih određuje feminizam, kao i prema različitim odnosima moći koji se pojavljuju prema rodu i njegovoj genealogiji. Stoga je on politički »hendikepiran« diskontinuitetom i nemogućnošću da održi veliku ideološku Priču, ali daje ogromni epistemološki potencijal u istraživanju novih učinkovitih strategija. Njegovo mnogostruko grananje, te dihotomija feminističke teorije i prakse ženskih borbi, s vremenom su stvorile takve funduse znanja-moći koji se ne koriste samo strategijama otpora već i strategijama napredovanja karakterističnim za postmodernu političko i ideološko djelovanje. Na taj način feminizam, zaključuje Cole, ima najsvjetliju budućnost u odnosu na ostale ideologije. Možda bi se tomu moglo dodati da je feminizam vjerojatno najbolje osjetio ono što bismo mogli nazvati postmodernističkim rezom.

Skicirajmo ukratko novu narav ideologija 20. stoljeća, po M. Freedenu. Kao prvo, to je otkrivanje njihove ideacijske fragmentacije, odnosno mogućnosti da svaka individua otkriva vlastitu kontrolu ideološkog diskursa. Na to se veže njihova kontigencija i međusobna preklapanja, a nestanak čvrstih ideoloških uporišta samo je dokaz nužnosti ideoloških konflikata i raznolikosti. U tome je, posebno nakon postmodernističkih uvida, raspršivanja nedemokratskih monopola, metodološkog pluralizma u interpretaciji ideologija itd., i budućnost daljnjih ideologija. Mnoge od ovih definicija dolaze iz određenih ideoloških samokritičkih refleksija, ili su pak dio metodologije (bihevizizam, kulturni i postmarksistički studiji u ovom slučaju) istraživanja ideologija.

Smatram da bi bilo dobro, bar što se Freedenovih općeteorijskih i uredničkih smjernica tiče, uočiti i neke moguće nedostatke i problemske nedoumice. Prvo, držim da ako doista imamo cjelokupni suvremeni ideološki sklop suvremenog zapadnog društva pred sobom, onda, glede ideoloških istraživanja, treba uključiti još barem dva politička, povijesna, kulturna i ideološka koncepta: utjecaj dekolonizacije i anarhizma. 20. stoljeće jest stoljeće oslobođenja od kolonijalne vlasti mnogih nezapadnih društava, ali je istovremeno imalo i ogromne političke i ideološke učinke na zapadne kolonijalne države. Bilo bi zanimljivo podastrijeti jednu analizu koja bi se kretala na linijama kolonijalizma, dekolonizacije, neokolonijalizma i postkolonijalizma. Ako tome dodamo da su mnogi progresivni autori zapadne Europe (jer su smatrali kolonijalizam progresivnim) stali uz rast koloni-

jalne moći svojih država, onda u tome ima i evidentnog teorijskog i konceptualnog sadržaja za istraživanja ideologija. J. S. Mill jedno je od imena koje može poslužiti kao smjernica u istraživanju porijekla suvremenih pitanja ove vrste (što potvrđuje onu metodološku postavku samog Freedena da su gotovo sve ideologije sazrijevale u 19. stoljeću). Baveći se kulturnim studijima gotovo je nemoguće da nije susretao takva pitanja. Kao drugi zapostavljeni koncept (bez koncepta?) navodim anarhizam. Možda postoje imanentni razlozi u anarhizmu zašto ga se ne može zvati ideologijom: jer ga se više može shvatiti kao politički, kulturni i ideološki *spiritus movens*. Međutim, njegov je utjecaj na 20. stoljeće neupitan od njegovih početaka, pa sve do danas. Isti je predmet globalnih rasprava, razmišljanja, te političkih i svjetonazornih odabira koji su preduvjet određenih političkih djelovanja. Ova dva ideološka koncepta se utoliko čine važnijim, jer svi ostali predstavljeni u knjizi ne dovode u pitanje ono značenje što ih ideologije, čini se, imaju u zapadnoj Europi na kraju 20. stoljeća kao integrativni elementi suvremene političke i kulturne stvarnosti. Metodološki, ova dva predložena koncepta jesu dva zasebna i individualno značajna političko-ideološka koncepta koji se ne moraju smatrati dijelom nečeg drugog (npr. liberalizma ili marksizma). Za ilustraciju, marksizam i feminizam bi u pregledu ideologija na početku tog istog 20. stoljeća vjerojatno bili ili izostavljeni ili proglašeni podtipovima liberalnog ili prosvjetiteljskog diskursa.

Sagledavajući sadržaj knjige s te, taksonomijske i metodološke strane, čini se da je sadržaj ipak obrađen s nešto malo više naglasaka na liberalnim nego na nekim drugim idejnim, ako ne baš ideološkim polazištima.

Ovaj ne nužno prijeporni moment vidljiv je i odnosu između političkih filozofija i onoga što Freeden zove ideološka istraživanja. Tako filozofija politike u najboljem postaje proizvođač »valjane ideologije«, a istraživanje je ideologije izdignuto do nekog neutralnog znanja, čiji uvidi idu iznad političko-filozofskih analiza i prosudbi. S obzirom da npr. Marxa ne možemo svrstati u teoretičare konzervativizma, možda i ima smisla reći da je filozofija politike do određene mjere i proizvodnja ideologije. Ali, svaka politička filozofija jest i više od toga, jer iako teorija, ona nadilazi čisto deskriptivni karakter vlastitih ishodišta. Freedeneve analize ne idu iznad toga već se svojom argumentacijom približavaju izdvojenom, pozitivističkom gledištu, a filozofska pozicija ne samo da je ideološka već i

metafizička. U tom smislu argumentacija za istraživanje ideologija postaje odveć tanka, jer jedini koji se čine »neaficirani« ideologijama jesu njezini istraživači. To je ona lagodna, idejno, politički, znanstveno, filozofsko i kulturno situirana pozicija istraživača društva koji je iz njega izašao. Istina, nitko ne zna gdje su ovi istraživači otišli i hoće li se ikad pojaviti u životu društava koja proučavaju, ali se zna da je njihova pozicija nedovoljno idejno i ideološki situirana da bi uopće svojim izborom kritički i ideološki mogli biti dio njih.

Ove opaske uopće nisu razlogom da bi se knjiga u svim svojim (pa i u Freedenovim) dijelovima trebala odbaciti. Naprotiv, ona ima puno zanimljivih uvida i analiza između teorije i prakse ideologije, filozofije, politike, kulture, povijesti, itd., na koje treba obratiti pozornost. Možda je i ovo moje razmatranje o ideološkom istraživanju oxfordskog profesora ideološko! Priznajem, teško mi se izdvojiti iz svijeta ideja i ideologija, te ne prihvatiti neke od njih.

Snježan Hasnaš

Wilhelm Baum

Ludwig Wittgenstein

Između mistike i logike

S njemačkog prevela Ksenija Premur,
Naklada Lara, Zagreb 2006.

Ludwig Wittgenstein – između mistike i logike djelo je docenta dr. Wilhelma Bauma iz Klagenfurta, koje predstavlja vrijedan doprinos filozofijskom i prvenstveno povijesnom proučavanju djela koje je obilježilo filozofska nastojanja XX. stoljeća, a koje je ujedno potaknulo i pobudilo gorljive rasprave, ne samo u vrijeme svojeg nastanka i života Ludwiga Wittgensteina već je ostalo kamenom-temeljem neopozitivističkog pravca i dijela filozofije znanosti kao kontroveržno nasljeđe jednog od najvećih umova koji su obilježili proteklo stoljeće. Riječ je o posve novoj, dubokoj i promišljenoj interpretaciji filozofije Ludwiga Wittgensteina, za koju Baum smjelo tvrdi kako je sve dosada ostala nerijetko posve pogrešno protumačena, te zahvatom povijesnog istraživanja uvodi posve novi horizont u razumijevanje temeljnog djela, što nam ga je u nasljeđe ostavio Wittgenstein – *Tractatus logico-philosophicus*. Ono što Wil-

helm Baum smjelo otkriva u ovom nezaobilaznom djelu jest temeljni uvid u činjenicu da neopozitivizam poseže za Wittgensteinovim djelom posve neosviješteno i zanemarujući duboko prožeti odnos između mistike i logike u *Tractatusu*. Minuciozno i uzimajući u obzir sve objektivne i posve intimne, subjektivne okolnosti nastanka ovog djela, Wilhelm Baum nam razotkriva kako temeljno neshvaćanje *Tractatusa* leži upravo u činjenici da ono ne samo što teži rigoroznom moralnom idealu, te je prožeto gotovo asketskim naporom za zbiljskim ostvarenjem etičkih vrlina, već je duboko prožeto i misticizmom i osobitim mističkim doživljajem Boga. Ne samo što Wittgenstein uspostavlja granice izrecivome iz gnušanja prema »bulažnjnjima« raznoraznih samozvanih filozofa, te ne samo što jezik shvaća u strogim granicama značenjskog i smislenog, dok je olako i isprazno govorenje »bačeno preko palube«, već Wittgenstein uvida i temeljnu činjenicu kako »osjećamo da, i kada bismo imali odgovore na sva moguća pitanja, naši bi životni problemi i nadalje ostali posve nedotaknuti«.

Ovaj je stav nerijetko navodio razne interpreatore Wittgensteinova djela i na egzistencijalistička tumačenja *Tractatusa*, ali Wilhelm Baum u svojem djelu o Wittgensteinu, posebice polazeći od interpretacije njegovih tajnih dnevnika, razotkriva tijesnu povezanost između logičkog rasuđivanja i tome posve oprečnog mističnog doživljaja Boga. Baum u predgovoru ovoj iznimno vrijednoj knjizi tvrdi kako je

»... posljednjih godina svojeg života filozof Ludwig Wittgenstein često izražavao bojazan da će ga kasnije smatrati prethodnikom ili osnivačem vlastite škole oni ljudi koji bi mu ustvari bili antipatični i s kojima ne bi želio imati ništa zajedničko. I doista, danas se na njega pozivaju najrazličitije skupine. U njemu vide preteču puta u 'analitičku filozofiju', teoriju znanosti i filozofiju neopozitivizma. Neki mislioci, koji su sami obznajivali suglasnost između Wittgensteina i samih sebe – primjerice, članovi 'bečkog kruga' – bili su prisiljeni uvidjeti svoju zabunu... Budući da je Wittgenstein čak i za svoje učitelje i prijatelje Bertranda Russella i Gottloba Fregea izjavio da su njegov *Tractatus* pogrešno razumjeli, ne smijemo se nimalo čuditi što je interpretacija tog djela ostala sporna sve do danas. U pogledu stajališta pojedinog promatrača, ovo je djelo tumačeno pozitivistički, egzistencijalistički, ateistički i religijski. Postoje stajališta i da se filozofija u *Tractatusu* razlikuje od one u *Filozofskim istraživanjima*.«

U predgovoru djela autor navodi i svoj subjektivni odnos spram Wittgensteina, kao i političaje koji su ga naveli na istraživanje njegova života i djela:

»Posljednjih je godina¹ mnogo prašine podigla teza američkog filozofa Bartleyja o tome da bismo na

1

U razdoblju prije 1985. godine, kada je objavljen njemački izvornik te knjige (op. aut.).

duhovni lik Wittgensteinove osobe morali gledati prije svega sa stajališta njegove sklonosti homoseksualnosti. Zbrku su prouzrokovali i upravitelji njegove ostavštine, kao i članovi Wittgensteinovog društva, koji su pokušali kanonizirati sasvim određenu sliku o filozofovu životu i djelu, a mišljenja, koja su se od te slike razlikovala, nastojali su svim silama zadržati. Već kao studenta uznemiravalo me je ateističko tumačenje *Tractatusa*, te me poticalo na prigovore tom tumačenju i intenzivno bavljenje Wittgensteinom. Kasnije sam od nobelovca Friedricha Augusta von Hayeka doznao da je već 1953/54. godine želio napisati biografiju svojeg bratića Wittgensteina. Njegov prijatelj Bertrand Russell prepustio mu je svoju korespondenciju s Wittgensteinom, što je za Hayeka postalo polazište njegova rada. Sporovi s upraviteljima Wittgensteinove ostavštine naposljetku su ga nagnali da svoj rad prekine. Hayek mi je prijateljski ustupio na raspolaganje cjelokupnu građu, koju je posjedovao. I upravo mi je zahvaljujući tome pošlo za rukom objaviti izvratke iz dotada neobjavljenih *Tajnih dnevnika* (Geheime Tagebücher), koji su potvrdili moju interpretaciju *Tractatusa*. Razgovori s Wittgensteinovim ratnim prijateljem Franzem Parakom, učiteljskim kolegom Norbertom Rosnerom i bivšim učenicima, tu su sliku zaokružili. Budući da je danas poznata i preostala građa iz Wittgensteinove ostavštine, Wittgensteinov duhovni lik u stanju smo opisati mnogo jasnije negoli prije nekoliko godina.«

Polazeći od svih raspoloživih izvora istraživanja, Wilhelm Baum oslikao je objektivno i vjerno gotovo svaki korak u Wittgensteinovu životu, služeći se tim biografskim podacima kao osnovom interpretacije njegova djela. Baumovo je djelo podijeljeno u nekoliko osnovnih faza u životu Ludwiga Wittgensteina, te tako njegov život pratimo od njegova obiteljskog prvijeka, djetinjstva u Austriji i prvog studija, do posljednjih godina njegova života. Prijelomne godine u Wittgensteinovu životu bile su njegov boravak i studij u Cambridgeu, gdje je upoznao i postao prisni prijatelj s Bertrandom Russellom, Ramseyem i Keynesom, što je u intenzivnim dijalozima s ovim filozofima potaknulo temeljne klime nastanka *Tractatusa*. *Tractatus* nastaje ipak mnogo kasnije, i to tijekom Prvog svjetskog rata, u kojem je Wittgenstein sudjelovao kao dobrovoljni vojnik. To blisko suočavanje sa smrću predstavljalo je oštri prekid Wittgensteinova pomamnog traganja za rješenjem temeljnih pitanja, koje ga je progonilo tijekom boravka i studija u Cambridgeu, o kojem njegov prisni prijatelj Russell svjedoči kao o »rubu samoubojstva i ludilu«. Wittgensteina pratimo i tijekom njegova zarobljeničtva u Italiji, te brojnih neuspjelih pokušaja da *Tractatus* bude objavljen. Russell je iznova odigrao presudnu i prijelomnu ulogu u Wittgensteinovu životu, jer je naposljetku omogućio objavljivanje ovog temeljnog djela. Nakon toga su u Wittgensteinovu životu uslijedili »nefilozofske godine«, kada je radio kao seoski učitelj u raznim selima i malim gradovima u Austriji. Nakon tog razdoblja, uslijedili su ponovno razgovori

s Ramseyem i »Bečkim krugom«, kao i novi početak u Cambridgeu. Wilhelm Baum zaokružuje cijeli Wittgensteinov životni put sljedećim riječima:

»Wittgenstein nije gajio osobito povoljno mišljenje o školskoj filozofiji, te je svojim studentima često savjetovao neka promijene struku jer filozofija nije nikakvo zanimanje. Sam je u više navrata želio postati svećenik, liječnik ili učitelj u školi, ali se ipak uvijek iznova vraćao filozofskom mišljenju. Nije moglo biti drugačije nego da se Wittgensteinova filozofija razumijevala i tumačila pogrešno. Djelomice je tome razlog što je Wittgenstein tijekom cijelog svojeg života objavio samo jedno djelo, *Logičko-filozofski traktat* (Tractatus logico-philosophicus). Sva kasnija djela postala su poznata tek posredno, prema zapisima njegovih učenika. Wittgenstein je tek pred kraj života odlučio da za tisak pripremi *Filozofska istraživanja* (Philosophische Untersuchungen), kako bi na taj način spriječio nesporazume.«

U djelu Wilhelma Bauma, Wittgensteina upoznajemo kao iznimno kontroverznu ličnost, koja je tijekom cijeloga svojeg života bila razapeta između raznih utjecaja i nastojala utrti put razrješenju temeljnih pitanja filozofije. *Između mistike i logike* – to je ono što Baum prepoznaje kao nit-vodilju Wittgensteinova misaona napora. Kako je već bilo spomenuto, Wittgenstein je u mladosti bio pod snažnim utjecajem filozofa Otta Weininger. Ovaj je

»... odlučujuće utjecao na Wittgensteinovu moralnu rigoroznost, njegov kulturni pesimizam i njegovo stajalište prema samoubojstvu. I Wittgenstein se od djetinjstva tijekom cijeloga života često nalazio u položaju u kojem se gotovo slomio od diskrepancija između moralnih predodžbi i praktične realnosti. Uvijek su ga iznova obuzimale samoubilačke ideje, posebice u mladalачkom razdoblju života, kada se udaljio od vjere, te nije našao duševni mir. Pojam 'doličnosti' u njegovu je mišljenju uvijek igrao veliku ulogu. Cijelo vrijeme svojeg života ostao je vezan za Weiningerov etički rigorizam.«

Baum navodi i vlastiti Wittgensteinov uvid iz tog razdoblja njegova života:

»Uvjeren sam da ima barem malo istine u tome ako mislim da sam u svojem mišljenju zapravo samo re-produktivan. Uvjeren sam da nikada nisam pronašao nijedan pokret svoje misli, već mi je uvijek bio od nekoga dan. Ja sam to gibanje samo strastveno prihvaćao kao svoje tumačeće djelo. Tako su utjecali na mene: Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa.«

Nakon mature, Wittgenstein se bavio problemima zrakoplovstva, a kasnije i filozofijom. O tome Baum navodi:

»U *Obiteljskim uspomnama* (Familienerinnerungen) njegova je sestra Hermine o tome zapisala sljedeće: 'U to vrijeme ili nešto kasnije iznenada ga je obuzela filozofija, odnosno razmišljanje o filozofskim problemima, i to tako snažno i tako potpuno protiv njegove vlastite volje da je izrazito patio zbog sukoba između proturječne unutarnje vokacije, te se samome sebi doimao raspolovljenim'.«

Posve novo razdoblje u Wittgensteinovu životu započinje susretom s Bertrandom Russellom, koji je bio Wittgensteinov učitelj za

vrijeme njegova studija u Cambridgeu, kao i najvjerniji prijatelj i štovatelj njegova djela. Wittgenstein je, međutim, prema Russellu uvijek gajio otvoreno kritički odnos, te je njihovo prijateljstvo doživljavalo uspone i teške padove, iako je upravo Russell zaslužan za objavljivanje *Tractatusa*. Za vrijeme studija u Cambridgeu, Wittgenstein je bio progonjen teškim duševnim stanjima i razapet u svojem nastojanju da razriješi temeljne filozofijske probleme. O tome Baum navodi:

»U svojem sljedećem pismu 2. studenog 1911. Russell piše: 'Uvjeren sam da je moj njemački inženjer sulud. Smatra da nije moguće spoznati ništa empirijsko. Primorao sam ga da prizna kako u sobi nema nikakvog nosoroga, ali je on to odbio učiniti.'«

U toj se izjavi već nalazi prvo upozorenje koje nagovještuje središnji iskaz iz *Tractatusa*:

»Budući da prirodoslovci u izvodenju svojih 'zakona' obavljaju tek malen broj mjerenja, a u formuliranju 'zakona' samo uopćavaju, drugim riječima, zaključuju od konačnog na beskonačno – što logički nije posve valjano – ne može biti, strogo uzeto, nikakvih empirijski dokazivih tvrdnji.«

Tek je dobrovoljno pristupanje vojsci u Prvom svjetskom ratu, kako je već bilo spomenuto, donijelo prijelomne promjene u Wittgensteinovu životu. To je ujedno i razdoblje kada nastaje *Tractatus*. Nakon iscrpnog praćenja tegobnog puta nastanka ovog temeljnog djela, Baum sažima osnovne teze *Tractatusa* sljedećim riječima:

»*Tractatus* je sačinjen od rečenica, koje su sažete u sedam glavnih teza. Decimalni brojevi ukazuju na koju se pojedinu rečenicu odnose. Djelo započinje rečenicom: 'Svijet je sve što se događa' (TLP 1). Ova rečenica komentira i dopunjava sljedeću rečenicu: 'Svijet je cjelina činjenica, a ne stvari' (TLP 1.1.). Wittgenstein vidi jezik nalik kakvom zrcalu koje održava svijet.«

Pojedina je činjenica oslikana pojedinom rečenicom. Činjenice se raspadaju u stvarna stanja. Ona su u jeziku oslikana elementarnim rečenicama. Stvarna stanja postoje iz predmeta, koji se u jeziku oslikavaju imenima. Rečenični elementi po svojem sastavu u rečenici postaju model svijeta.

U predgovoru *Tractatusu* čitamo:

»Ono što je uopće moguće izreći, moguće je jasno izreći; o čemu nije moguće govoriti, o tome valja šutjeti. Ova knjiga želi povući granice mišljenju.«

Brojni ljudi »trabunjaju« o onome o čemu nije moguće govoriti. Takvo »trabunjanje« predstavlja gnjili dio jabuke. A filozof koristi nož analize, kako bi iz jabuke izrezao gnjila mjesta. U tom je smislu Wittgenstein najavio ogroman redukcijski program jer je većina onoga što su filozofi napisali sačinjeno od takvih »gnjilih mjesta«. Na osnovi toga moguće je razumjeti i razloge zbog kojih je Wittgenstein tijekom cijeloga svojeg života

osjećao takav otpor prema sveučilišnoj filozofiji, te je svojim najbližim učenicima savjetovao da ne studiraju filozofiju. Njegov pokušaj da ono što je izrecivo uz pomoć matematičke logike izrazi u jeziku formula, te potom te izjave transformira u svojevrstan »metajezik«, vodio je do intenzivnog suočavanja između temeljnih matematičkih istraživanja i filozofije. Iz tog novog nastavka razvili su se »analitička filozofija« i teorija znanosti.

»Tako je začeto i nadvladavanje stoljeća procesa raspadanja prirodoslovnih i duhovnih znanosti, koji je u sve većoj mjeri napredovao. Temeljnim filozofskim istraživanjem ove vrste Wittgenstein je bio u mogućnosti zaokrenuti put filozofije od spekulacije nazad prema konfrontaciji s takozvanim 'egzaktnim znanostima'.«

Druga faza u Wittgensteinovoj filozofiji, koja se naziva i »drugom Wittgensteinovom filozofijom«, plod je suočavanja s Ramseyem i »Bečkim krugom«, kao i Wittgensteinovi doživljaji u ulozi narodno-školskog učitelja, koji su doveli do modifikacije njegovih filozofskih postavki. Najznačajnija je novina u tom smislu bila napuštanje tzv. »logičkog atomizma« ili izomorfne teorije, koja je naučavala da je stanje stvari izomorfno odraženo u elementarnoj rečenici. Wittgenstein je iznio tezu o tome da se svijet kreće u prostoru s danim mogućnostima i da se opća okosnica svijeta može izraziti apriorno u egzaktnom jeziku. Riječ i ono što ona znači prekrivaju se kao ime i njegov nositelj. Na sudove je Wittgenstein gledao kao na funkcije istine pojedinih izjava o činjenicama, dakle, kao logičke odvode činjenica. U skladu s Wittgensteinovim izvornim konceptom, jezik bi tako bio strogo uređeni sustav. Polazišta filozofije iz *Tractatusa* bila su samo izvjesni zahtjev, ali ne i realnost. Ideal je egzaktnosti, dakle, smislen samo u takvom ili drukčijem kontekstu. Neki pojam, naposljetku, postaje jasan samo u određenoj socijalnoj okolini. Stoga Wittgenstein uvodi pojam »jezične igre«.

Wittgensteinovu filozofiju Wilhelm Baum karakterizira sljedećim riječima:

»Wittgenstein ne naučava 'istine', već samo metodu kojom je moguće intelektualno čestito misliti i govoriti. Wittgensteinova je filozofija često bila karakterizirana kao izrazita destrukcija filozofskih sustava. Takvo se 'demoniranje' odnosi na 'kule ni na nebu ni na zemlji'. Već su zastupnici 'Bečkog kruga' polazili od teze o tome kako metafizičke spekulacije tijekom povijesti filozofije doista nisu nimalo pridonosile njezinu napretku. U tom je smislu doista karakteristično kada Wittgenstein u predgovoru svojim *Filozofskim istraživanjima* kao moto navodi citat iz Nestrojeva *Štićenika* (Schutzling): 'Za napredak je svakako karakteristično da se doima daleko većim nego što to u stvarnosti jest.'«

Ono što bismo mogli sažeti kao sukces i bitno novi doprinos istraživanju Wittgensteinove

filozofije, Baum navodi o recepciji Wittgensteinova djela:

»Budući da je uz to bio čovjek teškog karaktera, mnogo se više raspravljalo o njegovu osobitom životu, nego o njegovim idejama.«

U djelu Wilhelma Bauma nalazimo upravo ono što je nedostajalo svim prethodnim pogrešnim shvaćanjima i tumačenjima Wittgensteinova djela, a to je promišljeno, nadahnuto i minuciozno povijesno-filozofijsko istraživanje, koje posredstvom pomnijovog praćenja svih zbivanja, okolnosti i analize Wittgensteinove ličnosti, kao i svih onih koji su na njega utjecali, donosi posve novo viđenje njegove filozofije – između mistike i logike.

Ksenija Premur

Luigi Pareyson

Ontologija slobode

Zlo i patnja

S talijanskoga preveo Dalibor Pribanić, Demetra, Zagreb 2005.

Torinski mislilac Luigi Pareyson (1918.–1991.) ostavio je za sobom vrijedan filozofski *opus*, važan kako za područje povijesti filozofije i kritičke misli tako i za područje estetike, a još više hermeneutike. U posljednjoj fazi života, u žarište svojih istraživanja Pareyson stavlja jedan prilično originalan argument metafizičkog karaktera, iz kojeg nastaje djelo *Ontologija slobode* s podnaslovom *Zlo i patnja*. Iako je zbog smrti autora nažalost ostalo nedovršeno, djelo očituje njegovo neumorno istraživanje na »rubnim« pitanjima filozofije, vrlo poticajnim, koja uvijek nanovo bude i otvaraju neka nova pitanja. Pod vodstvom Boehmea, Schellinga i Dostojevskog, Pareyson istražuje bezdane slobode u kojima se kao u zrcalu ogleda provalija Zla.

Ontologija slobode jest otvoreno interpretativno izlaganje, hermeneutički filozofski govor o kršćanstvu, gdje Pareyson otvoreno obrađuje i sa smjelošću iznosi svoje teze. U ovoj knjizi od tri dijela, koja se protežu na 443 stranice, Pareyson je usmjeren prema najtežim metafizičkim pitanjima, problemima koji ga poput opsesije zaokupljaju i kojima on – usprkos njihovoj zagasitosti i tmurnosti – uspijeva dati neki novi sjaj. Prvi dio knjige

zapravo je niz njegovih predavanja o slobodi što ih je održao u Napulju. U njima donosi izlaganje različitih dimenzija i odnosa ljudske slobode. Za Pareysona, problematika slobode jest temeljna tema modernih filozofskih rasprava, što osobito dolazi do izražaja u egzistencijalizmu. Radi toga, autor pokušava produbiti doprinose egzistencijalističke filozofije, stavljajući u središte svojih razmišljanja odnos slobode i bitka. Budući da su bitak i sloboda neodvojivi, o slobodi može postojati samo jedna ontologija.

Ovaj prvi dio knjige zapravo je neka vrst uvida u drugi dio, u kojem traga za iskonskom slobodom preko religioznog i filozofskog iskustva slobode. U govoru o slobodi koja je zajednička Bogu i čovjeku – s jedinom razlikom što je Božja sloboda apsolutna i neograničena – Pareyson vidi ne samo put približavanja Bogu nego smatra kako je shvaćanje Božje slobode jedini put shvaćanja slobode u sebi. Nakon toga se u slijedećem poglavlju sučeljava s problemom *zla*, gdje već od samoga početka uočava nedostatnost filozofije pred tim problemom, te se utječe interpretaciji mita kao hermeneutici religiozne svijesti. Pareyson smatra kako je zlo previše prošireno i zavodljivo da bi ga sam čovjek mogao izmisliti, radi čega bi zlo trebalo imati svoje počelo u nekom daleko većem izvoru negoli je to čovjek. Ovime otvara mogućnost postojanja zla u Bogu; međutim, Bog nije niti može biti autor zla, autor je čovjek ili, bolje rečeno, čovjek jest onaj koji je to zlo razbudio i reanimirao. Pareyson će kroz niz argumenata tijekom cijele knjige braniti bilo kakvu mogućnost postojanja zlog Boga. Zlo koje postoji jest u Bogu kao u onome koji je apsolutan, ali to zlo u Bogu bi bilo tek nešto na margini, gotovo eliminirano, kao neživotno. Zlo bi bilo skoro svedeno na nepostojanje, ili na tek slabu mogućnost, iz jednog jednostavnog razloga, jer je u početku Bog radije izabrao istinsko dobro negoli zlo, koje zbog toga, po Pareysonu, ostaje u sjeni do trenutka lošeg čovjekova izbora, koji sa svoje strane osvjetljava i svu tragediju slobode. Nakon toga on, slijedeći Dostojevskog, razvija ideju dvoznačnosti zla. S jedne strane ono u sebi nosi vid zločina, grijeha i krivnje, dok s druge strane zlo ima vid nevolje, bolesti i bola.

Oba su vida gotovo nerazdvojno sasvim čvrsto povezana. Pareyson, nadalje, argumentira kako veza koja spaja zlo krivnje i zlo boli može biti jedino iskupljenje u vidu Otkupljenja. Nastavljajući se na prethodno poglavlje, u trećem, autor iznosi »drski govor o Bogu« kroz niz antinomija, oksimorona i kon-

tradikcija negativnog govora o Bogu, kako bi poslije, s izrazitom čvrstoćom stava, obranio pozitivni govor o Bogu, možda upravo stoga što nije želio da se njegovi argumenti povežu s idejama negativnog vida slobode Meistera Eckharta i Angelusa Silesiusa.

U trećem dijelu knjige autor se ponovo vraća na ono »temeljno pitanje«: »Zašto bitak, a ne radije ništa?«, gdje svoje ideje u neumornom dijalogu sučeljava s različitim filozofima poput Leibniza, Heideggera, Jaspersa, Schellinga i Kanta. Zatim pravi prijelaz od negativne filozofije na pozitivnu filozofiju, naglašujući njihov diskontinuitet, ali i kontinuitet, u čemu mu pomaže razvijanje Schellingova uvida o »zagonetki bitka« pred kojom neminovno dolazi do čuđenja uma, gdje se događaj čitavog univerzuma može iščitati kao događaj slobode. Tu je sloboda prvi početak, čisto započinjanje.

»Reći da sloboda započinje sama sobom nimalo se ne razlikuje od toga kada se kaže da ona počinje od onoga ništa. Trenutačnost započinjanja ne može se misliti nego kao izlaženje iz nebitka. Međutim izraz 'ono ništa slobode' znakovit je zato što slobodu postavlja u odnos s *negativnošću*, baš u trenutku u kojem se ona afirmira.« (Str. 433.)

Čitajući djelo, lako se uočava lagani prijelaz s personalizma na hermeneutiku, a onda na ontologiju.

»Jer sloboda, dok se potvrđuje kao osnovni pojam personalizma, služi kao hermeneutički stožer ontološkog odnosa u tom smislu da se iskonski odnos osobe s bitkom odvija uvijek kroz interpretaciju koju osoba o njemu slobodno daje.« (Str. 452.)

Čak i onda kada se možda i ne bismo slagali sa svim aspektima ovog žučnog istraživanja, ne bi se mogli ne diviti trudu koji nakon dugih godina, na području Mediterana, nanovo otvara govor o ontologiji.

Vani Rošćić

Dominique Lambert

Znanosti i teologija

Oblici dijaloga

Sa francuskoga prevela Melita Wolf, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2003.

Protjeklo dvadeseto stoljeće unijelo je mnogobrojne promjene u ljudsku kulturu i svaki-danji način života. Tehnološka otkrića i inovacije, sasvim sigurno, stubokom mijenjaju lice društvene stvarnosti i, dakako, općenito poimanje međuljudskih odnosa.

Tom linijom promišljanja polazi i Dominique Lambert. Naime, u pokušaju osvjetljavanja suvremenih problema i rješenja, Lambert nastoji predočiti trenutno stanje u sferama znanosti i teologije, što je svakako vrijedan i pohvalan pothvat.

Na osnovu tog pothvata Lambert diskurzivno izlaže neke negativne i pozitivne pojave u genetici, astrofizici, teologiji. Takvim sustavnim izlaganjem ima za prvotni cilj ukloniti jednostrano favoriziranje ili obezvrjeđivanje bilo koje znanstvene discipline.

Naime, danas genetički inženjering pokušava jednostrano popularizirati svoja tehnološka dostignuća i donekle staviti u drugi plan značajnije vrijednosti ljudske osobe i dostojanstva. No, kako to i sam primjećuje:

»(B)ijologija može, na primjer, kazati da ću se ja, popijem li određenu količinu alkoholnog pića, ponašati na određeni način, no nikad neću moći kazati smijem li ili ne smijem popiti toliku količinu alkoholnog pića.«

Dakle, teologija (takoder kao bogoslovna znanost) niti razara niti poništava postavke biološkog razvoja, nego ga, naprotiv, oplemeњуje pridajući mu novu dimenziju.

Primjerice, embriolozi na ljudske gene gledaju prvenstveno kao na nekakve ustrojitelje prostorno-vremenskog stanja pojedinca, ili kao na rasprostiranje proteina kao komponenta nekog tkiva. Oni neće vidjeti ljudsku dušu koja u biti daje tu ranije spominjanu dimenziju čovječnosti i puninu ljudske nade i postojanja.

S druge strane, samo usmjeravanje znanosti prema financijskim dividendama, smatra dalje Lambert, nužno dovodi do osamostaljenja medicinskih istraživanja koja, uz isključenje prisutnosti teologije, neminovno postaju većinom tiranskim i ugrožavajućim za ljudski život i cjelokupno društvo. Zbog toga teolozi neizostavno trebaju biti angažirani u odborima za medicinsku etiku, usko povezanim s medicinskim fakultetima, ili pak utemeljiti međudisciplinske katedre o problemima postanka čovjeka, nadziranju istraživanja i primjenjivanja metoda neuroznanosti.

U izlaganju problematike o genetičkom inženjeringu, autor se dotiče i nezaobilazno aktualnih tema poput umjetne oplodnje, statusa ljudskog klona, pojave »kravljeg ludila«.

Povrh već ranije istaknutih promišljanja o mogućnosti djelovanja suvremenih znanosti u svjetlu nekih novijih znanstvenih otkrića, Lambert upućuje poruku i suvremenim teolozima, smatrajući da teolozi neće biti u mogućnosti kvalitetno raspravljati o statusu ljudskog klona, prisustvovati raspravama o razli-

kama između oplodjenih i neoplodjenih jajašaca, samo ako ne budu imali minimalno znanje o genetici i pojavama koje ih svakodnevno okružuju. Naime, autor smatra da je itekako potrebno reagirati na slučajeve pretvaranja bolesnika u predmete i svakodnevna banaliziranja tehničkih postupaka koji se tiču ljudskog života, bez obzira na stupanj njihova razvoja.

U načinima međudjelovanja znanosti i teologije, Lambert sustavno izlaže neke kozmološke odrednice te u kontekstu tih parcijalnih promišljanja a priori ističe komplementarnost suvremene astrofizike (astronomije) i teologije. I tu pokušava sugestivno prikazati da onaj tko iole ima senzibiliteta za ljudska iskustva ne može bezrazložno odstranjivati dimenziju religioznosti u svjetlu novih astrofizičkih i kozmoloških otkrića. Odnosno, svojim promišljanjem pokušava posvijestiti naraštaje znanstvenika da se biblijski spisi (posebice Knjiga Postanka) ni u kojem slučaju ne može protumačiti kao neka znanstvena rasprava o kozmologiji ili kao zbirka znanstveno ispravnih rezultata, te da se nikakva fizikalna kozmologija ne može razviti bez implicitne postavke o postavljanju svijeta u bitak. Ali, s druge strane, napominje da se i katolička sveučilišta neminovno moraju oduprijeti konfesionalizaciji znanosti, jer bi ta konfesionalizacija znanosti znatno pogoršala ionako klimave odnose između suvremenih znanosti i teologije. Dok sami teolozi prirodu apriorno moraju (u imperativnom obliku rečeno) prihvatiti kao onu koja je sposobna samostalno dinamično djelovati, jer je upravo ta samostalnost po Lambertu ujedno odraz i izraz, slika je Božjega ispunjenja u stvaralačkom činu osmišljavanja čovjekove samostalnosti i neuvjetovane slobode.

Sve u svemu, Lambert daje i konkretne primjere poboljšavanja u razumijevanju odnosa unutar znanosti i vjere. Pohvalnim ističe primjer kardinala Merciera, koji je u institut u Louvainu uključio nastavu filozofije i laboratorije eksperimentalnih znanosti.

Lambert smatra da je karika koja nedostaje u oplemenjivanju znanosti i teologije upravo filozofija, kao most između dviju obala. Umjesto favoriziranja i konfesionalizacije, izgleda da suvremeni čovjek, po Lambertu, ipak treba odabrati istinu. Istina je između dviju krajnosti, između dviju obala. No, suvremena filozofska antropologija uvelike je izgubila interes za problem osobnosti čovjeka.

Na temelju ovih spoznaja ostaje otvorenim pitanje za daljnja promišljanja u svjetlu suvremene znanosti i teologije u osvitlu trećega tisućljeća: Je li filozofija doista ta koja će

zbliziti dvije obale, dvije neisključive stvarnosti u život suvremenoga čovjeka? Ili je suvremenom čovjeku ipak potrebna otvorenost i senzibilnost za nešto što je prijeko potrebnije za ljudski život u svakodnevnom međuljudskim odnosima?

Dražen Zetić

D. A. F. de Sade

Filozofija u budoaru

Nemoralni učitelji

**Sa francuskog prevela Jelena Rajak,
DAF, Zagreb 2004.**

Doista je začuđujuće, s obzirom na stanje naše izdavačke prakse, da su 2004. godine objavljena dva prijevoda de Sadeove *Filozofije u budoaru*; jedan u izdanju Zagrebačke naklade i u prijevodu Maje Zorice, a drugi u izdanju zagrebačkoga nakladnika DAF i u prijevodu Jelene Rajak. Navedeni dvostruki prijevod *Filozofije u budoaru* može se upisati u praksu što je *Filozofija u budoaru* (1795.), vjerojatno, kako tvrdi Jerzy Łojek (*Doba markiza de Sadea. Ogledi iz povijesti morala i književnosti u Francuskoj 18. stoljeća*, Srednja Europa, Zagreb 2004.), najčešće objavljivano de Sadeovo djelo, čiji tvorac pored sadizma figurira i kao pokrovitelj utopije užitka. Osim toga, Jerzy Łojek, primjerice, apostrofirao kako su se sva izdanja *Filozofije u budoaru* do manje-više 1968. godine pojavljivala tajno ili u obliku privatnih izdanja, najčešće kao dio sabranih djela ograničena dosegom, a sigurno je o tome odlučio i nevelik broj stranica. Inače, *Filozofija u budoaru* objavljena je s mistificiranim podnaslovom kao »posthumno djelo autora *Justine*«, čime ju je D. A. F. de Sade postavio u intertekstualnu *sadističku* poveznicu s vlastitim romanom iz 1791. godine. Pritom, prijevod Maje Zorice zasigurno pokazuje privrženost prevoditeljice de Sadeovoj književnoj praksi (usp. prevoditeljičin predgovor knjizi), a drugi prijevod očito je iniciran u duhu anarhizma, i to zbog središnjega de Sadeova ateističko-anarhističkoga manifesta »Francuzi, još jedan napor želite li biti republikanci«, koji bismo mogli (prema Dolmancéovu pozivu-performativu »O, vi, koji imate sjekiru u ruci, nanesite posljednji udarac stablu praznovjerja«) nazvati i *sjekirom*

po stablu praznovjerja. Uostalom, navedena izdavačka kuća anarhističkih knjiga preuzela je de Sadeov akronim za vlastito ime (podsetimo na puno ime »Božanskoga markiza« – *Donatien Alphonse François de Sade*). Naime, DAF, pored izdavačke kuće »Što čitaš?«, profilirao se kao izniman nakladnik anarhističkih knjiga. Ujedno, što se tiče naslovnice spomenutih dvaju izdanja, Zagrebačka naklada ipak se odlučila za ikoničnost opscenosti, točnije, sliku François Buchera koja prikazuje dvije nage djevojke (arhetipski, ikonografski označene kao crnokosa Lilit i plavokosa Eva) u eteričnom, erotičkom lezbos-zagrljaju, a DAF se opredijelio (i tome stvarno treba čestitati) za bijelu površinu knjige, čiji materijal priziva putenost, mekoću ljudske kože s ružičastim simbolički jedva čitljivim analnim otvorom, čime se na subliman način iscrta de Sadeova fascinacija analnim – koprofilijom i koprofagijom (oprema: Mileusnić+Serdarević). Naime, da je doista riječ o simbolički iscrtanom anusu, shvatila sam prema jednom od dva skrivena crteža na stranicama pri kraju knjige koje nisu tiskarski prerezane, tako da su ostale međusobno spojene, na isti način kao što je na početku knjige ostao skriven crtež koji prikazuje »Božanskoga markiza«, naravno, sa zamršenim licem i gušćim perom u tintarnici.

Srž *Filozofije u budoaru* čini de Sadeova (alias Dolmancéova) istina da pojedinac može ostvariti sreću jedino ako slijedi glas prirode, oslobodivši se mnoštva vjerskih zabuda, a kako je priroda sama po sebi zla, ravajući se prema njezinim kvalitetama, moramo činiti zlo. Naime, kako se priroda ne može obnavljati bez instance uništavanja, znači da je ishod njezinoga održavanja sinergija između uništavanja i obnavljanja. Ili odličnom detekcijom Annie Le Brun, autorice pogovora »Skandal u po bijela dana« (koji je donesen i u DAF-ovom izdanju), o srži *Filozofije u budoaru*: sloboda je

»... opasna upravo zato što nikad nije apstraktna. Drugim riječima, da nema bestjelesnih ideja te da ima previše tijela bez ideja.«

U okviru navedenoga dijalektičkoga nauka o ravnoteži između obnavljanja i uništavanja (*zločina*) upravo je stravično-amblematičan trenutak kada petnaestogodišnja Eugénie zašiva majčine genitalije i anus, nakon što ju je silovao Dolmancéov sifilitični sobar Lapi-erre, kako bi bila sigurna da će se zaraza sifilisom »uhvatiti«. Roland Barthes ističe kako je od svih mučenja u de Sadeovim djelima samo jedno uznemirujuće, a riječ je upravo o *zašivanju* vagine i anusa žrtve, koje se, primjerice, provodi i u *Filozofiji u budoaru* nad

Eugénienom majkom. Naime, prema njegovoj interpretaciji, *zašivanje* je kastracija drugog stupnja, koja vraća tijelo u limb izvanseksualnosti. I nadalje utvrđuje kako je metonimija pouzdano sredstvo užasa: sredstvo je, naime, strašnije od mučenja i pritom se za *zašivanje* žrtve koristi *jedna velika igla* u koju je uvučen *crveni konac*, *debeo* i *navošten*. Ujedno, što se sinegdoha više širi, što je više pojedinosti u opisu sredstva za mučenje (boja, vosak), to je užas veći: »da nam je još nešto rečeno o grubosti konca, to bi bilo nepodnošljivo« (Roland Barthes, *Sad, Furije, Lojola*, Vuk Karadžić, Beograd 1979.). Pogledajmo u tom inicijacijskom povratku prirodi Eugénieno obraćanje majci:

»Raširite noge, majko, da vas zašijem kako mi ne biste podarili još braće i sestara. (*Gospoda de Saint-Ange pruža Eugénie veliku iglu kroz čiju je ušicu udjenut debeli navošteni crveni konac. Eugénie šije.*)«

Ili kao što zamjećuje Ihab Hassan (*Komadanje Orfeja. Prema postmodernoj književnosti*, Globus, Zagreb 1992.), Eugénie u navedenom »izopačenom prikazivanju edipovske fantazije« preuzima ulogu vlastitoga oca:

»Dodite, majčice moja lijepa, dodite da vam poslužim umjesto muža.«

Ili u interpretaciji Annie Le Brun (*Iznenadna gromada ponora, Sade*, Globus, Zagreb 1989.): zašivajući majku, Eugénie dovršava vlastito razdjeljenje i ujedno silom nastoji zanijekati vlastito porijeklo:

»Ovim veličanstvenim nasrtajem na ženu koja se porada u mukama, Eugénie stječe vlast nad vlastitim rođenjem, postajući tako 'prva kći rođena bez majke' u našoj priči. Feministicama je valjalo malo pažljivije čitati Sadea.«

Camille Paglia (*Seksualna lica. Umjetnost i dekadencija od Nefertiti do Emily Dickinson*, Ženska infoteka, Zagreb 2001.) zamjećuje kako tri glavna aktera budoarske filozofije preziru svoje majke:

»I drugdje kod de Sadea susrećemo mučenje šivanjem, ali nigdje tako emfatično. Samo je tu konac crven, što upućuje na arterijsko i pupčano. Prizor predviđa Huysmanov san o majci prirodi u kojem se ženske genitalije pretvaraju u sifilitični cvijet.«

Dakle, gospoda de Saint-Ange uspjela je Eugénie učiniti *zločinkom* sličnom sebi u tom ubrzanom tečaju *libertinizma*, gdje su pristojnost, ćudoređe, milosrđe, pobožnost i dobročinstvo poništeni, a sve je obavijeno tijelom »sekspertize«. Ipak, valja naglasiti da de Sadeov *budoar* promovira ideje koje su daleko radikalnije od *libertinizma* koji je provodio prilično blagu kritiku kršćanske tradicije i crkvenoga nauka.

Ukratko o sadržaju budoarske topike: Eugénienina inicijacija strukturirana je u sedam di-

jaloga u kojima kao glavni akteri figuriraju gospoda de Saint-Ange (u prijevodu: *sveti andeo*), njezin brat vitez de Mirvel, gospodin Dolmancé, petnaestogodišnja Eugénie de Mistival i konačno, u završnom dijalogu, i njezina majka kao jedina žrtva u scenariju navodne utopije užitka. Ujedno, libertini za pomoć uzimaju i mladog vrtlara Augustina te sifilitičnoga slugu Lapierrera. Zanimljivo je da Jerzy Łojek demantira kako *Filozofija u budoaru* sadrži vrlo malo elemenata »sadzima«, opisa algolagnije ili mučiteljskih i okrutnih situacija te da je to prije »vizija tipično osamnaestostoljetne, razularene seksualnosti hedonističkog oblika«, naravno, ne zaobilazeći spomenuti scenu sadističkog nasilja nad Eugénienom majkom.

Zaustavimo se na pojedinim Dolmancéovim konstativima kojima se on usredotočuje na milosrđe, osuđujući davanje milostinje. Naime, u trećem dijalogu Dolmancé, kao glasnogovornik de Sadeove ideosfere, ističe da je, ako Francuska doista želi poništiti stanje siromaštva, potrebno da se ne dijeli više nikakva milostinja, kao što zahtijeva i ukidanje uboških domova. Naime, navedenom navodnom strategijom »thatcherizma prije Margaret Thatcher« (usp. Stuart Hood i Graham Crowley, *Markiz de Sade za početnike*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2002.), de Sade se obara na cinički stroj društva koje traži sredstva pomoću kojih bi se ukinulo siromaštvo, a u međuvremenu to isto društvo radi na strategijama da ga poveća. Pritom, stilski su posebice zanimljive de Sadeove metafore stabla (dendrometafore i dendrosimboli), koje možemo postaviti u sličnost s korektivnim stablom (N. Andry, *Ortopedija ili umijeće sprečavanja i ispravljanja tjelesnih mana kod djece*, 1749.) iz Foucaultove knjige *Nadzor i kazna*. Primjerice, Dolmancé u navedenom slučaju, kada zahtijeva ukidanje milostinje, apostrofira kako su ta *prekobrojna bića, prekobrojno pučanstvo* »poput nametničkih grana koje, živeći isključivo na račun debla, na posljertku to deblo iscrpe« ili kao što u političkoj refleksiji »Francuzi, još jedan napor želite li biti republikanci« apostrofira *stablo slobode* koje bi trebalo prevaliti »težinom svojih pobjedničkih grana sve idole kršćanstva dostojne prezira«. Na spomenutu poduku o potrebi ukidanja milostinje nadovezuje se i gospoda de Saint-Ange koja dijagnostičira da besplatne škole i ubožnice izazivaju »strašan nered u kojem se sada nalazimo«.

Ipak, krenimo na središnju brošuru, pamflet, manifest, političku refleksiju »Francuzi, još jedan napor želite li biti republikanci«, koji je apliciran u peti dijalog (sačinjen od dva dijela

– »Vjera« i »Običaji«), koji Dolmancé čita naglas. Pritom prvim dijelom, kojim nastoji dokazati da teizam nikako ne odgovara republikanskom uređenju, poziva građane da prestanu progoniti navodne zločine protiv Boga. Pozivom na opći juriš na kršćansko »stablo praznovjerja«, Dolmancé apostrofira kako Evropa od Francuza očekuje da ih oslobodi *želza i kadionice*, dakle, upravo one dijade koja se stoljećima objavljuje kao hipokrizijska lica i naličja, poslušimo se Sloterdijkovim određenjem, *cinizma moći na vlasti*. Pritom, naravno, demonstrira kako su neznane i strah blizanci i osnova svake religije, upozoravajući kako je ateizam jedini sustav koji su prihvatili svi oni koji vjeruju u razum, te kako je praznovjerje uvijek bilo samo korak do monarhije. Naravno, slijede odlične varijacije na temu ateizma, o vjeri koja je nespojiva sa sustavom slobode, u okviru čega provodi demonstraciju koncepta *smrti ideje o Bogu*:

»Pomoću čega možemo sebi predočiti ideju Boga kad je on očigledno ideja koja se ne oslanja ni na kakav predmet?« (Str. 144.)

Naime, navedeni koncept Dolmancé je tematizirao i u trećem dijalogu (kada i počinje Eugéniena inicijacija u budoarski *libertinizam*), gdje demonstrira kako Bog

»... nije ništa drugo nego vrhunac ljudskog uma, ništa drugo nego sablast stvorena u trenutku kad taj um više ništa ne vidi.« (Str. 35.)

Ipak, valja napomenuti kako je pomalo paradoksalno što se jedan ateist, anarhist ipak zalaže za *jedan* oblik religije, a to je onaj koji vidi u poganstvu (pritom izdvaja religiju antičke Grčke i Rima kao uzore), a istovremeno apostrofira kako su vjere kolijevke despotizma te kako se prvi despot objavio u ulozi svećenika.

Drugi dio političkoga govora, u kojemu Dolmancé poziva građane da prestanu progoniti zločine protiv ljudi i one protiv samih sebe (samoubojstvo), odnosi se na običaje, »manire«, gdje, naravno, u nišu postavlja i zakone. Pritom zločine protiv ljudi svodi na četiri kategorije; riječ je o *kleveti, krađi*, prijestupima koji su uzrokovani *pokvarenošću (prostitucija, preljub, rodoskvrnuće, silovanje, sodomija)*, te o *ubojstvu*. Primjerice, za klevetu iznosi argument kako kleveta za kreposnoga pojedinca predstavlja test poštenja iz kojega će njegova krepost izaći još blistavija, a za krađu dijagnostičira kako ju je potrebno poticati jer pravednije raspodjeljuje bogatstvo te je vlada koja se zalaže za jednakost (izjednačenje bogatstva) ne može smatrati zločinom. Što se tiče *pokvarenosti*, a u navedenu kategoriju ubraja *prostituciju, rodoskvrnuće*,

silovanje i sodomiju, u argumentaciji za njihovo priznavanje ipak ne uspijeva u potpunosti označiti moralnu ispravnost pojedinih spomenutih kategorija. Naravno, ne uspijeva dokazati da silovanje (a kojemu posvećuje svega nekoliko redaka) nije zločin! Navedimo primjer Dolmancéove pseudoargumentacije:

»Uostalom, koju ćete zamjerku moći uputiti silovatelju kad vam kaže da je zlo koje je počinio zapravo zanemarivo, jer nije učinio ništa drugo doli malo ranije doveo objekt koji je zloupotrijebio u stanje u koje bi ga ubrzo doveo brak ili ljubav?« (Str. 171.)

Svakako je upitno i Dolmancéovo zalaganje za eugeniku – da se unutar ljudske vrste selekcija mora provoditi od kolijevke, u okviru čega se poziva na praksu u antičkoj Grčkoj gdje su svu rođenu djecu pomno pregledali i kad se smatralo da nisu dobro građena da jednoga dana mogu braniti republiku, bila bi žrtvovana. Navedeno Dolmancé nastoji propisati republikancima, detektirajući kako su revolucije ipak posljedice prenapučenosti.

Navedeni politički govor zanimljiv je posebice u dijelu u kojem argumentirano iznosi zahtjeve zbog kojih valja ukinuti smrtnu kaznu koja nikada nije uspjela suzbiti zločin, »jer se zločin na gubilištu ionako čini svaki dan«. Tragom navedenoga, Dolmancé (alias D. A. F. de Sade) opravdava čak i pitanje ubojstva, jer ništa uništavalačko ne može biti zločinačko budući da je *takav* zakon prirode, i pritom u okviru navedenoga ističe kako ne postoji razlika između života ljudske, biljne i životinjske egzistencije:

»... onda je dakle jednako zlo ubiti životinju i ubiti čovjeka, odnosno ni jedno ni drugo nije zlo. Samo će predrasude naše taštine nastaviti to dvoje razlikovati, a na nesreću, ništa nije besmislenije od predrasuda.« (Str. 177.)

Političku refleksiju »Francuzi, još jedan napor želite li biti republikanci«, koja je utkana u peti dijalog, Dolmancé završno uokvirava govorom o dužnostima čovjeka prema samome sebi, ističući apsolutno pravo na samo-ubojstvo.

Politički manifest *Filozofije u budoaru*, koji zahtijeva oslobođenje od svih apstrakcija, zalaže se za pobunu kao trajno stanje republike; naime, nemoralno stanje čovjeka u stanju vječnog nemira primiče ga nužnoj pobuni. Jerzy Łojek upozorava kako navedeni program anarhizacije društvenoga života sve do danas izaziva kod nekih interpretatora de Sadeova stvaralaštva nesporazume, a u kojemu se katkad neosnovano želi vidjeti »glavno i zapravo jedino izlaganje autorove političke filozofije«. Ivan Čolović (*Erotizam i književnost. Ogledi o Markizu de Sadu i francuskoj*

erotskoj književnosti, Narodna knjiga, Beograd 1990.) demaskira kako kriptičke hijerofanije u de Sadeovu djelu podrazumijevaju obrnut čitalački postupak – skeptički i kritički pristup, pretvaranje naizgled čisto denotativnih iskaza i opisa u metafore sakralnosti. Naime, svi navedeni osnovni poroci monarhije (*svjetovnog*) modificiraju se u vrline de Sadeove republike (*svetog*). Stuart Hood i Graham Crowley postavljaju pitanje jesu li to uistinu de Sadeova osobna stajališta kojima je Dolmancé tek glasnogovornik ili je to dovođenje republikanstva do njegovih logičnih zaključaka samo de sadeovska provokacija. Ipak, tijekom revolucije 1848. ovaj je ateističko-anarhistički manifest ponovno tiskan, dakle, iste godine kada i *Komunistički manifest*. Annie Le Brun (u knjizi *Iznenadna gromada ponora, Sade*) pokazuje kako u navedenom bespoštednom tekstu, političkoj refleksiji, D. A. F. de Sade demaskira kako se i mladi republikanci služe istim strojem jer državni stroj revolucionarne retorike naposljetku proizvodi giljotinu, a giljotina revolucionarne pravde, kojoj je de Sade, srećom, izmakao 27. srpnja 1794. godine (u republikanskom kalendaru 9. thermidor godine II.), a što je dan poznate urote i udara na Robespierreovu diktaturu i posljednji dan masovnog funkcioniranja giljotine (usp. spomenutu studiju J. Łojeka), nema i ne može imati nikakve veze s anarhističkom utopijom. Ili kao što spomenuta autorica u predgovoru navedenoga prijevoda sjajno demonstrirala da je čuveni napor koji de Sade zahtijeva od budućih republikanaca sadržan u sljedećem: »nužno je da oni konkretno, fizički osjete nove ideje, čiju pobjedu žele slaviti«.

Suzana Marjanić

Harry G. Frankfurt

On Bullshit

Princeton University Press,
Princeton 2005.

Sama činjenica da je osoba koja je filozof, a k tome i profesor emeritus na sveučilištu Princeton, napisala esej od otprilike 25 kartica teksta pod naslovom *On Bullshit*, bila je dovoljno atraktivna izdavaču da taj esej izda u obliku knjižice s tvrdim koricama. Naslov je svakako vrlo neuobičajen za filozofijska djela i intrigantan čitateljima, a osim toga ga je i

izrazito teško prevesti na druge jezike, tako da i sam autor tvrdi da ne poznaje sličan izraz u drugim jezicima. Na hrvatski bi se knjiga otprilike mogla zvati *O muljanju*, *O baljezganju*, *O trkeljanju*, ili, vulgarnije, ali možda i najtočnije, *O pizdarijama*.

Frankfurt knjigu započinje Max Blackovom analizom engleske riječi »humbug« (koja je pristojnija riječ za vulgarnu riječ »bullshit«) te izdvaja nekoliko ključnih svojstava tog pojma. Kada govorimo o *humbugu* (ili *bullshitu*) govorimo o namjernom krivom predstavljanju osobnih ili tuđih misli, stavova i osjećaja (ne činjenica!), o krivom predstavljanju koje podsjeća na laž te je u većini slučajeva pretenozno. Dakle, važno je naglasiti da se krivo predstavljanje odnosi na krivo predstavljanje stanja nekog subjekta, a ne nužno izvanjskih činjenica.

Potom autor na jednom primjeru iz Wittgensteinove biografije pojašnjava najvažnije svojstvo pojma »bullshit«: nakon što je Wittgensteinu jedna prijateljica rekla da se osjeća kao pregaženi pas on joj je navodno odgovorio da ona ne može znati kako se pregaženi pas osjeća. Frankfurt smatra da joj je tako odgovorio upravo zato što mu je zasmetala njena nezainteresiranost i nebriga za istinitost ili ispravnost suda o osjećajima pregaženoga psa te je taj sud nemarno koristila. Upravo tu nebrigu za istinu Frankfurt vidi kao jednu od osnovnih značajki »bullshita«. Ono stoga nije niti istinit sud niti lažan sud, već jednostavno sud kojem stvarno stanje stvari, odnosno pojam istine nije važan. Radi se o »praznim riječima« (engleski izraz »hot air«), o svojevrsnom blefiranju, o onome što u engleskome vezujemo uz izraz »phony« (ne »false«!). Srodni izrazi koje Frankfurt pronalazi u *Oxford English Dictionary* su »bull session«, koji se odnosi na situaciju u kojoj osobe neformalno razgovaraju ne vodeći brigu o tome odgovara li ono što govore onome što doista vjeruju, te izraz »bull«, koji se odnosi na besmislene aktivnosti nevezane uz primarni cilj subjekta (npr. pretjerana pristojnost u sklopu nekih ceremonija).

Koji je, dakle, odnos »bullshita« i laži? U kontekstu svakodnevice, jasno je da je »bullshit« moralno prihvatljiviji od laži: ljudi će radije »muljati« kako bi se izvukli nego što će izreći svjesno neistinit sud (npr. kada student koji ne zna odgovor na ispitu svejedno nastavlja pričati). »Bullshit« je neovisan o istini, te je stoga osoba koja »mulja« na teorijskom planu veći neprijatelj istine od lažova: ona u potpunosti ignorira istinu.

Pred kraj knjige Frankfurt se pita zašto u današnjem svijetu, u »našoj kulturi«, postoji toliko mnogo »bullshita«. Odgovor je taj da se osobe danas često nalaze u situacijama u kojima se od njih očekuje da daju sud o nečemu o čemu zapravo ne znaju mnogo i stoga u tim okolnostima one jednostavno »muljaju« (kao bitan primjer navode se politički govori). Dublji uzrok suvremenog širenja »bullshita« autor vidi i u raznim oblicima skepticizma koji negiraju samu mogućnost postojanja objektivne istine. Za moderne skeptike ispravnost mišljenja prestaje biti ideal, a kao novi ideal javlja se iskrenost. Frankfurt pomalo iznenadujuće zaključuje knjigu misleći da je iskrenost stoga također »bullshit«. Pojam iskrenosti je po njemu izrazito problematičan i vrlo je sumnjičav prema mogućnosti postojanja stanja svijesti koje subjekt može nepogrešivo smatrati iskrenim. S obzirom da taj oblik iskrenosti postoji neovisno o pojmu istine, on je za Frankfurta po definiciji »bullshit«.

Pokušaj filozofijske tematizacije kolokvijalnog izraza »bullshit« u svakom je slučaju zamisao koja potiče na razmišljanje. Iskorišten je, dakle, taj pojam kako bi se označio sud koji nije neistinit, nego nastaje pri ignoriranju istine. Frankfurtova knjižica u svakom je slučaju mogla biti znatno razrađenija, ali to će očito biti zadaća simpatizera njegove teorije. Bit će zanimljivo vidjeti hoće li pojam »bullshit« u daljnjim raspravama postati sastavni dio filozofske terminologije.

Igor Bezinović