

opisane i pojašnjene u bilješkama, te je kao takav i više nego preporučljiv uvod u sve cjenjeniju i prepoznatiju eklektičku misao Davida Bohma.

**Boris Kožnjak**  
Sveučilište u Zagrebu  
Prirodoslovno-matematički fakultet, Fizički odsjek  
Zavod za povijest, filozofiju i sociologiju znanosti  
Bijenička cesta 32, 10 000 Zagreb  
bkoznjak@phy.hr

---

Terry Eagleton, *Razum, vjera i revolucija: refleksije o raspravi oko Boga*, Zagreb: Naklada Ljevak, 2010, 181 str.

---

Kada bi u najkraćim crtama trebalo sintetizirati sukus Eagletonove knjige *Razum, vjera i revolucija*, tada bismo mogli reći kako je posrijedi dekonstrukcija jedne od centralnih binarnih opozicija srednjovjekovne epistemološke paradigme, a to je ona između razuma i vjere. Na toj se distinkciji baziraju suvremene dileme između religije i znanosti, kreacionizma i evolucionizma, prisutne prvenstveno u analitički orijentiranoj filozofiji i anglosaksonskoj kulturi. S obzirom na njegovu kritiku postmodernizma u knjizi *The Illusions of Postmodernism* iz 1996. godine, sigurno je da Terry Eagleton ne spada u slijepe sljedbenike poststrukturalizma, književne dekonstrukcije i postmodernizma, ali to ga nimalo ne koči da s jednakim žarom i jednakom pedantnošću vrši demistifikaciju po svemu sudeći potpuno neopravdanih i nedomišljenih binarizama. Knjiga *Razum, vjera i revolucija* nastala je kao razrada predavanja održanog 2008. na Sveučilištu Yale, u sklopu *Terryjevih predavanja*, niza godišnjih izlaganja prominentnih teoretičara i teoretičarki, koja se kontinuirano održavaju od 1923. u sjećanje na Dwighta H. Terryja.

Priznavajući utjecaj irskog republikanizma, rimokatoličke teologije i socijalizma na formativno razdoblje vlastitog života, Eagleton s pozicije teologije oslobođenja pokušava interpretirati Novi zavjet kao alegoriju političke subverzije. Umjesto da se prikloni prilično naivnim, društveno neproblematičnim i elitističkim porukama konformističkih interpretacija, kao što je to slučaj s dobrim dijelom američke javnosti, on naglašava Isusovu borbu za bolji svijet, isto kao što je svojevremeno Milan Kangrga, premda prije u duhu kontroverznog aforizma nego iscrpne analize, tvr-

dio da je Isus zapravo bio revolucionar: “Ne-Bog ili protu-Bog Svetog pisma, koji mrzi žrtve paljenice i djela filistara koji sebe smatraju kreposnima, neprijatelj je kumira, fetiša i rezbarenih likova svih vrsta – bogova, crkava, obrednih žrtava, nacija, seksa, uspjeha, ideologija i tome sličnog” (27). Trenutak institucionalizacije kršćanstva kroz rituale, svece, dogme i klerikalnu strukturu, bez obzira na to koji oblik bio posrijedi, istovremeno je i trenutak iščeznuća onog izvornog, subverzivnog patosa katakombi i beskompromisnog osporavanja društvene nepravde. U tome Eagleton vidi krucijalnu odliku autentičnog svjedočenja vjere. Ako kršćanstvo nosi transhistorijsku istinu ljudskog stanja, onda je treba locirati u izmrcvarenom tijelu političkog disidenta: “Jedina autentična slika tog žestoko ljubećeg Boga jest mukama podvrgnuti i pogubljeni politički zločinac, koji umire u činu solidarnosti s onima koje Biblija naziva *anawim*, što znači bijedni i izvlašteni” (31). Žrtvovanje vlastitog tijela kao najvećeg blaga predstavlja ultimativni čin solidarnosti s onima na dnu društvene ljestvice i onima koji na bilo koji način trpe nepravdu. To zasigurno nije dominantna slika kršćanstva, pogotovo ne u onim krugovima bliskim vlasti.

Što nam o pravdi i nepravdi, trpljenju i pomoći, ljubavi i solidarnosti, povjerenju i nadi može reći fiktivni mutant Ditchkins, nastao imaginarnim križanjem Richarda Dawkinsa i Christophera Hitchensa? Ne previše. Budući da liberalni racionalist Ditchkins apsolutno negira bilo kakvu vrijednost religije za ljudski život, on time negira i sve navedene dimenzije ljudskosti. I ne treba smetnuti s uma da su to prvenstveno ljudske kategorije, koje kršćanstvo neopravdano nastoji monopolizirati. Vjera nije nužno vjera u Boga, ljubav nije ljubav prema Bogu, dobrota nije rezervirana za religiju. Eagleton, za razliku od Ditchkinsa, ne nasjeda na pokušaj monopolizacije određenih regija ljudskosti, i time otvara prostor za jednu smisleniju inačicu sekulariziranog mišljenja. Kao što su svojevremeno Max Horkheimer i Theodor Adorno u svojoj *Dijalektici prosvjetiteljstva* ukazivali na isprepletenost *mithosa* i *logosa*, i kao što je Claude Lévi-Strauss nivelirao mitsko i znanstveno mišljenje kao varijacije iste fundamentalne kognitivne sposobnosti, tako sada Eagleton otkriva ono smisleno u religiji i ono iracionalno u znanosti: “Postoje racionalistički mitovi jednako kao i religijski” (36). Te pozicije zapravo nisu toliko striktno isključujuće koliko njihovi najstrastveniji zagovornici tvrde. U slučaju Ditchkinsovog liberalnog racionalizma nailazimo na agresivno-slijepu kritiku religije, bez imalo skepse prema modernističko-prosvjetiteljskom projektu i kapitalizmu kao njegovoj dominantnoj inačici. Eagleton nas neprestano podsjeća da moderno doba treba shvatiti kao kompleksnu cjelinu, kao paket s korisnim i štetnim elementima: “Na to da je znanost možebit pridonijela našoj degradaciji kao i našem oplemenjivanju čak se ni letimično ne pomišlja” (91). Sve treba uzeti u obzir: od kontracepcije do Hirošime, od cje-

piva do biološkog oružja, od CERN-a do Auschwitzta, od emancipacije do imperijalizma, od razvoja znanosti do terorizma. Tek će tada biti moguće donijeti konačnu odluku o naravi prosvjetiteljskog projekta.

Glavni Ditchkinsov problem je neupućenost u samu materiju. Teologiju ne možemo svesti na problem može li Bog stvoriti kamen koji niti on sam neće moći podići. Upravo su takve naravi njegovi glavni prigovori. Umjesto toga, Eagleton zahtijeva prisebniji pristup problemu, pozivajući se na sekularnu kritiku teologije Franka Kermodea. Ako netko već mrzi teologiju, tvrdi Eagleton, onda to mora biti zato što je upoznat s njome; nepoznavanje teologije zbog prethodne averzije prema njoj jednostavno je teorijski nekorektno, kao u slučaju Ditchkinsa. Prema tome, knjigu *Razum, vjera i revolucija* možemo shvatiti kao pripremanje terena za utemeljenu kritiku teologije i religije, s tim da će njezini efekti biti jednako otrežnjujući kako za poklonike Benedikta XVI. tako i za poklonike Richarda Dawkinsa i Christophera Hitchensa.

Možda je najvažnija povijesno-sociološka teza ove knjige Eagletonovo podsjećanje na potisnuti *kontekst* geneze terorizma i poteze SAD-a koji su nesumnjivo proizveli mnoštvo diktatura i raspirili inače marginalan religijski fundamentalizam, i to sve zbog straha od širenja socijalizma. Demokratski izabran predsjednik Čilea, Salvador Allende, ubijen je u vojnom udaru organiziranom od snaga koje navodno šire demokraciju. Iran se iz umjerene islamističke države s antiimperijalističkim pokretom nakon intervencije SAD-a 1953. pretvorio u državu pod totalnom kontrolom islamističkog fundamentalizma. Slični scenariji odigrali su se u Indoneziji, Afganistanu, Egiptu i Alžiru. Suvremeni terorizam nije ništa drugo nego religijski oblik odmazde na profanu, materijalnu nepravdu. Reakcija Zapada ne bi trebala ići u smjeru konsolidiranja kršćanstva kao alternativne religijske pozicije, nego ka okončavanju politike koja stvara plodne uvjete za vjerski fundamentalizam, tvrdi Eagleton.

Premda je nedovoljno kritičan prema Tomi Akvinskome i banalnim problemima njegove ontologije, što je sasvim razumljivo s obzirom na širinu pristupa, Eagleton se nedvosmisleno distancira od onih pristupa Bibliji koji zanemaruju čovjekovu materijalnu dimenziju ljudskosti i ovisjetovnu nepravdu: “Svako propovijedanje Evanđelja koje ne izazove sablazan i ne nanese uvredu političkoj državi s mojega je gledišta zapravo bezvrijedno” (65). Odnos razuma i vjere nije samo apstraktni epistemološki ili teološki problem, nego i politički. Bilo kakav normativni zahtjev usmjeren na transformaciju društva ne može se legitimirati isključivo razumskim sredstvima; nema ništa loše u tipu “vjere” koja želi emancipaciju žena i kraj patrijarhata, meritokratsku raspodjelu poslova, kvalitetno zdravstveno osiguranje ili radno vrijeme s dovoljno dokolice za slobodne aktivnosti. Razum nam u području politike ne može biti od prevelike ko-

risti, osim u instrumentalnom smislu, budući da je posrijedi sfera moći i vrijednosti. Ako je vjera doista alternativa razumu, onda je to jedini put ka, ne samo pasivnom razumijevanju, nego i aktivnoj produkciji političkih ideala. Christopher Hitchens i Richard Dawkins to jednostavno ne razumiju, o čemu svjedoče njihovi jednostrani, povijesno dekontekstualizirani stavovi o nečemu što se vrlo teško može opisati bez riječi “neoimperijalizam”. Eagleton jednostavno tvrdi da i na “našoj” strani postoje manijaci, jednako kao i na “njihovoj”: “Izbor između Zapada i Istoka katkad se svodi na opredjeljenje koju bismo točno bandu ubojitih fanatika radije podržali” (80). Svaki javni intelektualac to treba uvažiti, koliko god mu to možda bilo neugodno.

Kako u konačnici ocijeniti Eagletonovu knjigu *Razum, vjera i revolucija*? To je, zahvaljujući kvalitetnom prijevodu, stilski elegantno štivo, s pristojnom dozom akademskog humora, o temama koje variraju od apstraktnih filozofskih antinomija do medijske i životne svakodnevnice. No, širina pristupa ne smije nas zavarati, iz jednostavnog razloga što ne možemo razumjeti kulturno-društvene procese bez njihovih teorijskih utemeljenja. Eagleton je oprezan; on zna da vjerske dogme dokučene u samostanskim oazama ne moraju imati nikakve veze sa svakodnevnom vjerskom praksom; on zna da prosvjetiteljstvo i marksizam nisu urodili isključivo pozitivnim rezultatima; on zna da je postmodernistička kritika znanosti opravdana, samo je ne prihvaća kategorički. Ovo je knjiga koja nam mnogo govori o našoj suvremenosti i aktualnim filozofskim dilemama. Ona se neće smatrati krunom Eagletonova opusa, ali je nesumnjivo – vrijedi pročitati.

**Matko Sorić**  
matkont@yahoo.com

---

Eric T. Olson, *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford: Oxford University Press, 2007, ix + 250 pp.

---

U ovoj knjizi Eric Olson želi dati metafizički odgovor na pitanje što smo, za razliku od, primjerice, antropologijskoga, biologijskoga ili psihologijskoga odgovora. Kakav bi odgovor na to pitanje trebao biti da bismo ga mogli nazvati metafizičkim? Mogli bismo pomisliti da bi nam on trebao kazati nešto o tome koja su naša “fundamentalna obilježja”, koja je naša