



Recenzije i prikazi

Branko Despot

Vidokrug apsoluta

Demetra, Zagreb 2008.

Svi oni koji su sedamdesetih ili osamdesetih godina prošlog stoljeća studirali filozofiju u Zagrebu s čuđenjem (a možebitno i s podsmijehom) će popratiti odrednicu »Markсист Branko Despot«; neki će od njih možda spomenuti i jednu sintagmu koju je tako rado koristio Gajo Petrović – »drveno željezo«. Za naše generacije, barem za one među nama koji nisu slušali Despotova predavanja na postdiplomskom studiju Fakulteta političkih nauka (akademske godine 1976/77. i 1982/83.), on je bio učitelj klasične, Marxom i bilo kakvim marksizmom nekontaminirane filozofije, mislilac od kojega se moglo naučiti mnogo toga o Parmenidu i Aristotelu, o skepticima i Platonu, o Heraklitu Mračnom, Tomi Akvinskom, Hegelu, kasnom Schellingu, Nietzscheu, Heideggeru, a naročito o ideji filozofije kao natpovijesne ljubavi za ono mudro, koje je i sâmo natpovijesne naravi. Tako smo se i dijelili: na despotovce (metafizičare) i na praksisovce (marksiste), na one koji ljube nadpovijesno i na one koji bi htjeli misliti i djelovati povijesno. Samo su malobrojni među nama znali (točnije: naslućivali) da filozof Branko Despot bitno izmiče takvim shematskim podjelama.

Branko Despot, danas već doajen filozofije u Hrvatskoj, objavio je početkom proljeća 2008. svoju trinaestu knjigu, koja se (uglavnom jedino) naslovom pričinja kao prošireno izdanje njegove druge knjige, davne 1972. godine objavljene u biblioteci »Razlog«. I ta knjiga potvrđuje neprimjerenost i bitnu promašenost spomenute shematske podjele, a ujedno i nudi moguće opravdanje skandalozne definicije Branka Despota kao marksista. U formalnom pogledu taj definitorni naslov mogu opravdati poglavlja »Marxova metafizika« i »Proletariat kao samosvijest nihiliz-

ma« (s podnaslovom »Filozofija u Marxa«), a u sadržajnom i mnogo toga drugoga, npr. *Zapis* datiran 16. kolovoza (u poglavlju »Iverje smrti«, str. 254), u kojemu se javlja sintagma *proizvodnja kao horizont »grčki« razumljene povijesti*, koja se legitimira upravo pozivanjem na Marxa, ali i niz drugih mjesta.

Marx je za Despota eminentno metafizički mislilac. Da je tomu tako govori nam među ostalime i njegovo suočavanje Heideggera s Marxom (u poglavlju »Filozofija, mogućnost i zbiljnost«). Pripisavši Heideggeru prethodno razumijevanje čovjekova bitka kao mogućnosti (a to se u »ideologijskom obratu« iskazuje tako da je egzistencija esencija tubitka), te prenošenje tog fundamentalno-ontološkog stava na sam bitak (čime se bitak javlja kao čista mogućnost bića), on upućuje na to da Heideggerov pojam mogućnosti ostaje reparacijom Hegelova pojma apsolutne mogućnosti, ali takvom reparacijom koja je lišena sistematske spekulativnosti. Na taj način destrukcija povijesti ontologije – koja ne respektira cjelokupnost metafizičkog iskustva – završava u redukciji svih pojmova na jedan modus modaliteta. Nasuprot tom Heideggerovu »polukritičkom kruženju u krugu modalne razlike«, Marx je, nastavlja Despot, pošao od ideje same, a to znači od onog bezuvjetnog kao uvjeta mogućnosti povijesnog bitka epohe (str. 46–47). Nužno je spomenuti da Despot u ovom izvodu stavlja pojmove »epohalno« i »povijesno« u navodne znakove, što relativizira utemeljenost prigovora koji bi se mogao odnositi na unutrašnju proturječnost sintagme »povijesni bitak« (a ta bi se vrsta prigovora mogla uputiti Herbertu Marcuseu, kasnom Lukácsu i mnogim drugim filozofskim piscima, ali ne, barem ne s ekvivalentnom opravdanošću, i samom Despotu). Uglavnom, Marxova kritika opstojećeg nije prema Despotu puka kritika zbiljskog u ime novog, budućeg ili stvaralačkog mogućeg, nego je ona kritika uvjeta »koji uvjetuje kako moguće, tako i zbiljsko kao 'takovo'« (str. 47). Međutim, Marx je ostao usidren u »protivurječju u

ideji i nije uspio u transspekulativnom smjeru dati svoj doprinos regeneriranju filozofije iz metafizike, već je zastao u 'metafizičkom zahtjevu' za pukim samoozbiljenjem filozofije kao apsolutne znanosti u malome« (isto). Dakle, Marx je, premda na način različit od Heideggera, mislilac koji nije uspio iskoračiti iz okvira metafizike, iako je naboj njegove kritike tome stremio. To što je Marx zastao u metafizici nije pohvala Marxu, nego uvid u granice što ih nije uspio prekoračiti. Ako se služimo deduktivnim zaključivanjem, mogli bismo ustvrditi da Despotova kritika Marxa, motivirana time što je Marx dijalektički razorio otuđenje svevši ga na kozmoantropološku ideju, iako je smjerao dalje od toga, opravdava definiciju Branka Despota kao marksista (ne u smislu Marxova epigona, što Despot sigurno nije, nego kao mislioca koji ozbiljno uzima Marxovu intenciju i potencijal njegove radikalne kritike, te izvodi one konzekvencije što ih sam Marx nije uspio izvesti). No, da li je odista tako?

Samu metafiziku (»ono metafizičko«) Despot određuje kao misao ili supstanciju, koju se imade misliti i u njezinoj najvišoj idealnoj potenciji, dakle kao samodjelatnu ideju, a i u njezinoj najvišoj materijalnoj potenciji, dakle kao samodjelatnu materiju. Ili, još preciznije:

»Metafizika kao mišljenje supstancijalnosti supstancije dovršava se totalno u apsolutnome promišljanju jednog i drugog. Tu na granici ozbiljene idealnosti i materijalnosti, u probuđenom znanju metafizičkog neznanja, otpočinje, kako slutimo, *filosofia*« (str. 61).

Time su definirane pretpostavke iz kojih će Despot propitivati bit onoga što imenuje kao Marxovu metafiziku. Na osnovi tradicije (u kojoj ključno mjesto zauzima Platon svojim naukom o ideji kao pravom uzroku lica svakog bića) i Hegelove misli da se ideja (istovjetna sa supstancijom) mora pojmiti kao subjekt, Despot zaključuje da je materija supstancijalno ništa, čista mogućnost i moć bitka. Marx, međutim, zamjera starom materijalizmu (onome koji je supstancijalno ništa vidio kao bitak) to što samu materiju (a ne ideju) nije postavio kao djelatnu, kao subjekt. Marxov novi materijalizam predstavlja, dakle, subjektiviranje materijalnog bitka. Za razliku od samodjelatnosti ideje, koja je mišljenje, s Marxom se javlja praksa kao hiletička samodjelatnost, odakle onda slijedi i materijalna istina, koja je bitak materijalno istinitog, a temeljito se razlikuje od logičke istine (ali, prema Despotu, »istina logike jest da logička istina nije istina«, str. 238). Slijedi da je praksa (hiletička samodjelatnost) bit istine, tako da samo neko praktičko biće može biti istinito. A ako je materijalni ili hiletički subjekt ono istinito, onda se biće kao supstancija mora iz

svog idealnog prevratiti u svoje materijalno sopstvo, bitak bića time se preobrće iz idejnosti i božanstvenosti u materijalnost i praktičko ljudskost. Evidentno je Despotovo referiranje na Marxove *Teze o Feuerbachu* kad kaže: »Ova revolucija jest u okolnostima neistinitosti, onostranosti, nezbiljnosti i nemoći ideje istinski odgoj (*paideia*) za istinu, ovostranost, zbiljnost i moć prakse ničega« (str. 64). Ono hiletičko jest ništavno, tako da je određenje materijalne prakse kao prakse ničega konzekventno. Ispostavilo bi se tako da je Marxov materijalizam ustvari nihilistička metafizika.

Slijedeći *Teze o Feuerbachu* Despot propituje i pojam neistine, te definira praksu kao ono bogato i ujedno istinito, a u otuđenju prakse prepoznaje neistinu i siromaštvo produkcije, iz čega proizlazi da je produktivnost lažno bogatstvo, supstancija-subjekt kao kapital. Stoga Marxov *Kapital* i nije drugo nego Hegelova *Logika* primijenjena na realnost realnoga prepoznata u kapitalu. Marx svoju zadaću vidi u tome da izradi istinsku real-filozofiju lažnog bitka, koja bi izbjegla kako Hegelovo previđanje biti realnoga (jer realno nije ni priroda niti duh), tako i empirijsku površnost (nespekulativnost) političke ekonomije. Dakle, Marx gradi metafiziku lažnog bitka, ali svrha te metafizike nije kontemplacija, nego pripremno naviještanje transcendiranja iz svijeta idejnog samozatajavanja bića u samodjelatnost čiste moći onog novog, kako bi se obratom iz laži proizvodnog života dospjelo u bogatu istinu prakse bitka. Marxovo mišljenje stoga jest mišljenje samodjelatnosti apsolutne novosti prakse, gdje sloboda kao spontanost nadidejnog života navješćuje istinsko, a logička, bezidejno, agnostičko ukidanje nužnosti, te gdje se doživljaj prakse ispostavlja kao metafizika istinske slobode. Čovjek može po svojoj mogućnosti biti biće ničega i neistine, ali on može i sebe iz neistine prevratiti u istinu, i to kroz revoluciju koja posreduje mišljenje kao organ i organom istinskog bitka, bitka kao prakse supstancije budućnosti. O tome da li zbiljnost samosvjesne hiletičke samodjelatnosti odgovara istinskoj ili lažnoj ljudskoj mogućnosti, ovisi što čovjek u svojoj zbiljnosti odista jest, da li se on otuđuje time što njegova praksa biva kapitalskom produkcijom ili pak u samobivanju istinskog društva kao apsolutno nove zbiljnosti bitka, čovjeka i prirode ozbiljuje svrhu povijesti, a to je da čisto supstancijalna moć bitka i zbiljski bude ono što ona po sebi jest.

To što je praksa u Marxa prepoznata kao bit istine znači da ono istinito jest to što jest kroz praksu, a to »istinito samo« Despot prepoznaje kao bitak bića, ono što podaruje bitak i život (bitak kao život?) svemu što jest. Marxovo stajalište jest stajalište onog novog, istinskog

društva, koje se svojom istinitošću razlikuje od građanskog društva obilježenog neistinotom proizvodnom zbiljnošću nove praktičke povijesti. Bezidejno biće koje jest ništa i koje može biti sve odgovara zbiljnosti apsolutne čiste moći bitka – i tu nastupa životna istina metafizike prisutna u svečanosti nove budućnosti, u kojoj se postiže svrha izmirenja svakog traganja i svakog lutanja. No, tu je sadržana i granica Marxove metafizike: »Ostane li pak u životu životnije nešto od onoga što sloboda može pružiti, tada filozofija mora progovoriti u svom od metafizike izvornijem pathosu« (str. 71). U tom kontekstu, a na tragu 11. teze, Despot određuje svrhu Marxova mišljenja kao ukidanje filozofije, koje kulminira u nadilaženju filozofije u metafilozofiju, u kojoj se unutar metafizike prepoznaje istina bitka kao djelatnost supstancijskog ništa. Ukidanju filozofije odgovara izmjena svijeta u njegovoj svjetovnosti, ili revolucija iz slobode kao ideje u slobodu, kao nadidejnu i nadbožansku životnost onog novog samog. U odista praktičkoj ljubavi čovjeka bitak ljubi samoga sebe kao apsolutnu budućnost bića, a u toj Marxovoj ontološkoj potvrdi biti čovjeka Despot prepoznaje i dijagnosticira ukidanje filozofije kao ljubavi prema onostranoj mudrosti u prilog mudrosti ovostrane ljubavi, u čemu je sadržano Marxovo dovršenje nefilozofičnosti metafizike. Marx, naravski, jest metafizičar, mislilac obrata unutar same metafizike, obrata što ga je on jedini izveo u čistom obliku, a za njim su ga ponavljali svi mogući egzistencijalisti, vitalisti, empiristi, pozitivisti, voluntaristi, materijalisti, anarhisti, jednom rječju usiohiletički »mislioni« 19. i 20. stoljeća. Despot ne dvoji u tom pogledu. Pritom on nije netko od onih filozofa koji se zadovoljavaju ostajanjem u vidokrugu metafizike. Odgovori životu i svemu što jest koji se daju unutar metafizike ili ispod metafizike označavaju za Branka Despota pad ispod unutrašnjih mogućnosti same metafizike, a odatle slijedi i zahtjev da se ne zadovoljimo onim što nam metafizika pruža na svojoj granici (bilo u Hegelovu ili hegelijanskom, bilo pak u Marxovu ili marksističkom obliku), već da pokušamo izvidjeti razliku metafizike i filozofije, te da se odlučimo hoćemo li se vratiti u vidokrug metafizike, ostati na njezinoj granici ili ćemo se upustiti u približavanje filozofije. Moglo bi se zaključiti: određivši i Hegelovo i Marxovo mišljenje kao mišljenje koje također potpada pod zakon metafizičkog života, te postavivši zahtjev da se radi životnosti u nama, uputimo u potragu za »pravim, a to ovdje znači filozofijskim odgovorom« (str. 77). Despot usključuje mogućnost da ga se legitimno odredi bilo kao hegelijanca, bilo kao marksista. Ukoliko, Branko Despot *nije*

marksist, i to upravo zato jer – respektirajući metafiziku – ne želi ostati zarobljenikom njezinih granica.

Međutim, da li poglavlje »Proletarijat ili samosvijest nihilizma« može promijeniti ili barem osporiti gornju ocjenu? I u tom poglavlju, posvećenom odgovoru na pitanje o onom *jest* proletarijata, Marxovo je mišljenje izvorište Despotova filozofiranja. Argumentacijski obnovivši tezu o Marxovu oblikovanju hegelijanske fenomenologije duha u elementu proizvodnje kao ekonomije, te logike kao duše proizvedivog kao znanosti kapitala, Despot rekonstruira bit Marxove elaboracije u tome što Marxova kritika prepoznaje kapital kao prirodnog boga kapitalističkog svijeta, a radnu produkciju kao prirodnu religiju tog svijeta, te otkriva sam ljudski rod (*Gattungswesen*) u njegovu osamostaljenju u kapitalu kao rodu Svih rodova. Na taj se način prirodnost čovjekove prirode pokazuje u otuđenom liku kapitala kao rod koji u sebi potencijalno reproducira sve radove produkcije. Dok se u odista čovječnoj prirodi očituje produktivna priroda samog bitka, dotle kapitalistička proizvodnja lišava u radu čovjekovu prirodu njezina rodnog bića, lišava je zajedničkog bića proizvođači kapitala kao boga, istinu i samosvrhu svega što jest, a pritom se život čovječne prirode svodi na apsolutno bezduhovni, apolitički i siromašni život. I tu je na djelu lišenost, *privatio stéresis*, u čemu se i korijeni nešto takvo kao privatno vlasništvo (a ovo nije nikakva puko pravna ili socioekonomska kategorija). Produktivni rad kao subjektivna, djelatna bit privatnog života čini život ničim, proizvođači neljudsko i neprirodno bogatstvo kao Sve. U tome leži i podrijetlo proletarijata. A istinska filozofska kritika osamosvješćuje čovjeka – produktivnog radnika kao proletera, koji, stječući svijest o tome da je on u radu sam proizvođač svoje istinske duhovnosti, zajedništva i bogatstva lišenog života. Na taj način svijest o vlastitoj ništavnosti ustupa prostor samosvijesti nihilizma, koja rađa potrebu samog života da se pomiri sa svojom životnošću. Odatle proizlazi i potreba svjetske revolucije. Naravski, »istinska revolucija nije svodljiva na nešto samo duhovno, samo političko, niti samo socijalno, već ona smjera tome da se sam život oslobodi svoje nihilističke radne produktivnosti za duhovno zajedništvo neposredne proizvodnje života« (str. 90). I tu Marx za Despota nije više tek jedan od obratnika metafizike, nego mislilac koji iz samosvijesti nihilizma izvodi istinski razlog revolucije svijeta. Metafizičko shvaćanje Marxove filozofije, kakvo je izloženo u poglavlju »Marxova metafizika« primjereno je shvaćanju socijalizma kao samosvrhe (a ne kao »prijelaznog perioda«),

shvaćanju koje predstavlja konzekventno proveden socijalni nihilizam). Iako je takvo shvaćanje nadmoćno ekonomističkim, historističkim, egzistencijalističkim, pseudo-freudističkim, neokantovskim, utopističkim, futurističkim i sličnim verzijama marksizma, ono ne dopire do Marxova komunizma (a o tome jednoznačno govori jedna veoma važna bilješka, pod brojem 20, na str. 89–90). A komunizam u Despotovu tumačenju Marxa nije obezduhovljeni, apolitički i neproduktivni život u dokolici, nego »ozbiljenje filozofjski samospoznate 'čovječne prirode' u skladu s njenom božanskom duhovnošću, istinskim zajedništvom i odista bogatom, jer *sav* život proizvođačem rodnom djelatnošću« (str. 90). Proletarijat, koji je kao samosvijest nihilizma subjekt revolucije (i to zato što je ništa koje samo sebe proizvodi kao ništa), čini čovječnu prirodu koja znade sebe kao podrijetlo svoje apsolutne laži i stoga potrebuje svoju istinu. Dakle, nije riječ o filozofskom mirenju s nihilizmom, nego o nadilaženju filozofije ukoliko je ona apsolutna metafizika putem »istinske filozofjske kritike«. U tom nadilaženju ukida se tek metafizika, a sama filozofija uzdiže se na višu razinu postajući samosvjesnom životnom potrebom ništavnog života da ukine svoju ništavnost. Toj filozofiji odgovara kao filozof upravo proletarijat, a ono čemu ona teži jest oduhovljena produktivna zajednica svega što jest. Protumačivši Marxovu 11. tezu u duhu rečenoga, Branko Despot dao je odgovor na pitanje o tome može li se o njemu govoriti kao o marksistu, jednoznačno potvrdivši nužnost afirmativnog odgovora na to pitanje. Drugim riječima, Despot *jest* marksist, naravski ne u dogmatskom, staljinističkom, austromarksističkom ili nekom tome srodnom smislu, ali ni u egzistencijalističkom, historističkom, neokantovskom, futurističkom ili nekom drugom takvom smislu, nego u smislu istinskog marksizma, u smislu tumačenja Marxa kao mislioca iz samosvijesti nihilizma proizlazeće filozofije proleterske revolucije svijeta kao obrata iz nihilizma u istinski duhovni i oduhovljeni život.

Može li se taj istinski život tumačiti i u ključu – Nicolaiju Hartmannu pripisanom – usmjerenju mišljenja k potrazi za istinskim bitkom? Despotovo djelo dopušta i takvu mogućnost tumačenja. Naravski, ostaje otvorenim pitanje o bitku (a da Despot taj termin koristi i na mjestima gdje iskoračuje iz okruženja metafizike i gdje bi bilo primjereno koristiti neke druge termine, kao što su *Biti* ili makar *Jest*, o tome, čini se, nema nikakve sumnje). Ostaje i pitanje Despotova odnosa prema povijesnom mišljenju, koje se na jednom mjestu formulira kao pitanje »je li Marxu do rastvaranja povijesti u svijet ili do ukidanja svijeta u

povijesti« (str. 279), što je, po svemu sudeći, uvjetovano diferentnim konotacijama što ga je pojam *povijesno mišljenje* poprimio u nas (posebno u okruženju Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu), ali ukoliko se traženi obrat iz nihilizma u istinski život definira kao početak istinske povijesti, onda Branko Despot nije samo istinski marksist nego i pravi povijesni mislilac. A prije svega – mislilac ideje slobode, čiji se opstanak dokazuje svakom regionalnom revolucijom.

Zvonko Šundov

Igor Čatić

Tehnika, zaštita okoliša i zdravlja

Graphis, Zagreb 2008.

Glasoviti antički filozof Aristotel prije gotovo dvije i pol tisuće godina kazao je da »(...) svako istraživanje«, bilo ono prirodoznanstveno, humanističko ili pak tehničko, »(...) teži nekom dobru«. Glasovitu Aristotelovu misao za bilježenu u I. glavi njegove *Nikomahove etike* može se iščitati među redcima, sadržajem i koncepcijom sveobuhvatne te poučljive, ali i neobične knjige naslovljene *Tehnika, zaštita okoliša i zdravlja* koju potpisuje Igor Čatić, sada već umirovljeni (i još uvijek dinamični i propulzivni) redovni profesor Fakulteta strojarstva i brodogradnje Sveučilišta u Zagrebu (FSB). Sa sadržajem knjige *Tehnika, zaštita okoliša i zdravlja* omanji dio hrvatskog akademskog kruga (i to pretežito onaj tehničke struke) imao se prilike upoznati na njenom predstavljanju početkom prosinca 2008. godine u Novinarskom domu u Zagrebu.

Misli i refleksije o dobu u kojem živimo kao i o njegovim izazovima, koji su u jednu ruku posljedica razno-raznih propusta u djelovanju, a u drugu potvrda ljudskom stvaralačkom umijeću po kojemu se čovjek i čovječanstvo istovremeno uzdignulo do 'vrha vrhova', ali i »srozalo u (moralno) dno« (Ch. Taylor, 2003); dakle, Čatić nas u svojoj recentno objavljenoj knjizi upoznaje s pregnantnim problemima koji se prije svega odnose na preživljavanje, mišljenje i djelovanje čovjeka postmodernog doba. Postmoderni je čovjek, kako možemo kazati inspirirani mislima autora *Tehnike, zaštite okoliša i zdravlja*, zapao u svojevrstni

procijep između znanja i neznanja, privida i realnosti, tehničkog i etičkog; jednom riječju, postao je atomiziran i teledirigiran onim što mu se nerijetko servira kao istina ili poluistina od strane onih koji se, da se poslužim terminologijom posuđenom iz knjige I. Čatića, deklariraju »eko-brahmanima« (str. 16), »zelenima« (str. 35), »čuvarima okoliša« (str. 73), »samoizabranim prosvjetiteljima« tehničkoga doba (str. 68), »svećenicima hrvatskog ekologizma« itd. Čitateljima *Vjesnika*, bivšim studentima FSB-a, kao i onima koji prate i koji su upoznati s javnom akademskom i znanstvenom djelatnošću čovjeka, čija promišljanja na zadanu temu i osvrti nerijetko nadilaze okvire temeljne mu tehničke struke i dodiruju područje transcendencije (str. 146), a o čemu svjedočanstvo pronalazimo već na prvim stranicama *Tehnike, zaštite okoliša i zdravlja*, gdje autor govori o »povezanosti između tehnologije i teologije« (str. xxvi, 147); ime I. Čatića već je četiri dekade poznato u najrazličitijim akademskim i znanstvenim kontekstima i konceptima primarno vezanima za područje tehnike i tehnologije. Njegov stil pisanja, evidentan u ovoj knjizi, moguće je opisati izrazima: erudicija, akribija, pedantnost, oštroumnost, prodornost, deskriptivnost, narativnost i sl. Ime Igora Čatića, kada je riječ o aktualnim problemima i raspravama na području tehnike i tehnologije, ne može biti strano onome tko čita i iščitava sadržaje dnevnih tiskovina, te edicije znanstvenog sadržaja (npr. časopis *Polimeri* i sl.). Međutim, nekima se na njegov spomen, kako razaznajemo temeljem određenih segmenata sadržaja *Tehnike, zaštite okoliša i zdravlja*, štono bi se kazalo u narodu, 'diže kosa na glavi' jer imaju posla s čovjekom koji ne samo da stvari zna nazvati pravim imenom, već je kao malo tko spreman javno kazati kako stvari uistinu stoje, odnosno, otkriti njihovo lice i naličje, otkriti istinu i razotkriti nečiju neistinu i/ili manipulaciju. Argumente za potonju tvrdnju nije potrebno tražiti i istraživati, jer njima vrvi sadržaj II. dijela knjige (str. 239–262) sa četrnaest tekstova koji predstavljaju pozitivne i negativne reakcije na njegove članke/promišljanja objavljujane/a u *Vjesniku* u rubrici »Stajališta« (i u drugim časopisima i tiskovinama) od 1967. godine. Tako možemo saznati da, na primjer, ekologist S. Furdek (str. 40), referirajući se i reagirajući na jedan tekst I. Čatića objavljen u *Vjesniku* ne tako davne 1994., piše da ovaj »od 'biznisa' vidi samo plastičnu šumu« te da ga »zabrinjava to što (...) o sebi ima izuzetno visoko mišljenje, dok drugima dijeli epitete nestručan« (str. 242). Ova epizoda ide u prilog činjenici jednog ljudstva – čovječstva koje samosvjesno, poput kakvog idealiste, kako reče jedan pjesnik,

»mrije za svoje ideale«, pa makar oni bili plastični, posebno od PVC-a, ili gumeni.

Ova knjiga I. Čatića, ako je nastojimo vrednovati u perspektivi klasičnog poimanja strukture i sadržaja, nije knjiga u pravom smislu te riječi, već svojevrsni memoari – dokumentirani i kronologijski poredani zapisi koji ne izvješćuju samo o akademskom i strukovnom hodu jednog čovjeka (str. xvii, 26, 88, 11, 171) ili pak o njegovim zaslugama na području tehničke (strojarske) struke – autor je, među ostalim, dobitnik nagrade International Education Award (str. 81) – nego ponajprije izvješćuju o teškom hodu »materijala burne prošlosti«. PVC (str. 62, 92, 173), čiji je hod kroz povijest »pun uspona i padova« (str. 173), Čatićeva je tema jer su ga nastojali potkopati oni koji sebe nazivaju braniteljima prirode i prirodnoga – tzv. *ekološki brahmani* (str. 16–17, 23–25) koji pak vrše »ekologistički pohod na plastične vještice« (str. 32–34).

Devedesete godine prošlog stoljeća, kako se dade zaključiti na temelju ovog Čatićevog djela, obilježili su događaji koji su obvezali i Vladu RH i razne gospodarske, akademske i obrazovne institucije, kao i ine stručnjake da se pobliže pozabave onime što, prema Čatiću, *Greenpeace* servira kao ekološki problem globalnih razmjera – slučaj onečišćenja plastikom/PVC-om. Sugerira da su zapravo posrijedi marketinške manipulacije kojima su nasjeli i hrvatski mediji, a o kojima obični čovjek niti vodi računa, a niti se nastoji informirati o pravom stanju stvari s kojima se rogo bore ljudi tehničke struke i oni koji sebe nazivaju ekolozima (dok ih Čatić naziva »ekologistima«, str. 70). Uz pomoć stručnih opservacija, mjestimično popraćenih slikovnim analizama, statistikama, grafičkim prikazima i ilustracijama poput one na kojoj se nalazi svjetski poznata lutka Barbie (str. 126), Čatić donosi detaljni uvid u problematiku vezanu za proizvodnju i uporabu proizvoda načinjenih od plastike, tumačeći da je posrijedi trajni materijal koji je moguće reciklirati i koji manje zagađuje okolinu te je manje štetan za čovjeka od automobila koji nije prijatelj okolišu (str. 221). »Osobna vozila su ubila u prvih sto godina postojanja više od 30 milijuna ljudi« (str. 104). A automobilska industrija je i jedan od najvećih korisnika plastike i gume (str. 9). Plastika ima prednosti nad čelikom. »U prosječni europski automobil«, tumači Čatić, »ugrađeno je 90 do 100 kilograma plastike« (str. 10). Čatić je mišljenja da plastika i guma ne zagađuju okoliš, već čovjek kojega valja odgajati i obrazovati za odgovornost – za etiku: »to što neobrazovani korisnici naših plaža razbacuju svuda platenke«, objašnjava na početku *Tehnike, zaštite okoliša i zdravlja*, »problem je njihovog odgoja, a ne plastičnih

pakovanja« (str. 64). Tehniku treba vrednovati: »svrha svih tehničkih djelovanja mora biti osigurati i poboljšati čovjekove mogućnosti življenja razvojem i svrhovitom uporabom tehničkih sredstava.« (str. xix) Čatić se očituje ne samo kao promotor etike u tehnici i tehnologiji, već kao zagovornik interdisciplinarnosti kako u javnom znanstvenom diskursu tako i u stvarima od struke. Upućuje na povezanost tehnologije s teologijom, kao i na povezanost tehnike s religijom i etikom. Međutim, ipak je veliki broj promišljanja, sabranih kao kolekcija novinskih članaka, posvećeno problematici plastike, a posebno PVC-a.

Sadržaj knjige podijeljen je na dva dijela: I. dio (str. 1–237) nosi naslov »Zaštita okoliša i zdravlja« i obuhvaća 111 znanstveno-popularnih članaka koje potpisuje Čatić, od kojih 7 u koautorstvu (sa H. Vukotićem, M. Šercer, Ž. Jelčić, T. Kovačić, M. Rujnić-Sokele). II. dio knjige, naslovljen »Neke reakcije na tekstove o zaštiti okoliša i zdravlja« (str. 239–262) sadrži 14 tekstova različitih autora, kao što su na primjer S. Furdek, I. Širović, D. Lerotić i dr., koji polemiziraju s I. Čatićem na neku od tema koje je segmentirano eksplicirao u I. dijelu knjige. Uz ova dva temeljna dijela, te uz »Predgovor autora«, knjiga sadrži i »Predgovor urednika«. Z. Benčić postavlja pitanje »u kakvom to dobu živimo?«, na koje, inspirirani Čatićevim mislima, možemo odgovoriti da živimo u eri PVC-a i ostale plastike, željeli to priznati ili ne! Slijedi podulji »Uvod: Tehniku treba vrednovati«, gdje autor donosi tzv. kriterije vrednovanja tehnike: »tehnički, gospodarski i društveni«, oslonjene, predmnijevam, na Beckmannovu definiciju tehnologije iz 1777. godine prema kojoj tehnologija, kako tumači Čatić, označuje »sveobuhvatnu znanost o isprepletenosti tehnike, gospodarstva i društva«. Na kraju knjiga donosi »Kazalo imena« te »Popis sponzora, donatora i podupiratelja«.

Knjiga nudi jedan historicistički pristup problemima čovjekove svakodnevice (tu je prije svega, ekološko pitanje, budući da živimo u vremenu krize morala koja se itekako reflektirala i na krizu čovjekove svijesti o prirodi). U knjizi se ističe autorova manira pisanja koja promišlja krucijalna pitanja (tehničke) struke, akribija kojom objašnjava uzroke i posljedice fenomena i pojmova na koje se ti fenomeni odnose. Sadržaj prezentiran u *Tehnici, zaštiti okoliša i zdravlja* valja promatrati s trostrukog aspekta: znanstveno-popularnog, didaktičnog i interdisciplinarnog. Iščitavajući kolekciju novinskih članaka sabranih i objavljenih unutar konzistentne cjeline, svatko tko malo poznaje ili uopće ne poznaje ključne termine iz područja tehnike i tehnologije može mnogo toga naučiti. Primjerice, može naučiti

što je tehnologija, a što kulturologija. Nadalje, može naučiti razlikovati pojam plastike od pojma PVC-a. Zatim, može saznati kako se dogodila *Minamata bolest* i koje su njezine posljedice po ljudski život, te tko i na koji način snosi odgovornost za propuste koji se događaju u industrijskim koncernima za proizvodnju plastike. Autor također rasvjetljuje debatu oko freona i ozonske rupe. *Summa summarum*, tehnički i konceptualno gledano, za knjigu I. Čatića može se kazati da predstavlja leksikon tehnike u malome. Na desetke pojmova, definicija, imena – i to ne samo onih iz svijeta tehničke struke, već i imena filozofa (npr. Sokrata, Parmenida, Bacona itd.) te književnika, susrećemo na stranicama ove knjige, a među njima se zamjećuju i dvojica značajnih hrvatskih suvremenih teologa: bibličar Adalbert Rebić i bioetičar i moralist Tonči Matulić. Takav popis govori o sveobuhvatnom pristupu zbilji, čovjeku i problemima vremena u kojem živimo, govori o tome da znanstveni diskurs i pitanja dotične struke traže inkluzivnost, a odriču se ekskluzive i jednoličnosti koju zastupaju raznorodni pseudoznanstvenici, pseudoekolozi i ini drugi koji daju za pravo svemu onome što nosi prerogativ *-izma*. Naposljetku, takav inkluzivni pristup u tehničkim znanostima je nepoznat, a i ljudi imaju iskrvljenu sliku o tehničarima i tehnolozima. Tu je sliku, tvrdim, razbio I. Čatić, zacijelo prvi hrvatski tehničar i tehnolog koji u sadržaj tehničkih znanosti uvodi pojmove etike, teologije, religije, vjere i vriednosti. To je hvalevrijedan pothvat, pothvat koji, da se poslužim Aristotelom, vodi i »teži prema nekom dobru« – prema dobru čovječanstva koje živi u eri tehnološkog napretka. Biti svjestan toga, znači biti svjestan činjenice da je odgovornost za posljedice djelovanja tehnološkog napretka na svakome od nas ponaosob, i zato I. Čatić jednoglasno i veherentno tvrdi da »nisu problem vrećice, nego čovjek« (str. 224).

U posljednjih desetak pa i više godina vode se diskusije *pro et contra* PVC-a (npr. članak »Zašto nas plaše PVC-om«, str. 194), plastike (str. 20, 222) te plastičnih vrećica (str. 198, 224) koje se itekako mogu reciklirati (str. 225). Temeljem onoga što se može iščitati u ovoj knjizi, neki bi mogli zaključiti da je njezin autor ne samo zagovornik upotrebe i proizvodnje materijala od plastike, već njezin hrvatski znanstveni *brand*; međutim, to bi bilo odveć 'plastično' zaključivanje, posebice ako dolazi iz uma i pera onoga tko uvažava činjenicu da znanstveni diskurs oko bilo koje stvari najprije mora počivati na onoj latinskoj izreci *audiuntur et altera pars*. Ta *altera pars*, kada je riječ o stvarima koje sežu u područje tehnike i tehnologija jest I. Čatić – čovjek ko-

jemu su neki njegovi oponenti, kako se može naslutiti na temelju sadržaja djela *Tehnika, zaštita okoliša i zdravlja*, zadali neočekivanog ali korisnog posla, replicirajući mu na različite načine i u različita doba i time proizvodeći nove ideje.

Možebitno najzanimljiviji dio knjige I. Čatića predstavlja slučaj *Adriavinila*, a nekadašnjeg INA-VINIL-a, odnosno Jugovinila – »nekadašnjeg giganta jugo-komunističke kemijske industrije« (str. 82). Autor toj problematici posvećuje nekoliko članaka te se pita o svrsi zatvaranja te tvornice, uz to objašnjavajući da »cijeli svijet uspješno proizvodi PVC« te da je »plastika danas najrasprostranjeniji materijal u medicini« (str. 83). Drugim riječima, razvidno je da, prema Čatiću, Hrvatska treba proizvođača PVC-a.

Mentalitet ljudi, okolina, vrijeme i način mišljenja bitno uvjetuju bilo koje promišljanje, a želi li tkogod napustiti unaprijed zacrtane te socio-kulturne i temporalne granice, mora biti svjestan činjenice da će njegovi/njezini stavovi biti podvrgnuti oštroj kritici i negodovanju od strane drugih. Slični je *fatum* zadesio i I. Čatića koji je u svoju struku, dakle, u tehničku znanost, može se kazati, uveo nov pristup aktualnim problemima. Čatić, kada je riječ o bilo kojoj čovjekovoj djelatnosti, a posebice onoj koja traži znanje neke struke, apelira na dvoje: 1.) na ljudsku svijest i savjest; na ono što se engleski kaže *moral sense* i 2.) na znanje – obrazovanje. To ne znači da Čatić ne daje pravo da se problemima tehničke i tehnološke struke bave i oni koji nisu te struke (kako je opisano u člancima »O plastici se piše površno«, str. 222) i »Savjet bračnom paru...«, str. 170), već smatra da, ako se koriste određeni argumenti, oni moraju biti temeljeni na provjerenosti, a provjerenost je jedan od krucijalnih zahtjeva prirodnoznanstvene i tehničke struke. Stvari treba provjeravati, jer se samo provjeravanjem mogu uočiti određene »anomalije« koje u postojećoj stvari (izvr. teoriji) proizvode »krizu«, a kriza »revoluciju« – kako je prije pola stoljeća pisao glasoviti teoretičar Th. Kuhn. A što proizvodi revolucija nego li novu paradigmu?! Tehnička struka hrvatskog govornog područja u I. Čatiću, zaključujem na temelju uvida u kompletni sadržaj objavljen u knjizi *Tehnika, zaštita okoliša i zdravlja*, ima novu spoznajnu paradigmu: transcencija je ušla na mala vrata u tehničku struku.

Pitanja o kojima I. Čatić replicira u svojoj knjizi u današnje vrijeme, a posebice u posljednjoj dekadi na hrvatskom govornom području, i u svijetu su općenito poznata kao pitanja koja spadaju pod zajednički nazivnik bioetike. O onome o čemu se u današnje vrijeme na hrvatskom govornom području

raspravlja na bioetičkim forumima I. Čatić je govorio još u vrijeme kada se ta mlada znanstvena disciplina tek počela razvijati na američkom govornom području. U bioetici je sve krenulo od medicinske etike i tzv. slučaja Tuskegee, a analogno potonjoj tvrdnji, mogli bismo kazati da je Čatićev apel tehnici da otvori širom vrata etici krenuo od tzv. slučaja *Chisso* i Minamata zaljeva u koji su se slijevale otpadne vode sa otrovnim organskim živinim spojevima te su putem riba došle na ljudski organizam. Do travnja 1985. godine, piše Čatić, evidentirano je nešto više od dvije tisuće oboljelih, a šest stotina osoba je umrlo (str. 209). Ono na što nam Čatić vraća pažnju je politika korporacija i korporacijsko poslovanje koje se infiltriralo i u proizvodnju PVC-a, a čini se da se nedostacima te politike kao glavnim argumentom služe raznorodne organizacije kao što je *Greenpeace* (str. 30, 56–57, 94, 98), jedan među najvehementnijim protivnicima plastike i PVC-a.

Kada sam prvi puta uzela u ruke knjigu tvrdih korica živopisnoga plavo-zelenoga dizajna usred kojeg je stršila povećana riječ »tehnika«, a odmah ispod nje omanje riječi »zaštita okoliša i zdravlja«, spoznah da u tom naizgled nabačaju misli i ideja ima nečega što valja izvući na površinu i proučiti. Dočim sam pročitala nekoliko desetaka stranica, shvatila sam da je u igri pisac čije misli i koncepciju nije lako slijediti. Na stotine pojmova, imena, definicija, objašnjenja itd., a o težini problematike da se i ne govori. Međutim, u toj prašumi tehničkoga znanja otkrila sam nešto što će možebitno fascinirati i druge čitatelje. Između redaka, između misli i pojmova, pored tog profetskog stava i erudicije, onkraj te ozbiljnosti i umjerenosti postoji nešto humoreskno, nešto što potiče (te nas podsjeća na akord grupe *Texas*) – *inner smile*. Taj unutarnji tihi osmijeh duše ili srca jest ono što bismo nazvali spoznajnim impulsom koji autoru knjige, I. Čatiću, pomaže proizvoditi one nove ideje za koje ga nekoć pitahu njegovi čitatelji.

Knjigu *Tehnika, zaštita okoliša i zdravlja* preporučam najprvo širem čitateljskom krugu kako bi probudio svoja saznanja iz područja tehnike, tehnologije i ekologije, a potom mladim generacijama da se upoznaju s problemima s kojima ona znanost koja je vođena humanošću i etičnošću mnogo lakše izlazi na kraj, nego li ona koja ih ignorira te u tehnici vidi cilj a ne sredstvo. Naposljetku, knjigu bih preporučila studentima i humanističkih i prirodnoznanstvenih i tehničkih znanosti da spoznaju što znači misliti i djelovati sveobuhvatno uz pomoć jedinog oruđa kojeg (uz ruku) posjedujemo: um, čisti, britki i otvoreni um.

Dafne Vidanec

Edgar Morin

Etika

Prijevod: Vesna Pavković
Masmedia, Zagreb 2008.

Vrijedi na samom početku istaknuti kako se pred nama nalazi djelo značajnog znanstvenog pisca, autora niza važnih knjiga s područja filozofije, sociologije, antropologije, političke i socijalne teorije, itd. Važno je također napomenuti kako je riječ o iznimno velikom opusu značajno obilježenom multidisciplinarnošću i, još i više, transdisciplinarnošću.

Istaknimo za početak neke značajke Morinove *Etike* koje vrijedi imati na umu prilikom susreta s njenim sadržajem. Djelo koje imamo u rukama zasebni je svezak niza od šest svezaka koji su izlazili u duljem razdoblju (27 godina) pod zajedničkim nazivom *La Méthode*. Ovo je, između ostalog, vidljivo iz višestrukog navođenja ostalih djela. Vrijedi napomenuti, sukladnoj autorovoj zamisli, a i čitateljskom dojamu, kako ovo djelo može biti čitano zasebno. Druga značajka koju možemo istaknuti, a primjetna je prilikom prvog susreta s *Etikom*, je fragmentarnost. Ipak, možemo kazati, ova značajka – koja je uostalom neizostavna posljedica transdisciplinarnog pristupa, ne stoji na putu razumijevanja obuhvatne misli ove knjige. Kako je riječ o mnogim velikim temama, i to ne samo filozofijske etike i kulture općenito, nego i čovjekovog života *per se*, ostaje dojam kako fragmentarnost u mnogočemu dobiva dimenziju nedovršenosti, možda i površnosti. Ovo zasigurno može zasmetati čitatelja koji je disciplinarno usmjeren na etiku. Uzevši ovo u obzir možemo preliminarno reći kako Morin na stranicama *Etike* daje sliku života čovjeka, ljudskog društva i čovjekova života unutar društva sa svim zasebnostima tog složenog odnosa, na način koji će možda biti bliži čitateljima koji nisu akademski filozofi. Ipak – vrijedi istaknuti – stranice knjige ispisane su brojnim mislima koje će biti od iznimne važnosti i ovima potonjima.

Djelo je – osim uvoda, zaključaka, pogovora Rade Kalanja te glosara – prezentirano kroz pet dijelova, od kojih svaki ima niz poglavlja i podpoglavlja. Prvi dio knjige naslovljen je »Misao etike i etika misli« i donosi ukupno četiri poglavlja. Temeljnu misao ovog dijela knjige mogli bismo zaokružiti konstatacijom kako je čovjeku potrebna etika jer je ona moralna potreba; ukoliko je čovjek biće zajednice on mora osmisliti to zajedništvo. Međutim, u tom osmišljavanju i u samom življenju u zajednici ne smije se ograničiti autonomija. To se ne smije učiniti ponajprije

zbog toga što je autonomija izrasla iz individualnosti. Ili, Morinovim riječima: »svaki pogled u etiku mora zamijetiti da je moralni čin individualni čin povezivanja: povezivanja s drugim, povezivanja s jednom zajednicom, povezivanja s jednim društvom i, u konačnici, povezivanja s ljudskim rodnom.« (18) Drugi aspekt koji Morin zapaža jest poremećaj modernosti odnosno, kako sam kaže, prekid u trojnom odnosu: pojedinac-društvo-vrsta. »Nije dakle riječ o tome«, kaže Morin, »da moramo pronaći jedan temelj za etiku, nego da joj moramo obnoviti korijene i regenerirati je u krugu povezanosti«, i to povezanosti pojedinca, društva i vrste (27). Vidimo da je riječ o pokušaju spajanja nekoliko dimenzija. Istaknimo dvije: kulturne i prirodne. Ovo je obilježje koje se umnogome prepliće kroz cijelo djelo. No, ostaje pitanje, kako je moguće postići to ukorjenjivanje? Riječ je o pokušaju stvaranja etike povezanosti. No ovaj pokušaj, kako ističe Morin, prati stanovita etička neizvjesnost budući da etika nailazi na brojne teškoće jer akcija više puta ne može realizirati namjeru. U tom pogledu, napominje Morin, potrebno je voditi računa o ciljevima i okolnostima. Ipak, ponekad nije moguće izbjeći kontradikcije, čak i određene etičke iluzije. O tome Morin rječito kaže: »povijest čovječanstva neprestano pokazuje da se ljubav, najviši izrazi morala, mogu lako prevariti. Nijedna religija nije bila krvavija i okrutnija od religije Ljubavi.« (54) I ovdje treba dakle voditi računa o etičkoj kompleksnosti. Djelatnosti pretihodi misao, pa tako ukoliko ne želimo graditi lošu etiku – kako napominje Morin, potrebno je očuvati se lošeg mišljenja i truditi se dobro misliti. I ovo je složeno područje koje Morin približava antropologiji. U tom pogledu, kaže kompleksna antropologija,

»... zamislivši trojni odnos (pojedinac/društvo/vrsta), omogućuje da se izluče tri grane etike: auto-etika/socioetika/antropoetika. Ona vodi od sebe do etičke kompleksnosti (prepoznavanje kontradikcija, suočavanje s neizvjesnostima) i do potrebe za okladom. Ona može shvatiti etiku suosjećanja, velikodušnosti i oprosta, a da ne vodi izravno k njoj. Ona omogućuje da se shvate ljudska degradacija koju proizvode ispadi egocentrizma, ekonomska opsjednutost i tehnobirokratski duh. Ona omogućuje bdijenje nad mentalnim poremećajima, kolektivnim histerijama, šovinizmima i fanatizmima. Kompleksna antropologija omogućuje da se shvati nerazumijevanje.« (65)

Drugi dio knjige, naslovljen »Etika, znanost politika«, Morin započinje prikazom uloge znanosti u društvu. Kazuje kako se u 17. stoljeću moderna znanost konstituirala

»... kao autonomna disciplina. Njezin postulat objektivnosti sam je izvršio razdvajanje između znanja i etike. Znanost je morala zaštititi svoj imperativ, 'spoznaju radi spoznaje', bez obzira na moralne,

političke i vjerske posljedice. U početku marginalna u zapadnim društvima, znanost ulazi na sveučilišta u 19. stoljeću, u 20. osvaja središte industrije, a zatim i država koje financiraju znanstvena istraživanja i prisvajaju njihove rezultate za vlastite potrebe. Znanstveni razvoj danas određuje razvoj našeg društva, a društvo sa svoje strane određuje znanstveni razvoj. Tako ono što je nekada vrijedilo za radajuću, marginalnu i ugroženu znanost više ne vrijedi u 20. i 21. stoljeću, kada je ona sveprisutna i svemoćna.« (69)

Znanost, napominje Morin, postaje sve moćnija i dodaje kako su »njezini uspjesi u čistoj spoznaji, poput objašnjenja strukture atoma, a zatim i objašnjenja građe gena, potaknuli« i to u »kratkome roku stvaranje izvanredno moćnih sredstava za uništenje i manipulaciju, u prvom slučaju vođeni potrebama Prvog svjetskog rata, a zatim i hladnog rata, u drugom slučaju željom za profitom. Znanost, neinteresna pustolovina, uhvaćena je u ralje ekonomskih interesa; znanost, apolitička pustolovina, uhvaćena je u ralje političkih sila, na prvom mjestu država.« (70)

Ovdje dolazimo do onoga što Morin naziva 'sljepa točka' i dodaje kako je bilo

»... potrebno mnogo truda i vremena da se shvati da znanost, koja se poistovjećivala s razumom, napretkom i općim dobrom, može biti duboko ambivalentna u svojoj prirodi. Svijest o toj ambivalentnosti počela se širiti početkom osamdesetih godina, kada je postalo jasno da bi dvije velike katastrofe koje su prijetile čovječanstvu, ona nuklearna i ona ekološka, bile zapravo nezamislive bez razvoja znanosti.« (71)

Riječ je dakle o potrebi da se znanost učini, kako kaže Morin – osjetljivom. Potrebno je dakle učiniti određene reforme, no pitanje o reformi uključuje još i jedno značajnije: ide li reforma i u smjeru transformacije ljudske prirode? Ovi problemi nadilaze same znanstvenike i njima se trebaju baviti svi građani koji bi za taj proces postali sposobni putem kognitivne demokracije. Na političkom planu etika iziskuje određeni realizam, i obrnuto. Ovdje Morin napominje kako se istinski realizam

»... temelji na neizvjesnosti realnog. Problem je u tome da ne budemo ni realni u banalnom smislu (prilagoditi se trenutačnoj situaciji), ni nerealni u banalnom smislu (izbjeci stegama realnosti), nego da budemo realisti/utopisti u kompleksnom smislu: *shvatiti neizvjesnost realnog, znati da postoji moguće koje je još nevidljivo u realnom.*« (85)

Vrijedi ujedno napomenuti kako je političko djelovanje otežano postojanjem brojnih kriza, no one ujedno, kako kaže Morin, potiču osvješćivanje i traženje novih rješenja.

Treći dio knjige naslovljen je »Autoetika«. Važan aspekt etike jest individualizam, no on ima značajni izazov. »Središnji etički problem za svakog pojedinca«, kaže Morin, »je

problem vlastitog unutarnjeg barbarstva. Da prevlada to barbarstvo, autoetika konstituira jednu istinsku psihičku kulturu koja je mnogo teža, ali zato i potrebnija nego fizička kultura.« (93) Kao mogući odgovor na ove probleme Morin predlaže autoetiku. Ona je »ponajprije etika od sebe prema sebi, koja prirodno vodi prema etici za drugog.« (93)

»Ključni problem 'etike za samog sebe' je problem odnosa s našim vlastitim egocentrizmom. U svakom pojedincu postoji neuklonjiva egocentrična jezgra i zbog toga u moralnom životu postoji jedan amoralni dio, koji je zapravo i potreban za moralno ponašanje, pa makar i samo zato što omogućuje opstanak: čovjeku je potreban jedan sloj ravnodušnosti kako ga ne bi uništila svjetska bol. Mi ne bismo mogli živjeti da nismo djelomice tupi, glupi, slijepi i ukočeni. A upravo se toj zatvorenosti, zaslijepjenosti i ukočenosti naš duh mora intelektualno i etički oduprijeti.« (96)

Važno je i ovdje istaknuti imperativ povezanosti, drugim riječima isključenje drugog treba postati prihvaćanje drugog i to kroz oblike odnosa ljubavnosti, tolerancije, slobode, prijateljstva itd. Važno je istaknuti i razumijevanje kao značajni aspekt odnosa prema drugome i to ponajprije razumijevanje ljudske kompleksnosti. Prvi korak u izgradnji razumijevanja je spoznati nerazumijevanje i to kroz njegove aspekte: pogreške, indiferentnost, nerazumijevanje drugih kultura, obuzetost bogovima, mitovima i idejama itd. Na putu gradnje razumijevanja od velike pomoći mogu biti velikodušnost i oprost. Ovaj dio knjige Morin zaključuje pitanjem o umjetnosti življenja: je li ona poezija ili/i mudrost? O tome Morin kaže kako »mudrost nije ono što treba proživati ljubav, bratstvo, suosjećajnost, oprost, iskupljenje; ona ih mora prosvjetliti, ona mora spriječiti da ne padnu u zamke iluzije. Ona mora spriječiti da se ne izokrenu u svoju suprotnost: tako ljubav prema drugom, koja je zahvaćena egocentrizmom, postaje posesivna i ljubomorna, netolerantna i zla; ljubav prema čovječanstvu, zahvaćena iluzijom, stavlja se u službu pokoravanja čovječanstva.« (142) Riječ je dakle o potrebi inkorporacije znanja u umijeće življenja.

Četvrti dio knjige, naslovljen »Socioetika«, posvećen je analizi problema zajednice. Morin zagovara demokraciju kao jedini ljudima primjereni način donošenja odluka. O tome kaže kako demokracija »od pojedinca čini građanina koji ne samo da priznaje svoje dužnosti, nego i ostvaruje svoja prava. Građanstvo dakle konstituira društveno-političku vrlinu etike. Ono zahtijeva solidarnost i odgovornost. Ako građanstvo zakržlja, i demokracija će zakržljati.« (155) Kada je u pitanju opće prihvaćanje ovakvog shvaćanja, Morin dodaje: »glavni problem našeg doba je taj da nam je potrebno mišljenje koje će

biti sposobno prihvatiti izazov kompleksnosti stvarnosti, tj. shvatiti veze, interakcije i međusobne posljedice, multidimenzionalne fenomene, činjenice koje su istodobno i solidarne i konfliktne (kao i sama demokracija, koja je sustav koji se napaja antagonizmima istodobno ih regulirajući).« (160) Kompleksnost suvremenog svijeta, kako kaže Morin, ključni je problem mišljenja, etike i političkog djelovanja pa bez njegovog uvažavanja nije moguće izgraditi etiku niti na socijalnom niti na individualnom planu.

Posljednji dio knjige nosi naslov »Antropoetika«. Krajnji cilj antropoetike trebao bi biti planetarni humanizam, s najvažnijom zadaćom, a to je otvorenost. Ili, Morinovima riječima, zadaća je »civilizirati Zemlju, koja je ugrožena divljanjem starih barbarstava i generalizacijom jednog novog hladnog barbarstva, svojstvenog vladavini tehničko-ekonomske računice, odakle proizlazi potreba za jednom politikom civilizacije.« I to s ciljem reguliranja četiriju »zahuktala motora koji tjeraju svemirski brod prema rubu ponora« (171). Riječ je o znanosti, tehnici, ekonomiji i profitu. Ovo se može učiniti jedino putem reformi. Putem transformacije društva, reforme obrazovanja, reformi života i reformi znanosti. Morin insistira na obuhvatnosti i komplementarnosti spomenutih reformi. Potrebna je metamorfoza o kojoj ovisi opstanak, napredak i razvoj čovječanstva, kaže Morin, i dodaje: »etička nada i politička nada su u metamorfozi« (191).

Na kraju Morin donosi dva zaključka: »O zlu« i »O dobru«. Vodeći se idejom da nitko nije svjesno zao, Morin naglašava imperativ promjene. Najvažnija je promjena svijesti i orijentacija na dobro. Ipak treba spomenuti kako zlo dolazi, dodaje Morin, iz uvjerenja da posjedujemo dobro. Prvi zaključak Morin završava ponavljajući Sokratove riječi: nemoguće je da zlo nestane, te odmah dodaje: to je točno, ali treba pokušati spriječiti da ono trijumfira. U drugom zaključku Morin, rezimirajući sadržaj svojeg etičkog nauka, navodi kako je etika, osim što je krhka, i kompleksna, ujedno i skromna. Ona je nužno skromna jer traži da budemo »zahtjevni prema sebi samima i blagi, ili još bolje, puni razumijevanja za drugog.« (208) Etika po Morinovom shvaćanju ne zapovijeda, ona upravlja strašću, ona »ne može, i ne smije, gušiti demone, ona mora poput pilota mlaznog aviona upravljati neobuzdanošću njihove energije.« (208) Ona

»... zadržava nadu kad se sve čini izgubljenim. Ona nije zarobljenica realizma koji ignorira podzemno djelovanje što potkopava temelj sadašnjosti, koji ignorira krhkost trenutka, koji ignorira neizvjesnost skrivenu u očitoj stvarnosti, ona odbacuje trivijalni realizam koji se prilagođava trenutku, kao trivijalni

utopizam koji ignorira okove stvarnosti. Ona shvaća da postoji moguće koje je još nevidljivo u stvarnom.« (210)

Na kraju. Stranice koje je Morin ispisao pod naslovom *Etike* svakako su značajno i intrigantno štivo koje će u svakom čitatelju probuditi interes za dohvaćanjem cjelovite autorove misli. To ponekad, procjenjujemo, nije moguće jer je naglašena fragmentarnost ponekad prepreka izricanju konsistentnog etičkog nauka. Međutim, fragmenti – ukoliko ih tako možemo zvati – kako ih je posložio Morin, ostavljaju snažan dojam otvorenosti ne gušeći misaoni potencijal svakog čitatelja. Možda je to bila i Morinova zamisao: otvoriti mogućnost svakome da na stranicama *Etike* nađe zanimljiv i inspirirajući motiv za mišljenje u smjeru etike i, još i više, za orijentaciju u djelovanju. U tom pogledu – premda se poneki profesionalni etičari ne bi mogli složiti s ovom konstatacijom – Morinova *Etika* ostaje snažan poticaj i izazov, a možda i oslonac u koraćanju stazom koja se zove čovjek. To je uostalom i misao etike.

Tomislav Krznar

Donald de Marco i Benjamin Wiker

Arhitekti kulture smrti

Verbum, Split 2007.

Za jedno nipošto neozbiljno filozofsko štivo, knjiga *Arhitekti kulture smrti* izrazito je čitka i zabavna, a stil je ostvaren bez trivijaliziranja svojstvenoga popularnim nastojanjima nekih današnjih autora. Pisana u tandemu Donald de Marco i Benjamin D. Wiker, dvojice suvremenika te istaknutih filozofa i kršćanski orijentiranih autora, knjiga odmah u uvodu iznosi suštinu cijele priče te prikaz vjerne slike onoga što možete očekivati od autora i životnih portreta mislioca koji se žele razotkriti čitateljstvu. To ne znači kako se tijekom izlaganja čitatelj neće imati priliku iznenaditi, iako to neće biti zbog manjka dosljednosti već isključivo zbog prirode sadržaja i bogate dokumentacije kojima autori potkrjepljuju svoje teze te nastoje učiniti transparentnim određene osobe, životne filozofije te posebice njihov utjecaj i vlastita stajališta tj. stajališta kršćanske personalističke filozofije.

Tko su dakle arhitekti Kulture smrti kojima se knjiga bavi? Da bi objasnili njihov naziv i dani im status potrebno je isprva naglasiti ono što autori uzimaju kao temeljno polazište te referencu po kojoj arhitekti smrti posjeduju i svoju definiciju. Naime, Kulturu smrti defini- ra kršćanska kultura uzeta kao Kultura života, a to je »... kultura koja zaštitu osobe i njezina moralnog, umnog i duhovnog razvoja smatra najvažnijim ciljem društvene zajednice. Sve što proturječi ovom cilju nema mjesta u Kul- turi života.« (str. 16) U najmanje riječi, kultura koja joj proturječi, tj. njezini najreprezenta- tivniji tvorci ili arhitekti Kulture smrti

»... odbacili su središnju ideju kršćanstva i zamije- nili je novom idejom po kojoj je čovjek nastao kao slučajna posljedica slijepih prirodnih sila, a ne kao stvorenje Božje, načinjeno na Njegovu sliku. Po toj novoj ideji čovjek je stvorenje načinjeno isključivo od materije, biće koje je ravnodušna priroda bacila u postojanje i koje je primorano samo odrediti vlastito spasenje ... koji su unutar postojeće kršćanske kulture, koju su svim silama nastojali zatrti i isko- rijeniti, samosvjesno izgrađivali novu kulturu. One koji su gradili prema ovoj ideji nazivamo arhitekti- ma Kulture smrti.« (str. 17)

Arhitekata ove Kulture smrti ima mnogo više nego što stane između ubičajenih korica jed- ne knjige tako da su se autori ograničili na ne- kolicinu najpoznatijih, tj. najutjecajnijih, a od kojih su neki poznati gotovo svakom čovjeku dok o nekim drugima, svojstvenima najviše američkoj kulturi sa kojom svijet sve više po- staje upoznat, možda tek saznajemo i učimo.

Stajališta zastupana te branjena tijekom ovog djela nastala su te crpe snagu iz aksioma i po- stavki kršćanske vjere i filozofije, naime ka- toličkog tumačenja Svetog pisma te tekstova velikog broja starokršćanskih mislioca kao i onih suvremenih sa naglaskom na personali- zam pape Ivana Pavla II koji se kao referenca uzima nešto češće od drugih. Čitatelju koji je kroz vjeru, misao i opredjeljenje prihvatio postavke kršćanstva i katoličanstva te odgo- vornosti koje one nalažu, ova će knjiga samo učvrstiti stajališta snagom argumenata, do- sljednošću te jasnoćom iznesenog sadržaja, kao i njegovog tumačenja u skladu sa danim polazištem. S druge strane, za čitatelja koji nije kršćanskog opredjeljenja ova biografska zbirka možda nosi još i veću važnost. Sa svoje nešto više ili manje pristrane pozicije, jer moralno gledajući potpuna nepristranost nije moguća, čitatelj može uočiti narav i sje- čivo suvremene kršćanske filozofske misli, upoznat na jedan intiman način ono što se smatra njezinom opozicijom procjenjujući gdje i kako se istina kristalizira između dva antagonizma, kao i u tumačenju ove zahtjev- ne građe koja definira današnju misao. Po- najviše, takav čitatelj može otkriti kakvi su njegovi vlastiti stavovi o temama od važnosti

koje su ovdje iznesene, otkrivajući živote i dalekosežne utjecaje nekih od mislioca mo- dernoga doba te pozadinu filozofskih struja i povijesnih zbivanja koja su oblikovala dvadeseto te nastavila oblikovati dvadesetprvo stoljeće. Zbog uspješnog omjera između čitkog i zanimljivog fabularnog štiva te zahtjevnih filozofskih tema s kojima se autori hvataju u koštac, i za razliku od brojnih drugih knjiga koje se bave sličnom problematikom, ovo štivo namijenjeno je doista svakome te je od važnosti u kako vjerskom i filozofskom smis- lu, prosvjeti te obrazovanju, tako i u onome strogo informativnom.

Filozofski gledano, knjiga je zbirka etičkih eseja te apologetika kršćanske filozofsko- religiozne misli i stavova. Formalno, riječ je o kritičkoj zbirci biografija, njih dvadeset i tri, koje su tematski raspodijeljene u sedam poglavlja, »riječ je o relativno zasebnim ka- tegorijama, iako se kroz naše istraživanje neprekidno provlači pet općih tema. To su: militantni ateizam, odvajanje volje od poslje- dica njezina odabira, apsolutiziranje slobode, opsjednutost seksom i gubljenje osjećaja za ljudsko dostojanstvo.« (str. 16) Svako od tih (simboličnoga broja) sedam poglavlja napi- sio je jedan od dvojice autora izmjenjujući se svakim sljedećim poglavljem. Pišući o jednoj od tema koje obuhvaćaju po nekoliko biogra- fija, Donald de Marco potpisao je četiri po- glavlja te kratki zaključak, a Benjamin Wiker preostala tri.

Poglavlja su: 1. »Obožavatelji volje« gdje se autor bavi činom volje u pobuni protiv Boga kod A. Schopenhauera, F. Nietzschea i Ayn Rand, 2. »Eugeničari-evolucionisti«, a čiji arhitekti su Charles Darwin, Francis Galton i Ernst Hackel, 3. »Sekularni utopisti«, gdje se tematizira nastojanje za uspostavo zem- aljskog raja uz pomoć sile u mislioca Karl Marxa, Auguste Comtea i Judith Jarvis Thom- son, 4. »Ateistički egzistencijalisti« gdje je meta nijekanje kako čovjekov život ima bilo kakav od Boga dani smisao, sa optuženicima Jean-Paul Sartreom, Simone de Beauvoir i Eli- sabeth Badinter, 5. »Tražitelji užitka« kojima je svojstveno redefiniranje smisla čovjekovog života uz pomoć seksualnog užitka. U pitanju su biografije Sigmunda Freuda, Wilhelma Reicha i Helen Gurley Brown, 6. »Ideolozi seksualnosti« Margaret Mead, Alfred Kinsey, Margaret Sanger, Clarence Gamble i Alan Guttmacher, a koji predstavljaju »grandiozni projekt sa ciljem pridobivanja raznih vlada da uz pomoć sile redefiniiraju seksualnost i obitelj i manipuliraju s njima« (str. 17), te posljednje poglavlje, 7. »Širitelji smrti« koji rade na na- stojanju definiranja granica smislenog života te vremena i uvjeta umiranja. Tu spadaju De- rek Humphry, Jack Kevorkian i Peter Singer.

Kao što su i autori istaknuli, oni se u ovoj knjizi prvenstveno bave samim *osobama* kao žarištem problematike, a neizostavno uz njih idejama ili filozofijama koje su zastupali. Obrada filozofskih sustava, društvenih i znanstvenih koncepata te osoba koje su ih utjelovile, isprepletena je u vještoj naraciji koja utvrđuje njihov specifičan međuodnos. Upravo ta istaknuta korelacija između osobe i njegove filozofije sačinjava stavove autora kao i neke istine koje se iščitavaju između redaka. Ovakav personalistički pristup predmetu ima svoje prednosti i mane, posebice ako se uzmu namjere autora koje su u protuudaru spram kršćanskog morala, filozofije te, u krajnjem slučaju, same religije. Dakle, ovi »napadi« na osobe te prikaz ideja kroz biografsko ruho njihovih tvoraca, pokazalo se plodonosnim iz više razloga. Taj specifičan stil umnogome je zanimljiviji od isključivo konceptualnog pristupa određenim filozofskim stavovima, lakši je za usvajanje jer obiluje praktičnim primjerima, a u informativnom je smislu iznimno bogat i raznovrstan. On nam nudi intimni pogled u samo tkivo života, osobnog kao i profesionalnoga, nekih od najzanimljivijih mislioca i ljudi od kraja 19. stoljeća sve do danas. Također, knjiga činjenično opravdava stavove o tome na koji način su začeti određeni pokreti te čiji je utjecaj formirao postojanje i kobne posljedice određenih misaonih struja prošlog i pretprošlog stoljeća. Autori su uspješno povezali te prikazali prožetost teorije i prakse, kao i način na koji su neke ideje, poput eugenike, komunizma, teorije evolucije i dr., zaživjele u svojim monstruoznim oblicima te kakav su utjecaj imale na društvenu stvarnost. Što se tiče mana, ovako izrazito osobni pristup zahtjeva određenu dozu psihologiziranja, a u ovom slučaju autori su se neskriveno namjerali diskreditirati osobnu filozofiju ili stavove upravo sa konkretnim životom i (ne)skrivenim motivima samih osoba koje su ih zastupale. U većini slučajeva dokumentirani životi portretirani ovdje čine taj posao sami po sebi, dok je kod nekolicine odnos između osobnog života i filozofije možda nedovoljno naglašen da bi sam po sebi *a priori* osudio cjelokupnu filozofiju i životno djelo. Groteskne biografije pune pikanterija možda nisu uvijek dostatne za diskreditiranje misaone vrijednosti filozofskih stajališta koja nisu u skladu sa kršćanskim moralom u užem smislu. Autori doduše uspješno ilustriraju osobnu motivaciju i utjecaj tih ideja koji je u nekim krugovima i određenim povijesnim okolnostima poprimio jezive oblike. Socijalističku revoluciju, nacizam i prisilnu eugeniku, seksualnu revoluciju kao i druge moralne rane na društvenom tijelu i duhu autori dovođe izravno do idejnih podloga te mislioca prikazanih u ovome djelu. Ideje doista mogu

mijenjati svijet, a tvorce određenih suvremenih ideja koje danas njime vladaju, namjerali su kroz sito i rešetko protjerati ova dva kršćanski orijentirana mislioca čiji radovi, životi i djela stoje kao vertikale po kojima sude svim arhitektima smrti, koji odbacujući ideju Boga, odbacuju i čovjeka kao osobu.

Slagali se mi osobno ili ne sa svim stavovima autora, ovo djelo pokazuje koliko od kršćanskog morala i etike korespondira sa onime što se smatra općim ili univerzalnim moralom, stavovima oko kojih se svi ili većina ljudi poistovjećuje samim time što su ljudi. Naime, malo tko bi se usudio reći kako je stanje današnjega svijeta uzorito ili blizu savršenoga. Ono što se čini zbirkom biografija doista je u idejnome smislu duhovna anatomija te mikro i makro prikaz uzročnika današnje društveno moralne stvarnosti, a prikazano kroz živote i djela onih ljudi čija je misao oblikovala stremljenje današnjice.

Knjiga također nudi odgovor koji se iščitava između redaka, o tome stvaraju li osobe svoje filozofije i stavove kao samoopravdanje ili kao normu po kojoj bi trebali živjeti. Dakle, transcendiraju li životna filozofija svoje tvorce ili im samo služi kako ne bi morali mijenjati svoje postupke? Stvara li neka filozofija smjernice života ili pak nečiji život i osobnost stvaraju smjernice filozofije? Ta pitanja danas dobivaju na kompleksnosti sudeći kako utjecajni znanstvenici također bivaju filozofi i nositelji ideja; naime, istraživanja postaju teorija, teorija sustav, a sustav određena ideologija ili implicitan sustav vrijednosti. Na taj način, znanstvenik koji putem istraživanja te konceptualizacije istraživanog područja donosi dalekosežne zaključke (u društvenom ili ontološkom smislu) o naravi svijeta i čovjeka te ih javno propagira, postaje sličan filozofu. Iako znanstvenik može imati manji udio spekulacija u svome radu od klasičnog filozofa, svejedno možemo vidjeti kako i prirodoslovci lako zastrane od ideala egzaktne istine pod izlikom znanstvenog autoriteta i integriteta, te nude ništa više od izvitoperene subjektivne slike onoga što jest, pa čak i kada je predmet proučavanja moguće empirijski utvrditi.

U mnogo slučajeva dvojica autora prikazuju i konkretne prevare, akademski kao i osobni nemoral koji govore sami po sebi o dignitetu rada i djela tih utjecajnih pojedinaca, kao i o širokim zavodljivim masama čiju percepciju uvelike uvjetuju mediji, a pažnju privlače brza i laka rješenja. Po tom pitanju autori su spram većine tematiziranih osoba proveli pravi detektivski posao, kako u razotkrivanju njihovih motiva i psiholoških profila tako i detaljno iz osobnih i profesionalnih života, a koji su oblikovali njihov sljed i filozofiju. Uočava se međupovezanost života, rada i kulture nekih

od suvremenih mislioca spram kojih naratori imaju polivalentan odnos filozofa/psihologa/dušebrižnika i porote. Iako ima onih presuda o kojima bi se dalo raspravljati, ni jedna od autorovih tvrdnji nije iznesena olako te bez argumenata kao i dokumentirane potkrijepe.

Poenta koja je također uspješno ilustrirana te, baš kao što Berdjajevov personalizam nalaže: bilo koja filozofija nužno biva izraz jedne osobe i individualnosti, ona mora biti subjektivna te izvan te kategorije ne može postojati. Filozofija u najširem smislu riječi izraz je nečijeg subjektivnog iskustva, a u nekim slučajevima prikazanim u knjizi, poput onoga u životu Sartrea, Wilhelma Reicha, Alfreda Kinsleya i nekih drugih; ona je odraz ranih iskustava, individualnosti, životnog stila, strasti te potajnih žudnji. Pojedinačne biografije, ne duže od deset do petnaest stranica, prodiru do same srži ciljanih osobnosti, često započinjući priču obiteljskim portretom i djetinjstvom dotičnog mislioca. Impresivna je također i količina dokumentacije kojom autori raspolazu, sudeći kako za gotovo sve optužbe, a bilo ih je mnogo, posjeduju referentni materijal te istomišljenike koji su sami ukazivali na sličnu problematiku, a što je rezultiralo sa gotovo sedam stotina fusnota od kojih je velika većina referentni materijal.

Bilo bi fer reći kako autori između ostaloga, i većinom opravdano, prebacuju »grešnost« osobe na same ideje, kao i »grešne« implikacije nekih ideja na samu osobu. Kažem, većinom opravdano jer neke od ideja i njihove implikacije ne moraju biti pogrešne same po sebi, već ih takvima prikazuju jer *a priori* odskaku od personalističkih stavova kršćanske idealističke filozofije ili jer njihove implikacije zahvaćaju područja (društvena, moralna, osobna ili vjerska) na kojima bi trebali vladati ustanovljeni sustavi vrijednosti. Primjerice darvinizam ili teorija evolucije ne moraju sa sobom nositi breme socijalnog darvinizma kao društvene filozofije, iako se ona kao implikacija pojavila u svijetu i percepciji čovjeka kao i nekim filozofskim sustavima poput Nietzscheovoga ili onima koji su zastupali rani darvinizam.

Ovim tekstovima autori kroz društvene i osobne tragične sudbine nastoje ilustrirati nemogućnost odbacivanja Boga iz filozofije, metafizike ili svjetonazora, a bez zapadanja u samoidolatriju, očajavanje, sebičnost, hedonizam, egoizam te naposljetku duhovnu smrt koja je sinonimna sa Kulturom smrti. Sustavi bez Boga često su bili teorijski šuplji, po osobi redukcionistički, a u praktičnom provođenju pokazali su se iznimno opasni (nacizam, komunizam, eugenika, abortusi, eutanazija itd.) i terećeni moralnim posljedicama.

Sudbinama ovih portretiranih ljudi od Schopenhauera do Petera Singera, monstroznim utjelovljenjima određenih ideja te misaonom potporom koju nalaze u brojnih kršćanskih mislioca, posebice filozofije pape Ivana Pavla II, autori prikazuju utemeljenost kršćanske moralne filozofije kao i očite posljedice njezinih odbacivanja ili »prevrednovanja«. Specifično kršćansko shvaćanje osobe ono je koje u ljudskom biću prepoznaje i zahtjeva veličinu, dignitet, odgovornosti, unikatna prava te povrh svega odnos sa Bogom; sve što je u današnjem depersonaliziranom svijetu ozbiljno narušeno. Ova pak filozofija stoji u suprotnosti sa opredmećivanjem te materijaliziranjem te iste osobe, a koji su posljedica »zastranjenih« filozofskih stavova kao i nasilnih, grotesknih i nemoralnih akademskih pothvata kojima se čitatelj sustavno upoznaje kroz knjigu.

Čovjeka se ne može i ne bi smjelo promatrati kroz prizmu nekog njegovog aspekta; biološkog, seksualnog, odnosno voljom, silom ili slobodom determiniranog ili nekog drugoga, već kao biće koje utjelovljuje sve te osobine kao i one božjeg stvorenja i tome dosljedne sudbine te načina življenja. Svaki je čovjek naime cjelovita osoba, jedina na kakvoj se može graditi filozofija te jedino kada ga se promatra u svom odnosu sa Bogom. Jedino tako, smatraju autori, istina, ljubav, sloboda i religija imaju svoje pravo utemeljenje i transcendentalno značenje. Svako moderno »prevrednovanje vrijednosti« pokazalo se suvišnim te na jedan ili drugi način pogubnim po osobu i društvo.

»Jedini pravi protulijek protiv neprekidne depersonalizacije koju provodi kultura smrti jest povratak ispravnom shvaćanju čovjeka kao *osobe*.« (str. 14)

Ove stare kršćanske i personalističke teze, uvijek iznova predstavljane tijekom brojnih biografija, snažno odjekuju i rezoniraju sa čitateljem koji prosuđuje njihov smisao, smisao modernih mislioca i njihovih filozofija i stavova spram čovjeka i života, kao i odnosa svijetu njih sa životnom praksom i strujanjima koja su uspješno predstavljena u ovoj važnoj knjizi.

Robert Marinković

Jean Baudrillard/Jean Nouvel

Singularni objekti – Arhitektura i filozofija

Prijevod: Leonardo Kovačević
AGM, Zagreb 2008.

Arhitektura i filozofija oduvijek imaju zajednički imenitelj. Naravno, ovaj se može pronaći ponajprije u tekstu. Pisanje o filozofiji čini se nečim najprirodnijim. Pisanje, pak, o arhitekturi već je ponešto upitniji pothvat.

Zašto?

Jednostavno stoga što arhitektura »piše« svojevrsnim navlastitim idiomom simboličke prirode. Crteži, nacrti, planovi, na koncu projekti, imaju dosta dodirnih točaka sa slikarstvom. Arhitektura je primijenjena umjetnost koja služi ponajprije stanovanju, a potom i uskladištenju najraznovrsnijih oblića i predmetnosti, objekata organskog i anorganskog podrijetla... jednostavno, *uskladištenju života samog*. Teorijska refleksija, po prirodi stvari, dolazi tek kasnije. Post-festum!

Filozofija – tradicionalnije obličje onoga što se danas češće nazivlje »teorijom« – oduvijek je refleksivni medij koji osim pismenog bilježenja podrazumijeva i »živu« izgovorenu riječ.

Upravo je bilježenju ove žive riječi i posvećena publikacija koju odnedavno imamo u hrvatskome prijevodu.

Susret dvojice neprijeporno velikih i značajnih autora na svojim područjima, Jeana Baudrillarda i Jeana Nouvela, zbio se u okviru zajednički iniciranog projekta Udruženja pisaca i Arhitektonskog fakulteta Paris-La Villette. Projekt pod nazivom »Gradski mostovi« spojio je Nouvela i Baudrillarda, koji su u dva susreta 2000. godine kroz razgovor iznijeli mnoštvo zanimljivih i poticajnih iskaza, stavova i ideja.

Sama je tema razgovora bila fokusirana oko fenomena »singularnih objekata«. Tema *singularnosti*, posebice, okosnicom je dvaju ekstenzivnih dijaloga. Zbog višeznačnosti naslovnih pojmova, singularnosti i objekta, prevoditelj se odlučio ne-kroatizirati ih. Sa svim opravdano!

No tamo gdje je to bilo moguće ipak se pojavljuju inačice, posebice termina 'singularnosti'. Primjerice: jedinstvenost, osebujnost, pojedinačnost, osobitost. Kod objekta, pak, ponekad je korištena inačica predmet(a)/nosti.

Vratimo se ponovno na opći kontekst rasprave. Naime, na arhitekturu i filozofiju. Od sedamdesetih godina prošloga stoljeća svje-

dočimo, neki kažu i epohalnoj, promjeni paradigme.

Dakle, nazočimo pojavi Postmoderne i postmodernizma. Upravo ovaj teorijsko-pojmovni kontekst uzrokuje i sve veće isprepletanje diskursa i jezičkih kodova arhitekture i filozofije/teorije. Raskid s funkcionalističkom arhitekturom visoko razvijene Moderne, značilo je i sve veću potrebu reflektiranja tog, ponovno, epohalnog prijeloma. U tom su smislu najutjecajnija djela bile knjige Roberta Venturija *Learning from Las Vegas* i Charlesa Jencksa *The Language of Postmodern Architecture*. (Na predlošku ove literature, kao i pod bitnim utjecajem djela Bernarda Tschumija *Architecture and Disjunction*, i kod nas je nedavno objavljena značajna teorijska knjiga *Znakovi postmodernog grada* produktivnog mladog teoretičara Srećka Horvata.)

Arhitektura je poodavno postala »paradnom disciplinom« postmodernizma. Prve postmoderne zgrade, kao i teorijska refleksija o njima, prethode filozofijskom tematiziranju ovog fenomena. Naime, Lyotardov spis *Postmoderno stanje*, kao i Habermasov govor/članak »Moderna kao nedovršeni projekt« – koji se smatraju paradigmatiskim tekstovima ulaska postmoderne u filozofijski diskurs – nastaju 1979., odnosno 1980. godine.

I Nouvel i Baudrillard, naravno, kontekstualno pripadaju široko pojmljenom fenomenu *postmoderne*. I jedan i drugi, svaki na svom području, dovode u pitanje ustaljene predrađane i sheme. I dok će Baudrillard, po obrazovanju sociolog, često negirati vlastitu vokacijsku predodređenost filozofijskom, Nouvel će, svojim pristupom graditeljskim tehnikama, pokušavati prakticirati »arhitekturu kao intelektualnu i kulturno stimulativnu djelatnost«.

Iz dijaloga njih dvojice saznajemo podosta o svijetu u kojem živimo. Lucidno i transparentno! Stoga i razgovori između ova dva čovjeka donose interdisciplinarni diskurs univerzalnog kao najveću kvalitetu.

Već se kroz prvi razgovor provlače neke teme koje su gotovo proročki vezane uz svijet kojeg živimo i koji nam se događa neovisno o našem htijenju. Počinjući tezom o tomu kako ga arhitektura nikad nije previše zanimala, Baudrillard iznosi mnoge radikalne stavove, inherentno sadržane u samoj arhitekturi. Pitajući o mogućnosti »istine« u arhitekturi, on dolazi do tematiziranja nekih poznatih građevina. Kao što je u *Simulacijama i simulacrumima* analizirao Beaubourg, tako ovdje govori o Twin Towers, gotovo sablasno proročki pretkazujući njihov krah... njihovu kloniranu simboliku Pentagona i Dolara koje će biti metom samoubilačkog napada 11. rujna 2001... Kao da Baudrillard sam naslućuje

svoju slijedeću knjigu, naime *Duh terorizma!* Vrlo brzo, uz poticaje Nouvela – koji uvijek upozoravaju na netočnost samoiskazane Baudrillardove tvrdnje kako ga arhitektura ne zanima! – obojica sugovornika dolaze do tema koje ih doista zanimaju. Jedna je od njih svakako i pitanje »zavođenja«. Uz već dobro poznate Baudrillardove iskaze o zavođenju kao eminentnom fenomenu postmoderne kulture, Nouvel iznosi i svoje stavove koji su prema ovoj pojavi zavođenja mnogo blagonakloniji. Opisujući igru arhitekta i investitora, pokazuje se koliko su zapravo bliske umjetnosti filma i arhitekture. Kao što redatelj mora, na neki način, *zavesti* producenta da odobri realizaciju svojeg filma, tako i arhitekt mora postupiti s investitorom – sve u cilju ostvarenja *radikalnog singularnog objekta*.

Upravo je ova točka singularnosti nešto oko čega se, u bitnome, Nouvel i Baudrillard slažu. A to je, jednostavno, potreba druge, drukčije, posve nekonvencionalne umjetnosti. Umjetnosti koja ne bi imala previše veze s estetikom posebice, niti s kulturom uopćeno. U tome su radikalni koliko Baudrillard toliko i Nouvel. Baudrillard će reći: »Ja sam za sve što je protiv kulture!«, a Nouvel će ga slijediti *iskazom* kako je on za sve što je protiv arhitekture.

Zajedničku će točku obojica autora pronaći i u jednoj osebujnoj poetskoj kategoriji. Ova je, pak, *nestajanje*. Bez nestajanja nema novog *nastajanja*. U ovome se smislu, na neki način, i Baudrillard i Nouvel priklanjaju hegelijanskoj ontologiji. Naime, *werden*, tj. nastajanje, omogućeno je tek golom prazninom bitka, koji se onda dijalektički ispunjava smislom. Jednako tako, moglo bi se reći kako je nestajanje preduvjet bilo kakve invencije. Kod Baudrillarda je to pisanje, dok je kod Nouvela ovo mogućnost ispitivanja prostora koji nema izravne veze s konvencionalnom disciplinom, uobičajenom *techné* arhitekture.

»Umjetničko je djelo singularno, a sve te singularnosti mogu stvoriti rupe, procijepi, praznine u metastatičnoj bujnosti kulture.« (30) Ovdje se pokazuje i da je arhitektura, na neki način, inferiorna u odnosu na ostalu umjetnost. Naime, Duchampova umjetnička gesta jednostavno je neizvediva u mediju arhitekture. Arhitekti, kao što će Nouvel reći, ne mogu postići taj odmak u odnosu na (vlastiti) objekt! U propitivanju vlastitog medija ne mogu na taj način biti radikalni. U tome nije uspio niti Venturi u svom postmodernom sakraliziranju kolibe!

Sam razgovor završava propitivanjem Moderne i njezinih pretencioznih projekata. Čini (mi) se da se Nouvel ovdje zapliće s nekim tezama koje hvale modernu tehnologiju. Naime, on će pohvaliti mobitel kao tehnološku

invenciju s pozitivnim predznakom. No Baudrillard će »spustiti na tlo« takav optimizam, detektirajući ovu neobičnu privlačnost prema tehnološki *gadgetsima* kroz opis stanja u kojemu su sve velike ideje Moderne napuštene. Tu nam tehnologija ništa ne pomaže. Dapače! »Modernost se dovršava u onom trenutku kada je sve što smo tražili dvosmisleno, dvoznačno, reverzibilno i slučajno...« (45) Nažalost, to vrijedi i za politiku, za koju niti ovdje Baudrillard ne vidi mogućnost u nekom pozitivnom *dogadaju*. I po tome se razlikuje od Badioua, Rancièrea, Nancyja, pa i samog Derridaa... Misticizam će na kraju pobijediti svaki oblik praxisa, bio on politički ili etički!

No, ako ostavimo po strani konačni smiraj u misticizmu, što ga Baudrillard daje u testamentalnoj *Inteligenciji zla*, još nam mnogo ostaje i od jednog subverzivnog autora. To ćemo sasvim sigurno dobiti ako pozorno iščitamo i drugi razgovor između dva Jeana, Nouvela i Baudrillarda.

Beaubourg funkcionira kao katedrala (u Hrvatskoj su, primjerice, zgradu televizije nazivali »katedralom duha«), ali i kao poziv na konzumaciju. Upravo ovdje filozof – koji to deklarativno ne želi biti! – postupa filozofski. Baudrillard zahtijeva subverziju postojećih prostora. I to upravo u arhitekturi! Naravno, Nouvel je ovdje da pomogne u teorijskom razvijanju te nakane. On, dakle, dodatno spominje prenamjene nekadašnjih golemih industrijskih hala u umjetničke skvotove. To je ono što se nazivlje *modifikacijom* i *rehabilitacijom* nekada strogo funkcionalno određenih mjesta proizvodnje. Upravo je postmoderna promjena paradigme čitavu stvar izokrenula. Tako će Baudrillard spomenuti »gentrifikaciju« nekada siromašnih četvrti kao njezin posljedač. Sve se čuva, rade se pastiši, a sam se arhitektonski čin ekonomizira...

Istodobno, i sama se ekonomija premješta iz realnih u sasvim virtualne prostore. Nouvelov će optimizam glede grananja i proširivanja urbanosti, Baudrillard kritizirati kao stajalište »protežne mreže«. Naime, sama protežnost urbanosti, ne znači i veću socijalizaciju; baš kao što ni eksplozija mobilne telefonije ne donosi kvalitetu u samoj biti komunikacije!

O samom značenju kulture i njezinu uplivu na arhitekturu svakako je značajan razgovor dvojice teoretičara oko slavnog projekta Franka Gehryja, muzeja Guggenheim u Bilbaou. Samo zahvaljujući njegovoj umjetničkoj invenciji nismo dobili još jedan objekt u kojem se gomilaju predmeti i *gadgets* jednog postmodernog arhiva. BTW, ovo gomilanje u sličnom razumijevanju kulture, označuje tek jedno... A to je – nedostatak potrebe za javnim prostorom. I to upravo u onome smislu kakav je postojao u staroj Grčkoj, u obliku

Agore na kojoj se suprotstavljaju stajališta kako bi se ostvarila dobrobit zajednice. I ovdje se, naizgled sasvim neočekivano, opet pojavljuje politika! Baudrillard će reći da svijet ipak možemo promijeniti arhitekturom, i to je zapravo stvar *utopije*. Nouvel će, pak, koristiti i tako »zastarjele pojmove« poput *osvješćivanja*.

U tom će smislu biti razumljivo i obraćanje dvojice intelektualaca Berlinu i njegovoj simboličkoj i arhitektonskoj prošlosti. Uostalom, ovaj je grad bio predmetom lucidne analize Davida Harveya u njegovoj knjizi o *Postmodernom stanju* (1990). Sjetimo se, tamo je predmet analize bio kako Los Angeles iz distopijskog *Blade Runnera*, ali i Wendersova vizija njemačke prijestolnice prije ujedinjenja, ocrтана u *Nebu iznad Berlina*. Arhitektonska vizura Berlina ondje je bila predstavljena povijesnim imitacijama Potsdamer Platza, a Schinkelova arhitektura dobila je svoju – i ne samo simboličku! – preobrazbu preko djela Alberta Speera.

U diskusiju zatim ponovno ulazi diskurs o singularnosti. Svako je pravo djelo, pa i ono arhitektonsko, jedino, unikatno, neponovljivo. Upravo se dijametralno suprotstavlja sigurnosti kao postulatu oko kojeg se danas vrti današnji »imunizirajući«, biopolitički svijet (Esposito).

Mala polemika dvojice teoretičara vodi se i oko pojma 'transparentnosti'. Ovaj je teorijski toponim bio predmetom posvemašnjeg kritičkog ogoljavanja u Baudrillardovoj knjizi pod naslovom *Transparentnost zla* (1990). Tamo je transparentnost bila gotovo »đavoljim udjelom« suvremenih medija i sredstava komunikacije. Nouvel, pak, gleda na transparentnost iz arhitektonske vizure uporabe stakla. Svjetlo i vidljivost postaju označiteljima pozitivnog rasplinjavanja strogih akademskih zadataka arhitekture.

Ipak, prema očekivanju, zadnju riječ u ovoj diskusiji ima Baudrillard. On će o transparentnosti reći da je ova nekada i bila neka vrst apsolutnog ideala. Prije svega kroz vjeru u transparentnost društvenih odnosa ili, pak, onu providnosti relacija moći. No, sada je postala vrstom terora! Baudrillard, naravno, ovdje misli na teror elektronskih i inih medija.

Za razliku od transparentnosti, *singularnost*, tj. *singularni objekt* ostaje tajnim predmetom čežnje obojice teoretičara. U nekom trenutku, singularnost postaje »događaj«. Ovo je, pak, termin koji je u središtu mnogih suvremenih emancipacijskih teorija. Od Heideggera i Lyotarda, sve do Badioua i Nancyja. Nouvel će reći da nije nužno poštivati estetske kodove kako bismo definirali singularnost. I njegovu umjetničku vokaciju arhitekture vodi osebuJNI *događaj*.

Na koncu, unatoč svemu uvodno rečenom, Baudrillard piše o »arhitekturi kao o čistom događaju, onkraj lijepog i ružnog« (86).

Posljedično, opet dolazi do iskaza lucidnost i neponovljivost analize koja karakterizira obojicu autora, za filozofe prepoznatljivije kod Baudrillarda. Kritizirajući pojavnost globalizacije, on ostaje gotovo pa tradicionalni filozof emancipacije. Zalažući se za univerzalni sustav vrijednosti, moglo bi se reći da Baudrillard potvrđuje i Žižekovu tezu o latentnom francuskom republikanizmu, a *contra* sveprisutnog američkog neoliberalizma. Baudrillard će ovdje biti filozof otpora. Mislilac *Protiv!*

Naime, globalna »diznifikacija svijeta« onemogućit će, prema njemu svaki klasni sukob. Neće biti potrebni »clashes«. Dodao bih, zato danas i nemamo banda koji bi bio poput The CLASH!

I Nouvelov će konačni zaključak biti sličan Baudrillardovu. Naime, »arhitektura je uvijek odgovor na pitanje koje nije postavljeno« (98). Stoga je i deficitarna u odnosu na pisanje, pa onda i na filozofiju. Nouvel će u nekoliko navrata ponoviti da ono što »arhitektura u ovom trenutku najviše treba jest promišljenost« (94).

I Baudrillard će insistirati na neponovljivosti i spontanosti *čina pisanja*.

Oslobodenju spona koje odjeljuju arhitekturu i filozofiju služi i ova knjiga.

Razgovor je plodotvorno uspostavljen.

Zbio se dijalog.

Pisanje je, pak, bilo medij u kojem je nanovo oživjela naizgled neuhvatljivost izgovorenog.

Stoga je gotovo barthesovski »užitak u tekstu« potka ove knjige.

Govoriti... pisati... pročitati... promisliti... tako bi nekako glasio niz i konačna svrha zajedničke knjige J. Baudrillarda i J. Nouvela.

Marijan Krivak

William Irwin (ur.)

Seinfeld i filozofija

Knjiga o svemu i ničemu

Naklada Jesenski i Turk, Zagreb
2007.

Knjiga *Seinfeld i filozofija (knjiga o svemu i ničemu)* pokušava se na filozofski način baviti formom jednog od najpopularnijih TV sit-coma (skraćenica od *situation comedy* – engleski: komedija situacija, kratka televizijska forma s umjetnim smijehom kada je to prigodno, svedena zapravo na niz skečeva-situacija sa stalno istim likovima) *Seinfeld*.

Na početku, autor se, vrlo ambiciozno, poigrao samom riječi *Seinfeld*, referirajući se na Heideggerov *Sein und Zeit*, prevodeći *sein+feld* kao »polje bitka« (!) s jedne strane, a s druge na Nietzscheovu *Tako je govorio Zaratustra* i njezin podnaslov *Knjiga za sve i ni za koga* (!). Uz ogradu da su eseji pisani »s namjerom da budu razumljivi studentu i nefilozofu, no istodobno zanimljivi onima s filozofskim obrazovanjem«.

Knjiga je djelo više autora, očitih obožavatelja serije, skup četrnaest članaka većinom sveučilišnih djelatnika s katedri za filozofiju na mahom prestižnim američkim sveučilištima poput Berkeley, Auburn, King's College, West Point... Na nekih 250 stranica knjige, svaki od autora u svom se članku/eseju posvećuje jednom filozofu, videći ga u popularnom sitcomu: Sokrat, Aristotel, Kierkegaard, Buddha, Lao Ce, Nietzsche, Wittgenstein...

Četrnaest članaka grupirano je u četiri skupine. Prve se dvije tiču pojedinih filozofa povijesti filozofije, a druge dvije bave se pojedinim filozofskim, odnosno etičkim pitanjima uočenim u seriji, onima koja uzimaju *Seinfeld* kao svoje polazište. Naslovi su članaka prve skupine: *Jerry i Sokrat: život s propitivanjem?*; *Georgeova neuspješna potraga za srećom: aristotelovska analiza*; *Elaine Benes: feministička ikona*; *Kramer i Kierkegaard: stadiji na životnom putu*. To su analize četiri glavna lika serije (Jerry, George, Elaine i Kramer), njihovih osobnosti, ponašanja, etičkih principa kojih se drže ili pokušavaju držati, stavova, životnih uvjerenja... predstavljenih kroz svezu s filozofima, odnosno filozofijom. Drugu skupinu *Seinfeld i filozofi* čine naslovi: *Iz ničega nešto: Seinfeld, sofizam i tao*; *Platon ili Nietzsche? Vrijeme, bit i vječno vraćanje*; *Seinfeld, subjektivnost i Sartre*; *Wittgenstein i Seinfeld o svakodnevnom*. U trećoj su skupini: *Constanzin manevar: Je li Georgeu razumno »činiti suprotno«?*; *Petterman i ideološki um:*

paradoksi subjektivnosti; Tajna Seinfeldova humora: značaj beznačajnog. Četvrta skupina: *Seinfeld i moralan život; Etika kreposti u u seriji Seinfeld; Posljednja epizoda: Je li činiti ništa nešto?* Izdvaja se nekoliko njih.

Kramer i Kierkegaard: stadiji na životnom putu na za čitatelja zanimljiv način, korištenjem skandalona, vjerno interpretira Kierkegaardove stadije života – estetski, etički i religijski, uz neprestano citiranje izvornih djela *Ili-ili*, *Strah i drhtanje*, odnosno činjenica iz njegova zanimljivog života. *Seinfeld* je uspjelo iskorišten za lakše dočaravanje životnih stadija, dok se lik Kramer »prokazuje« kao signifikantan, paradigmatičan primjer estetskog stadija – života bez obveza i neprestane potrage za užitkom.

Iz ničega nešto: Seinfeld, sofizam i tao rasprava je o temelju, *arhé* serije *Seinfeld*. Postavlja se pitanje da li je uopće moguće napraviti seriju »o ničemu«? Što je to ništa? Da li postoji? Ima li smisla pričati o ničemu? Za odgovore na tako postavljena pitanja priziva se Parmenid (»o ničemu ne možemo reći ništa smisleno«), Platonov *Sofist* (»ništa je snaga koja postoji u svijetu, u svemu što kažemo i znamo ima neki element ničega«, »ništa je snaga koja prožima sve postojeće i nepostojeće stvari«), Lao Ceov *Tao Te Čing* (»ništa se nalazi u kori-jenu bezimenog Taoa«, »kad čovjek ispravno ne čini ništa, ništa ne ostaje neučinjeno – to je *vu vei*, ne činjenje«). Autor zaključuje da »stvarni Seinfeld vjeruje da je šala išla na naš račun, jer je njegova serija o ničemu trajala devet godina. Je li nešto proizašlo ni iz čega, ili se samo ništa nije događalo?«

Platon ili Nietzsche? Vrijeme, bit i vječno vraćanje promatra pitanja vremena, vječnog ponavljanja, te nepromjenjivih biti (ideja) kroz Platona, Kanta, Nietzschea i Parmenida. Autor efektno pokazuje način na koji je *Seinfeld* riješio problem vremena. »Seinfeldovski svemir sastoji se od platonskih ideja koje stoji izvan vremena. Potom se te platonske seinfeldovske ideje očituju za vrijeme trajanja emisije« (str. 111). »Činjenica je da su likovi fiksni arhetipovi, ili biti koje se nikad ne mijenjaju, znači da je za njih vrijeme nebitno. Oni ne sazrijevaju, ne mijenjaju se i ne razvijaju... Natrag ili naprijed, prošlost, sadašnjost ili budućnost – ništa od toga nije važno. To su konstante u inače vječno promjenjivom i stoga nemilosrdnom svemiru« (str. 120).

Seinfeld, subjektivnost i Sartre brani tezu da *Seinfeld* pomaže objasniti činjenicu da je osobni identitet relacijski uspostavljen, kako to Sartre zastupa u *Bitak i ništavilo*. Autor upućuje na često pogrešno interpretiranje Sartrea, te tvrdi da naše *ja* nije nekakva autonomna i esencijalna jezgra, nego se nalazi u odnosima s drugima. Sartre svijest opisuje

kao ništa, ali metaforički. Svijest, naime, *nije nešto* što postoji u nekom području odvojenom od iskustva, a iskustveni je svijet jedini koji postoji. Svijest je samo gola iskustvena svjesnost, svjesnost koju pojedinac ima o svijetu. Nije ono što mi zovemo *ja*. Da bi imao svijest, pojedinac treba druge (str. 126–128). U tom smislu autor želi naglasiti da *Seinfeld* učinkovitije od Sartrea pokazuje pozitivnu ulogu što ju prijatelji mogu imati u oblikovanju identiteta.

Wittgenstein i Seinfeld, o svakodnevnom uspjele pokazuje kako *Filozofska istraživanja* Ludwiga Wittgensteina i *Seinfeld* imaju sličnu, kontrapunkturnu strukturu. Esej uspjele uzima dio filozofije, te jasno i razgovjetno pokazuje kroz *Seinfeld* – u čemu je sveza, sličnost, jednakost. Apostrofiraju se napomena 129 iz *Filozofskih istraživanja*, gdje Wittgenstein napada filozofski pojam mišljenja, te tvrdi da je za filozofsko istraživanje najvažnije prikriveno – i to svojom poznatošću. Svakodnevnom sveprisutnošću. Ne istražuje se dubina nego banalnosti. One su zapravo na djelu u filozofiji, one su to pomoću čega filozofi gledaju, a ne ono što vide (str. 149, 150). *Filozofska istraživanja* imaju formu albuma – niza napomena, u kojima se gnjavi, opisuje, preuređuje, podsjeća. *Seinfeld* odbacuje zaplet u seriji, jer on zamagljuje ono svakodnevno, na što se tako usmjerava gledatelj. To je serija o ničemu, jer je o onome što prolazi nezamijećeno, jer je poznato. Serija preusmjerava svoje gledateljstvo k pravim temeljima svakodnevnog života (str. 149). Wittgenstein napada filozofske kule od karata, jer nas čine slijepima za ono obično što ih podupire – podlogu jezika. *Seinfeld* na prisposobiv način poučava da nas naša očaranost složenim zapletom čini slijepima za ono svakodnevno što razvija zaplet – podlogu suvremenog života.

Petterman i ideološki um: paradoksi subjektivnosti pokazuje kako se pojavljivanje J. Pettermana u *Seinfeldu* može iskoristiti za lakše shvaćanje činjenice da ideologija funkcionira kroz ironiju (svođenje same realnosti na fikciju) i cinizam (naivno vjerovanje u postojanje istinske realnosti izvan zabluda što ih predstavlja ideologija, str. 179). *Seinfeld* je ovdje korišten samo kao dobar primjer (i ništa više od toga) za ono što se želi naglasiti: odsustvo jastva – subjekt je temeljno odsutan, prazan, stoji iza svih naših iskustva, premda sam nije i ne može biti predmetom istog, ironija – u tome što mi činimo fikciju stvarnom (npr. novac), znamo to i svejedno živimo u fikciji; cinizam – nastojanje ukazivanja na život u fikciji, te vjerovanje da zbog shvaćanja fikcije nužno dolazi oslobođenje od iste, društvenih normi, pravila i rituala, kao i frustracija zbog besmisla sudjelovanja u fikciji; proma-

trani na tragu filozofije Slavoj Žižeka, kroz marksovsko-lakanovske naočale.

Etika kreposti u u seriji Seinfeld u četvrtom dijelu knjige poziva se na Aristotelovu etiku kreposti iznesenu u *Nikomahovoj etici*, te tvrdi da se ona rasvjetljava u *Seinfeldu*. Etiku kreposti suprostavlja dvjema prevladavajućima koje smatra manjkavim: utilitarističko-konzekvencionalističkoj i Kantovoj etici dužnosti. Etika kreposti pita se kako djelovati, odnosno kakav karakter treba razviti, te su stoga moralne vrline nužno stanja karaktera. Ideal je *phronemos*, čovjek praktične mudrosti, njega se treba promatrati i proučavati uz vježbu, vježbu i vježbu. A razum i iskustvo jednako doprinose razvoju karaktera. I upravo je takva etika na djelu u *Seinfeldu*.

Posljednja epizoda: Je li činiti ništa nešto? esej je posvećen raspravi o američkom političkom sustavu na tragu Montesquieua, Lockea i Rousseaua, kao i opravdanosti i utemeljenosti pojedinih zakona. U zadnjoj se epizodi u fokus stavlja dio francuskog kaznenog zakona, čl. 223–226, koji je zapravo zakon milosrdnog Samaritanca: »tko odbije priskočiti u pomoć osobi koja se nalazi u opasnosti, ako pritom ne izlaze opasnosti sebe ili druge, ima se kazniti...« U raspravu se uvodi pojmive libertinizma, komunitarizma, supererogatorno pravo, eutanazije i abortusa, te se poziva na meritorne autore o spomenutim područjima: J. Feinberg (zakon dobrog Samaritanca), A. J. Skoble (libertini), A. Etzioni (komunitarizam), J. J. Thompson (abortus), J. Rachels (eutanazija). *Suma sumarum*, skeptički se uzdržavajući od suda – knjiga ima svoje dobre i manje dobre strane.

Prvo što upada u oči jest nevjerojatan fakt da i jedna ovakva serija – originalno osmišljena forma sitcoma cilja domaćice koje, istovremeno kad gledaju seriju, kuhaju, peglaju, peru suđe i sl., odnosno ona je »privremeno mentalno utočište od napetosti uobičajene stvarnosti«, »tridesetominutni predah od svakodnevnog života« (str. 122, 123) – može imati i ima i ovakav filozofski impakt. Vrijedno je i pohvalno istaknuti bogato korištenje citata originalnih djela filozofa o kojima se govori, što implicitno može značiti da su i filozofski dijelovi knjige, naime oni gdje se iznosi filozofija pojedinih filozofa, zaista korektni, te time mogu privući bavljenju filozofijom čitatelja nefilozofa.

Ako je knjiga prvi dodir s filozofijom i *filozofskim* općenito, onda ona može poslužiti kao dobar, bezbolan, zanimljiv, intrigantan uvod, a i poticaj na kreativan i drukčiji način gledanja na sve što se konzumira putem TV... Knjiga je za preporučiti srednjoškolcima i studentima (osim studentima filozofije)

kao smjernica i poticaj uočavanja onog filozofskog, dubokog, gdje ga naoko nema. Za filozofe, znanstvenike i one druge, možda je svojevrsan prijedlog kako se filozofija može, a možda i treba prikazivati na razumljiv, »svjetini« dohvatljiv način. Ne mora se uvijek heraklitovski zabacivati stotine nauštrb onog jednog (ili malo njih), ali pravog. Time se može, barem malo, promijeniti uglavnom negativna percepcija proizašla iz najčešće induktivno-analogijskog izvođenja negativnih zaključaka i stavova spram sveg onog što nosi naziv »filozofskog«.

Nadalje, vrijedno je istaknuti nekoliko veoma uspješnih analogija filozofije i sitcoma, kako su u ranijem tekstu izneseni, ali i platonovsko gledanje na ideju Šale i pojedinačnosti kao sjene ideje šale kao takve, izražene kroz različite pokušaje u serijama ili u samom *Seinfeldu*, u kojem ima uspješnijih i manje uspješnih šala.

S druge strane, naslovi pojedinih članaka zvuče doista intrigantno, samo što ih ne prati jednako izazovan i intrigantan sadržaj, pa nakon pročitano teksta djeluju pretenciozno. Tako *Elaine Benes: feministička ikona* – ima intenciju analiziranja uklapa li se Elaine u ulogu feminističke ikone devedesetih? (str. 45), uz pozivanje na pitanja o feminizmu kao takvom, navodeći i citirajući relevantne autor(ic)je koji/e se feminizmom bave na način filozofije (Eve Browning Cole, Carol Gillian), posebno ističući liberalni feminizam, te feminističku etiku brižnosti s majčinskom etikom – izvršena je više nego površinski. No, pitanja feminizma nisu dotaknuta ni opće ni specifično, a za Elaine se zaključuje da »nije dovoljno jaka da bi se izjasnila kao feministkinja, premda se čini da ima feminističke sklonosti i nesumnjivo je proizvod feminizma« (str. 57).

Usporedbe pojedinih likova s pojedinim filozofima i filozofemima, pak, djeluju već i pomalo uvredljivo za svakog tko se bavi filozofijom, a ujedno je i upoznat s formom sitcoma. Tako se u članku *George – aristotelovska analiza*, George, jedan od glavnih likova, uspoređuje s Aristotelom kao da su stari znanci sa stranica kakve hrestomatije.

Eseji su utoliko kvalitetniji ukoliko imaju manje veze sa *Seinfeldom*, ukoliko se manje na njega odnose, referiraju... Kada se želi nekome tko nije upoznat s npr. Sartreovom filozofijom, približiti Sartre i njegovi stavovi, problemi... može se, radi lakšeg shvaćanja i uvođenja u tematiku koristiti *Seinfeld* kao primjer, i to je ono što je najveća vrijednost ove knjige. No, čim počinju duži dijelovi teksta, dublje razrade temeljene na likovima i situacijama iz *Seinfelda*, tekstovi gube svoju moć, relevantnost i ozbiljnost – jer, ipak je riječ o

fiktivnim likovima svedenim na karikature. Kolikogod onog filozofskog vidjeli u toj seriji, kolikogod ona *filozofična* bila (posebno ako se uzme u obzir da je u pitanju sitcom), ona nema tu dubinu. Ograničenja što ih ima forma sitcoma ujedno su i ograničenja ove knjige u ozbiljenju relacija između *Seinfelda* i filozofije.

Tekstovi su zbog toga veoma neujednačeni: korektni u dijelovima koji se tiču filozofa ili filozofskog problema kao takvog, a onda gotovo na razini srednjoškolskih mudrovanja u dijelovima koji prije izneseno pokušavaju rastegnuti na likove i situacije iz *Seinfelda*. Tako se Nietsczheova ideja vječnog vraćanja vidi kada »razni likovi u *Seinfeldu* imaju iskustva koja se stalno ponavljaju, a neka se ponavljaju na potpuno jednak način. Primjerice, koliko smo puta vidjeli Kramera kako teatralno ulazi kroz Jerryjeva vrata?... « (str. 106, 107). U *Jerry i Sokrat: život s propitivanjem?* autor postavlja pitanje gdje u Platonovim djelima prestaje Sokrat, a počinje Platon, što je »u velikoj mjeri kao i situacija 'Jerry protiv Jerryja'« (str. 19), a ističe i sličnu ulogu koju imaju obojica u svojim zajednicama: tako Jerry »provocira svoje prijatelje navodeći ih na razmišljanje« (?). *Georgeova neuspješna potraga za srećom: aristotelovska analiza* postavlja pitanje može li se George početi ponašati kreposno u aristotelovskom smislu? I odmah odgovara – ne! Autor analizira Georgea, pokazujući kakva je osoba, te na koji način pokušava (?) ostvariti (?) sreću, promatranu kao Aristotelovu *eudaimoniu*. Bogato citira *Nikomahovu etiku* da bi ustvrdio i pokazao kako je George »paradigmatski slučaj 'svjetine'« (str. 32), odnosno da su potpuno različite osobe (George i Aristotel!?) u promišljanju o onome za čim čovjek u životu traga. Tako se ističe da Aristotel definira sreću ili dobar život kao djelatnost u skladu s krepošću da bi pokazao kako George to nije (!) i ne može nikako biti (!). Dojam je da je ovakva analiza (aristotelovska!?) bespotrebna i deplasirana: s jedne strane, George je samo lik iz sitcoma, što znači osmišljen od scenarista na razini karikature bez mogućnosti da se mijenja (jer bi to značilo i promjenu cijelog showa), a sa druge je strane više nego neuvjerljivo Aristotela i Georga uspoređivati na bilo koji način, da bi se ustvrdilo da George sve navedeno nije (!?).

Matija Mato Škerbić

Otto Pöggeler

Heidegger u svom vremenu

Prijevod: Sulejman Bosto
Šahinpašić, Sarajevo 2006.

Heidegger u svom vremenu je djelo Otta Pöggelera, jednog od najuglednijih živućih njemačkih interpretatora Heideggerovog djela. U navedenom djelu sabrani su članci i predavanja pisani u razdoblju između 1992. i 1999., a ovdje su izloženi u pet tematskih blokovima: logika i vrijeme, o filozofijskom kontekstu, etika i zajednica, politika i tehnika te religija i umjetnost. Osnovna težnja djela je izlaganje povijesnog konteksta kao i razotkrivanje utjecaja ostalih filozofa na oblikovanje Heideggerovog mišljenja. Preciznije, kako sam Pöggeler kaže: »slijedeća predavanja i članci Heideggera vraćaju nazad u njegovo vrijeme, onda oni Heideggerovo mišljenje svagda stavljaju u odnos prema motivima jedne određene situacije, bilo da je ta situacija obilježena filozofijskim razgovorom, postavljanjem političkih zadaća ili obraćanju religiji ili umjetnosti.« Takav pristup Heideggeru ima svoju vrijednost, ali i svoj doseg te ostaje krajnje problematično može li se filozof poput Heideggera razložiti na osnovi razmatranja dominantnih tenzija unutar njegovog vremena. Kako Pöggeler navodi, sam Heidegger prilikom čitanja Pöggelerovog djela izrazio je sumnju da on svoj put ne bi mogao vidjeti ni prikazati kao povijest. Dovoljno o tome govori i Heideggerov moto iz sabranih djela: »putovi – ne djela«, koji s jedne strane upućuje na nedovršivost ljudskih mogućnosti dovođenja bitka u prisutnost, ali isto tako isticanje putova, a ne puta u sigularu ukazuje na problematičnost i težinu zadatka svodenja Heideggerovog filozofiranja na sukcesiju koja tvori jedinstven put.

Prilikom raspravljanja dodirnih točaka Heideggerovog mišljenja i filozofiranja njegovih suvremenika, Pöggeler na istaknuto mjesto stavlja Husserla, posebice njegova *Logička istraživanja*. Kroz svoju pokazujuće formalnu hermeneutiku, Heidegger nastavlja Husserlov rad iz *Logičkih istraživanja* približavajući se Husserlovom razlikovanju generaliziranja (hod prema općem) i formaliziranja (prema logičkim i kategorijalnim formama koje su u spoznavanju uvijek već pretpostavljene). Heidegger pritom upozorava da se ova igra formaliziranja i generaliziranja različito odvija u različitim dimenzijama života. Formalna naznaka pokušava uputiti na razliku veze i diferencije bistvujućeg (izričaja s veznikom i,

npr. čekić i ruka) i veze i diferencije bistvujućeg i bitka (izričaji s *kao*).

Heideggerovo čitanje Kanta na osnovu Husserlove fenomenologije unutarnje svijesti dovelo je do shvaćanja Husserlove imanentne svijesti o vremenu kao jedinstva impresije, retencije i protencije. Momente imanentne svijesti o vremenu povezo je s Kantovom aprehenzijom, rekognicijom i reprodukcijom te shvatio kao strukturu moći uobrazije. Polazeći od Kantovog nauka o produktivnoj uobrazilji i shematizma, Heidegger se približava vlastitoj postavci da pomoću nauka o shemama oblikuje jednu temporalnu interpretaciju. Ako se za sve dimenzije vremena traži odgovarajuća shema, onda se osvjetljava sklop principa koji nam dopušta da razlikujemo različite načine bitka a time i različite dimenzije svijeta. Ekstaze kroz koje tubitak ulazi iz dimenzija vremena (prošlosti, budućnosti i sadašnjosti), a koje odgovaraju temeljnim strukturama bitka ubitka (govor, nahodeenje, razumijevanje), mogu se analogno Kantu fiksirati shemama »kao«, »po čemu« i »radi čega«. Različita suigra tih elemenata može razjasniti kako je vrijeme horizont za razumijevanje bitka a time kao temporalnost strukturiranja smisla bitka. Ono radi čega budućnosti u pretjecanju k smrti upućuje na povijesnost kao istinsko vremenovanje vremena; ako radi čega postaje onim čemu čovjek ispada iz svijeta posljednjih stvari u okolni svijet ophodeenja s priručnim, a ako hermeneutičko kao rukovanja postaje apofantičko kao promatranja stupamo u svijet neutralnog istraživanja. U takvom traženju jedinstva između osjetilnosti i razuma, teorijskog i praktičnog pomoću Kantove produktivne uobrazilje Heidegger se suprotstavlja Husserlovom strogo teorijskom nastojanju.

Osim čitanja Kanta, kako izvještava Pöggeler, raskidu s Husserlovom transcendentnom fenomenologijom morao je pridonijeti i Heideggerov povratak Aristotelu. Na osnovu razlikovanja tehne, phronesisa i episteme Heidegger dolazi do zaključka da postoji posebna praktična istina. No, ipak znanje tehne posjeduje granicu, njegovo znanje nije potpuno raskrivanje jer djelo koje ono razumije kao ono što se treba proizvesti otpušta u neizvjesnost jedne neraspoločive upotrebe. Pöggeler u navedenom već vidi ocrtavanje egzemplarnih načina ponašanja tubitka: predočavanje predručnog, ophodeenje s priručnim, egzistiranje kao htjenje da se ima savjesti te se je već tu Aristotelova hermeneutika života preobrazila u analitiku tubitka.

Pöggeler nadalje napominje kako je upravo mimoilaženje s Husserlovim videnjem fenomenologije omogućilo Heideggeru da pronade vlastiti fenomenološki put. Za Heideg-

gera spornom se je pokazala Husserlova filozofija iz *Ideja* te članak o *Filozofiji kao strogoj znanosti* za koju on drži da je pokušaj discipliniranja fenomenološke filozofije. Prema Heideggerovom viđenju, osnovni problem s Husserlovom fenomenologijom je njezina isključiva usmjerenost na teorijsku spoznaju. Heidegger odbacuje jednostrano teorijsko usmjerenje fenomenologije, te drži da transcendentno ja treba shvatiti kao historijsko, a da čisto ja nastaje potiskivanjem historijskih akata. Do tog nazora Heidegger dolazi prihvaćajući Diltheyovu ideju historičnosti, da je život faktički i da se mora uzeti historijski, preciznije, Heidegger preuzima Diltheyovu filozofiju iz pera njegovog sugovornika grofa Yorcka dok je za samog Dilthey držao da je još samo akademski filozof koji se ne ubraja u izradu izvornog postavljanja pitanja. No, bez obzira na podrijetlo, Diltheyovo promišljeno povijesno razmišljanje kao put prema stvarima ili strukturama koje se otvaraju povijesno i koje se trebaju analizirati imalo je znatan utjecaj na Heideggerovo novo postavljanje fenomenologije. Kako bi mogao govoriti o faktičnoj egzistenciji koja bistvuje historijski, Heidegger preoblikuje Husserlovu fenomenološku ontologijsku pojmovnost težeći izgraditi hermeneutičke pojmove koji će služiti za eksplikaciju života. On odbacuje tradiciorno fenomenološki smisao bitka konstituirajuće svijesti koji nastaje u razlikovanju Što-bitka i Da-bitka. U teorijskom radu, ali i svakodnevnom ophođenju, proizvoljnu stvar uzimamo kao pojedinačni slučaj realizacije nečeg općeg, no na taj način čovjek ne može shvatiti samog sebe. Razlikovanje Što-bitka i Da-bitka Heideggeru se je pokazalo kao nedostatan jer se pomoću njega ne može odrediti egzistirajuće čije Što je samo u tome da bude te ga se ne može svesti na predmetnost njegovog Što bitka. Drugim riječima, čovjek određen kao egzistencija ne može se razmatrati u teorijskom mnijenju, nego samo u izvršenju onog ja jesam: akti egzistirajućeg čovjeka ne mogu se razumjeti kao predmet, već samo izvršiti i suizvršiti. U skladu s navedenim razlikovanjem, Heidegger jednu pokraj druge promatra fenomenologiju stvari, akata i odnosa, a Da-bitku i Što-bitku sad se priključuje i Kako bitak. Na koncu, kako zaključuje Pöggeler, Heideggerova fenomenologija postaje hermeneutičkom fenomenologijom što je za njega svojevrсни rezultat poticaja koji je započeo kod Diltheya, unatoč tome što sam Dilthey nije govorio o hermeneutici. No, svojim stavom da zor ili intuicija može naći izraz, te Heideggerovom interpretacijom zora kao briga oko faktičnog života kao dobivanje i gubljenje prisnosti života sa samim sobom, Dilthey otvara mogućnost višeslojne hermeneutike, tvrdi Pöggeler.

Zaoštravanje postavki filozofije života Heidegger pronalazi u Jaspersovoj *Filozofija svjetonazora*. Pöggeler pritom ističe kako je *Filozofija svjetonazora* imala ambivalentan utjecaj na Heideggerovo filozofiranje: s jedne strane Heidegger se je divio novom načinu postavljanja pitanja, a s druge je bio razočaran kataloškim prikazom. U Jaspersovom djelu Heidegger pridaje posebnu vrijednost učenju o graničnim situacijama. Jaspers situaciju u kojoj se čovjek nalazi dovodi do graničnih slučajeva kao što su borba i krivnja, a Heidegger ističe važnost granične situacije smrti. Kroz graničnu situaciju oslobađa se trenutak, ali isto tako situacija postaje graničnom samo iz trenutka, a kroz oslobađanje trenutka svijest se uzdiže do onog Apsolutnog. Pöggeler pritom ističe kako Heidegger kod Jaspersa pronalazi Kierkegaardovu interpretaciju Platonovog iznenadnog (Jähe, ἔξαίρωνης) kao trenutka što u Heideggerovom djelu dobiva istaknuto mjesto prilikom određenja iznenadnog trenutka sjećanja. Za Platona ono iznenadno ostaje izvan vremena, ono vodi na granicu i odnosi se na ono vječno, a Kierkegaard tu granicu shvaća kao Sada koje tumači kao trenutak. Trenutak se za Kierkegaarda, obzirom na njegovo religijsko usmjerenje, odnosi na trenutak propasti u kojem treba nestati svijet i nastupiti vječnost. Vrijeme je za Kierkegaarda sukcesija točaka sada koja ne poznaje dijeljenje prošlosti i budućnosti te stoga nema ni sadašnjost. Sadašnje je samo ono vječno i samo ako se vječno u trenutku ukrštava s vremenom vrijeme može sadržavati sadašnjost i tako razlikovati prošlost i budućnost. No, pritom Heidegger drži kako je Kierkegaardovo viđenje egzistencijalni fenomen trenutka ostalo vezano za vulgarni pojam vremena te da je promašena egzistencijalna interpretacija. U samoj Kierkegaardovoj filozofiji, posebice *Strahu i drhtanju*, Heidegger pronalazi egzistencijalnu interpretaciju tjeskobe. Kierkegaard polazi od pojma tjeskobe kako bi psihološki pristupio problemu istočnog grijeha te slijedi povijest preplatanja tjeskobe i svijesti o grijehu. Za njega tjeskoba vodi iskustvo pred ono bestemeljno koje je iz Kierkegaardove teološke pozicije prvenstveno privid, taština i grijeh, a vrtoglavica slobode koju treba dohvatiti može uputiti na to da se egzistencija mora dohvatiti u njezinim neosiguranim mogućnostima. Kroz tjeskobu rada se egzistencija koja je upućena na trenutak onog Sada i sposobna da se uzdigne do onog Apsolutnog. Heidegger smatra kako je u Kierkegaardovoj interpretaciji posebno vrijedno što svoje analize prepušta jednom raspoloženju te u *Bitku i vremenu* preuzima značaj raspoloženja koje postaje temeljni egzistencijal na putu razotkrivanja smisla bitka. Heidegger

također nasljeđuje i Kierkegaardovo određene tjeskobe koja i kod njega zauzima bitno mjesto prilikom prisvajanja onog Apsolutnog, iz Heideggerove pozicije bitka.

Heideggerovo uključivanje u povijesna zbivanja Pöggeler vidi kao izdanak Heideggerovog Nietzscheizma. Za razliku od Schelera koji je govorio o dobu izjednačenja dionizijskog uklapanja u životni poriv i apolonske participacije duha na cjelokupnom tako-bitku koje bi u konačnici trebalo dovesti do poravnanja muškog i ženskog, Istoka i Zapada; Heidegger umjesto toga preuzima sukob dionizijskog i apolonskog kao povijesno načelo težeći mu vratiti izvornu oštrinu. Heidegger se zajedno s Nietzscheom zalaže za vraćanje početaka povijesti s njihovom slobodom, kako bi nestala kasnije uspostavljena vladavina robova. Kršćanska religija na osnovu nasljeđa sokratovstva i platonizma postaje platonizam za narod te vodi pobunu robova u korist jednakosti. Takvo uspostavljanje ropskog Nietzsche prepoznaje kao nihilizam, a njegova vladavina je dovela do katastrofe Europe. Ropskom razaranju iskonskog slobodnog i gospodskog odnosa prema životu mora se ponovno suprotstaviti hijerarhija koja pomoću velikih stvaralaca osigurava pristup dionizijskoj i tragičnoj dubini svijeta. Prema vlastitom određenju, Heidegger je u prvom svjetskom ratu vidio razotkrivanje bespomoćnosti Europe koje je navijestio Nietzscheov nihilizam. U daljnjim događanjima u 20. stoljeću Heidegger je vidio samo vanjske naznake jednog sloma i jedne zadaće koju je on već postavio u mišljenju i pjevanju. Iz tih razloga se je Heidegger pridružio nacionalsocijalističkom buđenju, no ubrzo je uvidio kako su zadaće koje je imao u vidu nacionalsocijalizma nešto sasvim drugo. Prema Pöggeleru, Heideggerov aganžman najbolje je objasnila Arendt uspoređivši ga s Platonovim putem u Sirakuzu. Filozof, sam, osamljen, obitavajući isključivo u svom mišljenju ne može se snaći u tendencijama svakodnevnice mnoštva, prije svega ne može sa svojom radikalnošću prihvatiti kompromis koji očito spada u političku sferu.

Martina Žeželj

Wu Xiaoming

Filozofija i Zhexue

Put k drugome i natrag

Prijevod: Zorana Baković, Mario Rebac

Odjel za orijentalistiku Hrvatskoga filološkoga društva i Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2006.

Knjiga *Filozofija i Zhexue. Put k drugome i natrag* kineskog autora Wu Xiaominga je skraćena doktorska disertacija »Dekonstrukcija i Kina« koju je autor obranio 1996. na Sveučilištu u Sussexu. S engleskog su jezika djelo preveli i priredili sinologinja Zorana Baković, koja je sedamdesetih godina s autorom studirala u NR Kini i Mario Rebac, zaslužan za vrijedne priloge o kineskom jeziku i misli uvrštene u ovo izdanje.

Wu Xiaoming je rođen 1954. u Tianjinu, nedaleko od Bejinga. Njegov otac Wu Xianzhen bio je istaknuti kineski pjesnik, poznatiji pod pseudonimom Jiang Yin, a majka Cao Baozhen profesorica književnosti. Činjenica da je Wu rođen u obitelji slobodoumnih kineskih intelektualaca obilježila je njegovo djetinjstvo. Kao trogodišnjem dječaku odvođe mu oca na popravni rad u logor jer je kritizirao moralnu korupciju u vlasti. Osuđena na puko preživljavanje, majka ostaje sama sa četvoricom sinova. S popravnog se rada otac vraća 1962. te kao bivši osuđenik radi najniže poslove, poput čuvanja bicikala i slično. Godine 1966. u Kini izbija velika kulturna revolucija te Wu Xiaoming narednih pet godina umjesto na fakultet odlazi sa obitelji raditi na rižina polja. Nakon Mao Zedongove smrti 1976., u vrijeme političkih promjena u Kini, Wu Xiaoming upisuje studij na Fudanu, u Shanghaiu. Bio je u prvoj generaciji studenata koji su na sveučilište bili primljeni na temelju prijamnih ispita, a ne po partijskom odabiru. Nastavlja poslijediplomski studij na Pekinškom sveučilištu te 1989. stječe magisterij iz komparativne književnosti. U Velikoj Britaniji završava doktorski studij filozofije, a danas na jednom novozelandskom sveučilištu Wu predaje kineski jezik i književnost.

U knjizi *Filozofija i Zhexue. Put k drugome i natrag* autor preispituje odnos europske filozofije prema kineskoj misaonoj tradiciji. Wu Xiaoming temi pristupa na način dijaloga s Derridaom. Prema Derridau, filozofija, odnosno »diskurs koji je sebe nazvao filozofijom«, oduvijek je smjerao izreći svoje granice jer

granica je ono iza čega biće prestaje biti to što jest. Izreći granicu filozofije isto je što i misliti »ono njoj drugo«, drugo iz kojeg ona ipak »crpi svoju bit, svoju definiciju i svoje stvaranje« (str. 61). U odnosu između filozofije i njoj drugog leži neobična logika, kaže Derrida:

»Ako filozofiji ne polazi za rukom prekoračiti svoju granicu i prisvojiti drugo za sebe, onda nije ono što smjera biti i vjeruje da jest. Ali kako je to drugo ujedno i ono iz čega filozofija izvlači svoj vlastiti identitet, prisvajanje drugoga znači kako dovršetak (ispunjenje) tako i svršetak (smrt) filozofije.« (str. 61)

Složeni odnos filozofije s njenom granicom, »njenim drugim«, odnosno s onim što joj postavlja granicu, jest predmet Wu Xiaomingova istraživanja. Svrha mu je ispitati »kako to stoji na granici, na medi između Zapada i Kine, na Derridaovoj granici/prijelazu« (str. 62). Tako je temeljno pitanje ovoga rada, izvorno Derridaovo, a na koje Wu Xiaoming nastoji dati vlastiti odgovor: »Misliti ono sebi drugo, znači li to samo prevladati ono iz čega filozofija proizlazi te prethodeći vlastitoj metodi jednostavno prijeći granicu? Ili pak granica, u zasjedi, kao iznenađenje, uvijek čuva neki novi udarac filozofskoj spoznaji?« (str. 61)

Wu Xiaomingova je pozicija da filozofija s jedne strane smjera dijalektizirati svoje drugo, ali ne uspijeva niti može postići taj cilj, a s druge strane da filozofija, dok se poziva na svoju jedinstvenost i izvornost, jest nužno konstituirana kroz drugo. Tako »Kina« u filozofskim raspravama često »figurira kao drugo kojim treba ovladati, koje treba pounutarnjiti ili dijalektizirati, ali koje ujedno filozofskim raspravama o drugom izaziva neprilike«, kaže Wu Xiaoming (str. 65). No, »jesu li te rasprave uspjele u nastojanjima da prijeđu granicu i ovladaju rubovima?« (str. 65)

Kako bi odgovorio na postavljena pitanja, u prvom poglavlju pod naslovom »Filozofija i Istok – 'početak' i 'svršetak'«, autor kritički iščitava Hegelove, Husserlove i Heideggerove tekstove, čije je zajedničko obilježje »pozivanje filozofijskog diskursa na univerzalnost i jedinstvenost što se tiče pretenzije da misli drugo« (str. 66). Ovo poglavlje Wu započinje problematiziranjem pitanja prevodenja koje podcrtava svaki govor i mišljenje o drugom. Nije samo pitanje prevodenja jednog termina i teksta s jednog jezika na drugi jezik, već i prevodenja jednog čina, događaja, situacije iz jednog kulturnog miljea na drugi. Naša sklonost projiciranja, pridavanje drugome karakteristike poznatog i bliskog, često određuje prevodenje. No tada to drugo, upozorava Wu, »gubi svoju različitost, identitet i postaje prisvojeno«. Wu Xiaoming to pokazuje na konkretnom povijesnom primjeru, susretu prvih

isusovačkih misionara s Kinom. Matteo Ricci u svojim je bilješkama o Kini, vidno impresioniran kineskom upravom, kazao kako kineskim carstvom vladaju »filozofi«, nazivajući tako kineske učene ljude »shi«. No za razliku od termina 'filozof' koji označava individualnu ljubav prema mudrosti, u kineskoj tradiciji riječ 'shi' ima konotacije skupne pripadnosti tradiciji. Možemo li onda govoriti o kineskom filozofu? Postoji li onda uopće kineska filozofija? Wu Xiaoming smatra da je ovdje na djelu »snažna prisvajačka moć filozofije«. Drugim riječima, kad je Ricci »pokušao imenovati, govoriti i misliti Kinu i kinesku kulturu služeći se zapadnjačkim pojmovima 'filozofija', 'filozof', on je za Zapad izumio neko drugo koje se dade asimilirati« (str. 71). Onoga trenutka kada je Ricci preveo kinesko 'shi' kao 'filozofe', različitost drugoga je sužena. Ovo se može uobličiti u svojevrstnu zakonitost: »Kada je drugo izrečeno istim jezikom, ili jezikom istoga, onda ono kao takovo nestaje i pretvara se u isto.« (str. 69) Pa tako,

»... nije moguće kazati kineska 'filozofija' (u zapadnom jeziku) ako se prethodno ne umanju (neizbježno na silu) drukčijost misli koja je drukčija od zapadne. I obratno, nije moguće kazati 'zapadna zhe-xue' na kineskom ako se prethodno ne umanju drukčijost zapadne misli u odnosu na kinesku.« (str. 70)

Izrečen nužno u jednom jeziku, iskaz da i Kina i Zapad imaju svoju »zhe-xue« ili »filozofiju«, kazanu na kojem od zapadnih jezika, uvijek je nesimetričan i nasilan. Logika sadržana u izrazima kao što su 'kineski filozof' i 'kineska filozofija' jest da je Kina ujedno isto i drugo, istodobno bliska i tuđa.

»Je li kineska filozofija kontradiktoran izraz? Je li izraz zapadnoeuropska filozofija tautologija? Može li se uopće kazati takvo što kao 'kineska filozofija', a da se samim tim ne podredi poretku filozofije upravo ista ona tradicija koja se uzima kao različita, kao tradicija drugoga spram toga istoga poretka filozofije?« (str. 71)

Wu propituje kakve odgovore daje Hegel. Hegel je, naime, kinesku filozofiju nastojao smjestiti u svoju univerzalnu povijest filozofije, no ocijenio je da »na Istoku ne može biti nikakvoga filozofskog znanja« i da »Istok zato treba biti isključen iz povijesti filozofije« te da je kineska filozofija »filozofija koje nema« zato što je »orientalni karakter, utonuće duha u prirodi, promatrano sa stajališta volje, u vlasti konačnosti« (str. 79). Wu pokazuje kako je kod Hegela riječ o »isključenju drugoga, ali tako da se ipak ne isključi iz povijesti filozofije, odnosno o isključenju drugoga upravo njegovim uključivanjem u ono isto, tj. u istu povijest filozofije i povijest filozofije istoga« (str. 83). I dok Hegel ima poteškoća pri uključivanju Kine u opću po-

vijest filozofije, Husserl tvrdi da je filozofija isključivo grčka i europska (str. 89), nalazeći samo kod Grka čisto »teoretski stav« kojeg stavlja nasuprot »religiozno-mitskom stavu« orijentalnih filozofija (str. 97). Taj teoretski stav razdvaja grčku i europsku filozofiju od svih drugih »filozofija«, odnosno filozofiju od nefilozofije (str. 97). Wu Xiaoming povlači paralelu: suprotnost između teoretskoga i prirodnoga, tj. praktičnoga, daje se misliti i kao suprotnost između Kine i njoj drugoga. Tako je kod Husserla »suprotnost između filozofične Europe i nefilozofičnoga drugog u temelju hijerarhijski postavljena, pri čemu je Europa ili filozofija određena kao telos cijelog čovječanstva« (str. 89). Dekonstruktivno čitanje ovog europocentričnog diskursa, kaže Wu, moralo bi pokazati da je granica između teoretskog i prirodnog/praktičnog nejasna, i neprestano se prelazi, pa bi se dekonstrukcijom te suprotnosti istodobno provela i dekonstrukcija suprotnosti između europskog i neeuropskog (str. 89). Heidegger, kao i Husserl, potvrđuje kako je filozofija jedino grčka i europska što, kaže Wu, vodi k isključenju drugog. Prema Husserlu, izraz 'zapadno europska filozofija' jest tautološki, a takav iskaz nosi implikacije u odnosu na izraz 'kineska filozofija'. Nakon navedenih europskih filozofa, Wu Xiaoming razmatra modernog kineskog filozofa Feng Youlana koji, za razliku od prije navedenih koji tvrde da je jedino Europa po svojoj naravi »filozofična«, kaže kako je Kina čak i filozofičnija od Zapada. Primjenjujući ime 'filozofija' na kinesku tradiciju, komentira Wu Xiaoming, Feng Youlan prihvaća zapadna mjerila filozofije i »filozofična kineska nacionalnost konstituira se tako posredstvom drugoga kojemu je dodijeljen drugorazredan položaj« (str. 118). Tako kod Fenga oživljavanje tradicije kineske filozofije proizlazi i opstaje pomoću drugoga. Tvrdnja da je kineska tradicija filozofičnija od zapadne znači da je i metafizičnija od same metafizike što ide usuprot Fengovim nakanama kad tvrdi kako je kineska tradicija različita od zapadne po tome što nije metafizična. Feng ovdje upada u zamku metafizičkih suprotnosti, iako mu je nakana bila suprotna. Takva su suprotstavljanja sama po sebi metafizička i preko njih kineska je tradicija, za koju se pretpostavlja da je nemetafizička, gurnuta u metafizičku suprotnost te se pretvara tek u jedan njen pol. Wu Xiaoming prvo poglavlje završava otvorenim pitanjima:

»Je li filozofija zadovoljila želju da svoje jedinstveno ime zadobije iz sebe same? Je li prekoračila vlastite granice te ovladala onim sebi drugim i prisvojila ga? Je li sebe načinila beskonačnim? Ako nije, kako i kojim uhom će se u budućnosti osluškiivati ime filozofije?« (str. 131)

U drugom poglavlju pod nazivom »'Pirami-da' i 'tragovi ptica i zvjeradi', ili Pitanje pisma« autor problematizira pitanje kineskog pisma, koje je, budući različito od fonetskog ili alfabetskog pisma Zapada, za Zapad predstavljalo »ono drugo«. Tako se drugo filozofije može nazvati i imenom pisma. U ovom poglavlju Wu Xiaoming razmatra Hegelov odnos spram kineskog pisma zajedno s Derridaovim tumačenjem tog Hegelovog odnosa, a potom razmatra i neke od svremenih europskih znanstvenika. Postoji trajna sklonost, navodi autor, kako na Zapadu tako i u Kini, da se »najtemeljnije značajke kineske kulture i misli povezuju s kineskim pismom« (str. 134). Primjerice, sinolog Jacques Gernet kaže da nas »kinesko pismo, zahvaljujući uskoj povezanosti s političkim, društvenim, estetskim i duhovnim aspektima kineskoga svijeta uvodi u razumijevanje kineske civilizacije« (str. 134). No takav je uvod dvojben ukoliko se pismo razumije i tumači prema metafizičkom određenju tog pojma jer metafizička tradicija omalovažava pismo, a naglašeno uznosi govor, kao sastavni dio fonologizma i logocentrizma koji je obilježavaju, na što je ukazao Derrida (str. 135). Logocentrizam kao doznačenje izvora istine logosu povlači za sobom dosljedno obezvređivanje pisma. Logocentrizam je ujedno i fonocentrizam jer u logosu »izvorna i bitna veza s 'phone' (glasom) nikad nije prekinuta« što omogućuje »apsolutnu bliskost glasa i bića, glasa i značenja bića, glasa i idealiteta značenja« (str. 141). 'Phone' stoji u bliskom srodstvu sa dušom i ujedno s označenim. Subjekt preko 'phone' (glasa), odnosno pomoću sposobnosti »čuti se govoriti«, sebe ispoljava i odnosi se prema sebi u elementu idealiteta. Stoga fonocentrično-logocentrična epoha obezvređuje pismo, koje je mišljeno kao »posredovanje posredovanja«, »označitelj označitelja«, »izvanjskost izvanjskosti«, »drugotnost drugotnosti« (str. 142). Takvo je izvođenje rukovodeno metafizičkom opozicijom između unutarnjosti i izvanjskosti pri čemu se ovo drugo uvijek uzima kao derivat i nešto što je moguće ponovno prisvojiti. Pismo predstavlja opasnost živom govoru pa otuda obezvređivanje pisma. Pismo je ime drugoga, što ga logos mora isključiti kao nešto izvanjsko, drugotno, derivirano, kaže Wu. U povijesti se Zapada kao najrazumljiviji oblik pisma, kao telos, svrha svih drugih pisama, hvalilo fonetsko pismo jer ono »pruža iluziju transparentnosti, jer je ideal tzv. fonetskog pisma prozirnost označitelja u odnosu na označeno« (str. 148). Uloga je fonetskog pisma, prema Derridai, u tome da, navodno nekontaminiranu »unutarnjost« učini mišljivom i mogućom time što dopušta da samo bude smatrano tek izvanjskim »reprezentantom«. Implikacija je takva tumačenja da

se nefonetska pisma, kao što je kinesko, smatraju tek »nedovršenim alfabetima« (str. 149). Ovakva se teleologija, opravdano smatraju i Derrida i Wu, može smatrati zapadnjačkim etnocentrizmom (str. 149). Iz tradicije koja logos povezuje s alfabetskim pismom uzetim kao »aposlutni model« proizlazi i Hegelov prigovor na račun kineskog pisma. Hegel ne samo da uzdiže »zvučni jezik« iznad pismovnog jezika, nego jasno suprotstavlja fonetsko ili alfabetsko pismo i nefonetsko ili »hijeroglifsko« pismo pa tako Hegel, kaže Wu, dok misli drugoga, odnosno Kinu, pada u zamku metafizičkih suprotnosti. Wu stoga postavlja pitanja: »Može li se drugoga misliti a da se ne padne u zamku takvih metafizičkih suprotnosti? Mora li Kina ako nije logocentrična biti grafocentrična?« (str. 136) Hegel se kritički osvrće na činjenicu što se jezična jedinica znak (*zi*) hijeroglifskog pisma može razložiti, analizirati na jednostavnije elemente, kao što se i višesložni oblici mogu rastaviti i analizirati po konstitutivnim značenjskim elementima. Tako se na primjer, *min-zhu* ili demokracija može rastaviti na elemente *min* – narod i *zhu* – gospodar/vladar/koji je na čelu, što upućuje na značenje »izravna vladavina naroda«. I otuda Hegelova optužba: ako se *zi* može rastaviti na elemente koji sami funkcioniraju kao morfemi, proizlazi da ime nije ništa više nego svežanj označitelja koji na okupu drži napisani znak unutar svojega kvadrata. Dijeljenje napisanog znaka na njegove elemente dovodi do toga da je nešto kao »izvorni um« nemoguće. Iz iste pozicije dolazi i Hegelov prigovor što se tiče odnosa govora i pisma te njegov osvrst kako »Kitajci nemaju boljeg instrumenta za prikazivanje i priopćavanje misli« zbog toga što »zapravo, idealno carstvo duha ovdje nema mjesta« i »ne postoji pravi znanstveni interes« (str. 175). Wu Xiaoming pokazuje kako je Hegelova kritika kineskog pisma »snažna logocentrično-etnocentrična gesta isključivanja drugog koje se već nastanilo u *istom*« (str. 139). Kineska misao, prema Hegelu, ostaje »rascijepljenom na besadržajno apstraktno i nasumično konkretno zaročljena u neprestanom naddijalektičkom osciliranju između dviju krajnosti, nikada neće biti u stanju doseći konkretnu univerzalnost« (str. 189). Hegel tvrdi da je kineska misao »preapstraktna kad se zadržava u apstraktnom i prekonkretna kada je konkretna, da je obilježava neposredna opozicija bez posredovanja i bez dijalektičkog odnosa između suprotnosti« (str. 187). Wu Xiaoming odgovara na Hegelov prigovor analizirajući kineski pojam 'xiang' (lik) koji je duboko povezan s pojmom 'wen' (pismo, kultura, šare itd.) te daje jedno drugačije čitanje kineske misli, izvan okvira hegelijanske dijalektike. Wu Xiaoming time želi pokazati

»... da se Hegelova kritika kineskog pisma može iščitati i kao jedno drugačije razmišljanje o kineskom pismu, pod uvjetom da dekonstruiramo teleologiju i etnocentrizam koji su od nje neodvojivi, kao i to da kinesko pismo možda bolje komunicira s onim što Derrida naziva pismom.« (str. 149)

Naime, Derridaovo uopćavanje pojma pisma dekonstruira metafizički uspostavljenu hijerarhiju suprotnosti između govora i pisma, i suprotnosti između Zapada i Kine (str. 148). U zadnjem podnaslovu ovoga poglavlja pod nazivom »Postajanje alfabeta hijeroglifskim i hijeroglifa fonetskim«, Wu Xiaomingov se obračun s Hegelovom kritikom kineskog pisma usmjerava na suprotnost između hijeroglifskog i alfabetskog pisma, te pokazuje kako je ta suprotnost neodrživa. Naime, u pogledu pisma za Hegelov je logocentrizam ključna upravo redukcija stvarnosti i izvanjskosti znaka pisma: samo 'ime' ne treba ništa sugerirati nego tek »reprezentirati« izgovor imena. Pa ako se za fonetsko pismo vjeruje da se prepušta toj redukciji, kinesko se pismo, naprotiv, zbog svoje »piktografske« ili »ideografske«, odnosno hijeroglifске naravi, ne distancira u jednakoj mjeri od konkretne stvarnosti. Nasuprot ovačjoj tvrdnji, Wu ukazuje na značajnu upotrebu fonetskih pismena u kineskom pokazujući kako kinesko pismo nije po svojoj naravi isključivo hijeroglifsko, već ima fonetskih elemenata. Autorovo obračunavanje s teleologijski određenom suprotnosti između fonetskog i nefonetskog pisma, odnosno između sebe i drugoga, Zapada i Kine, završava zaključkom kako vjerojatno nikada i nije bilo »čisto fonetskog i čisto hijeroglifskog, autentično europskog i autentično kineskog, nego jednoga u drugome i obratno, jednoga koji biva drugim« (str. 199).

U završnom poglavlju ovoga izdanja pod naslovom »Difference i dao« autor postavlja raspravu o »dekonstrukciji« i »Kini« na drugu razinu dovodeći u vezu dva pojma: Derridaovu *difference*-razliku i Lao Ziev *dao*. Svrha njihovog usporednog iščitavanja nije komparacija, nego davanje »prilike da se otvore jedno za drugo« (str. 206), što je prema Wu Xiaomingu istinska zadaća dekonstrukcije: »dekonstruktivno pisanje je samo po sebi poziv onoga drugoga, poziv njemu upućen i odziv s njegove strane« (str. 202). To je dvostruko otvaranje drugog: »i dekonstruktivni i kineski tekst otvaraju se jedan drugom i daju tim susretom drugom priliku« (str. 202). Kao razlog što je u ovakvom otvaranju odabrao upravo *difference* i *dao* autor navodi: »Difference u Derrideinom pisanju ima povlašteno mjesto...«, to je »najnesvodivije naše epohe kao razdjelnice ontologije prisutnosti...« Drugo, »na difference je izbor pao i zbog iluzije koju može izazvati, naime

da je to posljednja riječ koja je, sada pomoću dekonstrukcije, došla na mjesto Boga.« »Dovodeći difference u blizinu dao, naše iščitavanje namjerava istaknuti neteološki značaj difference...« (str. 204) S druge pak strane, *dao* je točka oko koje se mogu iščitati važni aspekti kineske misli, no njegovo je tumačenje, kao i cjelokupne kineske misli dugo bilo u posjedu i pod kontrolom zapadne metafizike (str. 240). (Npr. Feng Youlan tumači *dao* kao najviši rodni pojam (*you*), Li Zehou kao »opću zakonitost, krajnju istinu i najzbiljniji bitak, dao je beskonačni totalitet i apsolutna istina« (str. 240).) »Ukoliko misao o daou odgovara na 'metafizičko' pitanje o 'počelu' svih stvari, a da pritom ne pretpostavlja nužno metafizičkoga Boga, pa stoga nije nužno onto-teologijska, dao se može usporediti s difference, koja smjera dekonstruirati metafiziku prisutnosti«, kaže Wu (str. 240). Autor ne namjerava svesti cijelu misaonu složenost *difference* u *dao*, poštujući nesvodive razlike, no ipak ih zbližava, kako bi se »same jedna drugoj obratile« (str. 205). Stoga, ako je *difference* najnesvodivije naše epohe, a *dao* važan dio kineske kulture, to približavanje ima nakanu »pridonijeti otkrivanju analogija među kulturama i osvještavanju kulturalnih razlika u tim analogijama« (str. 241). Otvara se prilika za drugo, bez kojega ni jedno (kulturno) sebe ne bi postojalo. Wu time završava i zaokružuje svoju raspravu: nasuprot prisvajanju i ovladavanju koje je obilježavalo odnos filozofije i Kine, nudi otvaranje i približavanje, kao što i sama dekonstrukcija zapadne metafizike, prema Wu, otvara drugo i prilika je Zapadu za novo iščitavanje Kine kao drugog.

Ovo Wu Xiaomingovo djelo predstavlja izvrstan prilog razmatranju pitanja »kineske filozofije«, uopće »orijentalnih filozofija«, odnosno razmatranju problematike odnosa (europske) filozofije prema ne-europskim filozofijama. Ono nam skreće pozornost na potrebu novog iščitavanja i tumačenja tekstova kineske tradicije, koje je dosad bilo pod snažnim utjecajem metafizičke perspektive. Također, ono otvara jednu novu perspektivu u čitanju tih tekstova kao i prostor za interkulturalni dijalog. Autor je pokazao izuzetan talenat za pojmovno-diskurzivno mišljenje, vješto diskutira sa tekstovima koje iščitava.

Djelo *Filozofija i Zhaxue* može biti instruktivno i poticajno filozofima i sinolozima, nastavnicima i studentima. Ono podastire brojne povijesne, jezične i filozofske činjenice iz kineske tematike, stoga može poslužiti kao priručnik na predmetima »Metodologija međukulturnih istraživanja«, »Kineska kultura i civilizacija« te »Kineska filozofija«, koji se izvode na slobodnom studiju sinologije Filozofskog fakulteta u Zagrebu, kao i svima koji

žele saznati više o kineskoj tradiciji. Izdanje je obogaćeno vrijednim prilozima: Mario Rebac piše o kineskom jeziku, pismu i filozofiji, u knjizi se nalazi i pripovijest Zorane Baković o Wu Xiaomingu, esej Karmen Šterk koja temi pristupa kao antropolog te kratke natuknice o kineskoj filozofiji u povijesnom slijedu što je pripremio Mario Rebac.

Činjenica da je na hrvatskom jeziku predstavljeno vrijedno djelo jednog suvremenog kineskog autora, a u kojemu se, povrh toga, govori o kineskoj misli i kineskom jeziku, sama po sebi predstavlja važan kulturni događaj te bismo takve pothvate i nadalje trebali podupirati.

Ivana Buljan

Thomas Sören Hoffmann

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Eine Propädeutik

Marix Verlag, Wiesbaden 2004.

Knjiga Thomasa S. Hoffmanna sveobuhvatni je prikaz Hegelove filozofije počevši od ranih spisa sve do berlinskog sistema. Odmah u »Uvodu«, u poglavlju pod naslovom »Jedna filozofija slobode« (str. 16–22), Hoffmann nedvosmisleno utvrđuje da je temeljni pojam Hegelove filozofije pojam slobode. Pritom Hoffmann Hegelov pojam slobode shvaća u svezi s mišljenjem kao oslobođenje mišljenja od svoga vlastitog privida koji počiva na temeljnoj opreci subjektiviteta i objektiviteta. »Kretanje mišljenja od Kanta do Hegela«, kaže Hoffman, u cjelini se može označiti kao »kritika logike«, to jest razotkrivanje temelja logike u »refleksivnom samoodnosu«. Hegel, kao i cijela filozofija njemačkog idealizma, stoji na stajalištu da sve ono objektivno svoj smisao i svoje utemeljenje ima u samoodnosu reflektirajućeg subjektiviteta. Iz takvog utemeljenja onog objektivnog na onom refleksivnom ne slijedi međutim da se mišljenje kod Hegela izjednačava s refleksijom u smislu refleksivne filozofije, u koju Hegel još ubraja Kanta i Fichtea, nego o samoodnosu kao sebe samog svjesnom mišljenju. Mišljenje dakle kod Hegela više nije, kao kod Kanta, tek djelovanje subjekta, a to znači da nije primarno predmet filozofije subjektivnog duha ili psihologije. Ono je štoviše temelj kako pukog

subjektiviteta tako i objektiviteta. Hegelova filozofija je, kaže Hoffmann, »osvještenje moći odnosa«, toga da odnos prethodi svemu bitku i da su sva određenja onoga što jest proizvedena naposljetku iz samoodnosa mišljenja. Sebe samoga svjesno mišljenje je uvijek zbiljsko samoodnošenje, diferentno jedinstvo. U mišljenju se tada ne misli nešto drugo i tuđe od njega samoga, nego se ono odnosi spram sebe samog i sebe samo osvještava. Prema tome, Hoffmannova je knjiga dobrim dijelom prikaz Hegelove filozofije kao kritike subjektivnog idealizma, koji ima pred sobom samo apstraktne forme subjektiviteta, pa ostaje na jednostran način pri subjektivitetu kao pri posljednjem afirmativnom određenju, dočim stvar o sebi, koja je u temelju onoga subjektivno proizvedenog iskusivog i mislivog, ostaje subjektu nedokučiva. Nasuprot tome, Hegelova je filozofija potraga za istinskim subjektivitetom koji svoj vlastiti temelj nema nigdje drugdje izvan sebe, u nekom sebi stranom principu, a ujedno s time i potraga za onim apsolutnim kao istotom subjektiviteta i supstancijaliteta.

U poglavlju »Predrasude i iritacije« (str. 23–50) Hoffmann nastoji razotkriti i prokazati niz predrasuda o Hegelovoj filozofiji. Govoreći najprije o Hegelovom pojmu totaliteta, koji je sažeto iskazan u stavu »Ono istinito jest ono cijelo« iz *Predgovora Fenomenologiji duha*, Hoffmann odbacuje osporavanje zahtjeva za totalitetom, koje se provlači od Kierkegaarda preko Adorna do Levinasa, a svodi se na to da je ono cijelo kao takvo neprovidno i nedostižno, te da se takvim stavom ne priznaje nesvodljivost i jednokratnost onog individualnog. Taj prigovor počiva na pretpostavci da su individualitet i totalitet, pojedinačnost i općenitost nepomirljive opreke. No prema Hegelu jednoga nema bez drugoga, oboje tek dobiva svoj smisao iz uzajamnog odnosa. Ono pojedinačno koje bi bilo izvan cjeline moguće je samo za apstraktnu predstavu. Cjelina koja bi bila onkraj onog pojedinačnog ne bi bila istinska cjelina, nego i sama još uvijek nešto pojedinačno. Ono opće i ono pojedinačno su istinski samo u jedinstvu. Sama istina nije drugo nego ispunjenje onog općeg u pojedinačnom pri čemu oni nisu nekakvi entiteti pored i mimo njihovog odnošenja. U takvom se prigovoru, uvida Hoffmann, krije strah »lijepe duše«, koja bi se izručivanjem onom općem odrekla svoje ljepote. To je strah subjekta, koji se nije dokraja posredovao, od objektiviteta koji nije savladan. Misliti totalitet za Hegela je međutim obveza filozofije, pa se po tome odmah i prepoznaje što jest filozofija, te se ona razlučuje od onoga što se kao filozofija predstavlja ali zapravo to nije. Hoffmann dakle odbacuje prigovore Hegelovoj filozofiji

kao sistemu ukoliko su oni izraz straha pred objektivitetom, tj. mnijenja da se subjektivitet može spasiti samo u opreci spram cjeline, a to znači samo u svojoj neposrednosti. Hegel upravo pokazuje, ističe Hoffmann, da se iza takvoga mnijenja krije apstraktni, romantički ili nihilistički pojam subjektiviteta, koji ne priznaje njegov radikalni negativitet, pa ga prema tome ne priznaje ni kao mjesto moguće apsolutne spoznaje. Istinski pojam subjektiviteta pak nastaje iz supripadnosti totaliteta i individualiteta.

U svezi s prvim stoji i drugi prigovor Hegelu, koji se svodi na to da je kod njega filozofija izgrađena kao sistem. Hegel i počinje svoja berlinska predavanja s *Enciklopedijom filozofijskih znanosti* upravo zato što se utemeljenje filozofije može naći samo »u njenom cijelom sistematskom opsegu«. Sistematičnost sistema sastoji se u tome da je sve u njemu nošeno i održavano uzajamno i u jednome. Pritom totalitet u filozofiji nije puka konstrukcija, nego je njeno ishodište. Sistem stoga uvijek polazi od cjeline, ali ne od cjeline kao nečeg gotovog i danog, nego kao stalnog produktivnog sebe-posredovanja mišljenja. Poimajuće mišljenje ima uvijek svijest o primatu sintetičkog pred analitičkim mišljenjem, odnosa pred fiksiranjem onoga što je u odnosu. Prigovori Hegelu u pogledu sistematskog karaktera filozofije potječu od onih koji zahtijevaju primat analitičkog mišljenja, ili pogrešno razumiju sistem kao gotovi produkt refleksije. Sistem je, nasuprot tome, cjelina koja jest samo u horizontu mišljenja, a to znači nikada u jednostavnoj neposrednosti.

Hoffmann zatim upozorava na pogrešno shvaćanje Hegelove dijalektike. Dijalektika nije puko oruđe sistema budući da cjelina nije gotovi rezultat, nego je stalno u dinamičkom razvoju. Filozofija stoga nije svediva na temeljne stavove i njihov spoj. Ona je takva znanost koja sve pojedinačne stavove oslobađa njihovih pojedinačnosti i povezuje ih u cjelinu. Dijalektika nadalje nije razumski nauk, koji bi se svodio na formalna pravila. Što je zapravo dijalektika ne da se iscrpiti shemama kao što je ona da je dijalektika slijed triju stupnjeva: teza – antiteza – sinteza. Dijalektika nema posla s nečim točno određenim u njegovom identitetu sa sobom i diferenciji od svega drugoga, jer ona se sastoji u identificiranju i diferenciranju, koji su sebe-odnošenje i kao takvi porijeklo svakog mogućeg određenog pojedinačnog odnosa. Sa skepticizmom dijalektika dijeli spremnost da niječe svako neposredno odnošenje. No ono specifično dijalektičko jest u tome da rezultat te negacije nije sama negacija, nego ono posredovano neposredno, koje kao svoje momente ima kako negirano odnošenje tako i kretanje njegove negacije.

Dijalektika nije formalna refleksivna metoda, ona nije puko mišljenje o onome što jest, nego pripada onome što jest kao njegovo vlastito očitovanje. Hegel se odlučno protivi subjektiviranju dijalektike. Sve mišljenje i spoznavanje je prividno dokle god objekt mišljenja pretpostavlja kao nešto dano, a ne priznaje ga kao ono kroz mišljenje proizvedeno, tj. kao moment cjeline misleće samoproizvodnje. Dijalektika time ujedno pokazuje ograničenost i doseg svakog objektivnog znanja. U razlici spram dijalektike kod Grka, Hegelova dijalektika je također dijalektika svijesti, koja svijest oslobađa iz puko objektivnog odnosa i uzdiže je u slobodni odnos. Takva dijalektika dijalektički promišlja još i sam odnos svijesti i objekta. Ni jedno ni drugo nisu za sebe opstojeći i u sebi identični, nego su dvije krajnosti odnosa, u kojem je ono identično samo njihovo odnošenje u njihovoj diferenciji. To je samoodnošenje jednoga u drugome, identitet u diferenciji.

Hoffmann u tom kontekstu upozorava na poslijehegelovsko reduciranje onoga logičkog na ono racionalno i formalno, čime se gubi iz vida da logos obuhvaća formu i sadržaj, te da formalna logika, zanemarujući sadržaj kao i odnos sadržaja i forme, ostaje samo privid istinske logike. Govor o logocentrizmu, koji potječe iz tzv. filozofije života (Klages), a kasnije se javlja osobito u poststrukturalizmu (Derrida), polazi od pojma kartezijanske racionalnosti, kada u logosu vidi protivnika života, onog apsolutno drugog itd. Kritika logocentrizma inzistira na drugosti, ali ta drugost, uviđa Hoffmann, još uvijek nije dovoljno radikalna. Budući da joj skriven ostaje pravi smisao dijalektike, ona ne dopušta drugost drugosti, nego fiksira ono drugo u njegoj drugosti. Dijalektičko mišljenje, nasuprot tome, počinje sa samoodnošenjem kao takvim, koje je razlikovanje i sjedinjenje ujedno. Dijalektika je mišljenje diferencije kao odnosa, i onda kada je on kao takav skriven u neposrednosti diferencije. Samo tamo gdje nema odnosa, nema ni diferencije. Svaka je diferencija produktivna i konstruktivna, iako samo s obzirom na totalitet. Stoga kritika logocentrizma, zaključuje Hoffmann, ostaje pri »vladavini neodnosa«.

Daljnji Hegelov stav koji često izaziva nerazumijevanje jest onaj iz *Predgovora Temeljnih crta filozofije prava* da je »filozofija svoje vrijeme zahvaćeno u mislima«. To znači da se neko vrijeme zahvaća u njegovom mislenom sadržaju. Hoffmann upozorava da to nije dijagnoza vremena koja ostaje samo odraz svoga vremena i kreće se u filozofijski nepropitanim objektivnim određenjima. Filozofija je ono mjesto na kojem neko vrijeme bez obzira na objektivitet očituje svoju samosvijest. Svako

vrijeme ima svoje logičko središte koje se kao takvo samo filozofijski očituje. Ono što uznemiruje protivnike Hegela na tom stavu je filozofijski zahtjev za istinom koji se u njemu krije. Hoffmann ističe da on nije moguć u okviru današnje tzv. analitičke filozofije, koja, često i nesvjesna toga, pretpostavlja da je istina nešto bezvremeno, pa prema tome i bespovijesno. To da neko vrijeme uopće može biti umno, znači da ono nije puko akcidentalno, kontingentno, nepoznatljivo. Um naime tako vlada vremenom da se očituje u njemu.

U prvom odsjeku prvog dijela knjige, koji nosi naslov »Mladenački spisi i jenski debi« (str. 51–73), Hoffmann daje najprije kratki Hegelov životopis do 1795. godine, zatim pregled filozofijskog interesa mladog Hegela te opis duhovnog okružja u kojem je Hegel stasao, te naposljetku razmatra spis iz 1796/97. poznat pod naslovom *Najstariji program sistema njemačkog idealizma*.

U drugom odsjeku naslovljenom »Hegelovi apokrifi« (str. 73–118) Hoffmann ocjenjuje značaj tzv. mladenačkih teologijskih spisa (1793–1800), koje je tek 1907. objavio Diltheyev učenik Herman Nohl. Posebno se zadržava na analizi spisa *Narodna religija i kršćanstvo*, *Isusov život*, *Pozitivitet kršćanske religije*, *Vjerovati i biti*, *Duh kršćanstva i njegova sudbina* i *Fragment sistema iz 1800*. Potom slijedi analiza Hegelovih ranih političkih spisa.

Po Hoffmannu u ranim se spisima Hegelova filozofija nalazi *in statu nascendi*, a ne još u dovršenom obliku i ne još na sistematskoj razini, koja će biti dosegnuta s prvim Hegelovim tiskanim spisima jenskoga razdoblja, dakle počevši od 1801. godine. U ranim spisima ne da se razabrati samostojni organizirajući princip, obuhvatno načelo filozofije. Hoffmann ipak u ranim spisima nalazi zametak kasnijeg modela mišljenja u spekulativnom pojmu života što ga je Hegel razvio već u *Fragmentu sistema* iz 1800. godine. Život, točnije odnos života i živoga, nerazdvojno je jedinstvo cjeline i dijela, totaliteta i momenta, jedinstvo jedinstva i mnoštva, ili kako Hegel kaže kasnije identitet identiteta i neidentiteta, te je prvi primjer za ono što Hegel kasnije misli pod konkretnim općim. Pitanje o životu pokazuje da život sam po sebi izmiče objektiviranju, da nije nešto pozitivno dano pored ostalog, nego jest na način odnosa, dakle u onom smislu koji je konstitutivan za dijalektičku ontologiju. Život se tako i spram onog neživog iz sebe postavlja u odnos, integrira ga, iz sega određuje, čini ga jednim svojim momentom, negira ga i ukida u njegovoj neposrednosti, tj. postavlja ga kao ukinutog. Ona neživa kao momenti života dobivaju svoj smisao iz cjeline procesa. Život je moć

koja ono neživo izvlači iz njegove izdvojenosti i uvodi u jedinstvo međuodnos. Život je i prema unutra samoodnos. On je jedinstvo koje se neposredno dijeli na žive individue. Individue se u svojoj međusobnoj razlici i u svom kroz svoju različitost posredovanom međusobnom odnosu odnose spram svoga zajedničkog općeg, spram nepodijeljenog života samoga. Život kao opći temelj onog živog jest čisti odnos i čisto razlikovanje, ono beskonačnost naspram konačnih života pojedinačnih živih. Pritom Hoffmann upozorava da za Hegela, budući da polazi od pojma života, ono opće nije apstraktno opće. Ona suprotna nisu za sebe postojeća, nego su uvijek već u neposrednom odnosu, koji je ujedno razlika i jedinstvo. Ono opće nije apstraktno za sebe jesuće, onkraj onog pojedinačnog odvojeno od njega, niti je ono pojedinačno ono što zapravo jest, preko kojeg se još samo nominalistički može ići u smjeru nečeg općeg. Ono pojedinačno je uvijek već ukinuto u odnosu spram drugog pojedinačnog i spram općega. Između toga dvoga ne vlada odnos svođenja. Ono živo se ne podvodi pod život, nego jest sam život koji živi, ozbiljuje se.

Treći odsjek, koji je podijeljen u dva poglavlja »Jena, egzoterički« (str. 118–172) i »Jena, ezoterički« (str. 172–196), posvećen je Hegelovom jenskom razdoblju (1801–1807). Nakon što je razmotrio Hegelov spekulativni pojam života, Hoffmann prelazi na analizu tzv. *Spisa o diferenciji i habilitacijskog spisa Filozofijska rasprava o putanjama planeta*. Sljedeća tema Hoffmannovog prikaza je uvodni Hegelov i Schellingov tekst za časopis *Kritički žurnal* pod naslovom »O biti filozofijske kritike uopće«, a zatim i Hegelov tekst iz 1802. »Odnos skepticizma prema filozofiji, prikaz njegovih različitih modifikacija i usporidba najnovijeg sa starijima«. Pod najnovijim Hegel misli na skepticizam G. E. Schulzea (1761–1833) iznesen u spisu *Kritika teoretske filozofije* iz 1801. Prilozi za *Kritički žurnal* imali su zadaću da u suprotnosti prema nespekulativnoj filozofiji profiliraju spekulativno stajalište. U tom kontekstu Hoffmann ističe Hegelov osvrt na djela Kantova nasljednika u Königsbergu W. T. Kruga (1770–1842) pod naslovom *Kako obični ljudski razum uzima filozofiju, – prikazano na djelima gospodina Kruga* iz 1802. godine. Sljedeće poglavlje posvećeno je spisu *Vjerovati i znati*. Pregled jenskih kritičkih spisa Hoffmann završava Hegelovim spisom o prirodnom pravu iz 1803.: *O vrstama znanstvene obrade prirodnog prava, njegovom položaju u praktičkoj filozofiji i njegovom odnosu prema pozitivnim pravnim znanostima*.

Od navedenih egzoteričkih spisa Hoffmann razlikuje ezoteričke ili akroamatičke spise

njegove predavačke djelatnosti. U prvim spisima Hegel smješta svoju filozofiju u odnosu prema suvremenim smjerenjima, osobito prema Kantu, Jacobiju i Fichteu, koji su svi prema Hegelu u osnovi zastupnici refleksivne filozofije. Hegel nadalje razvija metodologijski spekulativno mišljenje: razumijevanje diferencije kao odnosa, pojam određene negacije, pojam aktualno beskonačnog, razvoj filozofije iz totaliteta. Hoffmann pokazuje kako Hegel u svojim neobjavljenim jenskim predavanjima nastoji u tri ciklusa iznijeti svoje misli u sistematskom obliku, tj. u čisto znanstvenoj obradi: 1. nacrt sistema iz 1803/04., 2. nacrt sistema iz 1804/05. i 3. nacrt sistema iz 1805/06. Naposljetku Hoffmann poklanja pažnju manjem fragmentarno sačuvanom spisu *Sistem čudorednosti* iz 1802. godine. Po Hoffmannovu sudu 2. ciklus sistema, predavanja iz 1804/05. godine je najpotpuniji i najvažniji. Ipak Hoffmann upozorava na bitnu razliku između jenskog pojma logike kao refleksivne filozofije, koju još nadilazi umska filozofija, i kasnijeg pojma logike iz *Znanosti logike* (1812–1816), gdje je logika zapravo isto što i ontologika.

Drugi dio Hoffmannove knjige nosi naslov *Fenomenologija i znanost logike* (str. 197–383). Prvi odsjek *Anamneza ljudskog duha* (str. 197–277) posvećen je Hegelovoj *Fenomenologiji duha* iz 1807. godine. Hoffmann naglašava da svijest u Hegela nije puka forma, nego uvijek već konkretno opće. Fenomenologija duha stoga nije spoznajna teorija, nego realna filozofija. Promatrana pod vidom suprotnosti subjektiviteta i objektiviteta, ona prolazi različite stupnjeve, koje svijest (subjekt), koja je isprva neposredno znanje, i u tom smislu prirodna svijest, može imati u svom samorazlikovanju od svog objekta. Svijest je uvijek određena razlikom između sebe same i njenog objekta. U svom objektivnom odnosu ona nastoji postići jedinstvo sebe i objekta, postati spoznajuća svijest. Na tom putu koji završava u samospoznaji svijesti, tj. u tome da svijest ne spoznaje preko nekog vanjskog odnosa, nego da je ona sama spoznajni odnos, svijest dostiže do stupnja potpunog znanja. Samoodnošenje je obilježje svekolikog filozofijskog znanja, čak i onda kada se filozofija bavi vanjskim objektima, kao što su priroda, povijest, pravo ili umjetnost. Objekt svijesti dakle nije neposredno drugo od svijesti, nego proizvod sebesuprotstavljanja svijesti sami samoj. Tako fenomenologija napušta neposredno stajalište objektivnog znanja.

Fenomenologija duha je prikaz postajućeg znanja, uspostave znanja kao procesa. Prirodna svijest, neposredno mišljenje i znanje, kao i znanje pojedinačnih znanosti, ostaje u opreci svijesti i objekta, i naknadno traži razrješenje

te opreke u spoznaji. Opreka svijesti nije statična. Za znanje ne postoji po sebi postojeći i sadržajno nepromjenjiv objekt. Znanje je moguće samo unutar odnosa subjekta i objekta. Svaki određeni objektivitet, kaže Hoffmann, je »funkcija subjektivnih odnosa«. Hegel je u *Enciklopediji filozofijskih znanosti* iz 1830. dogmatsko mišljenje označio kao vjeru koja naknadno misli i mnije da spoznaje što objekt istinski jest. Predrasuda dogmatskog mišljenja jest u tome da mjerilo spoznaje nalazi jednostrano u stvarima o sebi, a mišljenje u odnosu na njih ostaje nešto izvanjsko i sporedno. Nakon Kantovog obrata u filozofiji, prema kojemu »um uviđa samo ono što on sam prema svom nacrtu proizvodi«, nije moguć povratak u naivnost da je istina spoznaje po sebi skrivena u stvarima, a da um, lišen predpojmov, tu istinu samo reproducira. Hegel međutim ne ostaje na Kantovom stajalištu. Iako uviđa ovisnost objektiviteta od subjektivnih uvjeta spoznaje, Kant ne poznaje ovisnost subjektiviteta o objektu. Kod Hegela pak subjektivitet je određen svojim odnosom prema objektivitetu. Nema subjektiviteta naprosto, nego samo određenog subjektiviteta koji ima objekte na određeni način. Hegel određuje oboje, i subjekt i objekt, iz odnosa u koje ulaze i u kojima se ozbiljuju. Taj odnos je svagda odlučujuća sredina koja odlučuje o obliku kako određenog subjektiviteta tako i određenog objektiviteta. U toj sredini nalazi se i samo spoznavanje istine, čije funkcije su i subjekt i objekt. Stoga Hegelova filozofija, ističe Hoffmann, nije filozofija identiteta. Diferencija, npr. između subjekta i objekta, je posredovanje odnosa. Nema neposrednog vanjskog mjerila za razrješenje opreke subjekta i objekta. Budući da svijest uvijek nastupa kao određeni lik, jedinstvo subjekta i objekta otkriva se tek na višem stupnju odnosa, a naposljetku tek na stajalištu filozofije, onkraj svake opreke svijesti.

Taj proces znanja koje se razvija, postaje i dolazi k sebi samom prolazeći različite svoje stupnjeve Hoffmann pobliže promatra na pozadini razlikovanja onoga za-sebe-bitu i o-sebi-bitu. Razlikovanje onoga za sebe i onoga o sebi odražava ujedno samu opreku svijesti. Jer svaka svijest razlikuje prema toj opreci ono što je za sebe od onoga što je o sebi ili objektivno, te pokušava uskladiti obje strane. Za to slaganje, u kojem se za sebe i o sebi sjedinjuje, Hegel upotrebljava pojam onoga o-sebi-i-za-sebe-bitu. To je svijest koja je svjesna jedinstva sa svojim suprotnim i utoliko spoznajuća svijest. To je svijest koja stoji na razini znanja za koje je objektivitet ujedno dokučen. Dok razlika onoga za sebe i onoga o sebi označava uvijek samo jedan određeni konačni lik svijesti, tj. znanje o pojavama, a ne o njihovom

o sebi, dotle u onome o-sebi-i-za-sebe biti je pojava ukinuta i nastalo je zbiljsko znanje. U tom zbiljskom znanju osvješćuje se bit pojava, koja je ono na što se svijest o pojavama i pojavno znanje svagda odnosi za sebe. Čisto spram sebe samog se odnoseće i iz sebe samog se razvijajuće znanje jest cilj koji se na nižim razinama odnošenja doseže nepotpuno. Svaka je svijest u potrazi za jedinstvom sebe i objekta, ali konačna svijest još projicira sebe u ono konačno i objektivno. Ona se ospoljuje u objektu i mora iskusiti da ništa njoj vanjsko, nikakva druga svijest, nikakva apsolutizirana unutrašnjost (Fichteov idealizam) ne može doseći potpuno jedinstvo znanja i bitka. Sva postignuta posredovanja u procesu postajuće znanja još su uvijek samo neposredna ukidanja suprotnosti svijesti, koja su doduše novi lik suprotnosti svijesti, ali nisu njeno ukidanje uopće. To se postiže kada znanje izričito ukine tu suprotnost, kada se ne posreduje tek objektivno, nego čisto kroz sebe samo sa sobom samim. Objektivno otuđenje znanja je tada istinski nadvladano.

Hoffmann u analizi predgovora *Fenomenologije duha* posebnu pažnju posvećuje Hegelovom iskazu: »Prema mojem uvidu, koji se mora opravdati samo prikazom sistema samog, sve je do toga da se ono istinito ne shvati i izrazi kao supstancija, nego jednako tako i kao subjekt«. Taj iskaz Hoffmann naziva »iskazom o simultanosti supstancijalnosti i subjektiviteta onog istinitog« (str. 220). Simultanost se sastoji u tome da Hegel ne kaže da ono istinito nije supstancijalno, nego da je samo nešto subjektivno, nego kaže da je i jedno i drugo. U recenziji spisa *Aforizmi o neznanju i apsolutnom znanju* od Karla Friedricha Göschela iz 1829., Hegel slično kaže da je »apsolutna supstancija jednako tako subjekt, a apsolutni subjekt supstancija«. Pojam istine sadrži dakle ono subjektivno (spoznaja) i ono supstancijalno (ono objektivno) kao svoje dvije strane. Niti supstancija niti ono subjektivno nije samo za sebe. Oboje su momenti cijelog odnosa ili totaliteta. Kao takvi oni su negacija drugoga, ali ujedno uzajamno određeni, tako da jedna strana bez druge uopće nije shvatljiva. Supstancijalni odnos već u sebi sadrži mogućnost subjektivne refleksije u sebi, a refleksija je ujedno uspostava supstancije. U fenomenologiji duha se iz supstancijalne spoznaje izvodi spoznaja u njenom subjektivitetu. Ima se pokazati kako je svaki konačni oblik svijesti subjektivni prikaz onog istinitog, odnosa u cjelini. Supstancija je uvijek istina postavljena od subjekta kao supstancijalna. Svijest supstancije je uvijek ujedno supstancijalna svijest. Ona je supstancija sama koja se prikazuje kao svijest. Supstancija, kaže Hegel, jest zbiljska »samo utoliko

što je ona kretanje sebesamopostavljanja, ili posredovanje, sebestojanje drugim sa sobom samim«. Način razvijanja supstancije i dolaženja u odnos spram druge supstancije ujedno je način na koji ona sama sebe izlaže, odnosi se spram sebe same, nalazi svoj identitet i spoznaje se. Za Hegela nema apstraktnog identiteta supstancije sa sobom samom, nego samo identiteta u odnosu na drugo, samo dijalektičkog, odnosno identiteta, u kojemu se subjektivitet i supstancijalitet uzajamno određuju, identitet kao odnos spram sebe. Hegel kaže: »Ona [sc. supstancija] je kao subjekt čisti jednostavni negativitet«. Idealno jedinstvo supstancije, njen jednostavni negativitet, ujedno je »udvajanje onog jednostavnog«, naime princip njegova prikaza kao odnosa. Identitet supstancije je diferentni identitet, proces, »suprotstavljeno udvostručenje«, u kojem se jednakost uspostavlja kroz različitosti.

Svrha *Fenomenologije duha*, utvrđuje Hoffmann, jest filozofijsko znanje koje se oslobodilo od suprotnosti svijesti, ali ono ne ostaje nepovezano pored mnoštva ostalih oblika svijesti, nego je njihova negacija i ukinuće. Bitna razlika između filozofije i svih ostalih oblika svijesti sastoji se u tome da oni stvaraju pretpostavke određene njihovim objektima. Iako filozofija ne počinje bez pretpostavki, ona ih sistematski nadilazi, naime različite oblike moguće svijesti međusobno posreduje, razabire, da bi na kraju dosegla samoodnošajno ili apsolutno znanje. Na tom se putu dakle razrađuju likovi nereflektiranog pretpostavljanja. Svakom pretpostavljanju u osnovi leži skriveno ono što izmiče toj pretpostavci. Hoffmann raščlanjuje tri osnove mogućnosti pretpostavljanja istine: 1. istina je na strani objekta, 2. istina je na strani subjekta, 3. istina je u odnosu između subjekta i objekta, što odgovara prvom fenomenologijskom trojstvu: svijest – samosvijest – um. Za svijest je istina u objektu, koji postoji i neovisno o svijesti. Za samosvijest je istina u njoj samoj, proizvedena od nje, a objekt je nešto što se u svojoj pukoj objektivnosti nadilazi. Za um je neposredno izvjesno da su vanjski i unutrašnji realitet, supstancija i subjekt poistovječeni. To kretanje od objekta preko subjekta do njihova međusobnog odnosa ponavlja se onda i u oblasti objektivnog i apsolutnog duha. Apsolutno znanje ne odnosi se na ono drugo, njemu tuđe i neposredovano, nego samo spram sebe samog. Ono više ne poznaje razliku između biti ili onoga o sebi i pojave ili onoga za sebe, te time napušta tlo neposredovanog znanja. Naposljetku i samo ono apsolutno nije nešto neovisno o spoznaji. Ako ono apsolutno ne bi bilo o sebi i za nas uvijek već pri nama, ne bi se nikako moglo dosegnuti. Svijest uvijek već

stoji u svjetlu onog apsolutnog. I u konačnoj, ograničenoj spoznaji, koja je samo objektivna, ono apsolutno je prisutno na neapsolutni način.

Hoffmann posebno upozorava na ono što Hegel naziva »kretanjem pojmova«, a sam Hoffmann to naziva »mijenom perspektive« ili »pomicanjem vodećih ontologija« (str. 231). Na različitim stajalištima svijesti ne mogu se pod istim riječima pojavljivati identični pojmovi. Stoga se radi o »dinamiziranoj semantici« pojmova, koja je uvjetovana oblikom svijesti. Pojam koji svako stajalište predstavlja iznova se određuje. Tako svi pojmovi dolaze u kretanje. U identitet pojma je uvijek uključen identitet poimajućeg subjekta. Pri tom pokretanju pojmova potrebno je napustiti čvrsto sebesamopostavljanje subjekta, premda se ne smije zanemariti važnost subjektiviteta za spoznavanje. Subjekt se, kaže Hoffmann, mora shvatiti kao »funkcija pojmova«. U nužnom razvoju, u dijalektici pojmova subjekt ne gubi svoj identitet, nego ga ozbiljuje, tj. postaje sve konkretniji.

U drugom odsjeku drugog dijela pod naslovom »Carstvo pojma« (str. 278–383) slijedi opsežna analiza Hegelove *Znanosti logike*, to jest *Nauka o bitku* iz 1812., *Nauka o biti* iz 1813. i *Nauka o pojmu* 1816. godine. *Znanost logike* je prema Hoffmannu glavno Hegelovo djelo, bez kojeg se ni sve ostalo ne da u potpunosti razumjeti. Tu Hegel prikazuje carstvo mišljenja u njegovoj imanentnoj djelatnosti. Mišljenje je svoj vlastiti predmet, određenja mišljenja su tu sebeodređenja mišljenja. Drugim riječima, mišljenje je tu sadržaj i forma ujedno, te se ne odnosi na nešto izvan sebe, nešto drugo od sebe.

Hoffmann naglašava jedinstvo dvaju dijelova *Znanosti logike*: objektivnog i subjektivnog dijela. Objektivna logika obrađuje određenja mišljenja u kojima je mišljenje po formi pri drugome (bitak, broj, identitet, kauzalitet), oblici objektivne određenosti, a subjektivna logika obrađuje ona određenja mišljenja u kojima je mišljenje po formi pri sebi (pojam, sud, ideja). No za Hegela su objektivna određenja također subjektivna i obratno. Stajalište znanosti logike u cjelini nije ni subjektivno ni objektivno, nego je stajalište apsolutnog znanja.

Hoffmann ističe da pojedine logičke kategorije nisu naprosto različiti idealni identiteti, nego tvore »logički kontinuitet«. To ne znači da svaka pojedina za sebe nije određeno logičko stajalište, za razliku od prethodnog i sljedećeg, ali nema nekog vanjskog supstrata, nečeg već po sebi poznatog istinitog kojem bi logičke forme samo izvanjski pridolazile, tako da bi postojala mogućnost da se u lo-

gičkoj kategoriji ono mišljeno uspoređuje sa sadržajem koji bi bio o tom načinu mišljenja neovisan. Logičke kategorije nemaju nikakav od sebe neovisan sadržaj. Sve što se može zamisliti kao sadržaj kategorija već je uvijek i samo mišljeno u nekoj određenoj logici, to znači po zakonu neke logičke forme. Nijedna logička kategorija ne podliježe nikakvom vanjskom mjerilu, nego se mjeri po sebi samoj, tj. po onome što je sadržano u njenom određenju. Pri prijelazu od jedne k drugoj kategoriji nije dakle moguć oslon na nešto što bi bilo na neki način izvankategorijsko i što bi u tom prijelazu ostajalo nekako isto. Hoffmann upozorava da takvi odnosi važe samo u pojedinačnim znanostima, koje svoje teorije verificiraju na empirijskim referentima te s obzirom na takve verifikacije i falsifikacije te teorije modificiraju. Ali takvo znanje je objektivno znanje, a ne refleksivno kao što je ono filozofijsko. U refleksivnom znanju, zaključuje Hoffmann, misao nije tek forma nekog tog formi vanjskog sadržaja, nego je sam njen sadržaj.

Shodno tome Hoffmann odbacuje prigovor Hegelu da svojim stavom u *Predgovoru Filozofije prava*: »Ono što je umno, to je zbiljsko, a što je zbiljsko, to je umno« ne uvažava ono faktičko, pa onda i faktički bezumno, tj. da se time afirmira bezumni realitet. To nerazumijevanje svojstveno je empirijskom subjektivitetu, koji odvaja zbiljnost od pojma. Tada se ozbiljenje uma shvaća kao nešto puko subjektivno, dakle ozbiljenje nečega što samo nije um. Porijeklo tog nerazumijevanja je po Hoffmannu nepriznavanje uma u njegovoj punoj moći.

U trećem dijelu knjige pod naslovom »Berlinski sistem« (str. 384–498) Hoffmann se bavi dvama glavnim dijelovima Hegelova sistema: prirodom i duhom, koji slijede nakon logike u jenskim *Nacrtima sistema*, kao i u *Enciklopediji filozofijskih znanosti*. Tim dijelovima sistema Hegel je posvetio i više zasebnih spisa, a onda osobito niz predavanja o estetici, filozofiji religije i povijesti filozofije, koja pokrivaju područje apsolutnog duha u njegova tri oblika: umjetnost, religija i filozofija. K tome tu su i predavanja o filozofiji prirode, te naposljetku o filozofiji povijesti, koja pripada objektivnom duhu.

Treći dio Hoffmannove knjige podijeljen je shodno tome u šest odsjeka: 1. »Filozofija prirode« (str. 386–403), 2. »Filozofija subjektivnog duha« (str. 403–413), 3. »Filozofija prava i povijesti« (str. 413–438), 4. »Filozofija umjetnosti« (str. 438–454), 5. »Filozofija religije« (str. 454–478), 6. »Filozofija u svojem pojmu i svojoj povijesti« (str. 479–498).

U prvom odsjeku Hoffmann daje odgovore na 3 pitanja: 1. U kojem je smislu moguće go-

voriti o prijelazu od ideje k prirodi, tj. kako je moguć prijelaz od prvog k drugom dijelu sistema? 2. Što su temeljna određenja prirode kao takve te po čemu se filozofija prirode razlikuje od fizike kao pojedinačne znanosti? 3. Kako je organizirana filozofija prirode na temelju Hegelove *Enciklopedije*?

U drugom odsjeku Hoffmann prelazi na Hegelovu filozofiju duha, i to najprije na nauk o subjektivnom duhu, koji se bavi čovjekom kao prirodnim biće i ujedno bićem slobode. Za prikazom filozofije subjektivnog duha slijedi prikaz objektivnog duha, koji obuhvaća filozofiju prava i filozofiju povijesti, te naposljetku prikaz apsolutnog duha u sva njegova tri oblika: umjetnost, religija i filozofija.

U završnom poglavlju knjige »Filozofija u njenom pojmu i njenoj povijesti«, pojam filozofije Hoffmann izlaže na osnovi posljednjih sedam paragrafa *Enciklopedije*, koja filozofiju prikazuje u sistemsko-logičkom obliku. Filozofija je spoznaja koja se iz odnosa spram objekta vratila k sebi i postala znanje znanja kao objektivnog. Filozofija mora proći provjeru objektiviteta, pa objektivni odnosi nisu zanijekani, nego su uzdignuti do refleksivnih odnosa.

Ponovno se osvrćući na pitanje nadilaženja objektiviteta kao nečeg neposredno danog, Hoffmann na kraju knjige ističe da Hegel, u razlici prema dijalektici kod Grka, razvija dijalektiku ne samo objekata, nego svjesnog odnosa prema objektima. To nije tek dospjeće k onom totalnom kao nečem vanjskom, nego k totaliziranju same svijesti u apsolutnom znanju. Na mjesto objektivne transcendencije stupa apsolutna transcendencija. Inzistirajući na tome da se »dijalektička ontologija« temelji u »zbilji odnosa koja jest sloboda«, Hoffmann uspijeva pokazati da ono najviše kod Hegela nije niti subjektivitet subjekta, ali niti supstancija kao nešto sa samim sobom identično i u tom smislu odvojeno, nego ono njima pretihodeće i njihovu istost u razlici omogućujuće apsolutno kao samoodnos iz slobode.

Igor Mikecin