



## Recenzije i prikazi

**Damir Barbarić i Petar Šegedin**  
**(prir.)**

### **Platonov nauk o duši**

Demetra, Zagreb 2011.

Knjiga sabire devet radova izloženih na istomenom simpoziju u Orebiću u svibnju 2009. u organizaciji Odjela za filozofiju Matice hrvatske i utoliko je svojevrsan sljedbenik knjige *S ove strane beskonačnosti: Filozofiranje i more*. Odmah se mora reći da su autori većine radova i inače prvenstveno posvećeni studiju Platonove filozofije te da zbornik kvalitetom odskaače od većine sličnih izdanja koja prate simpozije. U svakom slučaju biti će nezaobilazna literatura za sve koji će se ubuduće kod nas htjeti dati u studij Platona. To prvenstveno vrijedi za briljantne radove Petra Šegedina i Igora Mikecina, koji su svakako zaslužili da ih se ovdje izdvoji. Potonji predstavlja izuzetno obuhvatnu i sistematsku studiju koja bi lako mogla činiti i zaseban svezak da nije pisana tako sažetim stilom. I inače su radovi vrlo gusto pisani, bez puno praznog hoda i općih mjesta, nego s autentičnom namjerom da se određena područja istraže i originalno protumače. Stoga ćemo ovdje samo ukratko izložiti osnovnu strukturu svakog.

Ozren Žunec, »Bitak i Duša«: Kako duša može istovremeno biti i počelo postojanja (kao srodna s idejama, *Fedon*) i počelo postojanja (kao samokretno počelo kretanja, *Fedar*)? Kako se duša, jednom izlagana kao najslbližnja onome što vazda ostaje sebi isto, drugi put pokazuje kao u sebi toliko protivna da se kao počelo čak udvaja na dobru i zlu? Imanentna paradoksalnost duše proturječi principu neproturječja. Ali duši kao počelu ne može prethoditi logika, kao ni umu u njoj logički um. O duši se stoga mora govoriti mitom. Nemogućnost logičkog razmatranja duše, tog počela postojanja i propadanja, navodi Platona na bijeg u logose. Oni nisu nikakva najpostojanija počela, već uvijek neke pretpostavke, putem kojih se napreduje

uvjetno, ne bi li se došlo do nečeg dovoljnog. Paradoks duše u našem načinu mišljenja još uvijek ne možemo razriješiti.

Jan Ciglencečki, »Duše mirišu na Had': ontološke pretpostavke ranogrčke eshatologije i Platonovo poimanje besmrtnosti duše u *Fedonu*«: Specifičan odnos bića kao podijeljenog na vidljivo i nevidljivo te smrti, drugim riječima odnos ontologije i eshatologije, naslijeđen je kao osnovna struktura *Fedona* od Platonovih prethodnika. Da bismo se njima približili nužno je osloboditi se naslijeđa Aristotelove filozofije prirode, kroz koju ih čitamo. Izlaganjem ontoloških i eshatoloških naučavanja Milečana, Parmenida i Empedokla pokazano je kako im je zajedničko razumijevanje manifestnog svijeta kao nebitvenog i smrti kao sjedinjenja s istinskim bićem. *Fedon* govorom o filozofiji kao smrti prije same smrti i ovoj kao katarzi nasljeđuje ove odnose.

Ivan Stublić, »Sljepoća duše i kretanje u problemu 'druge plovidbe'«: Kod sljepoće duše, opasnost od koje tjera Sokrata na drugu plovidbu, radi se o neostvarivanju duši primjerna kretanja. Privid koji tada vlada u duši očituje se u svom etičkom i spoznajnom aspektu. Kao briga oko ugode, život u svakodnevicu pokazuje se kao mijenjanje ugode za ugodu i prividne vrline za prividnu vrlinu, što je puka kalkulacija i trgovina, dakle neko prividno, stagnirajuće kretanje. U odnosu na nj, duša filozofa, koji se mnoštvu već za života pričinja mrtav, stremi jedino onom dobrom kao svrsi, i on spoznajući ne mijenja isto za isto, već vrši preokret. Spoznajni je aspekt tu zamjenjivanje sebe-nadilazeće prirode sunca kao paradigme najvišeg preokretanja statičnom slikom pomrčenog sunca. Tu se zbiva zaustavljanje autentičnog kretanja duše kao preokretanja vezivanjem uz neku odluku ili mnijenje, tj. slike na pećinskom zidu, a ne uz ono uistinu dobro. Vid duše je njeno preokrećuće kretanje kao autentično kretanje i mirovanje ujedno. Ostajanje u tammici na temelju ispravnog suda o onom dobrom i najboljem krunski je dokaz upravo takva preokretanja Sokratove duše u svakom trenutku. Time je on oprisutnio ono dobro samo i objedinio život i smrt u najvećoj životnosti i moći vida svoje duše.

Petar Šegedin, »Duša i *polis* u *Politeji*«: Ono u čemu nešto postiže svoje dobro Platon misli pod imenom vrline, a vrlina pravednosti pokazuje mu se kao potpunost života samog. Počelo postanka polisa, nedostatak pojedinca za zadovoljenje biološke potrebe održanja, ozbiljuje se kao mnoštvo zajednice, pošto je počelu imanentno gibanje postajanja čovjeka u vlastitu dostatnost. Polis se uspostavlja kao cjelina samoupravljanja i autonomije znanja i utoliko zbilja duše. Pravednost se pritom pokazuje kao cjelokupna vrlina jer omogućujući svaki vid duše u svojoj vrlini čini dušu time što ona jest: sklad autonomne cjeline. Polis se kao raščlanjen upotpunjuje putem tri staleža kao momenta počela. U pojedincu se pravednost utjelovljuje uvijek kao zbilja specifične naravi u činjenju svojega. Tako je jedinstvenom zbivanju pravednosti imanentno bogatstvo specifične razlike, a jedinstvo dijela i cjeline je organsko. Nemoć duše da sebi primjereno bude kao pojedinačna duša sama prevladava u pravednosti polisa. Duše istinski dakle ni nema ako ne kao istinske zbilje pravednog polisa, što za Platone ne znači da je i mora biti kao takve. Rad završava osvrtnjem na temu okreta državištva u filozofiju ili obratno i pitanjem o podudarnosti unutrašnjeg samokretanja duše s umskom dijalektikom uzrokujuće prisutnosti ideje kao istine i bitka bića.

Davor Ljubimir, »Okret duše«: Preokret kozmičke duše k neskladu, izložen u mitu u *Politikosu*, nameće nužnost odgoja koji bi bio preokretanje cjeline duše i filozofije kao preokreta duše »iz noćnog nekog dana u onaj istinski«. Dok požudni vid duše mahnita u potrazi za nasladom i u bijegu od smrtnosti, a razumski žudi, također iz straha, za umirenjem u svjetlu postojanih slika, srčani vid duše okreće oba ta vida prema onom što je suprotno njihovoj prvotnoj usmjerenosti. Upravo se kroz srčanošću vođenu *paideau* oba ova vida duše otimaju toj odveć smrtničkoj težnji pa se mišljenje okreće onom prožetom zbudjućim nemiro, od čega je prvotno bilo pobjeglo, a žudjenje umom vođenoj pokretljivosti i njenoj skladom i mjerom ispunjenoj nasladi. Upravo u preokretanju duše filozofa od pečinskih slika k motrenju istine, a potom ponovo k onome od čega je bila pobjegla, djelatno je samo ono dobro. Kopernikanski novovjekovni okret duše uvodi nasuprot tome novu paradigmu, u kojoj mi danas živimo.

Berislav Podrug, »Kretanje duše«: Sve o duši u bitnome je u Platona izrečeno mitom. Prazukom kozmičkog prevrata, ugroženosti i potresenosti opisanih u *Državniku* i *Zakoni*, ono je tjelesno. No kako stoji s iskonom kaotične prauzgičnosti u dnu sveg postalog? Je li to duša, ili ovo kretanje postoji i više i

ranije od same duše? Upitno je otklanjaju li se ova pitanja ukazivanjem na mitski karakter prikaza postanka kozmosa u *Timeju*. Čovjeku je uvijek iznova nužan spomen na mjeru, prauzor koji daje da uopće može iz kaosa biti proizveden red. Stoga mu je dan vid da bi ustanovio broj i promišljao o vremenu, te sluh koji zamjećuje ritam i harmoniju duše svega. Samoiskustvo svijeta samog treba pak shvatiti kao jedan unutarnji zbor koji se izvršava kroz jednu čistu ustitranošću. U logosu je prisutan ritam samih stvari. Ritam je praktiranje u kojem se sklapaju te kroz logos objavljuju temeljni praodnosi stvari. On je jedna iskonska okovanost, i utoliko oslobođanje kojim čovjek stupa u opću zakonitost skladnog poretka. U njemu je prisutno jedno temeljno određenje spram totaliteta. Daljnje bi pitanje bila povijesna narav samog ritma.

Igor Mikecin: »Sustav duše«: Život za Platona nije tek jedan vid bitka, nego njegova bit. Sva su jesuća živa, bilo po vlastitoj duši, bilo po duši svega. Duša se održava u istoti sa samom sobom postajanjem u jestvo. U njoj su prisutne sve tri matematičke sredine pa je sposobna sve odmjeravati. Odnosi kretanja kruga onog istog i kruga onog drugog u duši, kao i odnosi kretanja razabirućeg i nerazabirućih dijelova duše određuju sva kretanja. Sva koja jesu uistinu se i kreću i stoje. Ono sve može biti ili u predkozmičkom stanju nereda ili u stanju reda tj. kozmosa, a u ovom u stanju ili skladnoga reda ili neskladnoga reda. Duša svega je nepropadljiva, baš kao i tijelo svega, a razriješiti se može samo red svega tj. svijet. I sama nužda je duševno počelo, a ne tjelesno. Um u duši svega može pribivati, ali i ne mora. Kao unutrašnja sredina onih krajnjih, kao ono umjereno, duša provodi bitno mjerenje, dakle ograničavanje onog bezgraničnog. Kretanje duše dovršava se u kretanju kao demonskom prebacivanju k onom prvotnom samom. Svaka pojedina duševna moć razabiranja svodi se na oblike duševnog kretanja. Pošto duša granicu svog sebesamouzrokovanja nema nigdje izvan sebe, već se ta granica rada u njenom sebeograničavanju, duša mora uvijek sebe samu nadilaziti. Ljudska duša jedina ima moć da bude slobodna ili ropska, pri čemu sloboda iz sebe ne isključuje nuždu. I u stanju odsutnosti uma u duši svijeta ljudskoj je duši moguće steći um.

Franci Zore, »Duša kao muzika. Filozofija kao muzika i *mythos* u Platonovu objašnjenju duše i njezina oblikovanja«: U *mousike* spadaju i *logosi*, koji mogu biti istiniti i lažni, a djecu i mladež treba vremenski prije odgajati u lažnima, tj. u *mythosu*. Ovaj se prilagođava moći pojedine duše da primi istinu u većoj ili manjoj mjeri. Čini se stoga da je duša prijemčivija za muzički *mythos* nego za filozofiju.

Druga ploidba hoće reći da je svaki filozofijski logos istinito-lažni *mythos*. *Mousike* nije stvar *eisthesis*, već onog lijepog samog, kao noetičkog.

Damir Barbarić, »Utjelovljenje«: *Fedar* je svjedočanstvo bitno novog pojma duše kao stalne i nesustajuće sile bivanja i bitka, Platonov povratak »prirodoslovnoj« spekulaciji napuštenoj u *Fedonu*. Duša je najdublja narav sad ponovo otkrivene prirode. Do takve se spoznaje više ne može doći logosom, pa se ni ne izlaže bit duše, već njena *fyssis*, dakle njena djela i trpnje. Zadaća je mita stoga izlaganje obuhvatne, uvijek samo vjerojatne vremenske i nadvremenske, prostorne i nadprostorne povijesne bitne cjeline života, što znači duše. Duša se više ne shvaća kao nikakvo nešto, već kao moć i napetost sile, započinjanje, kretanje iz sebe sama naprosto. Ona je jedno višestruko složeno dinamičko jedinstvo, kao što vidimo i iz mita u *Fedru*. Krilatost duše mora se shvatiti kao moć u sebi bitno dvosmjernog kretanja, kako uzdizanja i lebdećeg kruženja, tako i padanja, tumaranja i propadanja. Ljudski je život na zemlji svaki put tek jedna od mnogih privremenih sekvenci u uvijek novom životu sveukupne duše. Život nema ni početka ni kraja, a svako je rađanje tek novo utjelovljenje. U čemu je onda uzrok pada duše? On snalazi neke duše za vrijeme nebeske ophodnje kad se hrane motrenjem istinitog bića. Tada ostanu bez krila i počinju propadati u rođenje u zemaljskom tijelu. Uzrok tome ostao je međutim u mitu jedva i nagovješten.

Vanja Brkljač

### Marina Biti, Danijela Marot Kiš

#### Poetika uma

#### Osvajanje, propitivanje i spašavanje značenja

Hrvatska sveučilišna naklada,  
Izdavački centar Rijeka,  
Zagreb–Rijeka 2008.

Ukratko, na samom početku prikaza, u knjizi *Poetika uma* riječ je o poimanju jezika kao svijeta, odnosno aforističkom rečenicom samih autorica: »Naša je stvarnost iz nas samih kreirana« (str. 72). Ili kao što glasi i jedna od posljednjih rečenica te knjige:

»S onu stranu *poetike uma* koju možemo razabrati iz jezične a iz šire diskursne mijene iščitava se tako i nazočnost implicitne *poetike tijela* koja svoju dugo čekanu pažnju neslučajno zadobiva upravo u vremenu koje identificira nužnost relacijskog, pluriperspektivnoga pristupa i integrativnih obzira u zoni znanja polučeni iz rastućega senzibiliteta društva za vrijednosti bioetičkog predznaka.«

A pritom posljednja bilješka knjige *Poetika uma* navodi kako istaknuti, kurzivirani atributi pripadaju definiciji bioetike u određenju Ante Čovića (*Etika i bioetika. Razmišljanje na pragu bioetičke epohe*, Zagreb 2004.), čime se time na posljednjim stranicama ove iznimne knjige kognitivna semantika širi i prema bioetičkim sferama. To naročito pokazuje treća cjelina knjige pod naslovom *Spašavanje značenja ili etičke implikacije istisnuta glasa* s obzirom da naglašavanje tijela vodi i propitivanju invaliditeta, njegovih posljedica za konstruiranje značenja, a čime se bavi *disability studies*. Tako npr. bioetička pitanja vezana uz uvjetovanost jezika tjelesnim hendikepom autorice pokazuju interpretacijom filma *Život je more* Alejandra Amenábara, snimljenom prema stvarnom životu tetraplegičara Ramóna Sampedra koji je 12. siječnja 1988. nakon 29 godina što je proveo u stanju tjelesne obamrlosti ostvario konačno pravo na vlastitu smrt (eutanaziju), a što je učinio pred videokamerom. Kamera je tako snimila i trenutak njegova ispijanja cijankalijeve otopine kroz slamku, kao i samu smrt.

No krenimo do početnoga dijela knjige koja je koncipirana trijadno. Tako je prva cjelina označena naslovom »Osvajanje značenja transgresijskom logikom otjelovljena uma«, koju onda čini pet podcjelina, a koje nas sve zajedno uvode u kognitivnu semantiku, u proučavanje kognitivnih momenata koji su svojevrsni preddiskursni generatori. Dakako, ta prva cjelina pokazuje da je glavni interes knjige značenje jezičnih znakova, odnosno, kako su i podnaslovno Marina Biti i Danijela Marot Kiš odredile – *Osvajanje, propitivanje i spašavanje značenja*, s obzirom da analiziraju utjecaj ljudskoga tijela i osjetila u oblikovanje semantike jezičnih izraza. Dakle, knjiga *Poetika uma* pokazuje utjecaj tijela na spoznajni proces, odnosno na proces stvaranja značenja. Tijelo se time očituje kao najvažniji element u spoznajom činu, s obzirom na temeljnu poveznicu između tijela i uma, o tjelesnosti spoznaje, o tjelesnosti razuma. Odnosno, riječima autorica: »(...) tijelo je naše prvo utopište identiteta«; kroz tijelo »uspostavljamo svoje primarno ja« (str. 25).

Kao što je navedeno u poglavlju »Od tjelesnih pretpostavki kognicije prema diskursu: 'pred'-diskursni momenti« te prve cjeline, knjiga *Poetika uma* polazi od filozofsko-

lingvističke studije Marka Johnsona i Georgea Lakoffa (njihove knjige *Metaphors We Live By*, 1980) koji problemima spoznaje i racionalnosti, značenja i jezika pristupaju iz perspektive ljudske tjelesnosti, naglašavajući posebice emocionalne i imaginativne momente. Naime, George Lakoff tvrdi da metafora nikako nije samo lingvistička aktivnost već i kognitivna. Tako suprotno lingvističkim modelima koji metaforu promatraju kao isključivo jezičnu tvorevinu, kognitivističko-konceptualističke teorije usredotočuju se na figurativnu uporabu jezika te propituju odnos jezika i misli iz te perspektive. Tim postupkom »putting the body back into the mind« radi se o negaciji kartezijskoga, dualnoga bića, podvojenosti uma i tijela. Odnosno, kao što je zabilježio Edward O. Wilson u *Pomirenju: jedinstvenost znanja* da su doslovno svi suvremeni znanstvenici i filozofi koji se bave navedenim područjem složili da je um, koji obuhvaća svjesnost i racionalne procese, mizak na djelu, i time su odbacili Descartesov dualizam um – tijelo koji je u *Meditacijama* zaključio da »božanskom voljom um može postojati bez tijela, a tijelo bez uma«. Dakle, način na koji spoznajemo npr. prostor i vrijeme, kako to pokazuju teoretičari metafore Lakoff i Johnson, prilično je složen zbog njihove apstraktne prirode te ih spoznajemo u konkretiziranom obliku; uostalom, upravo na taj način nastaju metafore tipa *Vrijeme je novac*. Tako primjerice i dihotomije proizlaze iz tijela, odnosno autoričinih riječima:

»Dihotomije ne egzistiraju same po sebi, već proizlaze iz konfliktosti ljudskoga položaja koji se značenjski reflektira na jezik i podvrgava ga logici suprotnih silnica kojima je označeno samo ljudsko postojanje« (str. 125).

Lakoffova i Johnsova teorija konceptualne metafore i metonimije usredotočena je, dakle, na mentalne prikaze izvanjezične stvarnosti. Upravo na navedenom tragu nastala je onda i Fauconnierova teorija mentalnih prostora.

Nadalje, uz kognitivističko-konceptualistički pogled na jezik autorice se oslanjaju i na istraživanja iz područja neurobiologije koja podupiru takva motrišta. Radi se o istraživanjima neurologa Antoina R. Damasia, čija su istraživanja i zaključci o djelovanju ljudskog mozga donijela preokret u suvremenom istraživanju emocionalne inteligencije. Odnosno, njegovim riječima, »za proučavanje ljudske svijesti potrebni su i pogled izvana i pogled iznutra«, kako je to aforistički iskazao u knjizi *Osjećaj zbivanja* (Zagreb 2005.). Tako autorice ukratko prikazuju njegova istraživanja da sposobnost verbalizacije nije nužni preduvjet mišljenju, što je Damasio (*The Feeling of What Happens*, San Diego–New York–London 2000.) potkrijepio kliničkim slučajevima

govornih poremećaja, a posebice globalne afazije. Naime, upravo tim neuroznanstvenim istraživanjima Marina Biti i Danijela Marot Kiš negiraju Sapir-Whorfovu hipotezu koja govori o tome da jezik određuje stvarnost, odnosno prema navedenoj hipotezi samo ono za što postoji izraz, postoji i u stvarnosti. Dakle, za ono što ne postoji izraz, znači – prema spomenutoj teoriji – ni ne postoji.

Nadalje, u drugoj cjelini pod naslovom »Propitivanje značenja u jezično posredovanoj domeni stilskih i estetskih učinaka« autorice interpretiraju pojedina književna djela, pokazujući kako se književnost ne doživljava samo umom nego, dakako, i tijelom: tako se tu nalaze iznimne interpretacije romana *Ime ruže* i romana *Otok prethodnoga dana* Umberta Eca, nadalje, tu je i *Robinson Crusoe* Daniela Defoea, *Gospodin Foe* J. M. Coetzeea te Huxleyev *Otok*. Upravo svojim interpretacijskim modelom Marina Biti i Danijela Marot Kiš nude razmatranje književnoga djela kao kulturne činjenice a jezik se tih djela promatra kao medij kroz koji se kultura reflektira. Tako, recimo, autorice u *Imenu ruže* promatraju raspravu o opravdanosti i svrsi smijeha kao manifestaciju mentalne i tjelesne ugone; naime, ta rasprava o smijehu ponovo potencira tezu o podvojenosti ljudske egzistencije između tjelesnog i duhovnoga, pa smijeh kao izraz ugone zadobiva dvostruku perspektivu. Naime, u smislu razumske reakcije smijeh čovjeka, kao jedinu životinju koja se smije (Aristotelova atribucija *animal ridens*), izdvaja iz životinjskoga svijeta; ali u okviru tradicionalne domene tjelesnoga užitka smijehu se ipak pripisuju konotacije nemoralnosti te se interpretira kao znak grijeha. Tako je Jorgeova želja za očuvanjem dogme kao garancije stabilnosti ljudskoga društva metaforički prikazana u njegovim nastojanjima da sakrije zabanjenu istinu u dijelu Aristoteleove *Poetike* posvećene smijehu, komediji. Stoga dok Fra Vilim tijelo shvaća kao instrument spoznaje, kao otjelovljenost ljudske spoznaje, Jorge, poput institucije crkvene inkvizicije, tijelo promatra samo kao utočište grijeha, odnosno kao mogućnost duhovne spoznaje.

Završna cjelina knjige naslovljena je »Spašavanje značenja ili etičke implikacije istisnuta glasa«, a riječ je, kao što smo već uvodno spomenuli, o poglavlju koje upozorava na etičku dimenziju iznesene problematike. Tako pored toga što se ta cjelina zadržava na invaliditetu i tjelesnom hendikepu, autorice se bave i oporirajućim subjektima koji su po prirodi stanja heretici koji kao tjelesna bića snose negativne posljedice svojih nastojanja. U tom smislu autorice tijelo promatraju kao fizički entitet koji stoji na crti posljednjega otpora svim oblicima nasilja, mentalnih i fizičkih. Navedena

cjelina otvara i prostor za sve one povijesne nezabilježene glasove i tijela kojima heretici duguju vlastito zaživljavanje.

Završno, sve navedeno govori o tome da knjiga *Poetika uma* predočuje razbijanje kanona, odnosno, kao što same autorice navode – knjiga *Poetika uma* lingvistiku dovodi do ruba interdisciplinarnoga iskoraka gdje su morale posegnuti za nekim ekstralingvističkim mjerilima, što je i neminovno čim se tijelo uvlači u pitanje jezika. Tako se autorice u uvodnome dijelu knjige pozivaju na knjigu Roberta de Beaugrandea (*New Foundations for a Science of Text and Discourse*, Norwood, NJ 1997.) koja je bitna za diskursne studije, točnije za kritičku analizu diskursa, u kojoj spomenuti autor, među ostalim, ističe pomak interesa s jezika kao od stvarnosti artifičijelno odvojena apstraktna entiteta prema njegovoj uporabnoj domeni gdje postaje predmetom multidisciplinarnoga i transdisciplinarnoga interesa, npr. semiotike, etnografije, socijalne i kulturne antropologije, sociologije, socijalne psihologije, psiholingvistike, kognitivne psihologije, teorije sistema, kibernetike, informacijskih znanosti itd. Naime, kognitivna znanost, s obzirom na vlastitu multidisciplinarnost, koristi spoznajne domete brojnih znanosti, npr. lingvistike, psihologije, filozofije, neurobiologije, teorije književnosti, kulturne antropologije itd.

Završno, možemo samo zaključiti kako se navedena knjiga, koja se bavi svjedočanstvima uloge tijela u formiranju značenja, može promatrati kao prva primjena – naravno, što se tiče naše sredine – kognitivne znanosti koja je kao odgovor na objektivističke teorije inicirana sedamdesetih godina 20. stoljeća. Inače, kao što je poznato, za ostvarenje sustavnoga praćenja kognitivističke rasprave na našim prostorima zaslužni su filozofi Milena Žic-Fuchs i Mario Brdar; tako je npr. Mario Brdar član uredništva/uređivačkog odbora časopisa *Annual Review of Cognitive Linguistics*.

I na samom kraju, parafrazirajmo autorice, *Poetika uma* otvara simptomatska čitanja jezičnih fenomena koje promišljanja o njihovoj naravi odvođa u pravcima u kojima postoje sva zamisliva stanja – stanja organizma, stanja svijesti, stanja društva, stanja duha – dakle, stanja u kojima se kriju uzroci značenja. Knjiga tako pokazuje kako je moć kognitivne teorije u tome da upozorava na poveznice među poljima izučavanja čiji se predmeti interesa – tijelo (biologija), psiha (psihologija), ideologija (sociologija), jezik (lingvistika; logika), poetika (teorija književnosti; estetika), moral (etika) – međusobno ujedinjuju. Dakle, *Poetika uma* predočava susretište kognitivne lingvistike i kritičke analize diskursa, a navedeno prožimanje autorice postavljaju kao

platformu za pokušaj sjedinjena lingvistike i književne teorije. Tako se diskursni studiji očituju kao moguće susretište *studija* jezika i književnosti, a poznato je pak, s druge, dakako, oprečne strane, da interdisciplinarnost očitito najsporije ulazi u samu filologiju, dakle, u jezična i književna proučavanja. Riječ je o interdisciplinarnosti kakvu zagovara npr. Edward O. Wilson u svojoj knjizi *Pomirenje: jedinstvenost znanja*, gdje zahtijeva unifikaciju znanja iz svih područja – sjedinjenje prirodnih, društvenih i humanističkih znanosti, i to na temelju nekoliko prirodnih zakona što bi trebalo pojednostaviti spoznavanje ljudske prirode. A vrlo novi akademizam, što potvrđuje i vrhunaravni Bolonjski proces, vođen metaforom *Vrijeme je novac*, radi upravo suprotno na tome; na razjedinjavanju znanja, ali na unifikaciji tržišta.

Suzana Marjanić

Michel Foucault

### Vladanje sobom i drugima: Predavanja na Collège de France (1982–1983)

Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2010.

Postmodernistička filozofija prečesto se diskvalificira kao površna analiza suvremene epohe povijesti, a njezini protagonisti kao potpune neznalice filozofske tradicije i stoljećima akumulirane mudrosti. Ne treba ni napominjati kako su takve ocjene potpuno neutemeljene i neopravdane; korigirani transkripti Foucaultovih predavanja iz 1982. i 1983. godine, objavljeni na hrvatskom jeziku 2010. godine pod naslovom *Vladanje sobom i drugima*, svakako će iznijeti na vidjelo njihovu neutemeljenost i neopravdanost. Naime, Foucault se ovdje upušta u očigledno eruditski poduhvat pomnog čitanja antičke književnosti i filozofije, čime direktno demonstrira vlastito poznavanje povijesno-filozofijske ‘dubine’. Ovo je knjiga o odnosu politike i filozofije, o identitetu filozofije i o društvenim uvjetima pojavljivanja istine, ili najjednostavnije rečeno, o pareziji. U deset dvodijelnih predavanja održanih na katedri za ‘povijest misaonih sustava’ u prva tri mjeseca 1983. godine Foucault iznosi različite moduse antičke konceptualizacije filozofskog izricanja istine.

Prvo predavanje odudara od ostalih, budući da se u njemu nalaze metodološke napomene i komentar na Foucaultu omiljen Kantov tekst »Što je prosvjetiteljstvo?«. Ovdje se Foucault distancira od metode povijesti mentaliteta i metode povijesti prikazivanja, kako bi se fokusirao na ono što naziva »iskustvenim žarištima«. Njih čine: »... prvo, oblici mogućeg znanja; drugo, normativne matrice ponašanja za pojedince; i napokon virtualni načini postojanja za moguće subjekte.« (str. 10) Premda u početku nije sasvim jasno, kasnije postaje očigledno da su predavanja organizirana, u metodološkom smislu govoreći, genealoški. Predmet Foucaultovog interesa jest parezija (*parrhesia*), koju možemo odrediti kao »istiniti diskurs u području politike« (str. 14). Metoda genealogije, neopterećena potragom za duhom epohe, preciznim periodizacijama ili pojednostavljujućim uzročno-posljedičnim objašnjenjima, Foucaultu omogućuje da adresira izdvojeni problem svoga vremena, postavljen od strane marksizma i francuskog poststrukturalizma, o odnosu filozofije i politike. Isto kao što se prije bavio fenomenom ludila, bolesti, seksualnosti i kriminala, sada svoju pažnju usmjerava na pitanje angažmana ili ozbiljenja filozofije.

Iako se Foucaultova rekonceptualizacija politike često interpretira kao odmak od institucionalnih objašnjenja ka (ne)formalnim mikro praksama, što bi značilo da su centri moći samo utjelovljenje opće raspodjele moći, a ne primarni generator problema, Foucault ovdje uvažava objektivnu društvenu stratifikaciju i strukturalnu disperzorciju u posjedovanju moći, čime potkopava jedan od glavnih razloga pozitivne recepcije vlastitog djela u SAD-u, a to je individualističko-voluntaristički model političkog djelovanja, usmjerenog na reformaciju samoga sebe, a ne na objektivne društvene institucije. Upravo je zato ovo djelo važno; ono podriva uvriježenu i pojednostavljenu sliku Foucaulta kao autora koji zanemaruje objektivno postojeće, represivne strukture izvan domašaja transformacije subjektivnih mikro-praksi.

Status filozofije Foucault počinje promišljati kroz Kantovo određenje prosvjetiteljstva kao odnosa između pisca i čitateljstva u formi javnosti. U srazu s Mendelssohnovim shvaćanjem prosvjetiteljstva, Foucault prepoznaje razliku između židovskog prosvjetiteljstva (haskale) i kršćanskog prosvjetiteljstva, te zaključuje kako Kant, pogotovo zato što ne piše o početku i kraju ljudske povijesti, promišlja 'sada' i 'danas'. Filozofija kao diskurs moderniteta ispituje sadašnjost i u odnosu na nju se pozicionira. Do tada je modernost bila antipod antike. S Kantom, to longitudinalno značenje zamijenjeno je vertikalnim, gdje se

diskurs modernosti određuje kroz modernost samu. Zato Foucault smatra kako je prosvjetiteljstvo razdoblje koje označava samo sebe, a Francuska revolucija proces ozbiljenja prosvjetiteljstva, odnosno povijesno-društvenog stanja koje karakterizira: »... političko uređenje koje ljudi biraju po svojoj volji i neko političko uređenje koje izbjegava rat.« (str. 26) Da je Kant ovim pitanjem pogodio žicu, svjedoči činjenica da pitanje o prosvjetiteljstvu i revoluciji dominira modernom filozofijom od 19. stoljeća; također, Kanta možemo smatrati točkom račvanja moderne filozofije na analitičku filozofiju, fokusirane na uvjete istinitosti, s jedne strane, i ontologiju sadašnjosti, aktualnosti ili modernosti, s druge strane, što bi bila kontinentalna filozofija. Foucault je, dakako, skloniji drugoj struji.

Kant o fazama društvenog razvoja govori koristeći metaforu ljudskog odrastanja, odnosno pojmove maloljetnosti i punoljetnosti, pri čemu prosvjetiteljstvu pripada uloga inicijatora prijelaza. Jedan element stanja maloljetnosti je podvrgavanje vlastitog razuma tuđem autoritetu, dok izlazak iz maloljetnosti sputavaju strah, poslušnost, lijenost i kukavičluk. Maloljetnosti je svojstvena poslušnost i odsustvo razmišljanja, te preklapanje privatnog i javnog: »U punoljetnosti, odvajaju se razmišljanje i pokoravanje. Ističe se pokoravanje u privatnoj upotrebi, a u javnoj upotrebi ističe se potpuna i posvemašnja sloboda razmišljanja.« (str. 40) Na ovaj način Kant nudi jedno 'negativno' određenje prosvjetiteljstva; kad se društvo riješi ključnih svojstava maloljetnosti, nastupa prosvjetiteljstvo: »Izlaziti izvan kritičkih granica i staviti se pod tuđi autoritet, to su dvije strane protiv kojih Kant ustaje u *Kritici*, od čega nas sam proces *Aufklärung* mora osloboditi.« (str. 34–35) Iz ovog razloga Foucault naglašava Kantovo određenje prosvjetiteljstva kao kretanja bez cilja. U takvoj situaciji, jedina uporišna točka postaje 'danas'. Moderna kao stanje kontinuirane autotransformacije od filozofije očekuje promišljanje epohe, no taj zadatak filozofiji nije bio oduvijek povjeren.

Na drugom predavanju počinje promišljanje pojma parezije. Identificirajući tri tematske dimenzije unutar vlastitog genealoškog pristupa, od analize oblika istinitosti, preko analize postupaka vladavine, do analize pragmatike subjekata i tehnika sebe, Foucault stupa u dijalog s autorima koji su pisali o pareziji, kao što su Platon, Euripid, Izokrat, Demosten, Polibije, Filodem, Marko Aurelije, Maksim iz Tira, Lukijan, Sv. Ivan Krizostom, Dorotej iz Gaze, Seneka i Kvintilijan. Također, spominje i Plutarhov opis dijaloga između Platona, Diona i Dioniza u Sirakuzi na Siciliji. Parezija se javlja u različitim oblicima, kao vrlina,

osobina, dužnost i tehnika, ali uvijek označava jedan osebujan način govora: »Jedno od izvornih značenja grčke riječi parezija je 'reći sve', ali zapravo mnogo češće se prevodi kao otvoreno govorenje, sloboda govora itd.« (str. 44) Foucault nastoji pokazati kako parezija nije retorička figura, pedagoško sredstvo, demonstracija, ili metoda raspravljanja; ona je usko povezana s učincima govora istine i implicira rizik, a najbolji primjer predstavlja izricanje istine pred tiraninom: »Jedan čovjek ustaje pred tiraninom i kaže mu istinu.« (str. 52) Kao takva, ona se direktno razlikuje od performativa iz teorije govornih činova Johna Austina.

Kroz treće, četvrto, peto i dijelom šesto predavanje, Foucault raščlanjuje pareziju kao dio političke sfere. Tu izdvaja tri elementa parezije: »govoriti sve, govoriti istinito, govoriti otvoreno.« (str. 73) U drugom dijelu trećeg predavanja, Foucault komentira političku egzistenciju Ijona. Budući da mu ni otac ni majka nisu Atenjani, on ne može prakticirati pareziju. U četvrtom predavanju, Foucault uranja u pomno čitanje Euripidovog Ijona, te se referira na studije Georgesa Dumézila o Apolonu, kako bi ih primijenio na Euripidove drame. U petom predavanju, Foucault slijedi Polibijevo shvaćanje prema kojem su demokraciji svojstveni izgorija i parezija, pri čemu bogovi ne mogu prakticirati pareziju: »Parezija je ljudska praksa, to je ljudsko pravo, to je ljudski rizik.« (str. 141) Prema Polibiju, tri su vrste parezije – politička, sudska i moralna – i sve tri postoje unutar društvene zajednice: »Parezija je nešto čije mjesto određuje i jamči politija.« (str. 147) Nasuprot tomu, Foucault u drugim Euripidovim tekstovima pronalazi četiri značenja parezije, ukratko prolazeći kroz *Feničanke*, *Hipolita*, *Bakhe* i *Orestu*. Zaključak je da parezija posjeduje četiri uvjeta, predočena četverokutom. To su: demokracija kao formalni uvjet, uzimanje riječi kao činjenični uvjet, razboriti logos kao uvjet istine i hrabrost kao moralni uvjet. Ako neki od ovih uvjeta nedostaje, nema niti parezije, odnosno nastaje loša parezija, o kojoj govore Izokrat i Demosten. To je stanje kada bilo tko može govoriti, pa parezijast izgovara mišljenje većine, a ne svoje, za što mu hrabrost uopće nije potrebna. Foucault ovdje otkriva paradoks: demokraciji je potrebna parezija, ali je ta ista demokracija može uništiti: »Nema demokracije bez istinitoga govora, ali demokracija prijeti postojanju istinitoga govora.« (str. 168) Na početku šestog predavanja Foucault analizira Tukididov tekst o atenskom odlučivanju o ulasku u rat sa Spartancima, Izokratov govor o miru i Plutarhov tekst o Platonu na Sicilijanskom dvoru. Oni dijele iste elemente: prizori se događaju u organiziranom po-

litičkom poretku, ono izrečeno se identificira sa govornikom, govor ima politički utjecaj i prisutno je preuzimanje odgovornosti za izrečeno. Nakon ovoga, Foucault uvodi Platona u argumentaciju, započinjući s *Gorgijom*.

Kroz Platona, Foucault se odmiče od političke upotrebe parezije, te je prikazuje kao metodu utjecanja na dušu, ističući njezinu vezu s filozofijom. Analizom V. pisma, Foucault smatra kako zbog Sokratove sudbine Platon negira mogućnost prakticiranja parezije u javnom političkom životu, te je ograničava na sferu filozofije. Platonovo VII. pismo, upitne autentičnosti, Foucault čita kao raspravu o političkoj zadaći filozofije, sadržanu u odnosu Sokrata i Alkibijada. Tema pisma je »... pod kojim uvjetima filozofski diskurz može susresti svoju stvarnost, potvrditi svoju stvarnost za sebe i druge?« (str. 208), čime Foucault konačno dolazi do suvremene teme zbiljnosti filozofije, centralne za marksistički diskurz njegova vremena. Tri su uvjeta ili 'kruga' zbiljnosti filozofije. Prvi uvjet zbiljnosti je 'krug slušanja', odnosno grupa ljudi koja prihvaća filozofski diskurz. Drugi uvjet zbiljnosti je primjena filozofije u praksi izgrađivanja samoga sebe; rad na sebi predstavlja 'krug samoga sebe'. Treći uvjet političke zbiljnosti filozofije čine savjeti, kao što su primjerice, Platonovi savjeti Dionizu sa Sirakuze. Oni su mjesto spajanja politike i filozofije. Preko pet aspekata spoznaje kod Platona Foucault dolazi do zaključka kako treba dekonstruirati jaz između deskriptivne i normativne, materijalističke i idealističke funkcije filozofije, što je tipično marksistička pozicija.

Na kraju ovog ciklusa predavanja, Foucault rezimira obrađene teme u tri grupe, a to su: mjesto istinitog govora, odnos istine i hrabrosti, te problem vladanja dušom. Svoj pristup opisuje kao ontologiju diskursa. Zaključak predavanja je svojevrsna poststrukturalistička varijacija Marxove jedanaeste teze o Feuerbachu: »... biti filozof, i kao filozof za sebe potraživati monopol na pareziju, neće značiti samo htjeti da se istinu može iskazivati u podučavanju, u davanju savjeta, u držanju govora, već da se stvarno, u samom životu, bude čimbenik istine.« (str. 290) Dakako, Foucault je puno blaži; on ne traži da filozofija postane glavni faktor povijesnih kretanja, već tvrdi da autentično prakticiranje filozofije u službi istine sa sobom donosi rizik. Filozofija nije samo retorička artikulacija realnog stanja stvari koja se može prakticirati bez ozbiljnih posljedica po vlastitu egzistenciju, već životno svjedočenje vlastitih stavova koje uključuje rizik i hrabrost. To je bila filozofija u antici, i taj ideal Foucault nastoji očuvati.

Knjiga *Vladanje sobom i drugima* nije namijenjena širokom krugu čitatelja, nije popular-

nog stila, niti je reprezentativna za Foucaultov opus. Pomno čitanje antičke filozofije i književnosti uz eruditsko navođenje detalja svakako predstavljaju problem pri čitanju teksta, što je u potpunosti razumljivo, s obzirom da su u pitanju transkripti predavanja, zapisi žive riječi. Međutim, knjiga je hermeneutički važna za razumijevanje širokog dijapazona Foucaultovih interesa. Ona nudi uvid ne samo u širinu genealoške metodologije, nego i u jedan kolosalni misaoni projekt kojim se Foucault bavio zadnjih godina vlastita života. U kontekstu drugih ciklusa predavanja, kao što su *Rodenje biopolitike*, *Hermeneutika subjekta*, *Društvo se mora braniti* i *Sigurnost, teritorij, stanovništvo*, ova studija predstavlja nezaobilazan segment Foucaultovog teorijskog testameta.

**Matko Sorić**

### Simon Critchley

#### Knjiga mrtvih filozofa

Prijevod: Tonči Valentić  
Naklada Ljevak, Zagreb 2010.

Veći dio Critchleyeve knjige sastoji se od kronološkim redom poredanih zapisa o smrti 190 filozofa od Talesa do našeg vremena. Na gotovo 350 stranica autor, koji inače misli u okvirima zapadnog civilizacijskog kruga, uključuje i kineske, islamske, indijske te još neke filozofe (neke od njih teško bismo mogli i nazvati filozofima) koji u taj krug ne pripadaju. Interesantno je da je u knjigu uvršten razmjerno velik broj žena. Za neke od njih većine od onih koji će ovu knjigu pročitati vjerojatno nije ni čula. Očito je autor u izboru bio subjektivan što mu s obzirom na temu knjige ne trebamo zamjeriti. Knjiga je pisana kronološkim nizom, a u tom katalogu smrti pojedinih filozofa, činjenice se povezuju sa njihovim učenjima. Autor piše duhovito i, unatoč temi, čak i zabavno.

Critchley polazi od pretpostavke da je danas ljudski život određen ne pukim strahom od smrti, već užasom uništenja koji sve prožima. Kao mogući odgovor na taj problem on detektira dva, različita pokušaja u aktualnim raspravama. Jedni »izlaz« nalaze u nijekanju činjenice smrti, prepuštanju zaboravu i gomilanju materijalnih dobara. Drugi vjeruju u magične oblike spasenja i obećanja o besmrt-

nosti koje im nude tradicionalne religije, sekte i new age. Svemu tome Critchley suprotstavlja »ideal filozofske smrti koja ima moć razboritosti i trezvenosti.« Dakle, filozofija ima zadaću oblikovati nas spram naše vlastite konačnosti – dokle god se bojimo smrti mi smo neslobodni. Nasuprot straha, treba ju nas voditi hrabrost, smirenost i spokojnost. Autor smatra da nam u tome uzori trebaju biti Sokrat i Seneka. Cilj mu je objasniti ideal filozofske smrti, te stoga mora tematizirati probleme kao što su dugovječnost (za koju s pravom tvrdi da se danas uzdiže kao dobro koje se ne dovodi u pitanje), te smisao i mogućnost postojanja sreće. Piše sa sviješću da je danas teško braniti ideal. Kao što je već istaknuto, paradigmatična je filozofska smrt ona Sokratova, koja je opisana u četiri Platonova dijaloga. Klasičan filozofski stav da smrt nije nešto čega se treba bojati iznesen je u *Obrani Sokratovoj*.

Prema Sokratu, ne samo što se smrti ne trebamo bojati, nego prema njoj trebamo oblikovati vlastite živote. To određuje i sam predmet filozofije. Predmet njenog naučavanja nije znanje (znanje je predmet sofistike), nego mudrost. Kako vidimo u *Državi*, naglašava Critchley, filozofija nije samo epistemička, nego i erotička. Ona započinje »... propitivanjem izvjesnosti u carstvu znanja i kultiviranjem ljubavi spram mudrosti.« (str. 19) Filozofski je život hod bez znanja, i stalna neizvjesnost.

Autor podsjeća na to da postoji čitav »niz pokreta koji bi nas htjeli uvjeriti da je smrt iluzija, koju možemo nadvladati odgovarajućim duhovnim pripremanjima.« On takva shvaćanja odbacuje tvrdeći da je smrt stvarnost koju treba prihvatiti, te da svoj život moramo ustrojiti spram te stvarnosti. Svrhu svoje knjige stoga on vidi kao *memento mori*, nasuprot pogubne karakteristike suvremenog društva koje je nesporno suočiti se s činjenicom neizbježne smrti. Critchleyev osobni stav blizak je Epikurovom koji je smatrao da se ne treba bojati boga, ne treba se brinuti zbog smrti (ona nas se ništa, ne tiče – dok sam ja tu, nema smrti, kad je smrt tu, nema mene), te da je ono što je uistinu dobro lako steći, te da je ono što je strašno lako pretrpjeti. Slično je u sedamnaestom stoljeću mislio i Gassendi. Autor je svjestan mogućeg kontraargumenta, odnosno pitanja što je sa smrću onih koje volimo? On ističe da nas njihova smrt razara, poništava smisao. Autor ove recenzije dodao bi, na tragu Aristotelovih stavova, da ne možemo biti ravnodušni prema vlastitoj smrti i zbog onih koji ostaju poslije nas. Critchley se u pisanju knjige odlučio, po uzoru na Diogena Laertija iz III. stoljeća, na »doksografski prikaz«, svjestan da na nekim mjestima također naginje skandaloznosti. Iza takve odluke



stoji uvjerenje da je filozofija nešto drugo od onoga što je zastupao Hegel u svojoj *Povijesti filozofije*. Naime, Critchley kaže sljedeće: »Moram naglasiti duboku sumnju spram teze da je duh filozofije moguće odvojiti od tijela filozofije i skepsu spram uvjerenja kako filozofija napreduje na način kao što je to slučaj u znanostima.« (str. 36) On želi iznova postaviti pitanje koje je Gassendi već postavio: Tko je filozof? To je pitanje nerazdvojivo od pitanja: »Na koji način filozof umire?« Drugačijem načinu mišljenja primarno je pitanje: »Što je filozofija?« Biografija i način umiranja iz te su perspektive beznačajni i ne trebaju biti predmet razmatranja. Autor smatra da tradicija tog načina mišljenja za posljednicu ima eurocentrizam – filozofija je grčka, a mi smo nasljednici. Možda takav stav možemo etiketirati kao politički nekorektan, ali Critchley bi trebao dati uvjerljivije filozofske argumente da bi ga odbacio. On se jednostavno postavlja, nasuprot Tiedemannu i Tennemonu, njemačkih povjesničara filozofije koji su utjecali na Hegela. Za razliku od njih on tvrdi da, filozofija nema pravog izvora, nego je riječ o jednom zbrkanom, mnoštvenom i geografski raspršenom pojmu, te se stoga vrijedi fokusirati na živote i smrti filozofa. (Nasuprot ovome jednostavno treba reći da se ne radi ni o kakvom zbrkanom pojmu, već o grčkoj riječi koja se ne prevodi ni u jednom svjetskom jeziku!) Uglavnom, autor odustaje od bilo kakve koherentne konceptualne sheme i ograničava se na zbirku fragmenata o životu i smrti filozofa. Držim da je i u ovakav pristup bilo moguće unijeti »malo sistema«. Primjerice, upada u oči da je razmjerno velik broj filozofa život završio samoubojstvom, a neki su i pisali zalažući se za pravo na samoubojstvo (Hadacati, Hume), dok su drugi samoubojstvo smatrali nedopustivim. Autoru, zbog pristupa kojeg se dosljedno drži, to nije povod za ozbiljnu raspravu. Tako primjer, pišući o Nietzscheu ni ne spominje njegov stav – »Umri u pravi čas!«, a detaljno se bavi nekim marginalnim stvarima. Isti je slučaj i s Kantom koji je iznio argumente protiv samoubojstva. Samo ćemo podsjetiti na krucijalni argument. Iznošeći argumente protiv samoubojstva, Kant između ostalih tvrdnji kaže i to da se život, a time i samo ljudsko biće ne može reducirati na puku stvar. Ako bi čovjek uzeo sebi za pravo raspolagati svojim životom, reducirao bi sebe (svoju ljudskost) na razinu stvari, te bi time i drugim pojedincima dao pravo da raspolazu njegovim životom. Prema Kantu, to je nedopustivo jer je ljudskost nešto što zaslužuje poštovanje samo po sebi. Život je nešto što se ne može uspoređivati ni sa čime, te je stoga, nedodirljiv. Čini se da u pogledu prava na život postoji širok konsenzus. *Opća deklaracija*

*o ljudskim pravima* koju su Ujedinjeni narodi proglasili 10. prosinca 1948. godine u članku 3 kaže da svatko ima pravo na život, slobodu i osobnu sigurnost. *Europska konvencija o ljudskim pravima* pravo na život ističe u svom 2. članku. U svojoj enciklici o vrijednosti i nepovredivosti ljudskog života »*Evangelium vitae*« iz 1995. godine papa Ivan Pavao II o pravu na život kaže sljedeće: »Na priznavanju tog prava temelji se ljudski suživot i sama politička zajednica.« (str. 7)

Međutim, kao što možemo vidjeti i iz Critchleyeve knjige, stavovi filozofa iz različitih razdoblja i škola, ne samo spram samoubojstva, nego i općenito spram smrti, vrlo su različiti. Bilo je filozofa koji su tvrdili da su smrt i život isto (primjerice kineski mudrac Zhuangzi, a tako bi se mogla tumačiti i Heraklitova misao da su »Had i Dionis isto« što autor ne spominje), drugi su smatrali da treba »iskoristiti dan«, treći da o smrti slobodan čovjek ne treba ni razmišljati, a kršćani (autor se tu poziva na svetog Pavla) smatraju da treba umrijeti za sebe i za svijet kako bi se ponovo rodio. U staroj je Grčkoj Hegezija (zvani »PEISITHANATOS« – onaj koji nagovara na smrt) učio da je smrt lijek za sva zla, te je tako najveće dobro. Autoru su najbliži oni filozofi koji polaze od toga da se živi u sadašnjosti, te misle da je jedina besmrtnost koju nam filozofija može pružiti u tome »... da nam dopusti živjeti u sadašnjem trenutku bez zabrinutosti za budućnost.« (str. 107) Zbog toga posebno ističe Humeov argument protiv besmrtnosti duše: »Kojim bismo argumentima ili analogijama mogli dokazati bilo koje stanje postojanja kakvo nitko dosad nije iskusio i koje ni u kojem razumnom, smislu ne slični ničemu što smo dotad vidjeli?« (str. 213) Uz to se veže i staro pitanje: može li ateist umrijeti mirno? Critchley je uvjeren da može. Primjer za to mu je Spinoza kojega smatra ateistom svecem. U prilog svojih stavova Critchley preuzima argument Tita Lukrecija Kara: sa stajališta vječnosti, kratkoća ili dužine, života nije ništa spram vječnosti naše smrti. Drugim riječima, ovaj »matematički argument« ukazuje na to da količina vremena koju provede neka osoba u životu neće umanjiti vječnost nečije smrti.

Ipak, kao što smo već istakli, Critchley ne piše raspravu o odnosu filozofa spram smrti, nego doksografski nabroja različite načine njihovog umiranja. Želi pokazati da su i veliki filozofi umirali kao obični ljudi – neki u dubokoj starosti, neki u bizarnim nesrećama (Rousseau je, navodno, umro od posljedica sudara s velikim psom tijekom uobičajene šetnje!), neki od »previše vina«, dosta je njih izvršilo samoubojstvo, a neki su pobijeni kao žrtve svojih uvjerenja ili političkih spletki. Critchleyu se

mora priznati da je uložio veliki trud u pronalaženje priča o umiranju filozofa. Tako možemo čitati o tome kako je Ivan Duns Skot živ zakopan, Ivana Skota Eurigenu su, navodno, ubili njegovi studenti, a Peregrin Protej se samokremirao. Od Talesa do naših dana, knjiga je ispunjena, takvim pričama. Nema ih smisla pokušavati na neki način sistematizirati jer to nije ni bila autorova namjera. Primjedbe na njegovo shvaćanje filozofije ili metodologiju kojom se služi smo ukratko obrazložili. Ipak, Critchleyu moramo priznati da je napisao zanimljivu, ponekad čak i provokativnu knjigu vrijednu čitanja.

**Vladimir Jelkić**

## Nicolao Merker

### Karl Marx

#### Vita e opere

Editori Laterza, Roma–Bari 2010.

Emeritirani profesor Sveučilišta La Sapienza u Rimu, jedan od najuglednijih i najplodnijih živućih talijanskih filozofa (da spomenemo samo naslove nekih njegovih recentnijih knjiga: *Krv i zemlja. Dva stoljeća ideje nacije*, 2001., *Povijesni atlas filozofije*, 2004., *Prekomorska Europa. Mit o civilizacijskoj misiji*, 2006., *Filozofije populizma.*, 2009.), objavio je kritičku biografiju Karla Marxa, koja donosi i sintetičku ocjenu Marxova opusa te kontroverzija što ih je taj opus izazvao na području filozofije, znanosti, ideologije i politike. Na 261 stranici on detaljno kritički rekonstruira bitne momente Marxova života i njegova djela, te donosi veoma detaljnu bibliografiju.

Polazeći od Deweyeve metodske postavke prema kojoj se nešto može razumijeti samo ukoliko se uoče dijagnostička obilježja koja neki predmet diferenciraju od drugih, autor iz svojega pristupa Marxovom životu unaprijed eliminira razmatranje nebitnih pojedinosti (izvanbračno dijete, vječna zaduženost kod Engelsa i slično), te se usredotočuje na ono što je determininiralo njegovo intelektualno formiranje i utjecalo na oblikovanje njegova djela i na njegovu teoriju »stanovitog tipa socijalizma«, kako bi postavio ključno pitanje: Kakav je odnos Marxova djela s »marksizmom« i s (u međuvremenu propalim) »obiljenim socijalizmom«? Pri tom se on služi

– ali i kritički osvrće – na dosadašnje biografije, te kao beskorisne odbacuje one koje se temelje na psihoanalitičkom pristupu (Rühle, Künzli, Pilgrim, Dahmer), dok mnogo bolje prolaze pristupi kakve su prvenstveno oblikovali Mehring, Blumenberg, Nikolajevsky, Maenchen-Helfen, Rubel i Friedenthal, te donekle Berlin, McLellan, Raddatz i Carr. Merker uvjerljivo opovrgava ocjenu prema kojoj bi Marx bio utemeljitelj »komunističkog totalitarizma« (a tu su ocjenu – dakako, s drugačijom terminologijom i suprotnim vrednovanjem – zastupali i službeni historioografi i apologeti »realnog socijalizma«), kao i ocjenu egipatskog sociologa Karama Khelle, prema kojemu su Marxove teorije povijesti i ekonomije nevjerođostojne zato što su se oblikovale u kontekstu imperijalističkog eurocentrizma.

U pogledu filozofijski relevantne dimenzije Marxova djela autor posvećuje osobitu pozornost pitanju o zbiljskom karakteru Marxove metode. Pri tom upućuje na one elemente Marxova opusa na temelju kojih bi se mogli ustanoviti da Marx zastupa koncepciju jedinstvene znanosti (a odatle bi proizlazilo da se eksperimentalna metoda razvijena u prirodnim znanostima može primjenjivati i u humanističkim znanostima te da je predmet njegova istraživanja, društveni proces, naprosto dio determinizmom obilježene prirodne povijesti). S druge strane, upitno je u kojoj je mjeri (i je li uopće) Marx uistinu slijedio postulate takvoga determinističkog naturalizma, ali nije dvojbeno da su oni doživjeli svoju afirmaciju u nekim postmarksovskim marksizmima. Merker opovrgava opravdanost naturalističko-determinističke interpretacije Marxa. Naime, Marxova dijalektika svakako izmiče naznačenim determinističkim konotacijama. No, on ima u vidu da ta »racionalna dijalektika« zahtijeva nove logičko-pojmovne i gnoseološke modele, te takve modele pronalazi u Marxovim odredbama odnosa apstraktnoga i konkretnoga. Time se mijenja struktura apstrakcijâ, čija moć razumijevanja zbiljskih procesa proizlazi iz dijalektike povijesno proizvedene danosti i pojmovnih apstrakcija koje omogućuju kako znanstvenu analizu društvene zbiljnosti tako i pribavljanje sredstava za njezino moguće mijenjanje. Povijesna dimenzija, zaključuje Merker, predstavlja za Marxa razdjelnicu između prirode i ljudskog svijeta. Marxova se metoda egzemplarno može očitovati u genezi *Kapitala*, kao i u samom trotomnom djelu (ali posebice i u neobjavljenim pripremnim radovima; riječ je o deset bilježnica koje su – dakako, posthumno – publicirane, zahvaljujući prvenstveno Kautskom, pod imenom *Teorije o višku vrijednosti*, te potom u redigiranom obliku objavljene i u Marxovim sabranim djelima).

Možda su najintrigantniji dijelovi Merkerove knjige oni koji se odnose na kontroverznost Marxove baštine i na pitanje o tomu što je danas ostalo od Marxa. Prikazavši u svojem poznatom nadgrobnom govoru na londonskom groblju Highgate Marxa kao filozofa povijesti, ekonomista i socijalističkog političara, Friedrich Engels je formulirao trojakoš Marxove baštine s kojom će se – kako to Merker s punim pravom imenuje – takozvani »marksizam« stalno suočavati, često i na dramatičan način. *Marksizam* je termin koji je u afirmativnom smislu prvi počeo koristiti Engelsov tajnik Karl Kautsky, ali za formuliranje temeljnih odrednica »povijesnog materijalizma«, koji se u ortodoksnim inačicama Marxom legitimiranih socijalističkih teorija smatrao središnjom jezgrom marksizma, ponajprije je zaslužan sam Engels. Pozitivnom antitezom Engelsovoj, Plehanovljevoj itd. recepciji Marxa Merker drži Gramscija, pri čemu naglašava da ostaje otvorenim pitanje mjerenja i mjerljivosti povijesnih vremena. U pogledu Marxove političke ekonomije Merker naglašava da se u kontekstu današnjih složenih svjetskih kriza teorija vrijednosti/viška vrijednosti te posljedična teorija cikličnosti kriza iskazuju valjanim interpretacijskim oruđem, iako se današnji kapitalizam ne može razumjeti bez dodatnih analitičkih kategorija. No, u cjelini su Marxove dijagnoze i analize potvrđene; otvorenim ostaje tek pitanje adekvatne terapije.

Najkontroverzniji dio Marxove baštine odnosi se ipak na socijalizam. Nije slučajno što razmatranje tog kompleksa autor započinje podsjećanjem na Marxov odgovor na Nieuwenhuisovo pitanje što treba činiti radnička vlada kad jednom dođe na vlast: »Nisam futurolog«. Historija radničkog pokreta bila je obilježena fatalnom antinomijom socijalizma i demokracije, koju nisu mogli ukinuti ni »ljevičarski« (primjerice, mađarski i bavorski) ni »desničarski« (ponajprije oni svojstveni njemačkoj socijaldemokraciji) nacrti puta u socijalizam; dakako, to u najdramatičnijoj mjeri važi za boljševički etatizam. Među autorima na koje se Merker u tom pogledu referira po njegovom je mišljenju jedino Gramsci ozbiljno shvatio neprimjenjivost modela revolucije iz 19. stoljeća koji su se ukorijenili u dogmatizmu ljevice. Sam Marx dao je svoj neizravan doprinos tom dogmatizmu time što nije ponudio nikakvu artikuliranu analizu države i prava. U današnjem globaliziranom svijetu ne mogu se primjenjivati modeli klasne borbe u smislu 19. i ranog 20. stoljeća. Alternativu nudi uvid u nerazdvojnost individualnih i građanskih prava liberalno-demokratskog tipa i socijalnih prava: nijedna od ove dvije instance ne može preživjeti bez druge. A upravo se

ta alternativa, uvjeren je Merker, može naći u Marxovom djelu, ne doduše u kasnim spisima, nego isključivo u ranim radovima te u pojedinim spisima koji se odnose na revolucionarna vrenja 1848.–1849., iako izostaje sustavna teorija jedinstva individualnih, socijalnih i građanskih prava.

Vrednuje li se Merkerovo djelo u cjelini, moglo bi se ustvrditi da je riječ o valjanom uvodu u Marxovo mišljenje, koje je u potpunosti oslobođeno kako od kontaminacije marksističkom ortodoksijom i dogmatizmom bilo kojega tipa, tako i od iskušenja pomodne eksploatacije Marxa za svrhe akademske ili tržišne promocije. Posebna se vrijednost ove knjige sastoji u tomu što se u njoj Marx prikazuje i kritički interpretira u kontekstu povijesne zbiljnosti početka 21. stoljeća, tako da je ona preporučljiva svima onima koji su načuli da Marx više nije zastarjeli mislilac, te su se stoga zainteresirali za njegovo mišljenje ili za pojedine aspekte tog mišljenja, ali ne žele sebi dopustiti da se ograniče na upoznavanje s dogmatskom i/ili profitno motiviranom argumentacijom *pro et contra* te tvrdnje o obnovljenoj Marxovoj aktualnosti, već bi joj pokušali kritički pristupiti.

Lino Veljak

**Derek Turner**

**Paleontology**

**A Philosophical Introduction**

Cambridge University Press,  
Cambridge UK 2011.

*Filozofijski uvod u paleontologiju (Paleontology: A Philosophical Introduction)* tiskan je kao treća knjiga nove Cambridgeove biblioteke *Uvodi u filozofiju i biologiju (Introductions to Philosophy and Biology)*. Pokrenuta 2011., ova biblioteka predviđa niz knjiga sa žarištem u sažetom suvremenom filozofijskom pogledu na znanost o živom svijetu, pogodnima za proučavanje uz kolegije koji se bave sličnim temama. Autor *Filozofijskog uvoda u paleontologiju*, Derek Turner, izvanredni profesor i pročelnik odsjeka za filozofiju na Visokoj školi Connecticut, s doktoratom prestižnog Sveučilišta Vanderbilt, naizgled suprotno temeljnoj ideji nove Cambridgeove biblioteke, ne piše izravno o trenutno postojećem živome svijetu (neontologija), nego o onome izumr-

lome (paleontologija). Poveznica je ipak više nego jasna jer su paleontološke spoznaje, tj. fosilni nalazi, među najjačim i najuvjerljivijim dokazima biološke evolucije. Ili se barem tako čini onima koji nisu problematizirali takve tvrdnje iz perspektive filozofije znanosti (filozofije biologije)? Turner, na tragu Ernsta Mayra, jednog od tvoraca područja filozofije biologije i nekih od utjecajnijih ideja iz toga područja, sadržajno i primjerima objašnjava kako je za napredak biologije, poglavito evolucijske biologije, možda važnije razumijevanje i usavršavanje pojmova nego li otkriće novih činjenica. Pri tome, zbog isprepletenosti pojmovnih i empirijskih pitanja u paleontologiji, ali i u drugim područjima prirodne znanosti, teško je razlikovati narav proučavanih pitanja. Autorova je nakana upravo u doprinosu razumijevanju i razjašnjavanju naravi tih pitanja, kao i područja i metodologije suvremene filozofije znanosti. U uvodnom dijelu knjige autor navodi dva različita smjera u pristupu problemima suvremene filozofije znanosti: prvi, prvenstveno filozofski pristup (odozgo), i drugi, prvenstveno znanstveni pristup (odozdo). Prvenstveno filozofski pristup (*philosophy-first approach*) ili pristup odozgo (*top-down*) u filozofiji znanosti svoje ispitivanje započinje, uvjetno rečeno, u isključivo filozofskom području spleta ontološko-epistemološko-logičkih mogućnosti, uvrštavajući onda svoje odgovore u primjere znanstvenih istraživanja koja trebaju biti potpora ili opreka filozofskim odgovorima. Neka od takvih, Turner ih naziva općenitim krovnim pitanjima o znanosti, traže odgovor na pitanja: što je znanost, kako se znanost razlikuje od različitih inačica pseudoznanosti, što je uzročnost, napreduje li znanost i što je njezin cilj – ako ga ima, u kojoj mjeri empirijski dokazi pridonose racionalnom izboru između konkurentskih znanstvenih teorija, što je valjano znanstveno objašnjenje, postoje li prirodni zakoni i kakvo je značenje redukcionizma teorija. Prvenstveno znanstveni pristup (*science-first approach*) ili pristup odozdo (*bottom-up*) u filozofiji znanosti zahtijeva duboko i detaljno proučavanje određenog znanstvenog područja ili nekog njegovog dijela, a onda povezivanje proučavanog područja s meta-pitanjima poput onih prije nabrojanih. Turner se u *Filozofijskom uvodu u paleontologiju* oslanja na metodologiju prvenstveno znanstvenog pristupa navođenjem suvremenih spoznaja evolucijske paleontologije, preispitujući ih zatim iz filozofske perspektive.

Formalno, Turnerova knjiga ima deset poglavlja, no u sadržajnom je smislu strukturirana u četiri dijela od kojih svako pokušava rasvijetliti neko od ključnih pitanja evolucijske paleontologije: 1) u poglavljima 2 i 3 to je Gouldo-

va i Eldredgeova teorija isprekidane ravnoteže (PE ili *Punctuated equilibrium*) koja poriče stupnjevost evolucijskih promjena; 2) u poglavljima 4 i 5 to je ideja odabira vrsta i nestandardno hijerarhijsko evolucijsko gledište; 3) u poglavljima 6 i 7 to je problem makroevolucijske usmjerenosti koji traži redefiniciju uloge prirodnog odabira; i 4) u poglavljima 8 i 9 to je spor oko uloge slučaja u evoluciji. Prvo poglavlje je uvodno, a deseto razmatra sukob između paleontoloških i molekularnih evolucijskih dokaza. U svim važnim temama evolucijske paleontologije Turner nalazi neodvojivim prirodnoznanstvena i filozofska pitanja.

U prvom tematskom bloku autor navodi da raspravu o teoriji isprekidane ravnoteže, koja je za jedne među najozbiljnijim alternativama suvremenoj evolucijskoj sintezi, a za druge samo jedna od njezinih strukturnih podinačica koja je potvrđuje, nije moguće pratiti niti razumjeti bez promišljanja filozofskog aspekta moguće teorijske ovisnosti opažanja. Prema ekstrapolacijskom i stupnjevito objašnjenju suvremene sinteze, živi se oblici, vođeni (uglavnom) mikroevolucijskim procesima, stupnjevito umnažaju i preoblikuju, no fosilni nalazi su manjkavi u otkriću očekivano velikog broja prijelaznih oblika. U raspravi oko teorije isprekidane ravnoteže, Turner, čini se nepotrebno, ide u detalje Kuhnove ideje naravi smjene znanstvenih teorija navođenjem definicija, primjera, interpretacija i implikacija na odnos evolucijske paleontologije, teorije isprekidane ravnoteže i suvremene sinteze. Detaljnost ove rasprave stilski odudara od ostatka knjige i zamara čitatelja koji gubi osnovni cilj proučavanja, a svi navedeni podatci više su bibliografski nego što su ključni za raspravu (iako su svi točni i informativni). Posebna vrijednost ovog tematskog dijela je u uvođenju ideje nestandardnog hijerarhijskog evolucijskog objašnjenja, što je brojnim autorima glavni doprinos paleontologije razviku teorije evolucije. Prema novoj hijerarhijskoj ideji, evolucija je pokretana procesima na različitim razinama (molekularnoj, razini jedinke, populacije, vrste itd.). Ovdje čak i dobro informiran čitatelj ostaje zatečen poznatim autorima filozofije biologije kojima je prvi interes zapravo paleontologija, a to su: Eldredge, Vrba, Stanley, Raup, Sepkoski i dr.

Drugi tematski blok proučava ideju odabira vrsta (*species selection*) prema kojoj su vrste (moguće i svojte) evolucijske jedinice/jedinke koje djelomično neovisno o odabiru na razini populacije imaju vlastita obilježja prilagodbe. Prema ovoj ideji, makroevolucija se razdvaja od mikroevolucijskog procesa jer je evolucija na razini vrste vođena procesima koji su na hijerarhijskoj razini različiti od one mikroevolucijske, a mogu (ali i ne moraju) uključivati

emergentna obilježja koja su veća od zbroja prilagodbi pojedinačnih organizama unutar vrste. Kako pak nema dogovora o značenju pojma emergencije, Turner u petom poglavlju knjige opsežno pregledava različite inačice definicije pojma emergencije. Problem odabira vrsta (kao i razdvajanja vrsta – *species sorting*) nije moguće pratiti bez poznavanja osnova jednog od najtežih sporova u biologiji i filozofiji – rasprave o postojanju i određenoj kategorije vrste. Narav ovog problema je teorijska, iako se manifestira i na praktičnoj razini, pa i u paleontologiji koja većinom priznaje instrumentalnost spoznaja o hijerarhijskoj kategorizaciji živog svijeta. Naime, paleontologija je gotovo u pravilu usmjerena na proučavanje ostataka morfoloških oblika koji su manjkavi u genskim, reproduktivnim, nutritivnim, ponašateljskim i brojnim drugim važnim informacijama o načinu životu takvih živih oblika. Turner u nastavku donosi kraću raspravu o problemu vrste koja nije posve pregledan popis temeljnih teškoća ovog problema, no sasvim je dostatna i informativna za uvid u problematičnost i neodređenost područja. Prema tome, ni makroevolucijska ideja, koja nereducibilnošću na mikroevolucijski proces ugrožava objašnjenje suvremene sinteze, nije razumljiva bez filozofije.

Treći tematski blok autor je posvetio ideji makroevolucijske usmjerenosti, koja je ovisna o ideji napretka, a kako nema dogovora o tome ima li napretka i kakva su mu moguća obilježja, jasno je da su paleontološke spoznaje u ovisnosti o onim filozofskim. Predteorijska ideja evolucije kao nekakvog napretka koji ide nekim smjerom (dakle, prema nekom cilju), razbija se na zahtjevu određenja napretka. Autor u ovom bloku donosi opsežnu raspravu o Copeovom pravilu (pravilo tvrdi učestali porast veličine tijela organizama tijekom vremena), koristeći je za promišljanje naravi generalizacija u biologiji. Turner zaključuje kako je kod Copeovog pravila riječ o statističkoj generalizaciji, a ne o zakonu, što prijeći jasno utvrđivanje usmjerenosti takvog tipa. Slično je i s idejom napretka za koji ne postoji jedinstveni kriterij, dok je Simpsonov pluralistički pristup standardizacije napretka pod optužbom antropocentrizma. Turner evolucijske trendove smatra nepobitnima, držeći da je pravo pitanje proizvodi li ih prirodni odabir ili neka morfološka ograničenja. Odluka o tome koji je odgovor istinit (Turner ovdje donosi sažet prikaz teorija istine) ovisi o ontološko-epistemološkoj poziciji znanstvenika: je li netko realist ili ne, a sam autor nije jasno određen oko pitanja u kojoj su mjeri opažanja opterećena teorijom.

U četvrtom tematskom bloku Turner prikazuje pokušaje određenja evolucijskog smjera iz

među pojmova kontingentnosti i konvergentnosti. Filozofski zadatci proizlaze iz upitne metodologije misaonih pokusa ‘premotavanja evolucijske trake’: kada bi se evolucijska povijest vratila unatrag i ponovo odvijala, bi li nastao isti ili vrlo sličan evolucijski proizvod, ili pak značajno drugačiji? Za Turnera je konvergentno gledište, ono koje smatra pravilom evoluciju sličnih osobina u različitim svojti, čak i iz vrlo različitih evolucijskih početnih položaja (kao što je, npr. sofisticirani organ poput oka neovisno evoluirao kod najmanje 40 različitih svojti), možda već prelazak u područje teološkog mišljenja. Međutim, autor isto tako smatra kako je prije slučaj da znanstvenici donose evolucijsku kontingentnost kao teorijsku pozadinu u istraživanje fosilnih nalaza, nego što je ona zaključak koji izvode iz njih. Pregledavajući različita značenja pojma kontingentnosti, posebno zanimljive različite značenja pojmova raznolikosti (*diversity*) i različitosti (*disparity*) te implikacije ovih značenja za razumijevanje ideje napretka i kontingentnosti, pojma morfoprostora, interpretacije podataka iz najbogatijeg fosilnog nalazišta (Burgess Shale), spora između podataka fosilnih nalaza i molekularnih istraživanja (molekularni sat), Turner se u konačnici odlučuje za standardno objašnjenje suvremene sinteze – tjelesni planovi živih oblika nastali su slučajno.

*Filozofijski uvod u paleontologiju* pregledan je popis značenja pojmova, teorijskih i empirijskih problema paleontologije, opsežnih rasprava priznatih autora o postojećim problemima iz različitih filozofskih i znanstvenih pozicija te mogućih interpretacija, a onda i dubinskih analiza filozofskih i znanstvenih sporova. Ovako detaljna rasprava tako raznorodnih tema primjerenija je onima koji su već upućeni u područje, pa bi se knjiga teško mogla nasloviti ‘uvodom’. Vrijednost ove knjige je u opsežnom, temeljitom, iscrpnom i točnom informativnom pregledu pojmova, metodologije i filozofsko-znanstvenih sporova iz područja evolucijske paleontologije. Njezin nedostatak je heterogenost sadržaja, zbog čega čitatelj, često i lako zaokupljen detaljima, izgubi iz vida osnovni smisao rada. Balansiranje između rasprave o pojmovima i metodologiji filozofije znanosti/filozofije biologije s jedne, i njezinim teorijskim i empirijskim poteškoćama s druge strane, čini se, nije najbolje uspjelo kao homogeni i uravnoteženi uvod u područje evolucijske paleontologije. Ipak, samo i razdioba različitih usmjerenja u pristupu problemima suvremene filozofije znanosti dovoljno je opravdanje za preporuku i čitanje *Filozofijskog uvoda u paleontologiju*.

**Tonći Kokić**