



Recenzije i prikazi

Damir Smiljanić

Iritacije

Sinestetički ogledi

Adresa, Novi Sad 2014.

Nova knjiga Damira Smiljanića, izvanrednog profesora na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, raznovrsno se nadovezuje na tematiku prethodnice *Sinestetika*, objavljene 2011. godine. Kako i sam naslov sugerira, knjiga nije monolitnog narativnog karaktera. Sastoji se od pet tematski samostalnih eseja za koje se tvrdi da su zamišljeni kao prilozi patičkoj teoriji spoznaje čije je konture autor iscrtao u prijašnjoj knjizi (str. 215). Osim problema, naslovi eseja nagovještavaju i autorovu metodologiju: »Hermeneutika draži«; »Gnoseologija dodira«; »Nova fenomenologija gadjljivosti«; »Filozofija jeze«; »Sinestetika praznine«. Osim širokog popisa literature na kraju knjige nalazi se i »Napomena autora« u kojoj Smiljanić pojašnjava svoje metodološke i stilske intencije te filozofijske tradicije na koje se oslanja, poput hermeneutike, estetike i nove fenomenologije. Eseji su podijeljeni na numerirana tematska potpoglavlja.

U prvom eseju Smiljanić tematizira *draž* kao spoznajni i hermeneutički fenomen koji je, barem što se povijesti filozofije tiče, korišten samo usputno (str. 5) te se čitatelj s njim mogao susresti tek u kontekstu moderne biheviorističke psihologije, gdje je bio reduciran na *stimulus-response* shemu. Draž nije samo nešto što aficira subjekt, piše Smiljanić, nego nešto što ga navodi na tumačenje (str. 6). Referirajući se većinom na njemačku tradiciju, autor pojam draži dovodi u usku vezu s estetikom, preko Sulzerove *Opće teorije lijepih umjetnosti* (1771.–1774.), gdje se draž izjednačuje s *gracioznošću*, i Kantove *Kritike moći suda* (1790.) u kontekstu bezinteresnog svidanja, tj. čistog suda ukusa čija je osnova samosvrhovitost forme i u kojem nema mjes-

ta za draž i ganuće za koje Kant smatra da su specifičnosti »barbarskog ukusa« (str. 10). U nastavku eseja autor tematizira hermeneutičku snagu draži kroz pojmove *razdraženosti* (*iritabilnosti*), *utiska*, *afektivne pogođenosti*, *dekoncentracije*, *ganutosti*, *dražesnosti* i sl.

U »Gnoseologiji dodira« Smiljanić čitateljevu pažnju skreće na zapostavljenost osjeta *dodira* u tradicionalnoj filozofiji osjetila, a posebice u teoriji spoznaje. Autor predlaže i dokazuje tezu da je upravo dodir osjetilo kojim najneposrednije iskušavamo stvarnost (str. 37). Pritom se koristi misaonim eksperimentom kojeg je zamislio Étienne Bonnot de Condillac u tekstu *Rasprava o osjetilima* (1754.). Osjetilo dodira se pokazuje kao ključno pri spoznavanju u trenutku u kojem pokušavamo zamisliti da osjetila djeluju odvojeno i nesimultano. U nastavku teksta dodir se razmatra kao zasebno čulo, zatim kao dopuna drugim čulima te naposljetku i kao zamjena za oštećena ili izgubljena čula, tj. kao nadogradnja. Pojam dodira Smiljanić dalje razlaže na pojmove »biti dodirnut« i »biti dirnut«, tj. metafora dodira biva razmatrana u kontekstu unutrašnje/vanjsko. Zbog opširnosti i širokog zahvata eseja teško je nešto prigovoriti autoru osim da je možebitno zanemario ulogu dodira u erotici te odnos erotike i spoznaje, koji se čini kao »prirodni« problem ovog eseja.

»Nova fenomenologija gadjljivosti« potencijalno se ističe kao najbolji esej u zbirci. Autor razlikuje *gadjljivost* kao trenutni osjećaj i *gadjljivost* kao dispoziciju (str. 90), tj. (ponekad patološku) čovjekovu prijemчивost za neugodne osjete iz okoline. Samoj gadjljivosti autor u kontekstu sinestetike pripisuje atmosferski karakter. Gadjljivost je antropološkoj teoriji zanimljiva zato što se pojavljuje na samoj granici prirodnog (kukci, crvi, štakori i sl.) i kulturnog (dlaka u hrani, masne mrlje, netolerantno ponašanje). Gadjljivost u mnogo većoj mjeri izazivaju predmeti organskog podrijetla (autor spominje tjelesne izlučevine kao interesantan primjer), i to specifično s obzirom na vlastito propadanje, poput promjena na prehrambenim proizvodima (promjena boje hrane, crvljivo voće, ustajali miris mlijeka, pljesnivi kruh – str. 96). Osim dezintegra-

cije žive tvari, autor razmatra i mikrofenomenne gađenja te izdvaja četiri eklatantna primjera: dlaka, plijesan, masna mrlja i muha. Autor se u ovom odličnom eseju okreće i nekim vezanim pojavama kao što su preosjetljivost, opsesivno-kompulzivni poremećaj, moralno zgražavanje, karakterno »mekušтво« i sl.

Esej »Filozofija jeze« autor započinje razmišljanjima o osjećaju straha kao onom osjećanju koje »ontogenetski i filogenetski određuje, a može se reći i da reprezentira *humanum*« (str. 132), pa je zbog toga dosad i bio jedan od krunskih filozofijskih pojmova, posebice u njemačkoj i francuskoj govornoj tradiciji. Paralizirajuću pogođenost tijela strahom autor identificira u pojmu »jeze« (str. 140). Vodeći se Plessnerovom teorijom o graničnim afektima (smijeh i plač), Smiljanić pojam *straha*, tj. fizičku obuhvatnost straha uspoređuje i svrstava u granične afekte jer prestrašeni čovjek, kao i onaj koji se prepušta plaču ili zapada u smijeh, gubi kontrolu nad svojim tijelom, primjerice, u obliku drhtavice (str. 143). Vraćajući se Kantu, Smiljanić razmatra pojam strahopoštovanja koji je od interesa za sinestetiku zbog svog zbirnog (kompozitnog) karaktera. Osim spomenutog, autor razmatra i doživljaj numinoznog, osjećaj uzvišenog, divljenje, fascinaciju i sl. Na samom kraju, okreće se žanru strave, prije svega u književnosti te proširuje pojam jeze na primjeru »Bunara i klatna« (1843.) Edgara Allana Poea.

Posljednji esej u zbirci, »Sinestetika praznine«, bavi se (očito intencionalno) paradoksalnom temom, ako je vjerovati autoru da se radi o prilogu patičkoj teoriji spoznaje. Prazninu autor razmatra u odnosu na čovjeka i na prostor sam, smatrajući je ne samo fizičkim, nego kulturnim i osjećajnim prostorom (str. 184). U prvom se odjeljku praznina sagledava u svom logičkom karakteru; autor se pita kada nešto nazivamo praznim? Praznina, kao i većina dosad obrađenih sinestetičkih fenomena, ima predikatni karakter, tj. ponekad se pojavljuje kao determinirajući predikat (čini nešto takvim), a ponekad kao modificirajući predikat (čini nešto drugačijim). Soba, piše autor, nema li u njoj predmeta, može jednostavno biti prazna, a može i naprosto djelovati prazno makar se u njoj nalazi oskudni namještaj (str. 185). Ontološki, kad nešto djeluje prazno, ono djeluje manjkavo, čime pojam *praznine* zapravo određuje (u suprotnosti s načelnom intencijom da praznina označava *ništa po sebi*). U psihološkom, tj. emocionalnom smislu, Smiljanić se okreće pojmu dosade, također jednom krunskom filozofijskom pojmu (u konačnici, dosada i dokolica su, kako spominje autor, povodi za bavljenje filozofije – str. 190). U eseju se također obrađuje

i metafizička dimenzija praznine u kontekstu istočnjačke filozofije (taoizam); estetika praznine u japanskoj i kineskoj umjetnosti (*no* teatar i *haiku* poezija); praznina u kontekstu kulturnog pesimizma, nihilizma i dekadentne kulture i praznina kao dio jezičnih formi (skraćivanje, žargon i sl.).

Smiljanićeva je knjiga intrigantan doprinos teoriji spoznaje i bit će od interesa svakom antropologu, estetičaru i filozofu koji se u svom radu dotakao spomenutih problema. Knjiga također može poslužiti i kao uvod u patičku teoriju spoznaje i preambula za čitanje Smiljanićeve *Sinestetike*. Tekstovi se, kako i sam autor naglašava u »Napomeni«, mogu čitati proizvoljnim redoslijedom (mi smo u ovom prikazu poštivali dani raspored). Esejistika, nekoć *par excellence* forma filozofijskih pokušaja, danas je u sve manjoj mjeri prisutna zbog standardizacije kriterija o znanstvenim radovima. Ovim prikazom pozdravljamo autorov žanrovski odabir.

U »Napomeni« autor ističe da je recepcija spisa *Sinestetika* gotovo u potpunosti izostala – napisane su dvije-tri recenzije, a jedan je recenzent uzeo primjerak knjige, ali recenziju nikad nije napisao (str. 217). Nadamo se da je ovaj prikaz pridonio ispravku nepravde.

Marko Kučan

Jean-Baptiste Gourinat

Stoicizam

Preveo Marko Gregorić,
Naklada Jesenski i Turk – Kulturni
informativni centar, Zagreb 2014.

Stoicizam ili u originalu *Le Stoïcisme (Que sais – je?)* naziv je knjige Jean-Baptista Gourinata, profesora filozofije na Sveučilištu u Parizu (Paris-Sorbonne). Knjiga je posvećena filozofskoj školi *stoicizma* koju je oko 300. godine pr. Kr. osnovao Zenon iz Citija, koji je poučavao svoje učenike pod stupovljem na Agori, popularno zvanim »šareni trijem« (grč. *stoa poikilē*) zbog slikarija koje su ga krasile. Tako je i sama škola ubrzo dobila ime prema mjestu na kojem su se obično okupljali. Sami članovi te škole, *stoici*, stvorili su popularnu, fatalističku sliku o sebi: mudrac koji umije trpjeti *stočki* – ostati miran, čvrst i ravnodušan prema patnji i smrti, tj. prema vlastitoj sud-

bini uopće. No ono što je važnije, stoicizam je prvi priznati filozofski sustav; doživio je višestruke preporode i preobrazbe (osobito u renesansi) od antike pa do naših dana.

Gourinat je knjigu razdjelio na tri velika poglavlja koja se odnose na povijesna razdoblja stoicizma: helenistički stoicizam, stoicizam u rimsko doba te aktualni stoicizam i njena ostavština, pritom koristeći veliki broj bibliografskih referenci od kojih je najistaknutija knjiga Diogena Laercija *Vitae Philosophorum (Životi istaknutih filozofa)*, ur. M. Marcovich, 3 sv., Stuttgart – Leipzig 1999.–2002. (str. 109). Knjiga je, dakle, detaljniji rezime stoičke filozofije; razvoj filozofskog sustava kroz povijest stoicizma, pregled promjena koje se u školi događaju i teorijskih novina koje uvode neki od najistaknutijih stoika (uz Zenona kao osnivača) poput Kleanta, Krizipa, Epikteta, Marka Aurelija i drugih.

U prvom poglavlju knjige, J.-B. Gourinat nam nudi, uz povijest i razvoj stoičke škole u helenističkom dobu, dobar i razrađen opis stoičkog sustava kojeg je utemeljio Zenon, a nastavio njegov učenik Kleant, kojega je pratio glas »spora duha ali gorljiva čuvara pravovjerja« (str. 12). Povijest stoičke škole u Ateni traje od ranog 3. st. pr. Kr. pa do 86. god. kada su Suline rimske čete osvojile Atenu. Zenon je pod utjecajem Platona, Heraklita, Aristotela i drugih prethodnika i učitelja razdjelio filozofiju na tri dijela: fiziku, etiku i logiku te je, kako prenosi Gourinat, vjerojatno tu razdiobu preuzeo od Platonove Akademije.

Prema stoicima, filozofija je »praksa koja omogućuje da se postigne znanje ili ispravni razum« (str. 15) te se poučavanje i naučavanje filozofije odvija na način da se dijelovi filozofije razlikuju, ali se pritom i spajaju te tvore cjelinu. Poznata metafora o odnosu dijelova i cjeline je ona o filozofiji kao jajetu čija je ljudska logika, bjelanjak etika, a žutanjak fizika. Krizip i stoici razlikuju filozofski govor, filozofiju kao »vježbu« i mudrost (vrlinu, znanje) kao rezultat te vježbe. Filozofija je praksa, tj. vježba koja je neodvojiva od filozofskog govora. Seneka donosi izvještaj u kojem kaže da su stoici raspravljali o tome prethodi li *studium* (uvježbavanje činjenja neke stvari) mudrosti i vrlini ili je nastavak jednom stečene vrline i mudrosti. Stoici smatraju da postoje tri najopćenitije vrline: fizička, etička i logička te zbog toga i filozofija ima tri dijela: fiziku, etiku i logiku. Fizika se tiče istraživanja svijeta i onih stvari koje su u njemu, etika se bavi ljudskim životom i njegovim djelovanjem, a logika se odnosi na ljudski razum te se ujedno naziva i dijalektikom.

Fizika se kao dio filozofije kod stoika dijeli na »specifičan« način: tijelo, principi, ele-

menti, bogovi, granice, mjesto i praznina, te na »opći« način: svijet, elementi i teorija uzroka. Specifična podjela odgovara na pitanja »prve filozofije« dok »opća« objašnjava prirodne pojave. Budući da za stoike biće nije najviši rod i da je ontologija samo dio fizike, nije moguće govoriti ni o kakvoj općoj znanosti o »biću kao biću« ili »ontologiji«, stoga je u specifičnoj podjeli fizike manje posrijedi »prva filozofija« negoli fundamentalna fizika. U prvom poglavlju pod četvrtim podnaslovom *Fizika* mogu se pronaći sheme koje nam Gourinat daje. Opisuju podjele najvišeg roda prema Seneki i prema tradicionalnom stoičkom razumijevanju. Pod tim podnaslovom još se razlaže problematika principa i elemenata, svijeta i kozmičkog ciklusa, duše i prirode u čovjeku i svijetu, miješanja i suosjećanja (*sympatheia*) te sudbina i uzroka: ljudska odgovornost i božanska providnost. Novine koje Zenon unosi u fiziku, kao dio filozofije, jesu proglašavanje vatre prvobitnim, »vrhunskim« elementom i poricanje svake uzročne učinkovitosti netjelesnim entitetima.

Nadalje, u stoika, etika je centralni problem. »Živjeti u skladu s vrlinom«, »živjeti u suglasju« i »živjeti u skladu s prirodom« za stoike bi bile tri definicije svrhe koje su iznijeli Zenon, Kleant i Krizip – prva tri predstojnika stoičke škole (str. 41). Za stoike, sreća je »pravilan tijek života«, a samo vrlina omogućuje da se postigne takva pravilnost u životu (str. 41). Vrlina je za stoike praktička vrsta spoznaje koja omogućuje da živimo na harmoničan način, u skladu sa samim sobom i našim vlastitim razumom. Kod stoika postoje četiri glavne vrline, koje se međusobno uključuju i nije moguće imati jednu a da ih se nema sve, a to su: razboritost kao znanje o stvarima koje treba i ne treba učiniti, umjerenost kao znanje o stvarima koje treba odabrati a koje izbjegavati, pravednost kao znanje koje se sastoji od toga da svatko dobije zaslužen (distributivna pravednost) te hrabrost kao znanje o stvarima koje su opasne i koje nisu opasne. Iz razboritosti proizlaze ostale vrline, a pomoću pravednosti se ostvaruje *ataraksija* odnosno duševni mir, blaženstvo koje je cilj ljudskog života. Prema stoicima, jedino mudraci mogu postići takvo stanje duše koje je nastalo uzajamnom povezanošću vrlina.

Stoička grana logike sastoji se od dva glavna dijela: retorike i dijalektike. Retorika se dijeli na tri oblika: savjetodavni (politički govor), sudbeni i epideiktiki (svečani govor). Za razliku od velikog dijela antičke retorike koji je obilježen »raskošnim« stilom, stoička retorika odbija takav stil te svojom konciznošću, trezvenošću i reskošću fascinira Rimljane (str. 18). U podnaslovu »Logika« nalazi se razrađen sustav logike kod stoika, kao npr. dio o

epistemologiji kao dijelu logike koji govori o kriteriju istine, dijalektici kao vrlini i kao znanju te definicijama i diobama. Dakle, u prvom poglavlju knjige mogu se pronaći razrađena i detaljnija objašnjenja stoičkih grana mišljenja te opis stoičkog sustava sa skicama i shemama koja su naučavale »prve generacije« stoika. S vremenom se takav sustav mijenjao i nadopunjavao. Preostala dva poglavlja posvećena su nasljeđu stoicizma. Drugo je poglavlje posvećeno tzv. srednjem i kasnom stoicismu (rani stoicismam je ovaj u helenističkom razdoblju), a treće poglavlje prikazuje »ostavštinu i aktualnost stoicizma«, kako glasi i naslov samog poglavlja.

Gourinat nam prenosi da je poslanstvo trojice filozofa u Rim 155. godine pr. Kr. označilo uvođenje stoicizma u Rim. Stoicismam je tamo pronašao dobro utočište i polučio veliki uspjeh jer se njegov utjecaj očituje u svim društvenim staležima: od bivšeg roba Epikteta do cara Marka Aurelija, čija vladavina označava vrh stoicizma. Stoici prihvaćaju robove i žene u svoju školu. Seneka, koji je bio Neronov učitelj, prenosi: »filozofija pomaže da se shvati priroda čovjeka, a iz prirodnog prava slijedi jasan stav da su i robovi ljudi« (Branko Bošnjak, *Povijest filozofije I*, Zagreb 1993., str. 301). Ovdje se može očitati veličina stoicizma jer u ono doba robovi nisu bili smatrani ljudima. Primjerice, utjecajni Platon u svojoj ih je *Politeji* držao izvan sistema.

Drugo poglavlje uglavnom prikazuje novine koje uvodi Panetije, prvi koji je naučavao prvi naraštaj rimskih stoika, i promjene koje su se dogodile od uvođenja stoicizma u Rim. Jedna od značajnijih promjena koja se događa je rastuća važnost prakse komentara. Naime, dugo vremena se u filozofskim školama koristila metoda dijalektičke rasprave o određenim pitanjima te nije bilo potrebe za tumačenjem tekstova s obzirom na to da je svaki novi predstojnik škole bio učenik prethodnoga. No kako broj učitelja filozofije raste, samo se tekstovi koje su ostavljali za sobom mogu nametnuti kao mjerodavni te na taj način i praksa komentara postaje jedan od načina naučavanja. I sam je Epiktet koristiti.

Kako saznajemo, vjerojatni nestanak naučavanja stoicizma događa se 267. godine kada Heruli pljačkaju Atenu te se pretpostavlja da su oni odgovorni za nestanak velikog broja spisa. Unatoč tome, veliki dio stoičkog nasljeđa očuvan je u višestrukim aspektima stoicizma što su prešli u opću kulturu prije tog nestanka. Na primjer, u logici su se neki oblici stoičkih zaključaka uklopili u antičku logiku, stoička fizika i medicina imaju neka zajednička polja rasprave (uzroke, »upravljajući dio duše«, teza stoika da je zametak »dio utrobe«, koja do-

sta utječe na mnoge liječnike antike i rimske pravnike – str. 98), dio stoičke teologije apsorbiran je u judeokršćansku religiju (stoički *logos* kao Bog i djelatno počelo) i dr. Pojava preporoda, koji je kasnije nazvan »novostoi-cizam«, jest djelo učenjaka koji su ponovno otkrili antički stoicismam te nastojali pomiriti antički stoicismam s kršćanstvom. Shaftesbury, kao nekršćanski filozof, primjer je kod kojeg možemo naći veću vjernost stoicismu nego kod kršćanskih filozofa. Shaftesbury odbacuje kršćanstvo u korist panteizma te se u svojim djelima posvećuje duhovnim vježbama nadahnutim Epiktetom. Možemo reći i da se Spinozina formula etike – Bog ili priroda – određuje na temelju nekih stoičkih formula. Utjecaj stoicizma vidljiv je do današnjih dana, npr. promicatelji »kognitivne terapije« koja nastaje 1960-ih tvrde da se nadahnjuju Budom, ali i Epiktetom s obzirom na to da se postupak kognitivne terapije temelji na uvidu u to da su naše emocije posljedica naših prosudbi.

Knjiga Jean-Baptiste-a Gourinata donosi dobar uvid u stoicismam (kako povijest tako i promišljanja i razvoj koji je prošao od svojeg nastanka) te u njoj možemo pronaći korisne shematske prikaze i tablice, kao i stoičku kronologiju koja kroz godine prikazuje što se događa unutar same škole i koji se vanjski događaji odvijaju u istoj godini. Na taj način lakše je pratiti misli koje su nam ostale od stoika i razumjeti iste. Gourinat, uz korištenje velikog broja fragmenata, izvora i sačuvanih tekstova, uspoređuje na određenim mjestima stoičko mišljenje i mišljenje nekih od tadašnjih aktivnih filozofskih škola, tako da se jasno mogu vidjeti neke od razlika. Iako se iz originalnih tekstova najbolje može shvatiti nečija misao, ova je knjiga kvalitetna zamjena koja rezimira stoičku misao kakva je bila do njenog vrhunca za vrijeme vladavine cara Marka Aurelija, kada je duboko pustila korijenje. Djelo upućuje na to da se i dandanas može očitati utjecaj stoicizma, što stoicismam potvrđuje kao značajnu filozofsku školu.

David Martić

Albert Camus

Mit o Sizifu

Prevela Jelena Butković, Lektira,
Kostrena 2013.

Mit o Sizifu djelo je francuskog filozofa, književnika i novinara, nobelovca Alberta Camusa (1913.–1960.), koje je prvi put objavljeno 1942. godine, izvorno naslovljeno *Le Mythe de Sisyphe*. Osobitost je Lektirinog izdanja, u prijevodu Jelene Butković, dodatno umetnuti esej »Nada i apsurd u djelu Franza Kafke«, što zajedno čini 172 stranice opsežnog razmatranja pojma *apsurda*. Ovo se djelo može svrstati u Camusov »ciklus apsurda« uz ostale naslove kao što su: roman *Stranac* (1942.), drame *Nesporazum* (1942.) i *Kaligula* (1944.), te djelo *Pobunjeni čovjek* (1951.) koje, uz razmatranje samog pojma *pobune* u njenom praktičkom i metafizičkom smislu, doprinosi i smještanju samog Camusovog djela u historijski kontekst koji je nesumnjivo utjecao na njegovo stvaralaštvo. Camus je uvijek negirao to da je on filozof egzistencijalizma. On daje prednost pitanju vrijednosti življenja života pred svim ostalim filozofskim pitanjima. Pristup u *Mitu o Sizifu* sistematski je skepticizam, po pitanju definiranog smisla života, premda jasno pokazuje kako bi trebalo živjeti. Temeljni pojmovi u razrješavanju problema pitanja života ili smrti su *apsurd* i *pobuna*, a prema načinu na koji se Camus odnosi spram tih pitanja možemo reći da on prihvaća aristotelovski princip ishodišta filozofije koji je *čudenje*, tj. *propitivanje*, pa tako ne može izbjeći pitanje »smisla egzistencije«, ali odbija odgovoriti na to pitanje bilo znanstveno, teleološki, metafizički ili bilo kakvim univerzalističkim konstruktom ljudskog uma. Osim dvaju navedenih temeljnih pojmova, dakle *apsurd* i *pobuna*, kao tri tematske cjeline kroz koje Camus provlači pitanje života možemo imenovati *samoubojstvo*, *nadu* i *prihvatanje apsurdnog života kao pobune*.

Albert Camus svojim esejom o apsurdu dovodi u pitanje vrijednost koja se univerzalno pridaje životu, čime ujedno pretpostavlja pitanje samoubojstva, što je prema piščevim riječima jedini doista ozbiljan filozofski problem. Suditi o tome vrijedi li ili ne vrijedi živjeti znači odgovoriti na osnovno pitanje filozofije. Camus daje prednost pitanju vrijednosti življenja života pred svim ostalim filozofskim pitanjima kao što su ona koja proizlaze iz dvanaest Aristotelovih kategorija i sl.

Tome je tako, Camus piše, jer nikada nikog nije vidio da je umro zbog ontološkog

argumenta, dok je pitanje vrijednosti življenja života zbog svojih posljedica izrazito, tj. apsolutno najvažnije. Između ostalog, kao dokazom služi se i primjerom Galileija koji se lako odrekao svoje obrane znanstvene istine pod prijetnjom lomače, što je prema Camusu ispravan postupak jer posve je svejedno okreće li se sunce ili zemlja, odnosno, bolje rečeno, svejedno je za sam ishod koju od dviju tvrdnji smatramo istinitom jer sam izriječ i konsenzus ne mijenja stanje stvari dok se ne dodiruje pitanje utjecaja na društvo. Javno odstupanje od takve istine ne znači i odbacivanje iste u vidu tihog mudraca koji ne potrebuje opću prihvaćenost, a samo opredjeljenje u odgovoru na kozmološka pitanja uvelike utječe na odgovor u Camusovom najvažnijem filozofskom pitanju, pitanju samoubojstva, što je prije svega stvar individualnog koje je postavljeno pred ono opće, a sama ta relacija jest središnje pitanje kako ovog, tako i drugih djela iz Camusova opusa.

Mnogi ljudi umiru jer drže da nije vrijedno živjeti, a neki pak daju sebe u smrt zbog ideja/iluzija koje im daju razlog življenja, gdje Camus izvodi sjajnu vezu razloga življenja koji je istodobno razlog umiranja. U odgovoru na najviše pitanje Camus nudi La Palisseovo razmišljanje i ono Don Quijotea, a to je duhovni stav u prvom smislu kao onaj koji proizlazi iz zdrava razuma, a potom kao onaj koji proizlazi iz sućuti. Samoubojstvo je stoga najprije pitanje odnosa osobne misli i samoubojstva, a ne društveni fenomen kako se često postavlja. Iz istog je razloga teško odrediti točan trenutak odluke za suicid, ali se lakše iz tog voljnog čina da izvući zaključke koje on pretpostavlja:

»Ubiti se, u nekom smislu, kao u melodrami, znači priznati. Priznati da nas je život pregazio ili da ga ne razumijemo. (...) Umrjeti od svoje volje znači da smo prepoznali, iako nagonski, podrugljivi značaj te navike, odsutnost svakog dubljeg razloga za život, besmisleni značaj svakodnevnih kretnji i uzaludnost patnje.« (Str. 17–18.)

Dakle, samoubojstvo se javlja uvijek u odnosu spram života temeljenog isključivo na navici življenja kao onaj čin koji ukazuje na raskrivanje apsurdnosti takvog življenja. Htjeti ubiti se znači prepoznati apsurdnost življenja, izgubiti uloge utemeljene na nekim idealima kojima se inače stremi u životu.

Pitanje samoubojstva, premda je kao takvo jednostavno i svodi se na »DA« ili »NE« odluku ne pruža i jednostavan odgovor. Često oni koji odgovaraju »NE« misle »DA«, a s druge se pak strane ubijaju oni koji su puni ideala i time vođeni smislom života. Posljednji važan segment u pitanju samoubojstva

jest *nada*. Nije uvijek stav da život kao takav nema vrijednosti, onaj koji vodi do odbacivanja života; postoji i predavanje nekoj nadi, iluziji, idealu, bez obzira na koje se ipak život sam uzima kao bezvrijedan, ali se ipak održava na životu. Apsurdnost života tako je put koji naizgled vodi u dva utočišta: nadu i samoubojstvo.

Apsurd se rađa u nečem posve beznačajnom. U vanjskim zadacima: ustajanje, tramvaj, posao, ručak, počinak... U monotoniji koju je lako slijediti, ali procjep koji se dogodi u tim navikama, u vidu pitanja »Zašto? Čemu?«, predstavlja zlovolju čuđenja koja je početak shvaćanja apsurdna. Iz tog početka slijedi nastavak, kao povratka lancu koji vodi u samoubojstvo ili oporavak. Težina i čudnovatost svijeta predstavljaju apsurd, tuđinstvo svijeta u trenutku kada prepoznajemo još samo obrise stabala, kamena, neba, ali su nam ti predmeti po sebi strani. Razumjeti znači ujediniti, a duh koji nastoji razumjeti stvarnost može se zadovoljiti samo ako je svede u mislene izraze. Zato čovjek svijetu pridaje antropomorfne značajke, tješi ga pomisao da bi svemir mogao voljeti i patiti, pa onda nastaje i takva teologija cendravog boga i sl. Čovjek si približava predmet svoje svijesti jer mu je najlakše razumom obuhvatiti ono čega je sam autor. S apsurdnim je čovjekom pak drugačije: »Zauvijek ću biti stranac sam sebi. U psihologiji, kao i u logici, ima istina ali ne i istine.« (Str. 32.)

Ono iracionalno je upravo ljudska čežnja i apsurd koji izvire iz ove sučelice, sučelice iracionalnom svijetu i ljudskoj čežnji da ga pojmi. Osjećanje samog apsurdna nije isto što i pojam *apsurda*. Osjećanje temelji pojam, ono je jedna točka i ništa više. Osjećanje se ne svodi na pojam, osim u jednom kratkom trenutku kada iznosi svoj sud o svijetu. Osjećanju ipak preostaje ići dalje. Ono je živo, što znači da mora umrijeti ili dalje odjeknuti.

U objašnjenju samog pojma *apsurda* Camus se služi primjerom optužbe nevinog čovjeka za zločin da je, primjerice, žudio za vlastitom sestrom. Taj će nevin čovjek odgovoriti da je to besmisleno. Tim je odgovorom objašnjena suprotnost koja postoji između djela koje mu pripisujem i njegovih životnih načela. Iskaz »To je besmisleno« znači »To je nemoguće«, ali i »To je proturječno«. Isto tako, ako bi tko vidio čovjeka kako se strojnicama suprotstavlja hladnim oružjem pomislio bi kako je to što čini apsurdno. Ono što je u ovom slučaju apsurdno jest nesklad između njegove namjere i stvarnosti koja ga očekuje, zbog proturječja koje primjećujemo između njegovih stvarnih mogućnosti i cilja koji je postavio. Dakle, u oba primjera vidimo kako ono apsurdno na-

staje iz uspoređivanja zaključaka razmišljanja s logičkom stvarnosti. Osjećanje apsurdnosti ne rađa se iz jednostavnog ispitivanja činjenice ili dojma, nego ono navire iz usporedbe jednog činjeničnog stanja i izvjesne stvarnosti, između jednog čina i svijeta koji ga nadrađa. Tako je apsurd u suštini *razdvajanje*, ne nalazi se ni u jednom ni u drugom od čimbenika usporedbe nego proizlazi iz njihova sučeljavanja.

Dakle, apsurd nije u čovjeku, niti u svijetu, nego u njihovoj zajedničkoj prisutnosti, a sam je apsurd jedina veza koja ih spaja; čovjekova očekivanja i ono što svijet nudi. Apsurd ne može opstati izvan ljudskog duha i završava sa smrću, ali ne može postojati ni izvan ovog svijeta.

Camus pitanje apsurdna razmatra i kroz gledišta nekoliko odabranih egzistencijalnih filozofa kod kojih se otkriva religiozna narav bijega i nadanja u onome što ih troši kao i veličanje onog što uništava ta razmišljanja. U tom smislu, takvu narav Camus najprije primjećuje kod Jaspersa koji do karikature izvodi taj tipični stav. Jaspers je nemoćan da dostigne transcendentno, nesposoban da ispita duhovna iskustva i svjestan toga svijeta koji je porazno propao. Za Camusa on iz tog poraza do svijesti ne dovodi ništa novo i ne daje nikakav izgovor za neiznošenje barem jednog zadovoljavajućeg načela. Ipak Jaspers, bez obrazloženja, istodobno postavlja transcendentno biće iskustva i nadljudski smisao života sa siromašnim argumentom da poraz izvan svakog objašnjenja i svakog mogućeg tumačenja ne pokazuje ništavilo nego biće transcencije. To biće on tada određuje kao »nepojmljivo jedinstvo općeg i pojedinačnog«. Time apsurd postaje bog.

Prema Šestovu, jedini istinski izlaz upravo je tamo gdje nema izlaza po ljudskom sudu. Inače, zašto bi nam trebao bog? Bogu se obraćamo samo da bismo dobili nemoguće. Što se tiče mogućeg, ljudi su za to dostatni. Camus time sažimlje cijelu Šestovljevu misao koju još eksplicira time što Šestov ne pokazuje »Evo apsurdna«, nego »Evo boga; treba mu se prepustiti, iako ne odgovara nijednoj našoj racionalnoj kategoriji«. Šestov upravo u neljudskosti, nedosljednosti, proturječnosti boga otkriva njegovu moć i kaže da se treba baciti u njega i tim se skokom osloboditi racionalnih iluzija. Time je prihvatanje apsurdna istodobno sa samim apsurdom. Šestovljeva misao pretpostavlja apsurd kao suprotnost nade. Time što apsurd dobiva moć na način na koji se sukobljava s našim elementarnim nadama, da zahtijeva neprihvatanje kako bi opstao, apsurd upravo gubi lik, svoj ljudski relativni značaj, da bi stupio u vječnost koja

je istodobno nerazumljiva i zadovoljavajuća. Absurd, ako postoji, nužno postoji u ljudskom svijetu.

Šestov premješta cijeli absurd u čimbenik usporedbe, a ne u samu usporedbu. Šestov govori kako postoji nešto s one strane razuma, ali za apsurdni duh nema ničega takvog. »Naša težnja za razumijevanjem, naša čežnja za apsolutnim, objašnjive su tek u mjeri u kojoj upravo možemo razumjeti i objasniti mnogo stvari. Isprazno je posve nijekati razum. On ima svoj red u kojem je učinkovit. To je upravo onaj [red] ljudskog iskustva. Zbog toga sve želimo razjasniti. Ako to ne možemo, ako se absurd rađa u toj prilici, upravo tada se srećemo s tim učinkovitim razumom ali ograničenim i u njemu se iracionalno ponovno rađa.« (Str. 50.) Šestov pravi prijelaz od racionalnog k iracionalnom, tamo gdje je premašen domašaj racionalnog. Apsurdni čovjek prihvaća ono iracionalno, ali ne ukida razum. On tada ima jedino opreznu svijest u kojoj nema mjesta za nadu.

Kierkegaardova je želja bila izliječiti se od proturječja ljudskog života, koje ne ublažava ni strah od boga ni samilost, tako što bi mu umaknuo. Tada on onom iracionalnom daje izgled i bogu svojstva apsurdna, pa bog postaje nepravedan, nedosljedan i nerazumljiv. Budući da ništa nije dokazano, sve može biti dokazano. Tražiti ono što je istinito, međutim, ne znači tražiti i ono što je poželjno. Camus ne želi ništa zasnivati na onom nerazumljivom, nego teži spoznaji granica razumnog i spoznaji može li se s istim živjeti. Zato Camus egzistencijalizam, odnosno egzistencijalistički stav, naziva »filozofijskim samoubojstvom«. U njemu misao niječe samu sebe i nastoji nadvisiti to što niječe. Za egzistencijaliste negacije jest njihov bog, a to je negacija ljudskog razuma. »Apsurd je lucidni razum koji utvrđuje svoje granice« (str. 63). Apsurd je raskol između duha koji želi i svijeta koji *obmanjuje*; vlastita čežnja za jedinstvom, ovaj raspršeni svijet i proturječnost koja ih spaja. Radi se o tome da se utvrdi treba li prihvatiti ili odbaciti ta razdiranja, a ne da se ukine jedna strana jednadžbe apsurdna. Treba saznati može li se u njemu živjeti ili logika nalaže da u njemu treba umrijeti. Razmatranje apsurdna kreće se prema spoznaji logičkog sadržaja i čestitosti suicida, a ne filozofijskoga suicida.

Camus ne nudi odgovor na pitanje ima li ovaj svijet neki viši smisao, ali sa sigurnošću odbacuje mogućnost da ga kao takvog može spoznati i zna da mu kao takav izvan njegova života ne znači ništa. Taj se smisao može dokučiti samo ljudskim pojmovima, a razumije se samo to da se nešto opire; ono što

se dotiče. On također poznaje i glad za apsolutnim jedinstvom kao i nesvodivost svijeta na racionalno načelo. Osim tih znanja, bez laganja ili umiješanja nade, Camus ne priznaje nikakva druga znanja. Kada bi bio mačak među životinjama ili stablo među stablima, ovaj bi život imao smisla, odnosno ne bi se ni postavljao problem smisla svijeta jer tada bi subjekt bio dio tog svijeta. Ali razum je ono što čovjeka suprotstavlja svemu stvorenom, a taj rascjep između čovjeka i svijeta je svijest. Apsurdni čovjek je takav da voli raditi samo ono što razumije. On ne razumije vjeru, proroke i bogove koje, doista, preboga povijest u izobilju nudi pod uvjetom skoka apsurdnog čovjeka u neki od ideala. On ne razumije pojam grijeha – apsurdni čovjek osjeća se nevinim. U toj svojoj nenadoknadivoj nevinosti taj apsurdni čovjek samo želi živjeti s onim što zna, želi da se snađe s onim što jest i da ne dopusti da mu se umiješa ništa osim onoga što je sigurno. »Odgovara mu se da ništa nije takvo. Ali i to je gotovo sigurnost. S njom on ima posla; on želi doznati je li moguće živjeti bez poziva.« (Str. 68.)

Na toj prijelomnoj točki pretpostavljenih ideala Camus prepravljajući pitanje iz onoga »Treba li život imati smisla da bi ga se moglo proživjeti?«, u odgovor da će život biti bolje proživljen ne bude li imao smisla. Doživjeti iskustvo sudbine znači prihvatiti je u potpunosti, a sudbina za koju znamo da je apsurdna neće se proživjeti ako se ne učini sve da bismo pred sobom zadržali taj absurd. Nijekati jednu stranu (čovjeka ili svijet) značilo bi izbjegavati, a uništiti svjesnu pobunu po tome znači zaobići problem. Trajna revolucija prenosi se u individualno iskustvo. Samoubojstvo je prihvaćanje vlastite granice, a stalna pobuna, promatranje onog apsurdnog i oživotvorenje tog apsurdnog jest pobuna. Eksplicitno se to može izraziti na način: samoubojstvo je nespoznavanje; absurd je svijest koja je pobuna, a koja je opet iscrpljenje svega i sebe.

Problem »slobode-po-sebi« za Camusa nema smisla jer je jedino vlastita sloboda ono što se da iskusiti, a o toj se pak ne može imati općih pojmova nego samo nekoliko jasnih pogleda. »Ne mogu shvatiti što bi mogla biti sloboda koju bi mi dalo neko više biće. Izgubio sam osjećaj za hijerarhiju.« (Str. 72.) Time se odbacuju dva kantovska pitanja; ono slobodne volje i ono o opstojnosti boga kao najvišeg bića u svezi s istom voljom. Treće pak pitanje, ono o nadi u vječnost, odbacuje se pri shvaćanju apsurdna koji smrt otkriva kao jedinu stvarnost. Prije shvaćanja apsurdna čovjek živi sa svojim ciljevima i pretpostavljenim pitanjima s brigom o budućnosti. On djeluje *kao da* je slobodan, premda mu sve govori suprotno.

Stoga je za Camusa bitno živjeti najviše, a ne najbolje, živjeti bez poziva, s ravnodušnosti prema budućnosti i s namjerom da se iscrpi sve što je dano. »Pretpostavi li se da tako živjeti nije časno, onda mi istinska čestitost nalaže da budem nečastan.« (Str. 76.) Camus zastupa stav da kvantiteta proizvodi kvalitetu, a dobit je što dulje živjeti da ne dospijemo u smrt ili ludilo. »Sadašnjost i slijed niza sadašnjosti pred neprestano svjesnom dušom, to je ideal apsurdnog čovjeka.« (Str. 79.) S time da se ideal ovdje ne shvaća kao poziv, nego u svom bitnom smislu kao treći zaključak njegova razmišljanja. Apsurdno je to što naizgled nema smisla, ali neimanje konkretiziranog smisla znači cjelovremeno imanje smisla života. Iz apsurdna Camus izvodi tri zaključka: *moju pobunu, moju slobodu i moju strast*. Igram svijesti se tako poziv na smrt preobrazi u životno pravilo.

U drugom dijelu Camus se približe bavi eksplikacijom apsurdnog čovjeka. To je prije svega čovjek koji ne niječe vječnost, ali ne čini ništa za nju. S jednog je motrišta ništavilo upravo stvoreno od zbroja budućih života koji neće biti naši. Apsurdni čovjek poznaje čežnju, ali više voli svoju hrabrost i umovanja. Hrabrost ga uči živjeti bez poziva i kako se zadovoljiti onime što ima, a umovanje mu objašnjava njegove granice. On svoju pustolovinu slijedi i određuje isključivo u svom životnom vijeku, pri čemu je uvjeren u svoju ograničenu slobodu, pobunu bez budućnosti i svoju kratkotrajnu svijest. Po načelu nevinosti apsurdni čovjek nema što opravdati i poznaje samo svoj vlastiti moral. Čini se kako apsurd govori »Sve je dopušteno«, ali to ne znači da ništa nije zabranjeno. Apsurd jednostavno ne propisuje ispravno djelovanje, nego veže djela s njihovim posljedicama. Stoga on utvrđuje beskorisnost grižnje savjesti. Apsurd upućuje na odgovornost, ali isključivo u vidu kauzaliteta. Moralni sustavi inače imaju ideju da djelo ima svoje posljedice koje ga opravdavaju ili dokidaju. Apsurd samo ostaje na tome da postoje posljedice.

Po pitanju apsurdnog čovjeka, Camus poseban aspekt izvodi pod pojmom »donhuanizam«. Teza je kako Don Juan, premda se nada da će mu svaka nova žena pružiti ono što traži i premda u svakoj on to i dobiva, čini to jedino pod uvjetom pobude da to ponovi. Jer on je biće svjesno svojih granica i unutar njih se zadovoljava kako zna. Don Juan pronalazi sebe u ovom svijetu i želi se zasititi u ovom, a ne nekom fiktivnom, na vjeri ili nadi utemeljenom, budućem svijetu; poput Fausta koji traži radosti svijeta, a one već jesu pred njim. Don Juan je svjestan sebe i zato se ne želi promijeniti, on je svjestan svog apsurdna i zato stremi etici kvantitete, a ne kvalitete. On se kreće bez vjere u duboki smisao stvari.

On ne skuplja »zbirku žena«, ne odvaja se od vremena, nego je u momentu bez osvrtnja. Camus apsurd prepoznaje i na glumištu na kojemu glumac utjelovljuje apsurd na način da iscrpljuje sebe iscrpljujući nekog drugog, i to samo na kratak period dok predstava traje. Glumac je stoga također u momentu bez vječnosti. U osvajanju se pak apsurd manifestira u odabiru između povijesti, tj. vremena i boga. Odabrati vrijeme u tom smislu znači isključiti prihvaćanje onog božanskog koje se ionako zasniva samo na vjerovanju. Osvajači znaju da je akcija, sama po sebi, nekorisna. Postoji samo jedna korisna akcija, ona koja bi prepravila čovjeka i zemlju. Osvajač ne bi prepravljao ljude, ali mu je potrebno djelovati »kao da«. Jer put borbe mu donosi susret s tijelom, premda poniženim, ali tijelom koje je njegova jedina sigurnost. Jedino se u tijelu može živjeti, jedina domovina je stvorenje. To je razlog zbog kojeg osvajač izabire apsurdni napor bez vrijednosti – borbu. »Da, čovjek je svoj vlastiti cilj. I samo svoj cilj. Želi li biti nešto, onda je to u ovom životu.« (Str. 109.)

Inteligencija poznaje sva svoja robovanja, ona je svjesna. Crkve, bilo božje ili političke, streme vječnosti; dok su ovozemaljska sreća, plaća ili pravda za nju tek od drugorazrednog značaja. One imaju svoje doktrine, ali apsurdni čovjek u vidu osvajača ne zna što bi s idejama ili s vječnošću. On poznaje istine koje su po njegovoj mjeri i koje može dohvatiti rukom, te se od tih i takvih istina ne može odijeliti. Na osvajaču se ne može ništa zasnovati, on je toga svjestan.

Iz navedenih prikaza apsurdnog čovjeka Camus izvodi tri tipa: *ljubavnika, glumca i pustolova*. To su prinčevi bez kraljevstva, ali oni znaju da su sva kraljevstva iluzija. Apsurdni i bezbožni svijet napučen je ljudima koji misle jasno i ne nadaju se više. A najapsurdniji od svih likova o kojemu slijedi par riječi jest *stvaralac*.

Stvarati znači dvaput živjeti. To je velika pantomima. Djelo je jedina prilika u ovom svijetu, stalno novih preokupacija, u kojoj čovjek može učvrstiti svoju svijest. Zadnja težnja apsurdne misli je *opis*. *Iskusiti* i *opisati*. Umjetničko djelo nije bijeg, pribježište apsurdna, nego sama apsurdna pojava i njen opis. Pogrešno je govoriti da su umjetnost i filozofija suprotnosti jer umjetnik se jednako kao ni mislilac ne može odvojiti od svoga djela. Apsurdna umjetnost koristi privide i slikama prikrija ono što nema objašnjenja. »Da je svijet jasan, umjetnosti ne bi bilo.« (Str. 122.) I od apsurdnog stvaranja traži se ono što se tražilo od misli: *pobunu, slobodu i raznovrsnost*.

Konačno Camus svoj esej o apsurdnom prikazuje i na primjeru Sizifa. U tom su mitu bogovi osudili Sizifa da bez prestanka gura stijenu do vrha neke planine, s kojeg bi se vrha ta stijena

stalno svojom težinom kotrljala natrag; jer su smatrali da nema strašnije kazne od beskornog i beznadnog rada. Postoji više varijanti priče zašto je Sizif osuđen na »pakao«, ali ključno je to da je Sizif bio najmudriji Grk jer je prezirao bogove, mrzio smrt i imao izraženu strast za životom, stoga je kažnjen poslom u koji se upinje cijelo biće, a ništa se ne postiže. U trenutku kada se stijena otkotrlja i kada se on vraća po tko zna koji put, upravo u tom trenutku svijesti o besmislenom radu Sizif postaje jači od stijene. On prevladava svoju sudbinu prezirom temeljenim na svijesti o sudbini. U tom trenutku pomiriti se s tim, shvatiti i reći »Mislim da je sve dobro« znači poroditi sreću iz apsurdnog. »Sama borba do vrhunca dovoljna je da se ispuni čovjekovo srce. Treba zamisliti Sizifa sretnim.« (Str. 152.)

Camus odabire život bez boga, on se zapravo u jednom smislu bavi problemima post-religijskog svijeta. S druge strane, u tako postavljenim stvarima, *svijesti* otkrivene u odnosu spram svijeta, odnosa tjelesnosti i prirode, utapanja pojedinca u čistu fizikalnost, postavlja se pitanje o životu kao takvom bivanju koje isključivo ide prema smrti. Camus se u osnovi sukobljava s dvije pozicije, od kojih je prva *strah utemeljen na religiji*, a druga *suicid*; kao rješenje nudi *optimizam*. *Optimizam* se u toj poziciji ogleda jer ako se smrt postavlja kao potpuno zatvorena vrata bitka, onda je život potpuna otvorenost. Apsurd se tada javlja kao smisao života, smisao života stoga treba prebaciti u život i to je onda smisao života, a ne smisao života u svemu osim u životu samom. Apsurdni čovjek stoga mora prihvatiti apsurd kao nužno dobro i način življenja, inače nije apsurdan. Prije zapadanja u zamku mnijenja, kako se Camusov »ciklus apsurd« bavi pukom dekonstrukcijom cjelokupnog filozofskog nasljeđa, treba imati na umu da ja to samo dekonstrukcija onih svetih poslanja koja završavaju u ideologiji koja prerasta u dogmu, a naposljetku u fanatizam, kakvima je Camus tijekom čak dva svjetska rata bio izravan svjedok. Camusov apsurd je na poseban način život opravdan iz životnosti same.

Bernard Špoljarić

Samuel Scheffler

Death and the Afterlife

Oxford University Press, New York
2013.

Knjigu koju imamo pred sobom potpisuje ugledni filozof politike i morala Samuel Scheffler i ona predstavlja njegov unikatan doprinos moralnoj teoriji, ali ne sastoji se samo od njegovih tekstova. Tri autorova poglavlja, koja čine prvi dio knjige, sadrže prilagođen tekst Tannerovih predavanja o ljudskim vrijednostima, održanih 2012. na University of California u Berkeleyju, dok drugi dio čine komentari četiriju prominentnih filozofa i stručnjaka za etiku, redom: Susan Wolf, Harryja G. Frankfurta, Seane Valentine Shiffryn i Nika Kolodnyja, za kojima slijedi Schefflerov iscrpan odgovor. Knjigu je uredio i predgovorom nas u nju uveo Niko Kolodny. Naslov knjige dao bi pomisliti da je riječ o filozofiji religije i pitanju opstanka individualne duše u tzv. »zagrobnom životu«, ali *afterlife* se ovdje pojavljuje u drugom značenju i odnosi se na kolektivni nastavak života ljudskih društava i čovječanstva u cjelini nakon smrti pojedinačnog čovjeka. Scheffler će pokušati izložiti na koji je način *afterlife* u ovom značenju za našu moralnost fundamentalniji od predodžbe individualne besmrtnosti. Neće nam pritom pružiti cjelovitu teoriju, nego će to učiniti na »eksploratoran i spekulativan način« (str. 177) zacrtavši put za daljnja promišljanja o temi.

U prvom predavanju Scheffler nas uvodi u misaoni eksperiment »scenarija sudnjeg dana« pitajući se kako bi na naše stavove utjecalo znanje o tome da će Zemlja trideset dana nakon naše smrti neizbježno biti uništena u sudaru s golemim asteroidom. Konzekvence koje izvodi iz tog scenarija počivaju na njegovim moralnim intuicijama i nisu utemeljene u empirijskom istraživanju (koje bi kao ispitivanje reakcija na hipotetske scenarije i samo bilo veoma problematično), ali on ih ostavlja otvorenima kritičkim intervencijama. Činjenica da u slučaju takvog scenarija ne bismo ostali indiferentni, iako bismo u njemu bili mrtvi prije strašnog događaja, otkriva mogućnost ne-ekspirijentalističke interpretacije vrijednosti, tj. dimenziju njihove neovisnosti o prisutnosti u osobnom iskustvu. Nadalje, neprimjenjivost *cost-benefit* analize kod ovakvog scenarija ukazuje na nekonzekvencijalističku dimenziju stavova o vrijednostima. Osim toga, Scheffler brani vrijednosni konzervativizam jer se pokazuje da vrednovanje nečega uključuje nastojanje

da se to očuva, a konzervativni impuls usmjeren prema prošlosti utječe na personalizaciju našeg odnosa spram budućnosti. U ovakvom scenariju mnoge bi aktivnosti izgubile smisao, a to se za Schefflera ne odnosi samo na dugotrajne međugeneracijske projekte poput znanstvenih, tehnoloških i medicinskih istraživanja, političkog aktivizma ili građevinskih i urbanističkih pothvata, nego i na aktivnosti koje doživljavamo sasvim privatnima, npr. uživanje u umjetnosti ili neke oblike interpersonalnih odnosa, pa čak i igre. Ovu će točku kasnije gotovo svi komentatori kritizirati. Postavlja se i pitanje partikularnosti našeg odnosa prema ljudima i grupama čije živote želimo očuvati u budućnosti. Scheffler zaključuje da je reakcija na izumiranje čovječanstva u cjelini potresnija od reakcije na smrt bližnjih i grupa do kojih nam je osobito stalo te da se ne može svesti na potonje. U prilog toj tezi navodi knjigu P. D. Jamesa i pripadajući film Alfonsa Cuaróna *Children of Men* gdje tzv. »scenarij neplodnosti« efektivno ilustrira ljudsku potresenost, anomiju, apatiju i očaj uslijed gubitka kolektivne budućnosti, a da ipak nitko nije neposredno umro nego se u jednom trenutku čovječanstvo neobjašnjivo prestalo razmnožavati. Ovdje eksplicira svoju »afterlife pretpostavku« kojom staje u obranu altruističke slike »ljudske prirode«. Ta pretpostavka tvrdi da nam je nastavak ljudske vrste u određenom smislu važniji od naše vlastite smrti i smrti ljudi koje volimo. Naime, iz »scenarija sudnjeg dana« i »scenarija neplodnosti« Scheffler izvodi zaključak da bi nas znanje o skorom kolektivnom izumiranju potreslo i više od vlastite smrti, što dokazuje time da se prvo smatra katastrofom, dok je drugo uobičajeni poredak stvari.

Drugo predavanje otkriva da »u većoj mjeri nego što smo dosad uvidali, realna vrijednost naših aktivnosti ovisi o njihovom mjestu u kontinuitetu ljudske povijesti« (str. 54). Ovdje se autor posvećuje postavljanju granica individualističkom i egoističkom tumačenju ljudskih motivacija i ponašanja, prije svega pokazujući kako je vrednovanje neotklonjivo uključeno u kolektivne prakse i da »samo čovječanstvo kao kontinuirani, povijesni projekt pruža implicitni referentni okvir za većinu naših prosudbi o tome što je važno« (str. 60). U sklopu ove kritike izlaže i da je privatni zagrobni život često vođen motivima zajedništva, npr. ponovnog ujedinjenja s voljenima ili postizanja kozmičke pravde, a analizu zaoštava ustvrdivši da nevjerovanje u individualni zagrobni život puno manje erodira pouzdanje u vrijednosti od nevjerovanja u kolektivni *afterlife*. Scheffler pretpostavlja da bi većina nas, kad bismo se našli u prilici da to napravimo, žrtvovala dio svog života ili

čak cijeli život za opstanak čovječanstva i ne vidi u tome neku rijetku osobinu. Začudo, ne osvrće se na narativ Evandjelja prema kojem upravo Isus Krist u svom ljudskom aspektu pristaje na žrtvu za spas čovječanstva zbog koje njegova muka biva veličana kao nedostižan ideal. Prema Scheffleru, svi smo mi već samom svojom prirodom kristolikiji nego što mislimo.

Fokus je u trećem predavanju s kolektivne katastrofe pomaknut na pitanje individualne smrti. Ukratko su izložene teze eseja Bernarda Williamsa *The Markopulos Case* u kojem ovaj pokazuje kako je smrt zlo, ali istovremeno i daje smisao našim životima. Scheffler se slaže s tim zaključkom, iako za njega navodi vlastite razloge, neovisne o Williamsovima. Život se sastoji od faza razvoja, uključujući rođenje i smrt, i jedan život koji se ne bi dalje razvijao izgubio bi smisao. Vremenska oskudica bitan je uvjet za postojanje vrijednosti. Nadalje, život je oblikovan patnjom i gubitkom koji svoje utemeljenje imaju u smrti, a pozitivne vrijednosti smisao dobivaju samo u kontrastu spram ovih negativnih. Svaka je ljudska odluka donesena na pozadini naše konačnosti i besmrtnost bi ukinula svaku mogućnost ljudskog odlučivanja. »Naše pouzdanje u vrijednosti koje život čine vrijednim življenja ovisi o mjestu vrednovanih stvari u životu vremenski ograničenih bića poput nas. Umjesto da nam pruži vječnost za uživanje u ovim stvarima, besmrtnost bi potkopala same uvjete njihova vrednovanja.« (Str. 100.) Pouzdanje u vrijednosti ovisi o našoj smrti, koja je neizbježna i koje se ipak razumno bojimo, ali i o preživljavanju ljudskog života kao takvog. Iracionalno je jedino bojati se vlastite smrti koju ne možemo spriječiti, kaže Scheffler ne osvrćući se na nastojanja tzv. transhumanističkog pokreta, a ne bojati se moguće katastrofe opasne po opstanak čovječanstva koja bi se možda pravovremenom intervencijom mogla spriječiti.

Nakon predavanja slijede četiri komentatorska teksta. Susan Wolf inzistira na tome da naše reakcije na scenarij sudnjeg dana ovisi i o našim razmatranjima načina na koje bi trebalo reagirati jer smo racionalna bića i ta bi racionalnost djelomično mogla vratiti smisao našim aktivnostima ususret smaku svijeta. Ni njoj, ni Harryju Frankfurtu nije jasno zašto se naša vezanost za druge, očitovana u želji za opstankom čovječanstva, ne slaže s tezom o egoizmu. Wolf naglašava ovisnost vrijednosti o postojanju i pažnji drugih, ali neizbježnu individualnost ciljeva, dok Frankfurt fokus stavlja na očuvanje *naših* vrijednosti i zaziva darvinijansko objašnjenje pomoću varijanti instinktivne želje za samoočuvanjem. Oboje odriču poguban utjecaj katastrofičnih scenari-

ja na tako širok spektar aktivnosti kakav predlaže Scheffler. Wolf se slaže da bi iščekivanje skorog kraja čovječanstva promijenilo naše razumijevanje vlastitih aktivnosti i vjerojatno uzdrmalo temelje vrijednosti, ali ne i da bi ih posve uništilo. Osim toga, ističe nastupanje jedne nove solidarnosti u ranjivosti spram nadolazećeg kraja svijeta, zaključujući da ljudi ne bi bili sretni, ali da bi život ipak mogao zadržati smisao. Nasuprot njoj, Frankfurt naprosto tvrdi da neke aktivnosti imaju inherentnu vrijednost i ne ovise ni o čemu prostorno i vremenski izvan njih. Seana Valentine Shiffrin u svom komentaru modificira Schefflerovo poimanje konzervativizma vrijednosti pokazujući da neke stvari vrijede upravo zato što su kratkotrajne i ističući problem nastupanja novih vrijednosti. Zaključuje da kod nestanka čovječanstva problematično ne bi bilo što bi nestale ove ili one aktualne vrijednosti, nego sama mogućnost vrednovanja. Ono što vrijedi apsolutno, sama praksa obrazloženog vrednovanja, tvrdi Shiffrin, ne mora biti osobina ljudi nego bilo kako utjelovljenih racionalnih agenata pa ljudsko izumiranje ne bi bilo katastrofa, ako bi čovjeka zamijenilo neko novo vrednujuće biće. Niko Kolodny iscrpno komentira treće Schefflerovo predavanje o individualnoj smrti. Slaže se s njim da je želja da naši životi ili barem vrijednošću prožeti životi traju beskonačno konceptualno inkoherentna, ali razlikuje beskonačno trajanje od stalnog produljenja života, tj. odgađanja njegova kraja. Takav život mogao bi potencijalno beskonačno prolaziti kroz faze razvoja, uključiti različite oblike gubitka i neke relativne vrste temporalne oskudice spram kojih bi se mogle definirati vrijednosti. Poziva se i na primjer male djece koja se čine zainteresiranima za život makar nemaju pojam smrtnosti. Na kraju Schefflerovu tezu slabi gotovo do tautologije ustvrdivši da je smrt bitna za naše, ljudskim vrijednostima prožete živote, ali da su zamislivi drugi oblici vrijednosno prožetog i besmrtnog života. I on naposljetku kritizira Schefflerove zaključke o altruizmu i ustanovljuje da su temelji naše brige više egoistični nego altruistični jer je postojanje budućih ljudi, kako se pokazalo, uvjet *našeg vlastitog* smisla i drugi su tu ipak još uvijek sredstva, a ne svrhe, ali ipak priznaje Scheffleru zaslugu u pokazivanju da su buduću ljudi mnogo važnija sredstva no što se dosad mislilo, tj. da smo mnogo ovisniji o njima.

Posljednje poglavlje knjige sastoji se od Schefflerovih odgovora svojim komentatorima. On najprije pokazuje da ne koristi egoizam u značenju koje su njegovi komentatori učitali jer se kod njega ne radi o egoizmu ciljeva, niti egoizmu motivacija, nego o egoizmu

emocija, naime o specifičnoj nebrizi za druge i iluziji samodostatnosti koju jedno egoističko poimanje čovjeka podrazumijeva. Ipak, na kraju se donekle povlači ustvrdivši da je možda kvalificiranje nečega kao egoističnog i altruističnog u odnosu na ovu problematiku nepotrebno jer ne osvjetljava dovoljno »držanja i reakcije kroz koje ljudi uočavaju doseg vlastite vezanosti za druge ljude i ovisnosti o njima i njihovim sudbinama« (str. 180). Zatim ističe da nije tvrdio da bi koncept vrednovanja kao takvog bio ukinut u slučaju katastrofičnog scenarija, nego samo jako destabiliziran zajedno s količinom aktivnosti koje bi nam se činile smislenima. Tu ostaje pri tome da bi i naizgled sasvim privatne aktivnosti poput slušanja glazbe bile zahvaćene jer uživanje u glazbi nije samo skup jednostavnih senzacija, nego je dio kompleksnog spleta kognitivnih stanja koja bi bila zahvaćena predodžbom skorog svršetka čovječanstva. Osvrće se i na tezu Susan Wolf da bi ljudi postali solidarniji i pokazuje kako bi solidarnost efektivno bila narušena jer bi ljudi odustajali od sudjelovanja u svakodnevnim ekonomskim aktivnostima (*»business as usual«*) što bi se negativno odrazilo na mogućnost održanja mirnog suživota. Također kritizira i pretpostavku da bi, poput nekih terminalnih bolesnika, posljednji ljudi pokušali iskoristiti preostalo vrijeme najbolje što mogu, i to stoga što se ovi prvi ne suočavaju s razaranjem svijeta vrijednosti kao takvog. Prihvaća modifikaciju konzervativizma vrijednosti koju predlaže Schiffrin, ali ustanovljuje da se ona bitno ne odražava na njegovu *afterlife* pretpostavku. Njezino poimanje neljudskih racionalnih agenata ne prihvaća jer su ljudi bitno utjelovljena bića i naš je svijet vrijednosti, uključujući načine vrednovanja, ovisan o tipu utjelovljenosti i povijesnom kontekstu te bi se takvi agenti previše drastično razlikovali od nas, a da bi se naše nade mogle na njih odnositi. Kolodnyju prigovara da bi uvjeti života besmrtnih bića bili toliko udaljeni od naših vlastitih da ne možemo pojmiti kakav bi osjećaj sebstva ona imala, niti kako bi izgledao njihov društveni svijet pa tako ni načine na koje bi oni ovisili jedni o drugima i zato koncepte koji nama daju vrijednost ne možemo primjenjivati na besmrtna bića. Ipak, čini se da Scheffler ovdje, iz činjenice da ne možemo zamisliti vrijednosni svijet takvih bića, povlači zaključak da ona ne bi imala vrijednosni svijet, što je nedozvoljen skok. Kolodny mu taj prigovor možda iznese na drugom mjestu. Na koncu autor iznosi svoju očišćenu i donekle oslabljenu tezu: »Kad bismo bili besmrtni, ne bismo mogli živjeti živote strukturirane onim vrstama vrijednosti koje sada strukturiraju naše živote ili koje su strukturirale živote dru-

gih ljudskih bića sada i u prošlosti. Štoviše, u najmanju je ruku nejasno do koje bismo mjere uopće vodili vrijednosno strukturirane živote. Ono što je jasno, u svakom slučaju, jest to da ne bismo živjeli ništa nalik onome što sada smatramo 'životom'. Zato je fantazija da bismo živote koje sada živimo mogli nastaviti unedogled inherentno zbrkana i principijelno nezadovoljavajuća.« (Str. 207.)

Schefflerova predavanja eksplicitnom čine oduvijek živu problematiku odnosa individualne smrtnosti i života u potencijalno besmrtnom kolektivu, otvarajući pristup složenom i nedovoljno promišljenom spletu međusobnih

odnosa fenomenâ kolektivnosti i smrti. Iako je u odgovorima na prigovore ublažio svoje teze o egoizmu i altruizmu, autor ipak uspijeva pokazati da individualističko polazište koje mnogi teoretičari danas često nereflektirano zastupaju nije dovoljno zasnovano u realnim fenomenima. Iako su se njegove jake teze pokazale teško održivima, a njihove slabe varijante bliske truizmima, knjiga predstavlja vrijedan doprinos sve aktualnijoj raspravi o ljudskoj budućnosti u kontekstu globalnih opasnosti koje donosi suvremeni svijet.

Damir Đirlić