



Recenzije i prikazi

Damir Barbarić

Veliki prsten bivanja

Uvod u Nietzscheovu misao

Matica hrvatska, Zagreb 2014.

Bez sumnje se može reći da je Damir Barbarić u elitnom društvu bitnih hrvatskih teorijskih filozofa. S preko dvije stotine izvornih članaka te 18 autorskih i 17 uredničkih knjiga ulazi i u »klub« najplodnijih živućih autora unutar filozofskog diskursa. Njegovi su radovi prevedeni na njemački, slovenski, engleski, talijanski, francuski, češki, mađarski, japanski, ruski i španjolski jezik. Između ostaloga, Barbarić je član uredništva ili uredničkih savjeta filozofskih časopisa u Hrvatskoj, Njemačkoj, Sloveniji, Italiji i Argentini, a bio je i gostujući profesor na više europskih sveučilišta. Damir Barbarić stoga je autor kojega se nipošto ne bi smjelo »preskočiti« ako se želi biti upoznat s novom hrvatskom filozofijom.

Knjiga koju ovaj tekst uzima u razmatranje i predstavlja sklop je triju zasebnih Barbarićevih radova. Prvo i drugo poglavlje prijevodi su tekstova izvorno objavljenih na njemačkom jeziku u knjizi *Im Angesicht des Unendlichen. Zur Metaphysikkritik Nietzsches* (Königshausen & Neumann, Würzburg 2011., str. 129–152, 111–127). Treće je poglavlje izvorno objavljeno u: Renate Reschke (ur.), *Wirklich. Wirklichkeit. Wirklichkeiten. Friedrich Nietzsches »wahre« und »scheinbare« Welten* (Akademie Verlag, Berlin 2013., str. 47–69). Ove tri studije sabrane u jedinstvenu knjigu *Veliki prsten bivanja. Uvod u Nietzscheovu misao* objavljene su 2014. godine u izdanju Matice hrvatske. Barbarić je i knjigu i svoje viđenje teorijske snage i recepcije Nietzscheova djela predstavio u »Symposiumu«, novopokrenutoj emisiji o filozofiji Trećeg programa Hrvatske televizije, koju je, takoreći, suotvorio 6. ožujka 2015., u prvoj emitiranoj epizodi.

Bilo koja od pjesama s početka Nietzscheova djela *Radosna znanost* može poslužiti

kao ulaz u središte njegove misli, kao što to može biti – u određenom, epistemologijskom smislu – i 18. fragment djela *Ljudsko, odviše ljudsko*, koji kao rezime Nietzscheove misli preporučuje Barbarić. Ovaj određeni, epistemologijski smisao sastoji se u tome da svoje spoznavanje temeljimo na nepromjenjivosti stvari. Stvari uzimamo kao da su u sebi jednake, dok zapravo ne može postojati nešto takvo kao što je postojanje jednakoga. No u dubini Nietzscheove misli ne nalazimo niti mogućnosti za govor o mnoštvu – sve se pokazuje, rečeno budistički, tek mentalnom projekcijom. Naše je spoznavanje nepodobno za govorenje o bitnom. Ono je tek *ljudsko, odviše ljudsko*:

»U nekom zabitnom kutku svemira, treperavo razliveno u bezbrojne sunčeve sustave, bilo je jednom zvijezde na kojemu lukave životinje iznadoše spoznavanje. To je bila najobjesnija i najlažljivija minuta 'povijesti svijeta'; ali ipak tek minuta. Nakon nekoliko udisaja prirode skameni se zvijezde i lukave životinje moradoše umrijeti.« (Friedrich Nietzsche, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, Matica hrvatska, Zagreb 1999.)

Kako bi se izbjeglo opasnosti da se Nietzscheova misao učini ezoteričnom, Barbarić nam svojim *uvodom* pruža tri načina dospijevanja u središte mišljenja ovog filozofa. To su, naime: *volja za moć*, *amor fati* i *vječno vraćanje istog*. Bilo bi potpuno promašeno govoriti o nekakvoj kronologiji ova tri momenta filozofiranja u Nietzschea, a Barbarić je toga potpuno svjestan te ih u knjizi ne obrađuje niti zasebno niti u redoslijedu, već se čitavo, uvjetno rečeno, *vrijeme teksta* spomenuti momenti isprepliću kako bi na vidjelo izašla cjelina Nietzscheove misli. Bilo bi stoga krivo i poistovjetiti neko od tri poglavlja¹ sa spomenutim momentima mišljenja kao da su naslovi poglavlja najave i razjašnjenja navedenih momenata.²

O ovoj knjižici koja broji tek sto i jednu stranicu teorijskoga teksta može se pisati vrlo ekstenzivno, no ovdje ćemo se ipak koncentrirati na ekstrahiranje nekoliko bitnih stvari. Prva od ovih bitnih stvari je, dakako, Nietzscheov pojam vremena kako ga nalazimo u Barba-

rića. Druga je stvar sila kao ono što vrijeme prožima. Treće što treba istaknuti u kontestu prikaza sadržaja knjige o kojoj je ovdje riječ, a već je spomenuto u uvodu, jest uloga spoznavanja u čovječjem životu, koje se – rečeno krajnje pojednostavljeno – Nietzscheu pokazuje kao zamagljivanje istine.

Prva pretpostavka pogrešnog *gledanja* svijeta jest izučeno plošno doživljavanje Kozmosa, gdje na plohu koju za ovu priliku možemo nazvati *prostorom* po-stavljamo stvari kad ih razumijevamo. Nietzschea vodi ideja koju se nipošto ne smije vulgarizirati. Naime, za njega nema supstancije, nema bića, nema prostora, nema vremena, nema onoga – jest. Sukladno tomu, nema nikakvoga kretanja,³ kretanja kao usporednosti. Drugačije rečeno, nema našega kretanja. Sve što ostaje u ovom radikalnom ništenju svega što smatramo da jest upravo je Ništa koje se uvijek iznova pojavljuje vječno bivajući. *Kako se filozofira čekićem*, podnaslov je jedne od Nietzscheovih knjiga. I zaista, čekićem svoje filozofije Nietzsche razbija ovo plošno razumijevanje svega što jest propadajući naočigled zajedno s njime u bezdan i prazninu ovoga radikalno razumljenoga Ništa. No, da bi se stvar mogla razumjeti, metafizički izrečeno, s njome stoji ovako: struktura pretpostavki vremena, prostora i kretanja bitno se mijenja. Vrijeme dolazi ovdje na mjesto prostora, gdje je ono sve-prožimajuće i sve-omogućujuće, a prostor se ukida. Ono čime je vrijeme ispunjeno jest sila, i to sila koja nikada ne miruje. Kada bi sila mirovala, odnosno kada bi sila bila zaustavljena, tad bi bila ne-sila, a sila za Nietzschea nikada ne može postati ne-silom. Sila se naime čitavo vrijeme i preobražava, a kretanje u tom smislu – i to kretanje lišeno bića – ne shvaća se kao da ima jedan početak koji ide svome kraju, nego kao uvijek napredujuće, uvijek iznova pokrenuto i vječno krećuće kretanje:

»Kretanje se, viđeno iz motrišta bivanja shvaćenog u smislu sile, ne sastoji iz 'mirujućih točaka, iz jednaki mirujućih dužina'. Doduše, izgleda da se svaki pokušaj da se teško dokučivi fenomen kretanja u skladu s ovim uvidom shvati iz temelja drukčije mora skrhati na činjenici da bi za to bilo nužno sasvim odustati od bilo čega ustrajnog, ostajućeg i mirujućeg.« (D. Barbarić, *Veliki prsten bivanja*, str. 29.)

Ovakvo shvaćanje, piše Barbarić, u korijenu bi trebalo izmijeniti načine naših bivanja u smislu onoga *jest* našega svijeta. Vrijeme je destruirano u svakodnevnom shvaćanju kao susljednost, gdje je ono puka funkcija prostora. Stvari koje uzimamo kao jednake, gledajući ih kao nekakvu supstanciju, nekakvu postojanost – i koje se za nas u svojoj kronologiji kroz prostor kreću od jedne točke prema

sljedećoj – ne postoje. Približavamo se bezdanu misli o *vječnom vraćanju istoga*, koje je kao glavni ulaz u Nietzscheovo djelo postavio i Heidegger. Vječno vraćanje, ono nemislivo – naša je *stvarnost*.

U 18. fragmentu spisa *Ljudsko, odviše ljudsko*, koji Barbarić smatra zbirom sveg Nietzscheovog misaonog djela, piše:

»Kad jednom bude napisana povijest nastanka mišljenja, u njoj će se naći također i sljedeća postavka jednog istaknutog logičara, osvijetljena jednim novim svjetlom: Izvorni sveopći zakon spoznavajućeg subjekta sastoji se u unutrašnjoj nužnosti da se svaki predmet po sebi, u svojoj vlastitoj biti, spozna kao nešto sa samim sobom istovjetno, dakle samoopstojeće i u osnovi vazda jednako ostajuće i nepromjenjivo, ukratko kao supstancija.« (Friedrich Nietzsche, *Ljudsko, odviše ljudsko*, Demetra, Zagreb 2012.)

Na jednom drugom mjestu Nietzsche piše:

»No kad bismo se mogli sporazumjeti s komarcem razabrali bismo da i on plovi zrakom s takvim patosom te u sebi osjeća leteće središte ovoga svijeta.« (F. Nietzsche, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*.)

Dakako, prilično je očito u kojem se smislu ovi aforizmi dovode u tekst. Naš je cilj u filozofiji uopće, a pogotovo u Nietzscheovoj filozofiji, jedno izbacivanje iz jezika, jedno uvođenje u predgramatičko, jedno izlaženje u bitnom smislu iz »čovjekove kože«, rečeno točnije – iz čovjekova oka. Nietzsche nas ovdje postavlja i u jednu tešku poziciju subjekta značenja. Značenje se ne pronalazi »vani«, ono se konstituira za nas, kroz nas i od nas samih. U tom smislu, našem shvaćanju može pomoći i sljedeća pjesmica s početka djela *Radosna znanost* (Demetra, Zagreb 2003.):

»Sam sebe varam kad sebe tumačim:
Ne mogu interpret sebe sama biti.
Ipak, tko putem se uspinje vlastitim,
I moju će sliku k svjetlu uznositi.«

»Sebe« – to je ovdje ključno. Točka identifikacije koju određuje jedan filozof bitno je izvan svega što se može karakterizirati kao ego. Ego je tu psovka, vulgarnost, jedna dječja uspavanka koja s filozofijom nema baš nikakve veze. Ono vječno krećuće koje osjeća na sebi i na autentičan način – tu se postavlja Nietzsche. *Prsten prstenova*, najmanji od svih krugova, našoj spoznaji neuhvatljiv, ne ostavlja mnogo mjesta spoznavanju na koje smo naviknuti.

U svakom bljesku Kozmosa sve je puno, u sebi savršeno, no to nije ono što bi nas moglo utješiti. Nema ni *prije*, ni *poslije*. Iz optike Kozmosa pojavljuje se samo ovaj *bljesak trenutka*. Beskonačno malen krug, prsten prstenova. Tu se krije neograničena sloboda, no ima li u čovjeku mjesta za takvu slobodu?

Nešto drugačije rečeno, može li se čovječje društvo s takvom slobodom – nositi?

»Nikad i nigdje nema ničega što bi se smjelo prezreti ili odbaciti: 'Po sebi sve što jest govori da.' Već zbog nevinosti svojeg bivanja svako pojedino koje biva zaslužuje ljubav, i to bezuvjetnu, bez zadržke i vječnu. Samo takvom bezuvjetnom, potvrđujućom ljubavlju spram svega što biva može čovjek dospjeti do toga da se uvijek iznova uzdiže nad sama sebe i da u sretnom slučaju stigne tamo gdje se 'njegovi veliki trenutci *veličanstvenog suzvučja*' pokazuju kao 'neka vrsta planetarnog kretanja'. Uzdignut visoko nad sama sebe, on svoju dušu tamo uči 'govoriti ono danas kao i ono jednom i nekad, te plesati svoje kolo preko sveg ovdje, tu i tamo'. Na taj način postavši laganim i plesačem, on postaje i dionikom vječnog kruga, prstena prstenova, u kojemu više nema ni gore ni dolje, i gdje se smije uvijek iznova bacati 'uokolo, preko, unatrag', da bi tako uživao u nadljudskoj, pače božanskoj 'sreći kruga'. Doduše, kako to ponoćni mislioci znaju: To je teška, teška sreća.« (D. Barbarić, *Veliki prsten bivanja*, str. 107–108.)

Uistinu, nas – zatočene, kao kvantum sile, u Ništa – otvara jedino sreća slobode. No takvo shvaćanje slobode ne trpi svijet smisla. Pored ovoga, u istini nas čeka teška sreća umiruće slobode – *bitka-pri-smrti*. Ostaje, dakako, pitanje jesmo li kao društvo spremni dubinski integrirati ovu spoznaju na širem planu pojavnosti kao načina bivanja društva ili će dosezi mišljenja što ih je Nietzsche zahvatio zauvijek ostati unutarakademijski problem te kao apstraktna filozofska istina biti nepodnošljivi za svakodnevicu.

Barbarićeva knjiga *Veliki prsten bivanja* ima za cilj približiti Nietzscheovu misao i usmjeriti nove znanstvene kadrove u istraživanju Nietzscheova djela. Kako se to kroz čitanje knjige čini, sudeći po kompleksnosti Barbarićeve interpretacije, ona je uvod za istraživače koji su se Nietzscheom prethodno već bavili i poznaju osnovne postavke njegova mišljenja, te je stoga i dalje prezahtjevna za široku javnost. Dakako, ovaj zaključak ne želi obeshrabriti jednog zainteresiranog čitatelja i odvratiti ga od pohoda na duboki sadržaj knjige *Veliki prsten bivanja*, ali svakako naglašava da to nije štivo za sve i svakoga, ali u drugom smislu niti za nikoga. Ono je u svojoj metodi, sadržaju i osjećaju namijenjeno istraživačima s podlogom u prethodnom bavljenju Nietzscheom te im u raznovrsnim smjerovima može poslužiti kao vodič i uputa u daljnjem istraživanju Nietzscheova mišljenja i cjeline njegove filozofije.

1

Tri poglavlja, redom, nose naslove: *Kompleksi zbivanja*, *Zrcalna slika oka* i *Sreća kruga*. Vrlo je lako pomisliti da se radi o trima glavnim momentima Nietzscheova filozofiranja, ali, kako je rečeno, u svakome od poglavlja oni se u potpunosti isprepliću.

2

Ukoliko objavljeni sistem filozofske spoznaje nazovemo *izlaskom*, u smislu u kojemu bi upravo postavljanje spoznaje u sistem bio izlazak te spoznaje na vidjelo nekome drugome do nas samih, tad o ovim trima momentima možemo govoriti i kao o trima načinima izlaska. *Volja za moć* kao bit bića, kako piše i Barbarić, svakako bi odgovarala izlasku u antropološkom smislu. *Vječno vraćanje istog*, koje ima obasjati spoznaju neuhvatljivosti trenutka, odnosno koje afirmira beskonačno mali trenutak, bio bi izlazak u epistemološkom smislu. *Amor fati* ili *ljubav prema usudu*, ljubav prema onome u što smo – rečeno heideggerovski – bačeni, bila bi izlazak u etičkom smislu.

3

Naravno, u funkciji smo ulaska u predgramatičku misao. Skokovita kretanja je drugi problem. Poništavanje glavnih pretpostavki metafizike ima u vidu samo probuditi osjetila za jedan, uvjetno rečeno, istinitiji način gledanja na Stvar.

Roni Rengel

Wilhelm Wundt

Uvod u filozofiju

Preveo Ratimir Škunca, Demetra, Zagreb 2014.

Pred nama je knjiga jednog od značajnijih mislitelja s prijeloma prethodnih stoljeća. Riječ je o knjizi koja zasigurno zaslužuje čitateljsku pažnju, i to iz nekoliko razloga. Prvi je taj što je doista riječ o *propedeuskom* djelu, dakle djelu koje je usmjereno na uvođenje u filozofiju. Drugo, riječ je o knjizi koja je dugo bila referentni okvir za akademsku nastavu filozofije na njemačkim sveučilištima, o čemu svjedoči podatak da je od 1911. do 1922. doživjela devet izdanja (podatak iz priloga o Wundtovoju filozofiji, str. 372 ovog izdanja). Treće, i možda najznačajnije, riječ je o djelu koje o djelatnosti filozofije progovara s *psihologističkih* pozicija, nastojeći konsekventno ocrtati odnos između znanosti i filozofije. Upravo ovo posljednje programatska je dimenzija Wundtova *Uvoda u filozofiju*. Kao dopunu ovom uvodu kažimo da je Wilhelm Wundt (1832.–1920.) istaknuti fiziolog, psiholog i filozof koji je uistinu nosio obilježja svog vremena, a to je između ostaloga porast snage prirodnih znanosti. Nastojao je oko povezivanja empirijskih psiholoških istraživanja i redefiniranja uloge filozofije u aka-

demskom studiju, kao što je uostalom težio i redefiniranju (samo)razumijevanja filozofije same. Možda je to navelo filozofa Vladimira Dvornikovića da zaključi da Wundt u filozofiji psihologizira, a u psihologiji filozofira. Upravo ove uvide nalazimo i na stranicama *Uvoda u filozofiju* čiji prikaz ne dajemo s pozicija stručnosti za Wundtove misli koliko s pozicija razumijevanja filozofije kao predmeta akademskog poučavanja i uloge filozofije u razabiranju smisla ljudskog postojanja. Ovdje treba spomenuti i glavnu Wundtovu dijagnozu danu u ovom, a to je povezivanje djela filozofije s onim prirodnih znanosti.

Općenito, pred nama je knjiga koju prije odlikuje sistematičnost i osmišljeno prikazivanje pojedinih misaonih pojava u povijesti filozofije negoli snaga invencije mišljenja i autentični doprinosi poslu filozofiranja. Wundt nam daje strukturiran, kompaktan i instruktivan prikaz povijesti filozofije, razlažući svoje djelo u tri glavna područja. Riječ je o razmatranju problematike kroz dijelove knjige: (I) *Zadaća i sustav filozofije*, (II) *Povijesni razvoj filozofije* i (III) *Glavni pravci filozofije*. Premda nam je namjera oslikati sadržaj pojenih poglavlja i naznačiti njihovu ulogu u poruci ovog djela, prije toga moramo dati odgovor na već, makar implicitno, postavljeno pitanje: koja je uloga filozofije i kako *Uvod* s tom ulogom korespondira? Wundtovim riječima:

»Želim da se ovo štivo ne shvati samo kao putokaz o zadaćama, razvoju i glavnim problemima filozofije općenito, nego poglavito kao povijesna i kritička priprema za ono bavljenje filozofijom koje težište stavlja na njezinu povezanost s pozitivnim znanostima. Zato se nadam da će ova knjiga biti naročito od koristi onim čitateljima koji se bave općim spoznajno-teorijskim, metafizičkim i etičkim pitanjima u pojedinačnim znanstvenim područjima.« (Str. XVIII.)

Čini se da je dostatno istaknuti da je Wundt htio osigurati temeljne pozicije za rad u poslu filozofije u vremenu koje je snažno bilo okrenuto drugom načinu mišljenja, onom prirodnih znanosti. Ostaje nam kao najznačajnije pitanje ovog prikaza: kako stoga čitati ovaj *Uvod* i što on nama danas može poručiti?

U prvom dijelu, naslovljenom *Zadaća i sustav filozofije*, Wundt polazi od definicija filozofije i izravno konstatira da je blizak mišljenju

»... koje filozofiju, doduše, drži općom znanostu, ali je ujedno želi ograničiti na ona područja koja svoje krajnje objasnidbene razloge nalaze u činjenicama ljudske svijesti. Prema tom gledištu, filozofiju bi valjalo definirati kao opću duhovnu znanost, a njezina je zadaća da psihologiju poveže s historijskim i sustavnim duhovnim znanostima. A bavljenje prirodnoznanstvenim problemima imalo bi biti izvan njezina djelokruga i pripadati samoj prirodnoj znanosti ili nekom općem nauku o prirodi.« (Str. 4.)

Drugim riječima, filozofiji je namijenio ulogu mosta u povezivanju dominantnih područja znanja. No, ovo ne iscrpljuje do kraja svrhu postojanja filozofije jer je treba sagledati i s obzirom na njeno gledište o religiji i životnim nazorima. Na temelju toga Wundt propituje odnos filozofije i znanosti u pojedinačnim aspektima i očitovanjima te dolazi do zaključka:

»Filozofija je opća znanost koja ima zadaću da spoznaje dobivene posredstvom pojedinačnih znanosti sjedinjuje u jedan neproturječan sustav, te da metode i pretpostavke spoznavanja koje koristi znanost, svodi na njihove principe.« (Str. 15.)

Smatramo da je ovo temeljni Wundtov uvid koji se razastire kroz cijelo djelo, a Wundt ga dopunjava prikazom odnosa filozofije prema religiji, tvrdeći da je zadaća filozofije, koja je prema Wundtu u mnogome slična religiji, osigurati spoznajni legitimitet uvidima koji dolaze iz sfere religije. Na isti način filozofija korespondira i s onim što Wundt naziva »naukom o dobru«, osiguravajući mu epistemološki koherenciju i etičko opravdanje. Ovome Wundt, možda paradoksalno ali u duhu svog vremena konsekvantno, dodaje:

»Kao opća znanost filozofija, međutim, ne prethodi pojedinačnim znanostima, nego ih slijedi.« (Str. 28.)

Na temelju ovih pozicija Wundt izvodi klasifikaciju znanosti, oslanjajući se na različite klasifikacije kroz povijest mišljenja, nastojeći vjerodostojno potvrditi spomenute uvide i stvoriti pouzdane misaone pozicije za daljnje bavljenje filozofijom. Vrijedi napomenuti da Wundt u nastojanju oko klasifikacije znanosti posebnu pažnju daje objašnjavanju odnosa matematike, prirodoslovlja i duhovnih znanosti. Na kraju ovog dijela knjige Wundt daje sustavnu podjelu filozofije (str. 63) koja je, kako je rečeno, u izravnoj korelaciji s prirodnom znanostu.

U drugom dijelu knjige, naslovljenom *Povijesni razvoj filozofije*, Wundt daje prikaz razvoja zapadnjačkog mišljenja od antičke Grčke do kraja devetnaestog stoljeća. Ovaj narativ obuhvaća oko dva i pol milenija i stremi, metodički i taksonomski koherentno, pokazati što je u pojedinim razdobljima razumijevano pod pojmom filozofije i kako je ona korespondirala s duhom vremena u kojem je nastajala. Teško je ovdje ne primijetiti Wundtovo fiksiranje na linearnost događanja, kao i na svrhovitost koja je dovela do znanosti Wundtova vremena koje on, vjerujemo, smatra vrhunacem mišljenja. Da ne bismo bili nepravedni u procjeni/prikazu sadržaja Wundtovih nastojanja, moramo naglasiti da u čitanju ovog dijela knjige nailazimo na dragocjen prikaz brojnih problema i fenomena u povijesti filozofije,

relativno iscrpne izvještaje o školama mišljenja, glavnim porukama, posebno velikih mislilaca, kao i mijenu razumijevanja pojedinih klasičnih problema filozofije. Sve ovo može i upućenjem čitatelju biti od dragocjene pomoći u sagledavanju onoga što nazivamo poviješću filozofije. Možemo konstatirati i to da Wundt prilično dosljedno izvodi zaključke o karakteru i ulozi filozofije, s jedne je strane pomno odmjeravajući prema razvoju onog tipa mišljenja koje će rezultirati novovjekom znanosti, a s druge strane prema religiji, uzimajući u obzir fenomene religijskih institucija kao i temeljna određenja religija poput svetoga, mističnog iskustva ili objave. S tim u vezi treba spomenuti i Wundtovo široko prikazivanje društvenog konteksta nastanka »novije« filozofije, s posebnim naglaskom na kulturne uvjete i društvena, pa i ekonomska određenja, nazivajući novovjekovlje dobom obnove znanosti. Svakako treba napomenuti da u kontekstu prikaza moderne filozofije Wundt posebnu pažnju pridaje Kantu, naglašavajući kritičnost i strukturalitet njegova mišljenja kao jedan od fundamenta moderne, dok s druge strane, primjerice, Schellingovu filozofiju, posebice poznu, proglašava teozofskom mistikom.

U trećem dijelu knjige, naslovljenom *Glavni pravci filozofije*, Wundt dopunjujući historioografski narativ prethodnog poglavlja, nastoji oko tri osnovna problema filozofije koja imenuje kao: problem spoznaje, metafizički problem i etički problem. U tom pogledu Wundt ekstenzivno prikazuje cijeli niz spoznajno-teorijskih koncepata kao načina dostizanja sigurne spoznaje i postojanih uvida (primjerice, empirizam, racionalizam, ontologizam, panlogizam, kriticizam i skepticizam), tri glavna metafizička pravca (materijalizam, idealizam i realizam u različitim misaonim izvedbama i obrascima), nastojeći prikazati varijetete fenomena objašnjenja zbilje, te opći pregled etičkih pravaca i njihov razvoj. Riječ je o prikazu heteronomnog moralnog sustava, transcendentnog moralnog sustava i imanentnog moralnog sustava. Kroz prikaze ovih problema Wundt je nastojao dati obuhvatan pogled na značaj i karakter filozofije kao načina mišljenja, što bi, kako smo rekli, trebalo pripremiti put znanosti i njenoj ulozi u životu čovjeka.

Dodajmo da ova knjiga ima i nekoliko dragocjenih priloga koji značajno olakšavaju susret s Wundtovom misli. Riječ je o *Tabelarnim pregledima povijesti filozofije i njezinih glavnih pravaca*, *Pojmovniku* i *Imeniku*. Također, knjizi je pridodan i Demetrin dodatak – leksiografski prilog o Wundtovo filozofiji. Vrijedi svakako napomenuti da je ovo dragocjena publikacija koja će biti na dobro mnogima,

istraživačima, nastavnicima i općenito onima koji se interesiraju za filozofiju. Posebno vrijedan aspekt publikacije je sistematičan prikaz filozofskih nastojanja, povijesno i problemski gledano, što svakako ovu knjigu čini poželjnim štivom. Treba svakako spomenuti i predani rad *Demetrina* urednika Dimitrija Savića, zahvaljujući kojem je ova publikacija došla čitateljima u ruke.

Na kraju, kada je u pitanju ocjena Wundtove filozofije, pa i sadržaj ove publikacije, bolje je riječ prepustiti poznavateljima. Stoga navedimo iskaz Vladimira Dvornikovića (*Wilhelm Wundt i njegovo značenje. Prigodom smrti Wundtove 1. septembra 1920.*, Zagreb 1920., str. 5):

»No zanimljivo je u Wundta i ovo: psiholog i filozof nikada se u njemu do kraja ne izmiriše. Psihološko-filozofski 'dualizam' ostavio je vidnih tragova u svim stranama i periodima njegova rada. Na jednoj strani empirik i egzaktan eksperimentalista, na drugoj opet spekulativni metafizik. Jedno se s drugim doduše snašlo u nekoj kombinaciji i Wundt je pošteno nastojao, da izmiri psihološko-biološku empiriju s idealističko-filozofskom spekulacijom, ali napogled čitave misaone zgrade njegove ne možemo se otieti dojm, da mu to izmirenje ipak nije pošlo za rukom.«

Tomislav Krznar

Lore Hühn

Filozofija tragičnog

**Schelling, Schopenhauer,
Kierkegaard**

Prevela Darija Domić, Matica
hrvatska, Zagreb 2014.

Peccatum contra peccatum zatumljen je filozofem nad čijim se tihanim prisućem stvarala europska spekulativna misao osamnaestog i devetnaestog stoljeća. O *prikrivenosti* ovog filozofema, o kojoj bismo se mogli zapitati kao o svojevrsnoj proturječnosti s obzirom na to koliko se o njegovim manifestacijama burno raspravljalo u dva stoljeća, na ovaj način pišem ponajviše zato što se, od Lutherove satanološke interpretacije grijeha do navedenih stoljeća, odvilo svojevrsno zatajenje misli, a kada je, s »moćnom gomilicom« njemačke »episteme idealizma« i, nadalje, s njihovim nasljednicima do u dvadeseto stoljeće, doživ-

ljeno osvještenje njegovih pojavnosti, filozofem nije praktički istaknut, nego se cijelom epohom podtekstualno nabirao i šuštao, do u tančine mrseći *središnje* pitanje o *slobodi* u njenom punom značenju, navodeći ljude u čvorove zajedničkih fenomena kozmičkih i ljudskih stvari. Kada se taj filozofem, uvjetno rečeno, »dovršava« u Nietzscheu i Heideggeru, koji su kao takvi polemični već po njihovoj životnoj misli i eksploataciji inih tvorenja, svijet je zabrazdio u stoljeće svjetskih ratova i totalnih geopolitika, u »stoljeće užasa« koje iskrivljenje smisla nalazi sred zavičaja u kojem se dvjesto godina baš o zlu najviše govorilo i upravo najozbiljnije mislilo. Je li baš to radikalna forma *tragičnog*, srasla s trnovima ironije? Čitavo dijalektičko domišljanje zbiljskog značenja čovjekova djelotvorenja, koje se potom ovako, gotovo nonšalantno premeće u razarajuće ispunjenje prazninom apsurdna, u »empirijsku potvrdu«, sred čega obje cjeline, praksa i teorija, u kolizijama odgovornosti samima sebi oduzimaju svoje najvlastitije samopostavljanje, a da nam to u pojavnosti istovremeno izgleda kao kolektivna krivnja i kolektivna nevinost, to jest, s jedne strane, kao neželjen slom paradigme odgovornosti, a s druge strane, kao opravdano sustavno pražnjenje, sada predstavlja konstelaciju tragike koju još uvijek iščitavamo kao nerazriješeni agonizam.

Kompleksne strukture tragičnog u dvadesetom stoljeću, koje dijalektički rezultiraju usmjereno »dobrovoljnim« prihvaćanjem biopolitičkog i/ili postpolitičkog stanja, spletovi fenomenaliteta samoponištavanja između *hybris* i *hamartia*, za koje se još uvijek traže odgovori, mogu se (nastojati) razumijevati kroz *filozofiju tragičnog* i *filozofiju slobode*, o kojima je ovdje riječ, odnosno kroz dvije perspektive koje bismo mogli susresti kao lijevi i desni obraz, dvije elementarne sile njemačkih rasprava. Postoji nekoliko sjajnih suvremenih autora koji historijsko-interpretacijskim iščitavanjem polemika filozofije tragičnoga nastoje razrađivati što su Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Jacobi, Schlegel, Schopenhauer, Stirner, Kierkegaard, Nietzsche i drugi otkrili u najznačajnijem filozofijskom razdoblju nakon Antike; ponajprije bih tu spomenuo istraživanja Davida Farrella Krella, a ovdje sada možemo uključiti i kompilaciju najvažnijih istraživanja njemačke filozofkinje Lore Hühn. Hühn je svoj (znanstveni) život posvetila istraživanju i razumijevanju Schellinga, mogli bismo reći, kao »fenomena«, pa da time ukinemo granice npr. njegova životnog vijeka, značajno doprinijevši recentnom oživljavanju interesa za Schellingovim spekulativnim dosezima. Sedam je tekstova preveo i u dogovoru s autoricom priredio Damir Bar-

barić za biblioteku »Parnas« Matice hrvatske, redom: »Schellingova *Filozofijska pisma o dogmatizmu i kriticismu*«, »Ekstaza. Razmišljanja uz Schellingove spekulacije o granici čovjekova znanja«, »Tragika i dijalektika. O genezi jedne temeljne konstelacije nihilističkog tumačenja opstojanja«, »Volja koja ništa neće. O paradoksu negativne slobode u Schellinga i Schopenhauera«, »Inteligibilni čin. O nečemu što je zajedničko Schellingu i Schopenhaueru«, »Samootuđenje i ugrožavanje čovjekove samobitnosti. O ključnoj figuri u Schellinga i Kierkegaarda« i »Skok u prijelazu. Kierkegaardova kritika Hegela s polazištem u Schellingovoj kasnijoj filozofiji«, od kojih, u kakvom užem strukovnom smislu, valja istaknuti članke o Schellingovim pismima i Kierkegaardovoj kritici Hegela, a u širem filozofijsko-znanstvenom smislu članak o inteligibilnom činu, koji smatram središnjim mjestom zbirke.

S obzirom na karakter diskursa, ne može se reći da je zbirka »za svakoga«, iako se mora reći da problemi filozofijskih istraživanja koje Hühn analizira jesu fundamentalni za svakoga, ponajprije istraživača, a onda posljedično i za svakog tko s tekstom uopće ne mora dići u dodir, naime, na taj način da mu barem na elementarnoj razini promiče gdje *griješi*. Historijsko-komparatističko obilježje pristupa u člancima proizlazi iz Hühninog arheološkog interesa za razotkrivanjem argumentativno-pojmovnih struna što titiraju od Luthera i Böhmea do Kierkegaarda i Nietzschea. Imajući to na umu, čitatelji koji su slabije upoznati s među-polemičnim mjestima onovremenih rasprava bit će prisiljeni pomno iščitavati stranice jer Hühn, kao što člancima ovog tipa i jest primjereno, malo gdje »troši« prostor na uvođenje u problem i pretpostavlja barem osnovno razumijevanje »filozofijske situacije«. Narav proizlazi iz prizemnog razloga sabiranja tekstova koji su izašli s drugačijom intencijom drugdje, ali je donekle i opravdano s obzirom na prirodu teme, barem u tom smislu što se ni sama *filozofija tragičnog* ne rađa kao kakvo ciljano i sustavno pripremljeno udžbeničko uvođenje u partikularnu perspektivu, nego se otkriva kao dio Schellingovih sustavnih istraživanja osnovnih fenomena bivstvovanja koja su istom kritika filozofijskih sustava Schellingovih suvremenika. Ponešto od toga možemo razabrati u djelomičnoj repetitivnosti sadržaja, ali se načelno uvijek radi o inherentnoj namjeri približavanja izlučene teme. Ta potreba da se »poravnaju« odnosi između različitih autora (fokusne točke zbirke su Schelling, Schopenhauer i Kierkegaard) povlači za sobom isticanja ključnih mjesta polemika, a to odmah znači razjašnjavanje i isticanje bitnih mjesta

kojih se drugi istraživači moraju poduhvatiti. U te je svrhe zbirka sjajan prilog i pomoć, naročito kada je u pitanju pronalaženje ključnih tvrdnji izvornih autora i pripadnih značenja. Lore Hühn, također, ističe što treba dodatno istražiti, što bi se trebalo uzeti kao predmet posebnog istraživanja, a što bi moglo biti korisno ubuduće uzeti u ruke i vidjeti kako s tim stvar stoji, pa je cijeli sadržaj, iako po naravi hermetičan, sasvim na usluzi spektru čitatelja koji žele doprijeti do istina koje je epoha idealizma otkrila.

Ostaje, dakako, pitanje važnosti. O čemu se to istinitom ovdje uopće govori? Govori se, prije svega, o pitanju tragičnog karaktera ljudskog bivanja fundiranog u naravi slobode uopće, o problemu progresivnog propadanja u ponavljanju pogrešaka i razaranju odgovornosti, što se jasno zrcali u povijesnim mijenama u mjeri prije sinkronijskim negoli dijakronijskim gibanjem »napretka«. Filozofi o kojima je ovdje riječ najprije su upregnućem spekulativnog uma otkrili nove relacije fundamentalnih metafizičkih fenomena *slobode*, *nužnosti* i *moćnosti*, u svijetu čovjeka kao *volja*, *odluka* i *čin*, odnosno *odgovornost* i *krivnja* te *dobro* i *zlo*, relacije koje korespondiraju s pronalascima iz područja fundamentalnih prirodnih znanosti, ali se u posebnom diskurzivnom obliku mogu pronaći i u teološkim istraživanjima (zbog čega, npr., Schelling, Schopenhauer i Kierkegaard koriste snažnu teističku metaforiku), a potom su pod filozofijskim otkrićem bestemeljnog apsoluta, »vrhovnog« Ništa koje je ujedno čista sloboda, primijetili diskordiju ljudskog stremljenja i bivanja kao takvog. Bez obzira na to promatra li se teistički ili ateistički, problem se nalazi u egzistencijalnom jazu između djelovanja organizma i djelovanja jastva, između djelovanja čovjeka i djelovanja kozmosa, između htijenja čovjeka da, sred nemogućnosti bivanja dijelom kozmosa (ili boga) ili nemogućnosti konstitutivnog bivanja apsolutnim identitetom boga (ili kozmosa), dohvaća oblike bivanja koji ne korespondiraju s njegovim mogućnostima, hipostazira se s karakteristikama koje mu ne odgovaraju i time se traumatično razbija u praktičkom području, naime, tamo gdje se rastroj vlastitog jastva s obzirom na očajnički prkos krivnji urušava na štetu drugih i njih gura u novu formu agonizma, u daljnju »dramsku peripetiju«. Ovaj »prizemni« moment ljudskog življenja navedeni filozofi uočavaju na strukturalnoj razini koja se uzdiže do prvih principa bitka uopće te njih temeljito istražuju da bi se pronašlo objašnjenje za sve ono što stvaraju i ozbiljuju. Pri tome poseban značaj pridaju fenomenu inteligibilnog čina u kojem izviru autentično sumjerljivi konstitutivni aspekti dobra i zla. Drugim riječima, strahovita važ-

nost inteligibilnog čina nalazi se u činjenici da on jest reley kojim naša spoznaja dopire do prvih principa potrebnih za razumijevanje tragične fenomenološke prožetosti zbilje, pa se, uz uvjetovanosti Schellingove epohe, ovdje ponovno govori o jednoj platoničkoj intuiciji koja otvara prostor perenijalnosti vječne istine bitka, naime, njegova apsoluta. Zbog toga ova sintetička istraživanja Lore Hühn, to jest ovo sabrano izdanje – takoreći, »koncentrat« njezina životnog rada – za naše istraživače čuva potencijal primjene u svrhe argumentacijskog raščišćavanja na putu prema dohvaćanju bitnog.

Luka Perušić

Mi Šoudijang [Mi Shoujiang], Jou Đija [You Jia]

Islam u Kini

Preveo Vuk Vuković, Albatros plus,
Beograd 2014.

Islam u Kini je dio zajedničkog projekta Kine i Srbije usmjerenog na prevođenje i izdavanje knjiga, a finansijski potpomognutog iz Državne uprave NR Kine za tisak, izdavaštvo, radio, film i televiziju. S obzirom na temu, fenomen kineskog islama, riječ je o prvom ova-kovrskom izdanju na području bivše Jugoslavije. Knjigu je s kineskog na engleski preveo Min Čang, a to izdanje (*Islam in China*, China Intercontinental Press, Peking 2004.) na srpski je jezik preveo Vuk Vuković, dok je objašnjenja u fusnotama priredio Rade Božović.

Islam je, prema Čen Juenu, već od 651. godine prisutan u najmnogoljudnijoj zemlji svijeta. Stoga ova knjiga govori o kušnjama suvremenog multikulturalizma i nastoji razbiti uvriježene stereotipe o monoetničkoj i monoreligijskoj Kini, a uvelike u tome i uspijeva, kazujući na zanimljiv i pregledan način o *Daši Đijao* (religiji Dašija, tj. Arapa), *Tianfang Đijao* (religiji Arabije), *Hui Hui Đijao* (religiji Hui Huija, muslimana različitog etničkog porijekla: Hui, Ujguri, Kazasi, Dungsijanzi, Kalkasi, Salasi, Tadžici, Uzbeki, Baoanci i Tatari, uključujući neznatan broj Mongola, Tibetanaca, kao i onih među narodima Bai i Dai), *Čingđen Đijao* (čistoj i istinitoj religiji), *Hui Đijao* (religiji Huija), odnosno islamu kako je imenovan kroz više od četrnaest stoljeća svoje prisutnosti u Kini.

Islam je u Kinu uveden dvjema rutama, morskom i kopnom, i to u vrijeme krajnje multikuturno orijentirane kineske dinastije Tang (618.–907.). Ovi *Džu Tang*, tj. stranci koji žive u Kini (između 56 etničkih grupacija 10 njih su muslimanske), dominirali su putovima morske trgovine i njihovi potomci su postali *Fan Ke*, odnosno oni koji su rođeni u Kini, budući da su se arapski i perzijski trgovci ženili s lokalnim, kineskim ženama. Otuda su već s petom generacijom istih (lokalno rođenih *Fan Kea*) kineske vlasti ustanovile škole kojima su upravljali sami muslimani – *Fan Sjue* (škole za strance), a kako bi muslimanska djeca stekla obrazovanje u skladu s tradicionalnom kineskom kulturom i kako bi im se omogućila brža inkulturacija, s jedne strane, te polaganje carskog ispita koji je bio *conditio sine qua non* za bilo kakvu vrstu involviranosti u javni život, tj. politiku i administraciju, s druge strane. Na ovaj su način bili izjednačeni s autohtonim kineskim kandidatima, što svjedoči o drevnom kineskom multikulturalizmu jer je tada prevladavajući razlog uključanja bilo koga u državnu službu bilo pitanje kompetencija, a ne samo kineskog porijekla.

Nakon vladavine Karakitajja, prvog manjinskog muslimanskog režima u kineskoj historiji, kada je počelo naseljavanje turskih nomada i transformacija starosjedilaca Centralne Azije, muslimanska će populacija zadobiti visok društveni status i uvećavati se jakim tempom tek s Džingis-Kanom (1162.–1227.) i njegovim nasljednicima, a sami Hui Huiji su se oblikovali u etničku skupinu tijekom dugog historijskog razdoblja koje prati sustav *Fan Fanga* (naseljavanja stranca) i karakterističan princip »široke rasutosti i koncentriranosti u male grupe«. Zahvaljujući njihovoj umješnosti u vođenju financija i administrativnim poslovima, te napose znanstvenom talentu, tijekom dinastije Juen dodijeljen im je visok politički status. Kuriozitet je da koautori ovog djela ističu postojanje *Guang Hui Sija* (odjeljenja za širenje blagostanja), koje je rukovodilo medicinom Hui Huija, potom *Hui Hui Guo Ce Dijena* (carskog koledža Hui Huija), koji se bavio obukom prevoditelja, kao i *Hui Hui Si Tijen Dijena* (astronomskog odjeljenja Hui Huija), koje je bilo zaduženo za astronomiju i muslimanski kalendar (*taqvim*).

Unutar kineskog islama, kroz porast muslimanske populacije, susrećemo se s fenomenom tzv. »trojne administracije«, specifičnom u kineskim historijskim uvjetima, uvođenjem Odjeljenja kadija, koje će kasnije biti zamijenjeno muslimanskom naseobinom (*Đijao Fang*), svojevrsnom religijskom organizacijom sa džamijom u svojem središtu aktivnosti (*Li Bai Si* – molitveni hram; *Hui Hui Si* – hram Hui Huija; *Hui Hui Tang* – hala Hui

Huija; *Džen Dijao Si* – hram otkrivene vjere; *Čing Ding Si* – bistri i čisti hram). Također, važno podcrtavanje koautora ove knjige jest i sedam plovidbi Dženg Hea (1371.–1435.), kinesko-muslimanskog generala koji je u ime kineskog cara Sjuan Dea tijekom razdoblja od dvadeset i osam godina plovio do Tihog i Indijskog oceana na čelu tada najveće flote na svijetu. (Na ovog kinesko-muslimanskog generala iz dinastije Ming skrenuo je pozornost, prilikom primitka počasnog doktorata Sveučilišta u Pekingu, 13. kolovoza 2010. godine, Noam Chomsky, uz zanimljivu usporedbu Kristofora Kolumba i Dženg Hea.) Važno je istaknuti da je sedam plovidbi Dženg Hea otvorilo pomorsku rutu do istočne Afrike preko Indijskog oceana, te da su one promovirale ranu ekonomsku i kulturnu razmjenu između Kine i drugih zemalja, odnosno da su ojačale i unaprijedile dijalog i suradnju između kineskog naroda i naroda azijskih i afričkih zemalja, koja je rezultirala s više od trideset izaslanika ovih zemalja u posjetu Kini, uključujući i deset kraljeva. (Šire obavijesti o ovim nasljednicima arapskih i perzijskih trgovaca koji su stigli u Kinu »Putovima svile«, preko kopna i mora, kao i nasljednicima vojnika i zanatlija koji su došli iz unutrašnjosti, nalaze se u: Zvi Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad. A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*, Harvard University Press, Cambridge/London 2005.), te u više autorskih djela Raphaela Israelija s Hebrejskog sveučilišta u Jeruzalemu, koji je višekratno pohodio našu regiju.)

K tomu, važno je naglasiti da postoje dva sustava islama u Kini: islam u unutrašnjosti, koji predstavljaju Huiji, te islam u Sinkjangu, koji predstavljaju Ujguri – uz težnju da se razvijaju istodobno jedan s drugim, iako su se nastavili razvijati svaki na svoj način. Nadalje, iznimno veliku važnost u kinesko-muslimanskoj duhovnosti odigrale su sufijske škole, a opći termin za njih je *Menhuan* (vrsta organizacije koja je prožeta religijskim misticismom; više o tome vidjeti u: Sachiko Murata, William C. Chittick, Tu Weiming, *The Sage Learning of Liu Zhi. Islamic Thought in Confucian Terms*, Harvard University Press, Cambridge/London 2009.).

Međutim, već sredinom razdoblja dinastije Ming traga se za učinkovitim načinima revitaliziranja islamskih učenja i obrazovnog sustava u Kini, te se središte obrazovnog procesa iz kruga obitelji prebacuje u džamije (*Dingtang*), i to na inicijativu Hu Dengdžoua, uz podjelu na osnovno i više obrazovanje. Ovim je ubrzana i interkulturalna razmjena među sino-arapskim kulturama, potpomognuta prevoditeljskim aktivnostima, ali i, ne manje vrijedno spomena, pisanje islamskih

knjiga na kineskom jeziku, rezultat čega je postojanje kinesko-muslimanskog korpusa, tzv. *Han Kitab*. U ovom razdoblju (između dinastija Ming i Ďing, tj. u 17. stoljeću) pojavili su se kinesko-muslimanski učenjaci koji su bili familijarni sa sve četiri velike religijske tradicije: konfucijanstvom, budizmom, taoizmom i islamom (za više informacija o tome vidjeti: Nevad Kahteran, *Platforma za islamsko-konfucijansko-daoistički dijalog na Balkanu*, Sedam, Sarajevo 2010.), gdje je nužno spomenuti imena poput Vang Daijua, Džang Džonga, Ma Lienjuena, Vu Cencija, te prevoditelja poput Ma Minglunga, Ma Đunšija i Še Junšana. Ovome popisu svakako treba pridodati i Ma Džua, Ďin Tijendžua, Ma Bolijanga, i Mi Vandija. Međutim, najistaknutiji među njima zasigurno je bio Liu Dži, o čijem je učiteljstvu i spoju kineskog umovanja i islamske duhovnosti posebice nadahnuo pisala Sachiko Murata (vidjeti: N. Kahteran, *Platforma za islamsko-konfucijansko-daoistički dijalog na Balkanu*). Središte pokreta tumačenja islamskih spisa putem konfucijanstva, budizma i taoizma kasnije je premješteno iz Nandinga u Junan, a njegovi predstavnici su: Ma Desin, Ma Lienjuen, Lan Su, Du Huan, mislitelji koji su tijekom pokreta prevođenja i prepisivanja spisa na kineski jezik nastojali sučeliti, odnosno tromjerno konfrontirati konfucijanstvo, budizam i taoizam s islamskom duhovnošću u kineskom ozračju. Ovim su stvorene pretpostavke za preuzimanje očitih karakternih obilježja tradicionalne kineske kulture i posve je očito da je ta prilagodba bila pozitivnog karaktera jer su kinesko-muslimanski mislitelji uvelike koristili konfucijansku terminologiju, tj. zaodijevali islamska učenja u kinesko ruho, tumačeći ujedno vlastita učenja svojim sunarodnjacima i drugima.

Od početka perioda Republike, 1911. godine, kinesko-muslimanski mislitelji su pokrenuli novo islamsko kulturno gibanje u skladu s izmijenjenim historijskim okolnostima, ujedno jačajući uniju s Hanima kroz nove javne islamske škole (novi tip obrazovanja na sekundarnom nivou), a sve s jasnim ciljem »ujedinjenja Huija unutar zemlje, razvoja islama, promoviranja obrazovanja Huija i poboljšanja blagostanja Huija«. Otuda, s narastanjem novog kulturnog pokreta, započinje i prevođenje Kur'ana na kineski jezik, tako da danas posjedujemo više njegovih integralnih prijevoda na kineskom jeziku.

Također je vrijedna spomena participacija svih muslimanskih naroda u borbi za spas zemlje nakon japanske invazije 1937. godine, koji su ispicali slavnu stranicu otpora kineskog naroda. Povrh svega, ova knjiga ne prešućuje ni incidente koji uključuju djelovanja protiv kineskih muslimana, ujedno iznoseći

i načine njihova prevladavanja te dolaska do mirnog rješenja, odnosno etničke jednakosti i religijskih sloboda uz strogu zabranu vrijeđanja Huija u skladu s pozitivnim zakonskim propisima. Postojanje »dvojne pan-misli« u Sinkjangu (panislamizma i panturcizma s kraja 19. i početka 20. stoljeća) dodatno je zaostriilo etničke konflikte u ovoj regiji, a stroga je predostrožnost spram religijskih pitanja bila neizostavna, napose zbog postojanja »hanskog šovinizma« spram muslimanskih grupacija koje su počesto uživale u slavi, ali i stradavale. Međutim, nakon 1949. godine i osnivanja Narodne Republike Kine, vlada je prakticirala politiku etničke jednakosti i religijskih sloboda spram svih muslimanskih naroda kojima su dana jednaka politička prava i religijske slobode koje su upisane u ustav. Svakako, ovo je podrazumijevalo formiranje islamskih organizacija i njihove aktivnosti u Kini (Kineska islamska asocijacija, osnovana u Pekingu 1953. godine, bez presedana je u kineskoj historiji). Godine 1955. slijedi osnivanje Kineskog islamskog instituta, proces koji je zaustavljen narednih 18 godina do završetka Kulturne revolucije (1966.–1976. godine). Potom su uslijedile reforme religijskog sustava kineskog islama s ciljem prilagodbe trendovima uz počinjenje stanovitih grešaka koje su zapravo imale za cilj preveniranje same religijske aktivnosti Huija. Konačno, politika otvaranja Kine prema vanjskom svijetu, od 1987. godine, aktualizirala je i islamsko pitanje, tako da danas u Kini postoji preko 35 000 registriranih džamija i preko 45 000 imama, uz sve veći naglasak na razvitku islamskog obrazovanja. U međuvremenu, od 1983. godine, formirano je osam islamskih instituta. Potom je iznova pokrenut časopis *Muslimani u Kini*, kao glasilo Kineske islamske asocijacije, te je dovršen Ma Ďianov prijevod Kur'ana, koji je ujedno i najpopularniji u Kini. Postoji i *Kineska enciklopedija islama*, dok se broj kinesko-islamskih akademskih djelatnika konstantno povećava.

Uistinu nas raduje što imamo mogućnost čitati da su, u ovo hudo vrijeme povike na islam, islamofobije i raznorodnih kakofonija, kineski muslimani aktivno involvirani u moderniziranje svoje zemlje te da su dali veliki doprinos u razvitku državne ekonomije, kao i da koriste osobne prijateljske kontakte s arapskim i drugih islamskim zemljama u cilju razvitka međunarodne trgovine i privlačenja investitora u svoju zemlju. Poseban je naglasak u tom smislu stavljen na kulturnu i akademsku razmjenu sa zemljama Azije i Afrike.

S obzirom na sve izneseno, navest ćemo riječi Zvija Ben-Dor Benitea, iz pogovora knjige *The Dao of Muhammad*, koje se mogu primijeniti i na knjigu *Islam u Kini*:

»U zoru 21. stoljeća, ovaj dijalog poprima novi oblik kako mu se zapadnjački učenjaci priključuju i, najznačajnije, on zadobiva novi *locus* na Balkanu. Priključivanje Balkana aktualnom islamsko-konfucijanskom dijalogu je najznačajnije i najzbudljivije. Balkan je oduvijek bio glavno područje angažmana gdje su se islam i druge kulture i religije susretale kroz razmjenu i natjecanje. Učenjaci s Balkana, koji unose balkansko nasljeđe i ostavštinu, najbolje su situirani da unesu nove uvide, nove rakurse gledanja, te svježije perspektive. Uzbudljivo je misliti kako se glavna muslimanska zajednica, koja je bila jedna od najzapadnijih islamskih granica, pridružuje dijalogu koji je započela islamska zajednica s najistočnije islamske granice. Prema tome, ovaj svezak bi se trebao promatrati kao početak nove faze u sadašnjem dijalogu. I sada najviše obećavajući.«

Nevad Kahteran

Claudia Megale

Latenze vichiane

Per un' »antropodicea«: Psicologia e mitologia da Jung a Joyce

Aracne editrice, Ariccia 2015.

Pod naslovom *Vikovske latentnosti* i podnaslovom *Za jednu »antropodiceju«: psihologija i mitologija od Junga do Joycea* te uz predgovor Fabrizija Lomonaca, napuljska istraživačica Claudia Megale (po formaciji filozofkinja, po tematici svojih radova, među kojima se ističe monografija pod naslovom *Istražujući svijet: filozofija, psihologija i književnost u djelu Pietra Piovanija*, izrazito interdisciplinarno nastrojena) objavila je provokativnu knjigu, čije središnje mjesto zauzima neologizam *antropodiceja* (čije se značenje ispostavlja kao sinonim za *nezajamčenu teodiceju*).

Fabrizio Lomonaco, danas vodeći istraživač Vicove filozofije, pozivajući se na svojega učitelja Pietra Piovanija, naglašava u predgovoru ovoj knjizi da moguću aktualnost Vicove filozofije ne treba tražiti na tragu neoidealističkih interpretacija. Tu se aktualnost, prema zastupnicima napuljske vikovske (ili, možda bolje, vikološke?) škole (među kojima najistaknutije mjesto ima upravo Lomonaco), valja tražiti polazeći od Vicove sveze filozofija–filologija, a to bi u suvremenom kontekstu značilo u području onih usmjerenja u modernoj antropologiji kakva zastupa Ernst Cassirer. U pokušaju

ispunjenja takvoga istraživačko-interpretacijskog plana Claudia Megale će se usredotočiti na latentnosti Vicove filozofije u suvremenoj psihologiji i književnosti. Tu nije u prvom planu Vicova popularna, na talijanskom napisana *Nova znanost*, već je – i autoru predgovora i samoj autorici knjige – Vico mnogo zanimljiviji kao pisac djela *Liber metaphysicus* i *De antiquissima Italorum sapientia*. Rezultat takvog pristupa sastoji se u vikovski nadahnutom profiliranju kritike Descartesa i općenito apstraktnog kartezijanizma, obuzetoga vjerovanjem da se preko *cogita* može dospjeti do znanstvene spoznaje stvari po sebi. Korijen te kritike leži u uvidu u to da snovi (bez kojih nije moguće razumjeti etimologiju simboličkih slika kakve se sreću u mentalnoj povijesti čovječanstva) nisu uvijek jasni i odjeliti (*clare et distincte*) te se oni stoga nipošto ne mogu pojmiti na temelju kartezijanske metode.

Vicova se filozofija, aktualizira li ga se u historijskom kontekstu mišljenja Giordana Bruna i Nikole Kuzanskoga, iskazuje kao utemeljujući moment onih tendencija svojstvenih duhu 20. stoljeća koje u psihologiji reprezentira Jung, a u književnosti Joyce. Autorica će tu postavku utemeljiti na već spomenutoj kovanici *antropodiceja*. Leibnizova koncepcija teodiceje zadobiva u Vicovoj na tragu humanizma izgrađenoj koncepciji jednu intimističkiju notu, koja je obilježena deontologizacijom (vidljivom u zahtjevu za oblikovanjem takve metafizike koja bi bila primjerena slabosti ljudskog mišljenja), te se stoga ta izvjesnosti i bilo kakva jamstva lišena teodiceja treba imenovati antropodicejom. I upravo se tu očituje, dokazuje autorica, Vicova bliskost psihološkim (prvenstveno psihoanalitičkim) teorijama ranoga 20. stoljeća. Prvi je to uočio Cassirer, naglasivši kako se Vico u svom pokušaju izgradnje sustavne logike imaginacije morao okrenuti mitu, u kojemu je pronašao simboličke forme te time postavio temelje za sistematsko filozofijsko istraživanje duhovnog života. Američki psiholog J. Hillman uočio je iste značajke Vicova pristupa problemu imaginacije te je izveo zaključak prema kojemu je upravo Vico anticipirao Jungovu varijantu psihoanalize (mit je istodobno i cjelina arhetipova i produkt djelovanja).

Platonovo razlikovanje duše od ideje Vico će u svojoj *Najstarijoj italjskoj mudrosti* – prema autoričnim uvidima, posredstvom pitanja o metafizici uma, a u sadržajnom pogledu antropološki – transponirati u antičku italjsku dvojnost *animusa* i *anime* (koja odgovara Jungovu dvojstvu duše i prirode, dvojstvu koje se konačno oblikuje kao odnos između Ja i nesvjesnoga). Na

tom se planu uočava njegovo odmicanje od logičkih procedura svojstvenih novovjekovnom racionalizmu, odvajanje koje se temelji na svijesti o interiornosti psihičkog života: samosvijest može dovesti tek do svijesti o onomu što su Epikur i Lukrecije Kar zvali *animusom*, nerazdvojno povezanom s dušom, čije je pak sjedište u srcu, a ne u mozgu. Descartesovo rješenje problema ne može zadovoljiti Vica, kao što ga ne može zadovoljiti ni Descartesov odgovor na pitanje o opstojnosti svijeta (te će adekvatan odgovor dati svojom teorijom *verum-factum*). Vico je s Jungom zajednički i uvid u to da se ljudski život postavlja u terminima mogućnosti i rizika.

Posredstvom zanimljivih analogija s Tomom Akvinskim, te posebice Malebrancheom i Leibnizom, autorica argumentira u prilog teze prema kojoj Vico objedinjuje metafiziku, metodu i antropologiju pojmom »čovjeka koji ne zna za granice duševne tuge«. U tom će sklopu ona izvesti i argumentaciju u prilog teze prema kojoj se u *Najstarijoj italjskoj mudrosti* treba tražiti utemeljenje *Nove znanosti*, kao i *Prirodnog prava naroda*. Ta joj problematika, međutim, nije u prvom planu. Stalo joj je ponajprije do dokazivanja Vicova transponiranja problema metafizike u antropološki problematiku. Metafizička potraga za jedinstvenim principom usmjerava se na potragu za uvidom u zbiljnost *povijesnog čovjeka*, koji nije svodiv na kartezijansku racionalnost. Tjelesnost postaje (posebno u *Općem pravu*) društveno tijelo, ljudska povijest. Time se objašnjavaju i Vicova nastojanja usmjerena na izgradnju novih načela mitologije i etimologije, koja će se zasnivati na simboličkom jeziku (pri čemu je, daka-ko, od bitne važnosti Vicovo razlikovanje pučke od pjesničke mudrosti). Autorica u tom smislu razmatra i Vicovu hermeneutiku predfunkcionalnog, nijemog govora koja mu služi kao ključ za razumijevanje povijesti naroda, a takva se hermeneutika izravno referira na Freudovu koncepciju govora koji se ne može svesti na misli izražene riječima. I tu dolazi i do povezivanja Vicove filozofije s Joyceovim *Ulikom*, a još više s njegovim *Finneganovim bdjenjem*. Povezanost Joycea i Vica (obojuju autorica definira kao mislioe) višestruke je naravi. Ona se primarno očituje u trostupanjskoj strukturi Joyceova pisanja (nakon trećeg stupnja slijedi povratak, ponavljanje ciklusa), koja bi trebala odgovarati Vicovim trima epohama nakon kojih slijedi *ricorso*; Vicovim bogovima odgovara rođenje kod Joycea, herojima – ženidba, ljudima – smrt, a ponavljanju – ponovno buđenje (što je ekvivalentno prošlosti, sadašnjosti, buduć-

nosti i vječnosti, kao i četirima stranama svijeta). Vica i Joycea nadahnjuje istovjetno putovanje junaka, koje kod prvoga dovodi do toga da sukcesivni stadiji ljudskog duha, religiozni, herojski i civilni, dospijevaju do intelektualnog samopoiimanja u povijesti, dok kod Joycea to putovanje (ili *monomii*) rezultira krizom modernog društva i ispunjava se konačno u umjetnosti simbolizma. I autorica tu zastaje, zadovoljavajući se dokazivanjem strukturalne istovjetnosti Vicova i Joyceova djela – ali ne izvodi moguće konzekvencije uvida u tu istovjetnost.

Ipak, možda su te konzekvencije (premda ne u nekom evidentnom obliku) prisutne u dodacima knjizi. Ne toliko u prvom dodatku, koji uz latinski original donosi talijanski prijevod dijela Vicove *Najstarije italjske mudrosti*, niti u drugom dodatku, koji donosi preuzeti talijanski prijevod poglavlja »Animus i anima« iz Jungove knjige *Ja i nesvjesno*, koliko možda treći dodatak, dio drugog poglavlja Joyceova *Finneganova bdjenja*. Ostajući vjerna Vicovoj kritici novovjekovnog racionalizma, Claudia Megale pribjegava translogičkom govoru, kako bi latentno pokazala u čemu se sastoje Vicove i vikovske latentnosti. Na moguće pitanje u kojoj je to mjeri optimalna metoda upućivanja na svremenost Vicove filozofije – odgovor će u ovom prikazu izostati. Ono što jest nedvojbeno odnosi se na ocjenu da će ova knjiga biti zanimljiva (a u mnogo čemu i instruktivna) svima onima koji se slažu u pogledu ocjene prema kojoj Giambattista Vico spada među i danas relevantne mislioe, kao i onima koje iz bilo kojih razloga zanima napuljska škola vikologije.

Lino Veljak

Peter Singer

The Most Good You Can Do

How Effective Altruism Is Changing Ideas about Living Ethically

**Yale University Press, New Haven
2015.**

Neka od svojih ključnih uvjerenja Peter Singer formulirao je već 1972. u eseu »Oskudica, izobilje i moralnost« (»Famine, Affluence, and Morality«, *Philosophy*

and Public Affairs, god. 1 /1972/, sv. 3, str. 229–243) koji je svojevremeno doživio trijumf čitanosti i cirkulacije na sveučilištima anglofonog svijeta. Svoje shvaćanje etike i svoj etički pristup naknadno je iznio u knjizi *Praktična etika (Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge ²1993.), izvorno objavljenoj 1979., koja osim rasprave iz eseja sadrži i poglavlja o različitim tipovima etičkih problema iz utilitarističke perspektive s obzirom na područja primjene kao što su ekosustav i klimatske promjene, moralnost odnosa prema životinjama, oduzimanje života itd. Singerova praktična etika je etika jednakog uvažavanja interesa. »Interes je interes, čiji god on bio« (Singer, 1993: 17), zapisao je Singer. Pritom su najvažniji interesi izbjegavanja patnje i smrti, što nas ostavlja otprilike kod Jeremyja Benthama. Srž utilitarizma krajnje je jednostavna, ali njegova primjena, čime se Singer bavi, donosi komplikacije koje zahtijevaju podrobniju analizu.

Jedna od ideja koje leže u temelju najnovije Singerove knjige *Najviše dobra što možeš učiniti: kako učinkoviti altruizam mijenja ideje o etičkome življenju (The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas about Living Ethically*, Yale University Press, New Haven 2015.) izbrusena je i manje radikalna verzija ideje koju je iznio u već spomenutom eseju. Ideja je sljedeća: ako je u našoj moći spriječiti neko veliko zlo, primjerice, umiranje ljudi zbog gladi i nezadovoljavanja osnovnih potreba, a da pritom ne nanesimo sebi ili kome drugom kakvo moralno zlo usporedivo sa spriječivim zlom, nemoralno je propustiti to učiniti. Ranih sedamdesetih Singer je pisao:

»... ishod ovog argumenta je taj da naši tradicionalni moralni pojmovi bivaju uzdrmani. Tradicionalna distinkcija između dužnosti i dobrotvornosti ne može se napraviti, barem ne ondje gdje ju obično pravimo.« (Singer, 1972: 235)

Svrha ovog Singerova djela je predstaviti u što boljem svjetlu »pokret« (i filozofiju) *učinkovitog altruizma (effective altruism)*. Singerova stara intencija modificiranja tradicionalnih granica minimalne moralnosti ovime se nastavlja, što se dobro vidi iz formulacije u predgovoru:

»Učinkoviti altruizam zasniva se na jednostavnoj ideji: trebali bismo činiti najviše dobra što možemo. (...) Živjeti minimalno etički prihvatljiv život podrazumijeva korištenje vlastitih resursa da bismo poboljšali svijet. Živjeti potpun etički život podrazumijeva činjenje najviše dobra što možemo učiniti.« (Singer, 2015: VII)

Čak i najniži oblik etički prihvatljivog života uključuje, u najmanju ruku, doniranje vlastitih sredstava, a potpuno etički isprav-

no živimo tek kada, kako ćemo vidjeti, koristimo razum, matematiku i empirijska istraživanja za pronalaženje najučinkovitijih načina dobročinstava, bilo da se radi o pronalaženju najučinkovitije dobrotvorne organizacije, tj. one koja će koristeći naš novac spasiti najviše života, ili da, primjerice, osnujemo potpuno novu dobrotvornu organizaciju, ne obazirući se na to spašavamo li naše sugrađane ili ljude iz nekih drugih zemalja. Svaki bi dosljedni utilitarist morao biti učinkoviti altruist, iako, prema Singeru, nije nužno da budemo utilitaristi da bismo bili učinkoviti altruisti.

Učinkoviti altruizam ističe se po nekoliko svojih karakteristika. Prvo i najvažnije, po tome što čini pozitivnu promjenu u svijetu.

»Već sada pokret upravlja milijunima dolara prsljeđujući ih dobrotvornim organizacijama koje učinkovito smanjuju patnju i smrt uzrokovanu ekstremnim siromaštvom.« (Singer, 2015: viii)

Nadalje, tvrdi Singer, učinkoviti altruizam ističe se kao način priskrbljivanja smisla za naše živote i pronalaska »ispunjenja«, kao tematika koja rasvjetljava filozofsko i psihološko pitanje odnosa emocija i razuma u ponašanju i etici te kao oslonac za optimizam u vezi sa scenarijima budućnosti.

U sljedećem dijelu knjige Singer čitatelju približava *učinkoviti altruizam*, referirajući se na stvarne primjere praksi raznih »učinkovitih altruista« i rezoniranje koje stoji iza tih praksi. Različiti mogući načini bivanja učinkovitim altruistom uključuju skroman život uz velike donacije učinkovitim dobrotvornim organizacijama, određivanje vlastite karijere u smjeru najveće zarade u svrhu davanja najvećih mogućih donacija, doniranja organa ili krvi osobama koje ne poznajemo, organiziranje dobrotvornih kampanja, poduzimanje znanstvenih istraživanja, zagovaranje altruističkih ideja itd. Kroz cijelu se knjigu Singer referira na pojedine učinkovite altruiste, što mu olakšava iznošenje poanti te daje njegovim idejama egzistencijalnu težinu bez koje bi čitav učinkoviti altruizam bio samo skup ideja. Uspjeh pojedinih učinkovitih altruista, kao i čitavog pokreta, čini dobro tipu etike koji Singer zagovara, odnosno utilitarizmu, kao prevladavajućem tipu etike (među učinkovitim altruistima) jer je uspjeh u praksi, iako definitivno ne jedini, svakako jedan od uvjeta valjanosti teorije koja stoji iza te prakse.

Unatoč tome što za utilitariste nije ključan motiv nego posljedica čina, u sljedećoj sekciji knjige, naslovljenoj »Motivation and Justification«, Singer razmatra prirodu motivacije koja stoji iza učinkovitog altru-

izma. Većina donatora donira uglavnom potaknuta emocijama, a dvije trećine njih ne poduzima nikakvo istraživanje, niti traži dokaze učinkovitosti organizacije kojoj doniraju, u čemu Singer vidi problem. Singer emocionalnu empatiju shvaća kao da ima dva aspekta, a to su *empatijska briga* i *osobna nelagoda*, što su inače, uz dva aspekta tzv. kognitivne empatije (zauzimanje perspektiva i maštanje, tj. sposobnost uživanja), komponente koje mjeri indeks *interpersonalne reaktivnosti*, test koji se koristi u psihologiji. Emocionalna, odnosno afektivna empatija u pravilu je dobra stvar, no prvenstveno djeluje kada je usmjerena na konkretnu osobu. Ona će nas potaknuti da djelujemo, primjerice, ako vidimo sliku i ime konkretnog djeteta kojemu je pomoć potrebna. S druge strane, svijest o tome da postoje još milijuni takvih slučajeva očito ne stvara empatiju milijun puta jaču nego u prvom slučaju. Učinkoviti altruisti teže nadilaženju svoje osobne perspektive, a emocije gotovo uvijek proizlaze iz našeg osobnog doticaja s drugim konkretnim osobama. Singer ih shvaća kao produkt prirodne selekcije, pri čemu se oblikovao instinktivni moralni refleks koji nas tjera da pomazemo nama bliskima, tj. »onima s kojima možemo formirati suradnički odnos« (Singer, 2015: 91), no ne i dalekim strancima. Stoga, tvrdi Singer, za one koji razmišljaju kako napraviti najviše dobra što je moguće emocije općenito nisu najbolji vodič, iako nas motiviraju da činimo dobro. Za njih je problem u tome što nas motiviraju da činimo specifično, a ne najveće moguće dobro. »Doniram za istraživanja raka dojke jer je moja žena umrla od raka dojke« ili »Volim pse, stoga doniram lokalnom skloništu za životinje« tipični su primjeri obmanutih temelja za dobročinstvo (usp. Singer, 2015: 86).

»Učinkoviti altruisti su pažljivi oko brojki te oko cijene spašenog života ili cijene spriječene godine patnje. Ako imaju 10 000 dolara za donaciju, radije će donirati organizaciji koja može spasiti život za 2000 nego 5000 jer će radije spasiti pet života nego dva.« (Singer, 2015: 78)

Stoga je *razum* (engl. *reason*), a ne *osjećajnost*, primarni motivator učinkovitih altruista. Zauzimanjem ove pozicije Singer namjerava Humeovu poznatu tezu da »razum jest i mora biti rob strastima« naprosto »izokrenuti na glavu« (Singer, 2015: 83).

Singer ne želi biti shvaćen kao da tvrdi da su učinkoviti altruisti hladnokrvni strojevi unatoč tome što se njihova moralnost najčešće svodi na računanje. Ukratko, ne zagovara nikakvo odricanje ili negiranje

emocija nego to da razum može i treba voditi emocije, a ne obrnuto.

»Na način modifikacije i preusmjerenja naših strasti, on (razum, op. a.) može igrati ključnu ulogu u procesu koji nas vodi k etičnom ponašanju.« (Singer, 2015: 86)

Učinkoviti altruizam često implicira da se čini nekakva žrtva, bez obzira na to radi li se pritom o žrtvovanju vlastitih financijskih sredstava, vremena, rada ili svega toga da bi se nekome pomoglo. Singer, međutim, često ističe da to uopće nije slučaj kod mnogih učinkovitih altruista te navodi stvarne primjere. Donirani novac, vrijeme ili rad najčešće su samo manji dio donatorove imovine, tako da kvaliteta njihova života doniranjem uopće ne pada. Osim toga, akteri često ne percipiraju donirani novac, vrijeme i rad kao žrtvovanje, nego kao neku vrstu povećanja vlastite dobrobiti, što altruizmu daje egoističku bazu. Singer primjerima psiholoških studija podupire svoju tezu da ne postoji linearan odnos financijske moći ili nemoći i razine sreće. Mnogi su postali mnogo sretniji kada su se riješili viška imovine. Potrebno je naglasiti da Singer katkada koristi formulacije tipa »nedavna psihološka istraživanja pokazala su« (Singer, 2015: 98), a da ne kaže konkretno o kojem se istraživanju radi. Među onima koje imenuje nalazi se, primjerice, Gallupova anketa u kojoj su ispitanicima iz 136 država postavljena pitanja o navikama vezanim za doniranje u dobrotvorne svrhe i o razini sreće u životu, a koja je pokazala da u 122 od 136 država postoji gore spomenuta korelacija. U tom smislu, drugim psihološkim istraživanjima podupire tezu da je dobročinstvo (posebice učinkoviti altruizam) u jasnoj korelaciji sa srećom te pretpostavlja da uzrokovanje može funkcionirati u oba smjera: doniranje uzrokuje povećanje sreće i ljudi doniraju više jer su sretniji. Stoga požrtvovnost nije nužan element altruizma. Singer nas izaziva da razmotrimo egoizam iz te perspektive, naime: kakav je egoist onaj čije najveće zadovoljstvo, za kojime je u potrazi, proizlazi iz toga da učini druge sretnima i koji pomaže drugima svaki dan koliko je to moguće, tako da uslijed toga smanji razinu kvalitete vlastitog života da bi mogao učiniti više dobra za druge? Zasiurno ne iste vrste koja obično u nama budi osjećaj moralnog neodobravanja. Na ovaj način Singer nastoji ublažiti dojam visoke zahtjevnosti koja karakterizira način života učinkovitog altruista.

Kako usporediti pomaganje najsiromašnijim ljudima na svijetu s, primjerice, borbom

za oslobodenje životinja, s popravljajem štete koju smo nanijeli Planetu ili sa smanjivanjem rizika samouništenja ljudske vrste? Treba li pomaganje vlastitim sugradanima biti više na listi prioriteta od pomaganja ljudima iz drugih zemalja? Može li se uopće usporediti doniranje u svrhu promicanja umjetnosti (primjerice, doniranje muzejima) s doniranjem u svrhu liječenja sljepoće te, ako može, prema kojim kriterijima? Ovo su neka od glavnih pitanja kojima se Singer bavi u posljednjem dijelu knjige, naslovljenom »Choosing Causes and Organizations«. Polje filantropije do sad je bilo, tvrdi Singer, izrazito nevoljko uhvatiti se u koštac s ovako teškim pitanjima, moguće zbog toga što »uspostavljanje odgovora na njih podrazumijeva ne samo česta pitanja o fakticitetu, na koja je teško dati odgovor, nego i kontroverzne vrijednosne sudove« (Singer, 2015: 107). Glavna karakteristika ove vrste etike jest njena matematiziranost (kvantificiranost). U razmatranju toga treba li, primjerice, dati određenu sumu novca za liječenje sljepoće ili spašavanje života, uz pretpostavku da smo već izračunali da ista suma može vratiti vid tisuću ljudi ili spasiti život pet stotina, moramo na neki način usporediti liječenje sljepoće sa spašavanjem života. Dakako, ovakva usporedba na prvi je pogled prilično čudna. Singer je nastoji pojasniti na sljedeći način: postavlja nas u hipotetičku situaciju u kojoj imamo bolest koja nas je prikovala uz krevet te je očekivano trajanje takvog života 40 godina. Tada nam kaže da zamislimo da možemo dobiti lijek koji će nam vratiti punu pokretljivost, ali uz cijenu smanjenja očekivanog životnog vijeka za 10 godina. Većina bi ljudi u toj situaciji prihvatila ponudu. Međutim, ako bi cijena bila smanjivanje životnog vijeka za 30 godina, većina bi to odbila. Recimo da je za nas granica prihvatljivosti ove ponude na smanjenju životnog vijeka od 20 godina. To implicitno znači, reći će Singer, da za nas život s punom pokretljivošću vrijedi otprilike dvostruko u odnosu na život u kojem smo prikovani za krevet, odnosno život u kojem smo prikovani za krevet vrijedi približno 0,5 u odnosu na zdrav život. Zdravstvena ekonomija (*health economics*) pruža slične metode za slične problematične usporedbe. Primjerice, *National Institute for Health and Care Excellence* (NICE) u Engleskoj, *World Health Organization* (WHO) i slične organizacije koriste ankete u kojima se postavljaju slična pitanja kako bi se ustanovila relativna vrijednost godine života s određenim invaliditetom u odnosu s godinom zdravog života. WHO za tu svrhu koristi takozvani »DALY« – »disability

adjusted life year« (»godina života prilagođena prema invaliditetu«). Jedan DALY predstavlja godinu dana zdravog života. Godina dana života s nekom bolešću ili invaliditetom imat će nešto manju vrijednost od jednog DALY-a. Primjerice, u istraživanju koje su sami proveli, na temelju preko 14 000 intervjua s ljudima iz raznih zemalja ustanovljeno je da godina dana života sa sljepoćom vrijedi približno kao 0,8 godina života bez sljepoće. Prema tome, može se reći da je liječenje sljepoće na pet godina jednako vrijedno kao produžiti nečiji život za godinu dana. U slučaju dileme između liječenja 1000 sljepoća i spašavanja 500 života, ovom metodom možemo ustanoviti da smo liječenjem sljepoće u 1000 ljudi osigurali 200 DALY-a godišnje, a spašavanjem samoga života pet stotina ljudi 500 DALY-a godišnje. Prema tim brojevima, trebali bismo spasiti život pet stotina. Kao što je evidentno, ovakve su metode duboko problematične, mnogi bi rekli i apsurdne. Koliko će netko cijeliti svoj život usprkos nekoj nedaći varira od čovjeka do čovjeka, tako da bi uspostavljanje i primjena jedne takve univerzalne mjere, temeljene na statističkom prosjeku, moralo prouzročiti određene nepravde ili nelogičnosti. Vodeće su organizacije svjesne problematičnosti ovakvih metoda. Singer, prenoseći riječi jednog od učinkovitih altruista na kojeg se referira više puta u knjizi, ipak tvrdi da su te metode najbolji pokušaj pronalaženja jedinstvene mjere za teške usporedbe među dobrotvornim organizacijama i određivanja toka akcije za učinkovitog altruista. Bez takve mjere, upozorava, prednost će uvijek imati one organizacije koje su najglasnije te one s najboljim lobistima, stoga trebamo raditi na poboljšanju matematičkih metoda spomenutog tipa. Iako oslonac na matematičke metode u određenim uvjetima uistinu može donijeti više dobra, one nipošto nisu imune na manipulaciju. Netko tko unaprijed, u skladu s vlastitim interesima, planira ishod istraživanja svakako može priskrbiti i lažnu matematiku, tj. statistiku koja će podupirati takvo istraživanje. Sami intervjui već mogu biti manipulacija ljudima, a bilježenje broječnih podataka može se činiti selektivno i planirano. Umjesto da postanu apsolutno mjerilo, metode koje zagovara Singer trebaju biti samo dio temelja na kojemu bi se trebalo odlučivati o teškim moralnim pitanjima o kakvima piše Singer.

Američka dobrotvorna organizacija *Rockefeller Philanthropy Advisors*, ono što će Singer kasnije nazvati »meta-dobrotvornom organizacijom« (engl. *metacharity*), našla se na

meti Singerove kritike. Na svojoj internet-skoj stranici organizacija nudi orijentaciju potencijalnom donatoru navodeći razna područja gdje se može donirati (zdravlje i sigurnost, obrazovanje, kulturna baština, ljudska prava, okoliš itd.). Singer im zamjera izostavljanje navođenja dobrobiti životinja kao jednog od takvih područja. Također, oni ne ističu i ne nude jasan izbor između donacije unutar i izvan matične države (SAD-a). Za mnoge utilitariste stvar je krajnje jednostavna: budući da isti novac gotovo uvijek može spasiti više života, tj. učiniti više dobra za siromašne ljude u siromašnim zemljama (koje su, gledano iz perspektive zemalja engleskog govornog područja, strane zemlje) nego što to može za siromašne ljude u bogatim zemljama, treba donirati za potrebite u zemljama u razvoju. Nakon liste potencijalnih područja za donaciju nalazi se tekst u kojemu se postavlja, prema Singeru, pogrešno pitanje na koje se, kako on smatra, daje pogrešan odgovor. Pitanje je: »Koji je problem najhitniji?«, a odgovor je: »Očito ne postoji objektivni odgovor na to pitanje« (Singer, 2015: 117). Neke su stvari uistinu hitnije od nekih drugih. Primjerice, urgentnije je postići globalni dogovor o smanjenju emisija štetnih plinova nego smanjiti stopu smrti od malarije, no to ne znači nužno da bismo trebali donirati baš u to područje. Singer koristi primjer vlastitog iskustva iz sedamdesetih godina prošlog stoljeća, kada je započinjao svoju karijeru altruista, da pokaže kako je pitanje kojime se valja orijentirati: »U kojem području ja mogu napraviti najviše?«. U to je vrijeme, kako kaže, zaključio da može izvršiti najveći utjecaj ako se fokusira na borbu za oslobođenje životinja, jer »dok je već postojao znatan broj vrlo sposobnih ljudi koji su pisali o globalnom siromaštvu, ratu u Vijetnamu i nuklearnom razoružanju, vrlo mali broj jednako sposobnih ljudi zagovarao je radikalnu promjenu u moralnom statusu životinja« (Singer, 2015: 118). Još jedan razlog zašto je doniranje u svrhu zaštite životinja preporučljivo jest taj što je kolosalnom broju životinja potrebna pomoć (u prehrambenoj industriji 9 milijardi godišnje samo u SAD-u) te relativno niska cijena po spašenom životu. Ovoj temi Singer je posvetio posebno poglavlje.

Kada odlučimo na koje ćemo područje fokusirati svoje donacije i aktivnosti, preostaje nam odabrati najbolju moguću organizaciju. Već je rečeno da većina donatora uopće ne istražuje prije doniranja. Za one koji istražuju taj posao nije lagan jer najčešće postoje deseci, stotine ili čak tisuće kandidata (usp. Singer, 2015: 149).

»Meta-dobrotvorne« organizacije (*meta-charities*) organizacije su čiji je nastanak i razvoj bio ključan za nastanak i razvoj učinkovitog altruizma. Radi se o organizacijama koje prikupljaju informacije ili kritike postojećih dobrotvornih organizacija, sa svrhom omogućavanja istraživanja, odnosno orijentacije potencijalnim donatorima. Singer kao primjer spominje dvije takve međusobno različite organizacije. Prva je Charity Navigator, američka organizacija koja nudi prikaze, tj. recenzije oko sedam tisuća dobrotvornih organizacija i posjeduje kapacitete za stvaranje 100 novih takvih prikaza mjesečno. Međutim, glavni razlog zašto ima toliko mnogo prikaza jest taj što su prilično površni.

»Mnogi ljudi posjećuju njihovu internetsku stranicu u potrazi za samo jednom brojkom: omjerom novca koji organizacija koristi na programe i novca koji koristi za administraciju.« (Singer, 2015: 150)

Ova je informacija svakako korisna, ali je bez informacije o učinkovitosti programa najčešće nedovoljna za donošenje dobre odluke. Jedna druga meta-dobrotvorna organizacija, Give Well, funkcionira otprilike suprotno: nudi dubinsku analizu nekoliko dobrotvornih organizacija, izabranih iz tog razloga što koriste tipove intervencije koji su se pokazali najučinkovitijima u prethodnim istraživanjima te predlaže doniranje tek nekolicini organizacija za koje se može jasno demonstrirati da čine zadovoljavajuću količinu dobra. Općepriznata metoda dokazivanja u zdravstvenoj praksi su nasumične kontrolirane studije (engl. *randomized controlled trials*). One se jednako učinkovito primjenjuju u procjeni učinkovitosti raznovrsnih tipova intervencije. Funkcioniraju tako da se odredi skup potencijalnih primatelja donacija (bilo da se radi o osobama ili čitavim zajednicama, npr. selima), izmjeri se razina njihova zdravlja i kvalitete života, potom se nasumično odredi polovica kojoj će se pomoći određenim tipom intervencije, dok se druga polovica ostavlja netaknutom. Po završetku intervencije ponovno se mjeri razina zdravlja i kvalitete života. Ovakvim je tipom studije Jameel Poverty Action Lab pokazao, primjerice, da je najučinkovitiji način povećanja pohađanja škole (posebice kod djevojčica) u državama u razvoju prenošenje informacija o poželjnim financijskim posljedicama pohađanja škole roditeljima. Ova se metoda pokazala višestruko isplativijom od intervencija poput novčanih transfera pod uvjetom pohađanja škole, stipendija temeljenih na zaslugi ili bezuvjetnih novčanih transfera. Najčešći prigovor ovakvim studijama teme-

lji se na činjenici da provesti jednu od njih znači ne pomoći jednoj polovici, a Singer se ne zadržava dugo na njima.

»Za one koji tvrde da je 'nemoralno eksperimentirati sa životima ljudi' pravilan je odgovor da je alternativa – ne koristiti dostupne resurse za poboljšanje života što većeg broja ljudi – mnogo gora.« (Singer, 2015: 156)

Ipak, nasumične kontrolne studije imaju ozbiljna ograničenja. Dobru studiju nije lako organizirati niti financirati, a manji dio dobrotvornih organizacija koje uopće posjeduju kapacitet za to mora postaviti i zabrinjavajuće pitanje: kako će činjenica da se velik dio budžeta koristi za istraživanje umjesto za same programe i intervencije biti shvaćena od potencijalnih donatora i hoće li na njih utjecati? Njihov je glavni nedostatak, piše Singer, činjenica da se one mogu primijeniti samo na one intervencije koje funkcioniraju na razini stotina sela, odnosno tisuća ljudi, a ne i na velike intervencije na razini država. Također, ove se studije ne mogu primijeniti na zagovorničtvo (čija prednost u kontekstu isplativosti leži prije svega u maloj količini novca koju je potrebno uložiti), koje prema nekim interpretacijama može činiti više dobra od samih intervencija jer ono napada problem u korijenu, dok intervencije samo smanjuju simptome problema. Organizacija Oxfam America, koja ulaže dio novca u direktne intervencije i dio u zagovorničke kampanje, organizirala je nekoliko uspješnih zagovorničkih kampanja kao što je projekt »Behind the Brands« koji namjerava nadzirati poslovanje deset najvećih svjetskih kompanija koje se bave hranom i napicima, s fokusom na bioetičke aspekte, kao što je njihovo odnošenje prema malim farmerima, odgovorno korištenje prirodnih resursa itd. Coca-Cola i druge velike kompanije navodno su radikalno promijenile način poslovanja potaknute Oxfamovom kampanjom.

Nakon završnih poglavlja o zaštiti životinja i prirode te sprečavanju ljudskog izumiranja, Singer završava knjigu osvrćući se na globalnu situaciju u kolovozu 2014., koju je obilježila kriza u Ukrajini i na Bliskom istoku. Da je znao do koje će mjere situacija eskalirati samo u narednih godinu dana, njegovih završnih nekoliko paragrafa vjerojatno bi izgledalo nešto drukčije. Pokušao je završiti u optimističnom tonu:

»Ako nam se čini da je svijet nasilniji i opasniji nego ikad prije, taj je dojam ipak stvar medija. Postoji mnoštvo nasilnih ljudi, ali za bilo koju nasumično izabranu osobu danas vjerojatnost susreta s nasilnom smrću od tuđe ruke manja je nego ikad prije u ljudskoj povijesti.« (Singer, 2015: 179–180)

Od 2009. do 2014. postignut je značajan napredak u borbi protiv patnje i rane smrti uzrokovane sprečivim bolestima: broj djece koja dnevno umiru zbog sprečivih bolesti pao je s 27 000 na 17 000 (prema UNICEF-ovim procjenama), dok je u Siriji, u kojoj je i tada vladao krvavi sukob, prosječni broj smrti u danu iznosio manje od 150. Ovi bi podaci trebali, tvrdi Singer, »vratiti ravnotežu u naš pogled i potaknuti nas da činimo više« (Singer, 2015: 180).

Singer je svakako dobar primjer praktične primjene filozofije u svijetu te načina na koji se filozofiju može popularizirati, odnosno načina na koji se svijest o filozofskim problemima može približiti ljudima izvan akademske zajednice, pritom zadržavajući relevantnost unutar iste. Popularizacija filozofije, u tom smislu, nije nevažan poduhvat, a Singer je u tom pogledu učinio samo dobro. Singer je također dobar primjer pokušaja da se bude dosljedan utilitarist, a kvantifikacija etičkih kategorija pritom je nužna posljedica. Knjiga je napisana njegovim tipičnim jasnim stilom, štoviše, više nalikuje na praktični vodič nego na akademsku raspravu. Mjesta za kritiku ima mnogo, ali ja taj posao ostavljam drugima. Cilj je ovog prikaza bio pružiti čitatelju dovoljno informacija, tj. adekvatan uvid u sadržaj Singerove nove knjige, tako da prije svega utvrdi isplati li mu se knjigu čitati.

Završno bih rekao sljedeće: iako je slabo zastupljena u tradiciji iz koje ovaj tekst (uvjetno rečeno) proizlazi, u konzekvencijalističkoj etici (čiji je utilitarizam dio), po mome sudu, postoje određene nadopune potrebne deontološkoj etici (koja je, pak, u ovoj tradiciji dobro zastupljena). Ključna razlika između njih dvije, kao što je poznato, leži u tome što deontološka etika (koja nije naprosto »sustav kratkih pravila«, kao što to Singer tvrdi u *Praktičnoj etici*; Singer, 1993: 3) kriterij moralnosti nalazi u motivu iza čina. Prema tom gledištu, ako nam je poznat samo motiv, možemo ocijeniti moralnost čina. Pritom ne moramo ni biti svjesni posljedica. S druge strane, čak i ako znamo da je nečiji čin na neki način proizročio veliku količinu dobra, ali ne znamo ništa o motivu, ne znamo ništa ni o moralnoj vrijednosti tog čina jer je moguće (iako nije vjerojatno) da je dotični agent djelovao s drugim ciljem, postigavši ono dobro na slučajan i nepredviden način. U ovome se sastoji trijumf deontološke etike nad konzekvencijalističkom etikom na teorijskom planu jer konzekvencijalizam govori o moralnosti isključivo prema ishodu čina, dakle, *a posteriori*. Čin s dobrim posljedicama bez

dobrog motiva možemo zvati u nekom smislu dobrim, ali ne i moralno dobrim. Ono što deontološkoj etici nedostaje, a postoji u konzekvencijalističkoj, jest element brige za posljedice vlastitog djelovanja. Ne može se pobjeći od činjenice da naše ponašanje uvijek ima neke posljedice. Uzrokovanje loših situacija, djelujući pod utjecajem ispravnih motiva, nešto je što je većina nas imala priliku doživjeti i promišljati već u ranim fazama života, pritom osjećajući svojevrсни osjećaj nepravde. Svaki put kad se to dogodi postoji nešto čega nismo bili svjesni, odnosno nešto što nismo razumjeli, a osjećaj nepravde javlja se jer smo očekivali drugačije posljedice. Stoga od prvih takvih prilika ne postoji dug put do zaključka da, banalno rečeno, svijet u koji smo uključeni funkcionira prema određenim pravilima ili zakonitostima koje, kao i to da drugi ljudi posjeduju drukčije per-

spektive, trebamo spoznati želimo li garantirati da će dobre namjere uvijek proizvesti dobre ishode, tj. posljedice. Jednom kada to spoznamo više nije u moralnom smislu dopustivo ograničiti se na dobre namjere, osim ako ne definiramo dobre namjere kao one koje podrazumijevaju adekvatnu razinu svijesti o posljedicama naših trenutnih i budućih činova, pri čemu biramo onaj tok akcije koji uzrokuje najmanje zla što je moguće, odnosno najviše dobra. Mišljenja sam, dakle, da kao odrasla ljudska bića ne možemo imati istinski dobar motiv, a prema tome ni istinski moralno ponašanje, bez promišljanja aktualnih i potencijalnih posljedica vlastitog djelovanja, tako da ne možemo imati ni potpunu etiku bez određenih elemenata deontološke i konzekvencijalističke etike.

Marko Sumrak