



Recenzije i prikazi

Pavo Barišić (ur.)

Demokracija i etika

Hrvatsko filozofsko društvo,
Zagreb 2005.

U uvodu, urednik Pavo Barišić iznosi kako je Zbornik nastao kao posljedica istoimenog međunarodnog simpozija koji je održan od 22. do 24. rujna 2003. godine, u sklopu *12. Dana Frane Petrića* na Cresu. Na tom je simpoziju sudjelovalo sedamdeset pet predavača iz četrnaest zemalja, a predavanja su održavana na hrvatskom, engleskom i njemačkom jeziku. Urednik napominje da je interdisciplinarnost glavno obilježje takvih simpozija te da su se na gore spomenutom simpoziju okupili filozofi, sociolozi, politolozi, pravnici i ini društveni i prirodni znanstvenici koji su raspravljali o odnosu demokracije i etike u suvremenom svijetu.

Zbornik sadržava radove trideset i jednog autora. Svi autori sa svojih specifičnih, ali usko povezanih pozicija analiziraju odnos demokracije kao dominirajućeg političkog poretka i etike u globaliziranom, tehnološki uvjetovanom svijetu. Kao glavni se problemi ističu kriza vrijednosti, problemi identiteta, položaj i uloga medija, odnos općeg i pojedinačnog dobra, itd.

Gledano u cjelini, vrednovanje demokracije u Zborniku dosta je različito i varira od autora do autora. Od ideje Kirila Temkova, koji demokraciju shvaća kao duhovnu snagu naše epohe, do Berdjajevljeve, izrazito oštre, duhovno religiozne kritike koju u svom članku iznosi Ivan Devčić. No i jedan i drugi autor upozoravaju na nedostatak odgovornosti pojedinca u demokratskom poretku. Odgovornost se pojedinca, po Temkovu, može postići kroz etički odgoj koji će omogućiti pojedincu da postane svjestan sebe kao slobodnog, ali i plemenitog bića. Berdjajev odgovornost pojedinca, navodi Devčić, traži u novoj duhovnosti koja će omogućiti personalističko shvaćanje slobode. Sloboda se u su-

vremenoj demokraciji, navode Luka Tomašević i Alpar Losoncz, shvaća kao odvezanost i mogućnost da se čini i radi što se hoće. Takvo iskrivljeno shvaćanje slobode, koja je ograničena samo voljom većine i pravom drugoga, ali bez moralnog uporišta, odvodi demokraciju u etički relativizam. Lino Veljak smatra da se takva kriza vrijednosti javlja zbog toga što se demokracija, jer nije ni teologijski ni naturalistički utemeljena, pouzda samo u razboritost ljudi. U suvremenom svijetu, koji je tehnološki i virtualno uvjetovan, pojedinac je, navodi Krunoslav Nikodem, potpuno izgubio vezu s transcendentnim. Putem kibernetike i virtualne stvarnosti pojedincu se nameću vrijednosti i on je osuđen na unutarnji totalitarizam. Na djelu je utilitaristička etika u kojoj moto života postaje »Ja hoću!«, a imperativ je života individualna sreća. Takva prenaplašena ideja egalitarnog individualizma, po Alenu Tafri, dovodi do pesimizma u demokraciji. Autor spas od pesimizma vidi u obnovi ideje organske demokracije koja svoj temelj ima u bratstvu, tj. u kolektivnoj svjesnosti. Suvremenoj demokraciji nedostaje solidarnost, a ona se, navodi Lenart Škof, može ostvariti samo putem etike samilosti koja će obnoviti čuvstva kao što su briga i povjerenje.

Maja Žitinski, kroz ideju civilne kulture zagovara pozitivni egoizam. Autorica naglašava da svatko treba težiti vlastitoj dobrobiti, ali se treba brinuti i o dubokim ljudskim interesima. Heda Festini u svom članku zagovara sličan stav. Ona, analizirajući ideje Deweyja, naglašava važnost individualizma za razvoj misli i akcija, ali i da su duhovni resursi i kultura proizvod zajedničkog rada čovječanstva, a ne same individue. Upravo je taj složeni odnos općeg i pojedinačnog dobra tema koja se provlači kroz čitav Zbornik. Dok je u klasičnoj (atenskoj) demokraciji na prvom mjestu bilo opće dobro političke zajednice, u suvremenoj, liberalno orijentiranoj demokraciji na prvom su mjestu individualni interesi. Taj složeni odnos između općeg i pojedinačnog dobra analizira, iz metafizičke perspektive osobe, Borislav Dadić. On navodi da dostojanstvo osobe treba biti na prvom mjestu bez

obzira je li riječ o općem dobru političke zajednice ili osobnom dobru pojedinca. Ideal se demokracije, navodi Nikola Skledar, ostvaruje kada postoji sklad između općeg, posebnog i pojedinačnog interesa, jer se jedino na taj način ostvaruje sloboda u političkoj zajednici. U ostvarenju takvog ideala, slažu se autori, najvažniju ulogu igraju intelektualci i inteligencija kao glavna društvena snaga.

Autori prigovaraju demokraciji apstraktno i kvantitativno shvaćanje pojedinca, kao i da zanemaruje njegovu posebnost i različitost. Svojim člankom Jasenka Kodrnja govori o položaju zlostavljane žene u demokraciji. Da bi takva žena mogla postati stvarnim sudionikom demokratskih procesa, ona prvo treba riješiti probleme svoje specifične situacije. Slobodan Sadžakov, u svom članku, iznosi ideju o multiplicitarnosti identiteta kod pojedinca koji se zbog toga osjeća izgubljenim. Pojedinaac se iz tog razloga povlači u svoj privatni svijet i postaje apolitičan. Tomislav Žigmanov, koji analizira shvaćanje multikulturalnosti kod Willa Kymlicke, navodi da biti građanin u demokratskom poretku, ne znači samo imati pravo i odgovornost nego i identitet. Uz krizu osobnog identiteta, veliki broj autora analizira i krizu nacionalnog i kulturnog identiteta u globaliziranom svijetu.

Stipe Grgas kritizira američki ekscelencijalizam, a Marijan Krivak analizira, putem ideja Michaela Hardta i Antonija Negrija, globalni Imperij u kojem SAD imaju glavnu ulogu. Taj se globalni Imperij vodi ekonomskom logikom i nastoji proširiti svoje tržište, a kroz ideju ljudskih prava samo se prividno zalaže za multikulturalizam. U takvoj situaciji Lev Kreft traži od filozofa zalaganje za obnovu republikanskih vrлина. Te će vrline omogućiti deprivatizaciju globalne moći koja je sada u rukama raznih ekonomskih i gospodarskih udruga. Globalni Imperij prihvaća drugoga dok je on u statusu objekta i dok želi postati jedan od njih, ali kada se taj Drugi ne želi odreći vlastitog identiteta – on postaje fundamentalist. »Može li demokratski univerzalizam prihvatiti drugoga u njegovoj različitosti?«, pitanje je koje u svom članku postavlja Jin-Woo Lee. Na temelju iskustva vlastite konfucijevske kulture, koja je procesom globalizacije upala u krizu identiteta, autor analizirajući ideje Habermasa traži novu hermeneutiku. Demokracija, navodi Lee, ne znači dokidanje starih oblika solidarnosti, nego otkrivanje novih. Autor aludira na običaje, tradiciju, kulturnu specifičnost vlastitog identiteta koji se treba internalizirati u procese demokratizacije.

Pavo Barišić, u svom članku, navodi ideju Tocquevilla koji je naglašavao da se ne može sve urediti po jedinstvenom modelu demokracije. Među običajima se određenog naroda trebaju pronaći oni relevantni elementi koji će omogućiti ostvarenje demokracije u toj specifičnoj političkoj zajednici. Autori upozoravaju da nametanje modela zapadne demokracije čitavom svijetu svaki dan postaje izvor za nove sukobe. Rješenje tog globalnog problema Josip Oslić vidi u etici odgovornosti za drugoga, a Ivan Cifrić u formiranju novog svjetskog etosa koji bi u sebi sadržavao ideje različitih religija svijeta. Po uzoru na Rawlsovu ideju o preklapajućem konsenzusu, Cifrić govori o nužnosti minimuma etičkog konsenzusa koji mogu prihvatiti svi pojedinci. Autor naglašava da se jedino putem takvog svjetskog etosa mogu spriječiti sukobi civilizacija koji prijete. Kada se neka etika nameće kao apsolutno znanje o dobru i zlu, navodi Milan Polić, ona postaje ideologijom i voljom za vlašću. Suvremena demokracija, navodi autor, ne vlada u korist naroda nego u njegovo ime, a vlast održava demokratski doživljaj i koheziju naroda stvarajući vanjske ili unutarnje neprijatelje. Takvo iskorištavanje demokracije tematizira i Ante Čović. Analizirajući proces demokratizacije tranzicijskih zemalja, autor govori o iskrivljenoj demokraciji ili partitokraciji. Preko ideja postkomunističkog kaosa i kaotizacije, Čović analizira iskorištavanje mlade demokracije od strane interesnih grupa koje su bile na vlasti ili uz vlast. Igor Primorac u svom članku navodi i da umjereni patriotizam može biti etičko stajalište. Moralnost je svakog pojedinca usko vezana uz moralnost političke zajednice kojoj pripada. Ako pojedinac svoju domovinu doživljava kao dom, onda je osobno odgovoran za moralnost svoje političke zajednice.

U Zborniku se autori bave i složenim odnosom demokracije i medija. Karen Joisten u svojem članku navodi kako mediji danas upravljaju pojedincem, kako oblikuju njegovu svijest i njegov identitet. Autorica izlazak iz te medijske ovisnosti vidi u povratku običajima i tradiciji koji će omogućiti zaštitu vlastitog identiteta. Suvremena je demokracija, po Jesúsu Padilla-Gálvezu, medijska jer mediji omogućuju i uspinjanje i padanje političara. No nada se polaže u profesionalno novinarstvo u kojem bi trebala dominirati etika uvjerenja i etika odgovornosti. Podržavajući te etike, novinari bi izražavali povjerenje u građane i omogućili proboj političke istine.

Pitanje istine i laži tematizira Henning Ottmann, referirajući se posebno na ideju »ple-

menite laži«. Autor navodi da je Platon podržavao ideju plemenite laži jer nije podržavao demokraciju. Demokracija zahtijeva istinu jer doživljava svakog pojedinca kao zrelog i odgovornog građanina koji se u stanju nositi i s najtežom istinom. Mirko Wischke, u svom članku, pokušava reaktualizirati Hegelovu filozofiju prava te iznosi da je za Hegela retorička kompetencija glavno obilježje političkih rasprava. Danas kada mediji određuju uspjeh i neuspjeh političara ta retorička kompetencija se usko vezuje, kako navodi Jesús Padilla-Gálvez, uz *look* političara. Dolazi do personalizacije politike gdje više i nije toliko bitno što političar govori, nego kako se uspješno može prodati.

U čitavom Zborniku autori, bez obzira na specifične teme kojima se bave, upozoravaju na nedostatak odgovornosti kod pojedinca. Demokracija je, u globaliziranom svijetu, determinirana grubim individualizmom, ekonomskim liberalizmom i odbacivanjem svega što se vezuje uz tradiciju, prošlost ili običaje, jer je to jednostavno nemoderno. Da danas kažete jednom prosječnom stanovniku postkomunističkih zemalja, kako se navodi u Zborniku, da je demokracija bliža ljevici nego desnici – on bi se uvrijedio i nazvao vas »komunistom«. To zapravo i ne treba čuditi kada se demokracija zemlje u kojoj vlada najveća nejednakost (kako na unutrašnjoj socijalnoj tako i na vanjskoj političkoj sceni) smatra idealom koji se uporno pokušava nametnuti svim zemljama i kulturama. Sve to govori u korist anomičnom stanju demokratskog poretka u kojem vlada ozbiljna kriza vrijednosti i nedostatak demokratskog odgoja. Utilitaristička etika nameće pojedincu osobni interes i materijalnu korist kao temeljne vrijednosti suvremenog svijeta. Opće dobro, zajedništvo, solidarnost, sve su to ideje i vrijednosti koje se smatraju istrošenima i po mišljenju većine pripadaju prošlosti. No pojedinac je biće zajednice i u takvoj se situaciji on osjeća izgubljenim i potpuno dezorijentiranim. Pojedinac je izoliran i povlači se u svoju privatnost u kojoj mu mediji postaju jedino sredstvo orijentacije te mu oblikuju identitet i svijest. Gledajući sa strane, sve se to čini kao zakulisna igra multinacionalnih kompanija i moćnika svijeta koji putem medija zabavljaju pojedinca i na taj ga način odvrću od stvarnih problema u svijetu. Ti moćnici koriste apatičnost pojedinca i kroje svijet prema vlastitom interesu. U Zborniku se napominje da proces globalizacije dovodi do stvaranja identične svijesti. Kada ljudi misle, a danas već i izgledaju, na isti način lakše je s njima upravljati i manipulirati. Sva

je ta briga za ljudska prava i za multikulturalnost samo krinka koja krije duboke ekonomske interese. Hegemonija SAD-a i globalna ekonomija dovodi u pitanje suverenost nacionalnih država. Kako su pojedinci apolitični i pasivni, ta se hegemonija puno lakše provodi i ostvaruje.

Činjenica je, navodi se u Zborniku, da je demokracija u ozbiljnoj krizi upravo zbog tog raskoraka između općeg i pojedinačnog dobra. Pojedinac je u utrci za profitom sasvim iz svoga života izbacio ideju općeg dobra, a pojedinačno dobro vidi kroz materijalne interese. Ipak, autori u Zborniku optimistično polažu nadu u pojedinca. On, da bi zaštitio dostojanstvo svoje osobe, treba postati odgovoran: prvo prema sebi, a zatim prema drugim ljudima i prema svojoj političkoj zajednici. Temeljne vrijednosti treba potražiti u svojoj tradiciji, u svojim običajima, u svemu onome što čini njegov stvarni identitet. Tu veliku ulogu može odigrati i Crkva kao moralni autoritet što, navodi se u Zborniku, podržava demokraciju kao poredak koji štiti dostojanstvo osobe. Kroz ekumenizam Crkva može potaknuti toleranciju i multikulturalizam. Autori velike nade polažu i u profesionalno novinarstvo koje u sebi treba sadržavati i etiku odgovornosti i etiku uvjerenja. Takvo novinarstvo kao glavni cilj ima proboj političke istine. U tome je sadržana mogućnost pojedinca da realizira svoju odgovornost i zaštititi svoje dostojanstvo na način da kazni svakog političara koji ne govori istinu ili ne radi u interesu naroda. Tu je snaga demokracije i njenih temeljnih načela što svoje opravdanje pronalaze u moralnoj osnovi svakog pojedinca.

Marita Brčić

Gordana Bosanac (ur.)

**Izabrana djela
Blaženke Despot**

**Institut za društvena istraživanja –
Ženska infoteka, Zagreb 2004.**

Mogli bismo se namjerno poigrati i zapitati se: »A gdje su filozofkinje?«. Dakako, osim problematizacije ženskoga mjesta i položaja u društvu i državi tijekom povijesti filozofije, navlastito u filozofiji politike – koji su određivali Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, Comte i drugi muški filo-

zofi – i dalje nam ostaje posve otvorenim pitanje konkretnih filozofkinja, kako u obzoru nesuvremene povijesti tako i u suvremenosti samoj. Pitagorejka Theano, Ksantipa tek kao dio priče o Sokratu, mudra Diotima iz Platonova *Simpozija*, nekolicina epikurejki i gnostikinje – čija priča nije isključivo ona filozofijske naravi – neki su odsječci nesuvremene makro-povijesti koji bi mogli djelomično dati odgovor na tako usmjereno pitanje. No ono što se zapravo u tako formuliranom pitanju krije jest problem posve drugačije naravi i bitno prevazilazi tako partikularno pristupanje »ženskom pitanju«. Razmatranje žene, ili još naglašenije, emancipacije žene, kao ontološko-povijesni, svjetski, filozofijski postavljen problem u obzoru pitanja slobode, oslobađanja od moderno-pozitivistički (reducirano) razumijevane slobode, traži da se tom pitanju, posve neuobičajeno s ozbiljnošću, pristupi s početka samoga, dokidajući samorazumljivosti vezane za pitanje »općenitosti« čovjeka.

Uz neosporno jedan od najvažnijih doprinosa u razmatranju ideologije i socijalizma i kapitalizma na ovim prostorima, pritom prije svega upirući na Hegela i Marxa, pa frankfurtovce, te pitanja slobode, slobodnoga vremena, tj. dokolice i rada,¹ Blaženka Despot je postavila temelje za još jedno izrazito važno pitanje ontološke naravi; dakako, riječ je o biću samome i poziciji žene koja »nije po sebi i za sebe« i koja je tek i samo prirodno, a ne opće-povijesno slobodno biće.²

»Filozofi koji prethode Hegelu i koji izlaze iz metafizičkog mišljenja, nemaju što reći o ženi, jer je u metafizičkom mišljenju razlika između muškarca i žene ukinuta u pojmu 'čovjek' koji je racionalno biće i prema tome postoji samo jedna filozofija i samo jedno mišljenje.«

Do smjerenja prema »ženskom pitanju« autorica je došla tematizirajući ljudsko oslobođenje i slobodu, krećući se, i u ovom slučaju, uz opsežan i kritički uvid u filozofiju slobode G. W. F. Hegela, naglasivši na taj način samu suštinu pitanja emancipacije, a da se ne ulovi u zamku »vulgarne partikularnosti«.

Nesumnjivo, Blaženka Despot jedno je od najvažnijih imena novije hrvatske povijesti filo-

zofije i hrvatske znanstvene zajednice, što se ima potvrditi iz njezina bogata opusa i čime je sama činjenica uobličena ovoga zbornika dodatno dobila na važnosti.

Pred nama je izbor iz djela koji ne samo da je uokvirio jednu izrazito zanimljivu i važnu prezentaciju tekstova, nego je i naglasio, kako je istaknula urednica zbornika Gordana Bosanac, »jednu od glavnih karakteristika izraza Blaženke Despot, a to je uspješno i znanstveno kretanje nekolicinom znanstvenih diskursa, takoreći istodobno (filozofski, antropološki, sociološki, socijalno-politički, političko-ekonomski i edukativni)«. Uz to, pridodala bih, u desetljećima tijekom kojih su tekstovi nastajali razvijena je jedna osobito snažna filozofija koja nikad nije izgubila na aktualnosti; nemoguće je iz njenih radova ne iščitati ono što zaokuplja suvremenost; mnogostrukosti sadržaja koje ponajčešće tematiziraju pitanja tehnike, rada i prakse, znanstvenoga napretka, kritike ideologije, dokolice i kulture, slobode uopće, feminizma, *new-agea* i modernizma, uvijek naglašavajući neospornu važnost perspektive humaniteta.

Ovaj Zbornik zapravo predstavlja pažljivo odabrane uratke nastale tijekom nepuna četiri desetljeća znanstvenoga rada Blaženke Despot, kao i odgovarajuće im popratne sadržaje, analize i komentare. Knjiga je sačinjena od četiriju dijelova, a otvara je fotografija Blaženke Despot, nakon koje, s punim pravom, slijedi vrlo upućeno uvođenje Gordane Bosanac u djelo, život i misao Blaženke Despot. Uvod prate studijski komentari djela Blaženke Despot, u kojima se nižu radovi nekolicine autorica i autora, tj. njezinih kolega i kolegica te suradnika i suradnica. Dakako, i taj drugi dio knjige također je uvodnog tipa, jer uvodi u pristupe različitim tematskim diskursima autorice, prateći kronologiju nastanka djela. Pretposljednji, treći dio knjige sastavila je Sunčica Bartoluci, a u njemu nalazimo bibliografiju knjiga, članaka i ostalih priloga Blaženke Despot, te radova o njoj. Tu je popis svih vrsta napisa Blaženke Despot, kao i onih što su drugi o njoj pisali, ali i nekolicina mahom nepubliciranih radio-emisija emitiranih na Trećem programu Radio-Zagreba. Posljednji i najopsežniji dio, sa oko stotinu i osamdeset stranica, komponiran je od šest tematskih cjelina (koje su na neki način već najavljene u drugom dijelu knjige, odnosno u studijskim komentarima), te je sastavljen od devetnaest originalnih tekstova Blaženke Despot, priredjenih po redosljedu njihova nastanka, pri čemu se prati kriterij tematske tipičnosti, u izboru sedam različitih autorica i autora koje ću predstaviti u ponešto sintetičkom obliku.

1

Osim u brojnim člancima, Blaženka Despot se gotovo uvijek tijekom pisanja svih svojih šest knjiga vraća tim pitanjima, posebice u djelima *Humanitet tehničkog društva* (1971.), *Ideologija proizvodnih snaga i proizvodna snaga ideologije* (1976.), *Plädoyer za dokolicu* (1976.).

2

Ovo će pitanje posebno dotaknuti u preostalim tri-ma knjigama: *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje* (1978.), *Emancipacija i novi socijalni pokreti* (1989.), *»New age« i moderna* (1995.).

Prva tri podnaslova – *Humanitet tehničkog društva*, *Kritika ideologijskog diskursa* te *Slobodno vrijeme i kultura* – predstavljaju izbor tekstova koji se ponajviše bave tematiziranjem rada i prakse, tehnike i tehniciteta, pitanjima slobodnoga vremena, napretka, otuđenja i humaniteta. Ivo Paić je u svom izboru zapravo nadopunio prvi izbor tekstova, koji je sačinila Branka Brujić, i to dvjema novim temama, pitanjima ateizma te nacionalizma u kontekstu kulturnoga i civilizacijskoga fenomena. Zoran Žugić zaokružuje već spomenute teme, a uz to svojim izborom tekstova Blaženke Despot ukazuje i na njezin bitan doprinos u problematizaciji teorije samoupravljanja.

Odabir tekstova u prvim trima podnaslovima mahom je sačinjen od tekstova iz prvih triju autoričinih knjiga. Ti radovi ukazuju na činjenicu da se ova filozofkinja uspjela othrvati postojećim matricama dogmatskog mišljenja onovremenoga intelektualnog i političkog duha koji je tek počeo razvijati kritičko-analiitičke i filozofske opservacije tzv. »socijalističke stvarnosti«. Jezgra tih radova uvijek je koncentrirana na širinu tema koje zahvaćaju filozofiju slobode u ozbiljenju ili tek mogućem ostvarenju.

Sljedećim dvama podnaslovima (*Žensko pitanje i feminizam* te *Emancipacija i novi socijalni pokreti*) Gordana Bosanac i Vlasta Ilišin priređuju izbor tema, koji prije svega dotiče pitanja feminističke teorije i prakse, a time i pitanja onoga *prirodnoga* i *ženskoga*, emancipacije, patrijarhalnosti, udruživanja, socijalnih pokreta, djelovanja, prava, slobode, moći i volje za moći te povijesti.

U ovom dijelu knjige, u spomenuta dva podnaslova, smješten je izbor štiva mahom iz njezinih prethodnih dviju knjiga, gdje ona propituje teme slobode, tehnike, otuđenosti bića, »socijalističke prirode«, i gdje, metodološki i fenomenološki gledano, oživljava duh »volje za moć«. U ovim tekstovima ona će, kako je ustvrdila Gordana Bosanac u uvodu, »prvi put na teorijskoj razini postaviti razliku između 'ženskog pitanja' i feminizma«, čime će taj iskorak biti »jedan od najvećih teorijskih dostignuća ne samo u nas već mu pripada i svjetsko značenje«.

»*New-age*« i *moderna* posljednji je podnaslov, unutar kojega su Jasenka Kodrnja i Nikola Skledar svojim izborom tekstova, većinom iz istoimene autoričine posljednje knjige, nadopunili raznolik sadržaj prethodnih poglavlja te ukazali na još nekoliko tema kojima se Blaženka Despot bavila. Dakako, radi se o pitanjima moderne, nužnosti novih politič-

ko-društvenih paradigmi, odnosu privatnoga i javnoga (gdje se ona, kao i u većini svojih tekstova, osvrće na filozofiju Hegela i Marxa i dijalogizira s njima) i na koncu »metodičkom posredovanju holističkoga new-agea«, te njegove nerijetke recepcije kao »banalosti i trivijalizacije«.

Po svemu sudeći, »*New-age*« i *moderna* je knjiga kojom je autorica istovremeno uspjela zaokružiti teme kojima se desetljećima bavila i, kao i u svakom svojem djelu, ponuditi nešto novo. Ovoga puta to će se nazrijeti u vidu svojevrsne perspektive nekih novih mogućih društvenih paradigmi s naglaskom na ono da »puno toga ne štima« i da je nužan iskorak iz antropo/andro/europocentrične Moderne, koja predstavlja krizu cjelokupnoga živoga svijeta, i zakoračiti u neko novo vrijeme – *new age* – koje bi se kretalo u smjeru dokidanja postojeće asimetrije Prvih i Drugih.

Izbor tekstova u ovome posljednjem podnaslovu išao je u tom smjeru ne bi li upriličio upravo taj dio temata kojem se Blaženka Despot u zadnjim godinama svoga života posvetila.

Osim što je suradnja Instituta za društvena istraživanja i Ženske infoteke ovom knjigom omogućila širem čitalačkom krugu uvid u rad ove nezaobilazno bitne filozofkinje – koji je bio gotovo nevidljivo smješten po mnogim časopisima i izdanjima koja više ne postoje – te ukazala na jedno izuzetno mjesto unutar filozofske i uopće znanstvene misli, isto je tako potvrdila i naglasila bitnu odliku suvremenosti i aktualnosti tema koje je Blaženka Despot u svojim radovima uspjela zahvatiti.

Ona životnost koju subverzivnost misli immanentno nosi osjetna je u njezinim radovima, prije svega u kritici kao njezinoj polazišnoj metodi, usmjerenoj na sve oblike reprodukcije neslobode i nejednakosti unutar društveno-političkoga formiranja sustava, otkuda i propituje »socijalističku prirodu«, ideologiju, rad, praksu i općenito navike i nove oblike podčinjavanja Drugih.

Smatram da je iskorak Blaženke Despot u kritiku patrijarhalnosti i postavljen »*zahtjev da žena postane povijesno biće, da uđe u povijest*« te prestane biti samo prirodno biće – istovremeno i kritika tradicije muške metafizičke filozofije, gdje Blaženka Despot propituje mogućnost novoga odnosa spram *fysisa*.

»U želji za ulaznjem u povijest nemisaono je suprotstaviti se svojoj 'ženskoj prirodi', prirodi žene i htjeti 'mušku prirodu' kao (opće, op. A. Č.) povijesnu prirodu.«

Gotovo uvijek ova autorica ukazuje na pogrešno postavljeno »žensko pitanje« koje se

kao takvo u svojoj necjelovitosti reducira na klasno pitanje ili spol i prirodu, da bi se na taj način previdjela sama suština emancipacije, a s njom i mogućnost ozbiljenja svakog bića kao slobodnog. Upravo iz toga konteksta, Blaženka Despot će se uz kritiku filozofije Hegela usmjeriti i na kritiku Karla Marxa, ne zaobilazeći ni kritiku interpretacije njegove filozofije u vidu marksizma.

I na kraju, čini se, nakon svega izrečenoga i onoga što iščitavamo u tekstovima ove autorice, još više utemeljenim na pitanje: »A gdje su filozofkinje?« – uz novopovijesna imena (primjerice, Simone de Beauvoir, Hannah Arendt ili Carole Pateman) – bezuvjetno odgovoriti imenom Blaženke Despot. No, nesumnjivom također postaje i činjenica da je ona postala dijelom jedne opće povijesti koja ne traži biti partikularna ni u jednom smislu – bilo muškom, ženskom ili nekom trećem – već se teži smjestiti u sveobuhvatni okvir toposa istinske opće-čovječnosti čovjeka.

»Subjekt je apsolutna ideja koja kao negacija ukida prirodnost da bi je ponovno otpustila iz sebe, jedan vječni proces kruženja u samome sebi, gdje se negacije i negacija negacije zbivaju u pojmljenom, mišljenom, apstrahiranom od stvarnog čovjeka i istinskog ljudskog života.«

Ankica Čakardić

Ivan Golub – Vladimir Paar

Skriveni Bog

Nove dodirne točke znanosti i religije

Teovizija, Zagreb 2006.

»Religija ide prema skrivenome, do misterija...«

V. BAJSIĆ, *Filozofija i teologija u vremenu*

»*Skriveni Bog*«, riječ zavita koprenom enigmatičnosti, sama po svojemu izricanju instinktivno u svijesti evocira aluzije na nešto prisušno, a ipak udaljeno. Na nešto blisko, ali opet nedohvatljivo. Dakako, ovdje je riječ o jednom neobičnom misteriju ljudskoga života, kojega su od pamtivijeka pokušavali dokučiti i starozavjetni biblijski proroci. Ta nedokučivost i neumitna čovjekova tisućljetna stremljenja prema nedokučivome mogla bi se sasvim prikladno za ovu prigodu popratiti riječima proroka Izaije: »*Uistinu ti si skriveni Bog – Vere tu es Deus absconditus*« (Iz 45, 15).

Na početku ovoga djela fizičar Vladimir Paar razmatra hipotezu o čovjeku nedostupnom Božjem djelovanju. Paar temelji svoja razmatranja na postavkama da sam čovjek, kao pojedinačnik, ipak ne može dobiti sveobuhvatno determinističko rješenje za nelinearne procese. Nastavljajući promišljati o problematici determinističkog kaosa on uzima za okosnicu razmišljanja već uvriježenu tezu da Bog može izbjeći problem osjetljive ovisnosti o konačnoj preciznosti početnih uvjeta, računala, atoma ili parametara sustava, tvrdeći da nedeterministički procesi u kaotičnom režimu mogu za Boga biti, te naposljetku i jesu potpuno deterministički.

U govoru o determinističkom kaosu, poradi toga da bi se izbjegle neke daljnje konfuzije, još je bitno naglasiti da neodređivi procesi u kaotičnom režimu mogu za Boga biti potpuno određivi, što nije slučaj kada je riječ o čovjekovim mogućnostima uvjetovanja prirodnih procesa i zakona. U Paarovu determinističkom smislu, čovjek može nešto određivati isključivo ako je to u samim granicama njegove spoznajne moći. Ovo bi se još jednostavnije moglo reći da »zbivanja koja za čovjeka nisu strogo predvidiva, za Boga su sasvim transparentna i jednoznačna«. Za Paara, također, predstavlja novost i spoznaja da sama intervencija Boga, kao svemogućega Stvoritelja u tijek ljudskoga života, ne mora uvijek biti nužno neka velika kozmička promjena. Upravo poput događanja samih *čuda*, Bog se samoobjavljuje i djeluje nezamjetljivim djelovanjem, koja u svjetskim razmjerima ipak mogu prouzročiti značajne preokrete u ljudskoj sudbini i životu.

Sam tijek zahvata čovjek-istraživač ne može detektirati niti ponajboljim sensorima, mjernim uređajima, pa ni najsofisticiranijim visokim tehnologijama, jer se sva ta zapažanja uvijek svode na ograničene, djelomične analize tek pojedinih komadićaka jednoga nepreglednog i neobuhvatljivog mozaika kaotičnog meteža. Na kraju, i sama suvremena teološka misao tome problemu danas prilazi poprilično skromno. Ona otvoreno i bez ikakve zadržke priznaje da je sam čin stvaranja, i za nju samu, jedan nedohvatljiv misterij, za kojega nema instrumentarij kojim bi ga do kraja objasnila i prikazala. Dotičući se teološkog instrumentarija, naznačuje kako čovjek svojim intelektualnim sposobnostima ipak ne može u cijelosti prodrijeti u jezgru tog Skrovitog Boga, Skrovitog misterija.

Na tragu daljnjih promišljanja o misteriju skrovnosti Boga, kao i samim mogućnostima slaganja ili sažimanja nekakve cjelokupne slike svijeta u kojemu obitavamo, nastavlja i drugi

autor *Skriivenog Boga* – Ivan Golub. On svoje promišljanje započinje navodeći povijesne sporeve o suodnosu Božje djelotvornosti i čovjekove slobode. U pokušajima rasvjetljavanja tih pitanja, u prvu ruku navodi kontraverzu koja je svoj vrhunac dosegla potkraj XVI. i početkom XVII. stoljeća, poznate u kuloarima pod nazivom bogoslovni »Spor o pomoćima – *Controversia de auxiliis*«. Ono što bi tu namah bilo značajno napomenuti jest rasprava dvojice španjolskih teologa Bañeza i Moline. U pogledu njihovih rasprava i spomenuta bogoslovnoga »spora o pomoćima«, moglo bi se reći da se, po Golubu, Bañezu može uputiti prigovor da se u prvi plan naspram čovjekove slobode ističe i spašava Božja djelotvornost, pri čemu dolazi do umanjivanja dimenzije čovjekove slobode:

»Bañez će reći da Bog fizički zahvaća čovjeka (*praemotio physica*) i tako ga vodi da se ostvari Božji spasenjski naum glede dotičnog čovjeka.«

Kod Moline je obrnuto stanje stvari, odnosno njemu se može uputiti prigovor da neumjereno naglašuje čovjekovu slobodu na uštrb Božje djelotvornosti:

»Svojim znanjem (*scientia media*) znade za slobodnu čovjekovu odluku.«

Molina Bogu pripisuje mogućnosti (*possibilia*) da naprosto poznaje sve čovjekove mogućnosti, no ukoliko bi to bilo točno poimanje čovjekove slobode, onda čovjek ne bi bio slobodan od Božje djelotvornosti, jer bi u takvom slučaju determiniranja Božja djelotvornost uvjetovala čovjekovu slobodu.

U konačnici, spor obustavlja sam papa Pavao V. (5. rujna 1607.), pritom se ne priklanjajući ni jednoj strani. No Golub se u drugom dijelu svojih povijesnih razlaganja dotiče i problematike Galileja, o kojemu je ponaprije pisao Luka Holstenius u pismu Doniju (18. siječnja 1642.):

»Danas se također pridružila novost o gubitku gospodina Galileja, koji se gubitak tiče ne samo Firenze nego i sveukupnog svijeta i čitavog našega stoljeća, koje je od toga divnog čovjeka primilo više sjaja nego od svih ostalih redovitih filozofa: sada, pošto je prestala zavist, počeo će se spoznavati uzvišenost toga genija koji će svim budućim naraštajima služiti kao voda u traženju istine, tako nejasne i zakopane u mraku mnijenja.«

Nešto će kasnije pisati i sv. Robert Bellarmine, koji je, suprotno od navedenoga bogoslovnoga »spora o pomoćima«, naznačio bojazan da će se ovdje vjerojatno morati mijenjati i samo tumačenje Svetoga pisma, ukoliko se dokaže ispravnost Galilejevih teza i istraživanja. Bellarmine je ovdje, po Golubovoj interpretaciji, stavio pod upitnik Galilejeve kozmološke dokaze ukoliko oni donose nove konsekvence za samo tumačenje Biblije.

Nadalje, Golub svoja promišljanja nastavlja ispitujući međusobne relacije dogmi i približnosti, te znanosti i približnosti, ukazujući na same prirodne znanosti i suvremenu teološku misao, koje su usuglašene u tome da ne mogu prikazivati i obuhvaćati cjelokupnu sliku prirode. To argumentirano potkrepljuje činjenicama, pozivajući se ponajprije na samu mnogoslojnost i kompleksnost prirodnih procesa i zakona. Sama ta kompleksnost prirode onemogućuje čovjeku-znanstveniku (istraživaču) pronicanje u njezinu bit, prisiljavajući ga da je uvijek dokučuje nanovo istražujući praiskonsku bit i izvor (*arche*). Slijedom tih misli, Golub nadalje eksplicira da se i prirodoslovci uvijek koriste deskriptivnim metodama pokušavajući opisati prirodu aproksimativno, posredstvom raznoraznih znanstvenih modela i simulacija. Uviđajući tu poveznicu, nadopunjuje se i Paar, navodeći slučaj računala – ukoliko bi nekakvom igrom slučajaja i uspjelo dati barem približno ispravna rješenja – postavlja se opet nanovo pitanje po kojim bi kriterijima, mjerilima, nahodanju čovjek-znanstvenik mogao znati da je upravo to rješenje dobro, usred mnoštva dotadašnjih pogrešnih.

»Budući da stvarni svijet u mnogim aspektima uključuje složene procese koji sadrže segmente u kaotičnom režimu, čovjek stoga nikad neće biti u stanju da sagleda i razumije svijet kao deterministički u svojoj cjelini.«

I sam je poznati svjetski fizičar i nobelovac Albert Einstein htio pod svaku cijenu »spasiti« znanstveni determinizam na razini atoma. Naposljetku je, upravo poput drugih, ostavši bez dostatnih argumenata, ipak pribjegao suštinskoj teološkoj argumenataciji ustvrdivši da se »drugi Bog ne kocka«. Paar navodi i primjer nemogućnosti spoznavanja (mada sam mišljenja da bi bolji izbor riječi bio »saznavanja«) same putanje elektrona, zaključujući da i na to pitanje kvantna fizika danas nema dostatno utemeljenih i verificiranih dokaza.

Možda djeliće toga mozaika »približno« možemo tek početi razumijevati ukoliko se pokušamo nadovezati na teološke postavke da je Bog stvorio svijet na način igre (*Deus ludens*). Sam pojam stvaranja svijeta na način igre zapravo bi u ovom Paarovu i Golubovu slučaju značio da Bog može (igrajući se) djelovati sasvim neuočljivo unutar četverodimenzionalnog prostora i vremena, a da čovjekova egzistencija ne bude nimalo, niti u jednom trenutku tijekom toga zahvata (»uplitanja«), stubokom ugrožena i dovedena u pitanje. U toj svojevrsnoj zaigranosti Boga kao *Deusa ludensa* i čovjeka kao *homo ludensa* događa se divna razmjena (*mirabile commercium*), gdje

se otkriva ona zadivljujuća tajna (*mirabile fascinosum*) Božje objave čovjeku. Sama ova divna razmjena Boga i čovjeka biva satkana u nutрини ranije spominjane zadivljujuće tajne, da ljudski život zapravo ne skončava s tvarnošću i kauzalnošću, nego ipak u eshatološkom smislu riječi zadobiva jednu dimenziju nade u vječni život, u besmrtnost ljudske duše.

Ovdje je još svakako potrebno ukazati i na svojevrsnu povijesnu pozadinu ove knjige i spomenuti Newtona, koji je odigrao značajnu ulogu u prijelomnim događajima za razvoj dijaloga na civilizacijsko-kulturološkim razmeđima religije i znanosti. Posebno je potrebno skrenuti pozornost na Newtonovu raspravu s Leibnizom tijekom 17. i 18. st., u kojoj je Newton – poput Einsteina na kraju – ipak dao suštinski teološki odgovor, naglašujući da bi Bog, ukoliko bi zemlji prijetila kataklizmička opasnost, svojom odlučnom intervencijom uklonio opasnosti koje bi vodile zemlju prema njezinu korjenitom uništenju. Zanimljivo je u našem vremenu, u kontekstu dosada rečenoga, ukazati i na razmišljanje aktualnoga pape Benedikta XVI., koji je pokušavao promišljati Otajstvo Trojedinoga Boga u suodnosu (relaciji) naspram valno-čestičnog dvojstva u kvantnoj fizici. U tome promišljanju, prije svega, dolazi do izražaja osobnost čovjeka (bilo da je tu riječ o nekakvom promatraču ili istraživaču-znanstveniku):

»Onaj tko pokušava biti samo promatrač ne dolazi ni do kakva iskustva.«

Odnosno, Ratzinger zapravo ukazuje na činjenicu da nema čiste objektivnosti i konstatira da, ukoliko promatrač nešto više promatra, prodire sve dublje u jezgru »vlastitosti« toga predmeta, bivajući više njime zaokupljen, čime se tijekom vremena zapravo događa proces u kojem više neće biti moguća »distanciranost čiste objektivnosti«. Sama Ratzingerova ideja o komparaciji Svetoga Trojstva i valno-čestičnoga dvojstva kvantne fizike otvara jednu sasvim novu dijalošku platformu i frekvenciju u suodnosima kolosijekâ religije i znanosti. Ratzingerova komparacijska hipoteza ponajprije govori o Bogu koji pri stvaranju prirodnih zakona upravo stvara po svome »liku«, poslije čega u prirodnim zakonima ostaje prisutan »trajni pečat temeljnog priskonskog bitka, s 'množinom u jedinstvu', ali kao dvojstvo koje je u hijerarhiji složenosti ispod Trojstva«. Dakle, Ratzinger tu – govoreći o valnoj funkciji koja ima zadaću opisati prvotno gibanje u strukturi materije – pokušava ukazati na mogućnosti da se slika Boga može analoški prikazati, ukoliko upotrebljavamo uvijek analogiju »mnogostrukosti odnosa«,

»... koje nisu supstancije, već samo 'valovi', tvoreći tako potpunome jedno, savršenu puninu bitka. Tu je misao sadržajno formulirana već sv. Augustin, kad je iznio misao o čistoj egzistenciji – činu (u modernoj fizici su im odgovarajući 'valovi').«

Da bi ovo djelo zadobilo šire vidike s promatračnica religije i znanosti, potrebno je još urediti kazalo pojmova i imena, te eventualno da se prirodnoznanstveni dijelovi knjige razdvoje od teoloških. Pomalo konfuzno ozračje stvaraju isprekidana promišljanja o determinističkom kaosu i poetsko-teološkim izričajima, te je također neophodno bilo napisati sam uvod u djelo. Povrh navedenih prijedloga, vjerujem da bi bilo shodnim *Skrivenog Boga* više aktualizirati. Radi primjera, može se vidjeti djelo *Kratka povijest gotovo svega* Billa Brysona, koje je između ostaloga dobilo i nagradu Aventis za 2004. godinu, što ju dodjeljuje britanska znanstvena akademija *Royal Society* za izniman doprinos znanosti u popularnoj i čitateljima pristupačnoj formi.

Na kraju, ovu zajedničku evokaciju jednoga teologa i fizičara zasigurno treba svim snagama poduprijeti. U nekakvom epilogu o svemu dosada rečenom, zasigurno bi bilo zgodno ovo razmatranje o *Skrivenome Bogu* završiti Golubovim riječima da je »svijet (ipak na kraju krajeva – op. D. Z.) *Božji trag – vestigium Dei*«.

Dražen Zetić

Jadranka Damjanov

Metafizika crteža

Sipar, Zagreb 2006.

Sadržaj knjige kazuje četvorstvo: (1) *Metafizika crteža*, od stranice 7 do 196; (2) *Europska umjetnost i stanja svijesti*, od stranice 197 do 243; (3) *Neke fundamentalne podjele i razlikovanja*, od stranice 243 do 286; te (4) *Do-datak*, od stranice 287 do 317 (s bilješkama te popisom autora/ica, djela i mjesta likovnih primjera). Svaki dio kao dio cjeline knjige ujedno je i njezin jednakovrijedan uzrok. U ovom predstavljanju dajem o svakome dijelu poneku riječ, nadam se, onu koja ih vjerodostojno povezuje u cjelinu.

Metafizika crteža

Nije se moguće oteti dojmu da je za Jadranku Damjanov crtež slika svijeta kao što je u *Timeju* vrijeme pokretna slika vječnosti. Vje-

rojatno bi nužnost ustrajavanja u pitanju zašto Jadranka Damjanov piše knjigu o metafizici crteža mogla najbolje iskazati smisao njezine za sada posljednje knjige. Želim istaći da ih ima malo poput ove, jer slaveći romanički zagrljaj čovjeka i zvijeri živo iziskuje niknuće svejedinstva, nastajanja cjeline koja ne želi biti izvan sebe, pa čak niti onda kada su bogovi u pitanju. U njoj ne smijemo tražiti filozofiju umjetnosti, teorije estetika. Metafizika crteža tu odista jest metafizika crteža, dakle, bitna riječ točke i linije u okrilju težnje k njihovim korijenima iza fizike, u vidu dodira osjetilnoga s nadosjetilnim. Stoga Jadranka Damjanov korjenito njome potvrđuje (ako je onomu koji poznaje njezin rad još uopće i stalo do takve potvrde) da je bez ikakve sumnje naša najveća učiteljica (povjesničarka) umjetnosti.

Pojam svetoga je ono što se katkad izrazito neprimjetno, a u uvodu u prvo poglavlje (*Metafizika crteža*) sasvim vidljivo, odražava kao podmet njezina – uvijek jasno osviještenog – pokušaja cjelovita zahvaćanja kozmogonijske, a potom i kozmološke biti crteža. Međutim, ta bezupitnost nije nipošto dogmatska; ona je prosvjetljujući neposredna na način na koji se iznenada i neposredno dogode čuda. O tome po sebi svjedoči i stih koji se nalazi na prvoj stranici knjige, prije svega ostalog: »Pa kao što čuda dođu, / tako napisah opet ovu knjigu...«

Svijet (crtež) se u ovom izuzetnom djelu tumači, u vidu starovjekovne mudrosti, kao red: vječni trenutak uređivanja kaosa u kozmos, napuštanja pakla u raj, mirenja suprotnosti prema jedinstvu. Na spisateljskoj, stilskoj razini Jadranka Damjanov pokušava osigurati ovo jedinstvo i na razini svijeta kao čovječanstva, spajajući zapadnu terminologiju (tradiciju) s istočnom, govoreći, primjerice, o točki i kao o jedinstvu statičkog i dinamičkog, dakle svega (*sarvatmakam*) u vidu *Bindu*, kao i o spoju Monade i Bezgranične Dijade u vidu prvog inteligibilnoga geometrijskog počela (str. 8 i 9). Zajedno s njom, u potrazi za izgubljenim jedinstvom, nakon *Metafizike crteža*, crtež uviđamo kao svet. Namjera se očituje i tako što *Metafizika crteža* neminovno zahvaća dublje od toga da utazi isključivo intelektualnu potrebu: zapravo, stječem dojam da ova knjiga želi svoga čitaoca, nakon što je uvidio da je crtež manifestacija svijeta, postaviti u sasvim opravdan strah pred njim samim. Sada onaj koji je čita želi otkriti potrebno znanje i vještinu čitanja/tumačenja svijeta (crteža). Želi li to, tada je već prirodno posegnuo za disciplinom koja je potrebna da se gore spomenuta svetost i očituje kao

takva u duši: autoričina je težnja da crtež kao postignuto jedinstvo primordijalnih suprotnosti odista tu osjetno ostavi traga. Time postaje vrlo razumljivim zašto se nazvala u svojoj prijašnjoj Bilježnici pasioniranom učiteljicom koja se cijeli život bavila/bavi vizualnošću, umjetnošću i odgojem. To je ujedno i razlog zašto su, poslije uvodnih riječi u poglavlje, ostavljeni tragovi postupaka te svete discipline s nekih bivših radionica (o osposobljavanju pogleda na osvještavanje kozmičkih, tj. likovnih počela i načela). Tako je uvod u ovo prvo poglavlje sveden tek na desetak stranica, a njegov dodatak onda, poput duga traga svjetlosti, redovito za sobom sa svake lijeve strane ostavlja fragmentarnu uputu, ili možda *sutru*, a na desnoj stranici likovni primjer za isto – i to (diskurzivnim slijedom prema većem broju) najprije o točki, tj. mrlji (od stranice 18–80), zatim o liniji napose, ali i o mjeri, odnosu točke i linije te sintaktičnim pravilima (do stranice 140), o mreži (do stranice 174) i, na koncu, o labirintu koji na stranici 194 i 195 potpuno iščezne sa svime u nultoj točki Kristova oka Leonardove *Posljednje večere* ili beskrajnoj praznini prividnog neba *Pozzove Alegorije misije jezuita*. Naravno, sve nabrojano mora se moći svesti na svega četiri iskonske kategorije: točku, liniju, mjeru i mrežu. Budući da se toj disciplini – koja je, dakle, ovdje fragmentarno otkovitala kao dodatak uvodu – Jadranka Damjanov životno posvetila, o istoj ćemo morati detaljnije saznati iz njezinih prethodnih radova, naročito *Vizualnoga jezika i likovne umjetnosti* (Školska knjiga, Zagreb 1991.), te knjige *Umjetnost Avantura* (Hermes, Zagreb 1998.), kao i iz *Pogleda i slike* (Hermes, Zagreb 1996.).

Inače je jedna od najvećih vrijednosti ove knjige ta što ona predstavlja jednu bogatu zbirku pomno izdvojenih i pripremljenih, između bezbroj nepreglednih, primjera iz povijesti umjetnosti kojima ova umjetnošću bogata autorica poklanja svoj najveći interes.

Europska umjetnost i stanja svijesti

Jadranka Damjanov je sada umirovljena, a bivša redovita profesorica na Odsjeku za povijest umjetnosti Filozofskoga fakulteta u Zagrebu. Svojom je cjelokupnom nastavničkom djelatnošću ostavila iza sebe zadaću koju će biti teško prevladati. Da parafraziram Radovana Ivančevića, s njegova pogovorna komentara knjizi *Pogled i slika*, rad Jadranke Damjanov duboko razrađuje problematiku vizualne percepcije općenito i pedagogije; međutim, značenje svega toga, kada je o njoj riječ, mnogo je slojevitije i šire. Zato mi se čini da

je ovom posljednjom knjigom prvi put eksplicirano to područje njezine djelatnosti, koje se u nje poima kao dalje, kompleksnije te – možda bi se smjelo reći, ali sasvim oprezno – vrjednije od same metodike ili puke teorije struke. Zapravo, svi oni koji očekuju od ove knjige da bude barem malo »školski« utemeljena, kao mogući priručnik povijesti umjetnosti, promašit će njezinu riječ, a njihova će se očekivanja kod najgoreg pretvoriti u argumente za kritiku i opovrgavanje autoričina nauka u nekoj budućoj, tima istima, jedva dočekanoj raspravi. Ova knjiga ne samo da ne poziva na takvu raspravu, već uopće ne poziva na raspravu, jer, na kraju krajeva, ni za koga nije napisana: »Pa kao što čuda dođu, / tako napisah opet ovu knjigu. / Ni sebi ni ikomu drugomu: / Možda jednom lijepom uskrsnuću«. Stoga smatram da ovu knjigu treba shvatiti najviše kao jedno individualno praćenje i »prevođenje kozmičkog zbivanja u arhetipske znakove točke i linije« i događaja njihova funkcionaliziranja prema zapisu čovjekove ruke, od prvog takva zapisa prema posljednjemu. Pomalo pretenciozno suprotstavljajući struku i rad Jadranke Damjanov, postavljam pitanje odanosti čovjeka sebi same. Kakva se pitanja iziskuju s obzirom na umjetnost? Jesu li to fundamentalna pitanja o arhetipskim znakovima crteža, s kojih se želi doći i do onih o svijetu i čovjekovu mjestu u njemu, ili su to pitanja o »zagušenoj« estetici historiografskih (scenskih) činjenica čovjeka koji slavi sebe bez obzira na nedosegnutost arhetipske tajne? Jadranka Damjanov svakako traži prva pitanja, a struka, barem kako mi se za sada čini, želi druga pitanja. Budući da je tako, struci je manje važno prepoznati u renesansi svojevrсни pad čovječnosti s obzirom na tematizaciju stanja svijesti, a u romanici tematizaciju najvišeg stanja svijesti (*brahmi chetana*), čudesnost jedinstva kojemu stremlji svako sveto kretanje kozmosa (što slikovito opisuje kao »čovjek blažena lica u kandžama zvijeri«).

Romanika se u viđenju Jadranke Damjanov sakralno uzdiže do najvišeg trenutka svetoga, poznavajući mudrost da smrtno samo za sebe i božansko samo za sebe ne mogu biti ono dobro – da to može samo zajedništvo toga dvoga. Tako se očima Jadranke Damjanov u romanikom zajedništvu događa susret smrtnika s besmrtnicima, bez namjere smrtnika da se preobraze u bogove pa napuste jedinstvo, ili obrnuto. Samo to da se ima ovo jedinstvo – mora biti bolno. Nije li takva bol blažena? Upravo zato – »čovjek blažena lica u kandžama zvijeri«. Dakle, romanika je sveto jedinstvo; renesansa je već pad prema profanome.

Tomu s desna, najprije na stranici 207, postavlja Jadranka Damjanov za primjer *Bičevanje Krista* Piera della Francesca, sliku koja u svakom pogledu tematizira odmak čovjeka od svijeta, tj. *turiyatit chetana* (što pretpostavlja i odmak od emocija, pa je to razlog zašto se ima dojam kako je ova kompozicija »hladna«):

»Mnogo je važnije naravno pitanje kako je slika naslikana, kako je postignut učinak odmaka koji nas upravo zanima. Interesom za crtež-obris prikazanih oblika kao obris površina koje imaju 'ljepotu po sebi poput faceta dijamanta' i koji sugeriraju prazninu – razmak, iluziju prostora između likova.« (Str. 206.)

Sada jasno razabiremo da je u renesansi ljudska posesivnost, u želji za posjedovanjem božanskoga pogleda za sebe (*bhagavat chetana* utemeljena u *turiyatit chetana*) po cijenu jedinstva cjeline, rezultirala razmakom i prazninom između dviju primordijalnih suprotnosti, te stoga i odmaknućem od univerzalne razine koju nastanjuje romanička tematizacija kada je riječ o umjetnosti. Sa stajališta današnje znanosti time se ujedno razbija romantičarsko viđenje renesanse kao otkrića svijeta i čovjeka nakon mračnoga srednjeg vijeka (koje još uvijek prevladava u svim udžbenicima povijesti umjetnosti). Tu i tako koračajući preko granica svoje struke, Jadranka Damjanov traži u europskoj umjetnosti ono što umjetnik dobiva od svojega vremena: znak stanja svijesti. Upravo će na taj način razumijevati povijest umjetnosti, a ne kao slijed stilova (to i jest velika tema *Europske umjetnosti i stanja svijesti*).

Što je arhetipska realnost crteža (svijeta) na umjetničkim djelima više prikriivena, to su na istima vidljivija uprizorenja naturalističkih scena. Iz nastojanja da se europska umjetnost sagleda u vidu tematizacija stanja svijesti – pri čemu se za vrijednost postavlja kozmološko jedinstvo – može proizaći otkrivanje duha određena vremena. Unutar takva gledišta na umjetnost sagledat ćemo, primjerice, da barok sedamnaestoga stoljeća – zato što na umjetničkim djelima slavi scenu naturalističkog teatra – tematizira stanje svijesti budnosti (*jagrath chetana*). Onda dalje nije teško u okvirima baroka govoriti o kulminaciji svjetovnosti. Barem ćemo to zaključiti pogledamo li na stranici 213 Caravaggiovo *Polovanje sv. Mateja*. Na temelju autoričine analize slike vjerujemo da je ovaj umjetnik – kao i svaki koji svojim djelom odražava duh svojega vremena – dao naslutiti najjače srozavanje europskoga duha, budući da djelom napominje scenu teatra, a ne arhetipove crteža (čime možda ujedno pokazuje da su bitna ili metafizička pitanja svijeta, čovjeka i čovjekova mjesta u njemu stavljena u drugi plan; zamišljena isprazno-ovosvjetskom epistemologi-

jom). Međutim, autorica nas ohrabruje kako na koncu ipak smijemo biti sigurni da se ispod svake naglašene naturalističke scene, pa i one barokne, u skrivenim dimenzijama slike nalazi sceni kontra jako mjesto – mjera. Kako s druge strane slikarstvo moderne, posebice apstraktno, ništi svaku scenu, svaku tematizaciju, za Jadranku Damjanov radikalna moderna predstavlja puknuće susreta scene i skrivenoga jedinstva slike, kraj evolucije. I konačno, stvar nije tako jednostavna, jer sagledavanje povijesti umjetnosti prema znakovima stanja svijesti ne nudi diskurzivan slijed događaja koji bi bio analogan razvoju stilova. Svijest sna se, primjerice, javlja i u moderni (vidi na stranici 219 Ernstov *Susret dvaju osmijeha*), jednako kao i na pojedinim manirističkim slikama. Kako romanika ostaje dosljedna sebi i ustrajava u onomu što je po čovjeka najteže – zadržati jedinstvo cjeline – tako je njoj autorica ovdje posvetila ipak najviše pažnje.

Neke fundamentalne podjele i razlikovanja

Dok prvo poglavlje (*Metafizika crteža*) insistira na jedinstvu arhetipskih znakova crteža u vidu postignuća cjeloće kozmosa, kao i na razini svijeta kao čovječanstva, drugo poglavlje (*Europska umjetnost i stanja svijesti*) na jedinstvu kao najvišem stanju svijesti, dotle poglavlje *Neke fundamentalne podjele i razlikovanja* razlaže jedinstvo kao ravnotežu forme i značenja. I ponovno nailazimo na jedan pokušaj uspostavljanja analogije vizualnoga jezika s kozmogonijom, jedino što u ovom poglavlju autorica barata tzv. dvama pojmovima vizualne discipline: ornamentom i pismom. Jedinstvo početka prikazano je u vidu ornamenta. U vidu pisma, pak, kao druge vizualne discipline, poima se događaj razdvajanja jedinstva do nastajuće dvojnosti i rascjepa vizualnoga oblika od sadržaja-značenja. Pismo utoliko odgovara sceni što tu značenje »za mrvicu prevagne« nad formom. Jadranka Damjanov pokušava teškom i iscrpnom analizom pokazati narav događanja i ove dvojnosti na primjeru slikarstva. Riječ je o *Povratku izgubljenoga sina* Rembrandta (1688.) i de Chirica (1922.). Pa ponovno i u ovom poglavlju, kao i u prošlom, jedinstvo nastale dvojnosti iznalazi u apstrakciji moderne, ali ovaj put u igri izbjegavanja zlatnoga reza, ritma i lomu simetrije u slikarstvu Mondriana, ili u mogućnosti transcendiranja vlastite strukture Kandinskoga, Gaboa, Mondriana.

Dodatak

U *Dodatku* autorica kao da je na svojevrstan način sumirala svu svoju životnu djelatnost i interese te ih potom u malom i predstavila.

Csontváryu, vizualna i značenska analiza prvi je od još četiri naslova *Dodatka*. Tu je kratku komparativnu raspravu moguće pojmiti kao iznesenu unutar okvira njezina velikog djela *Umjetnost Avantura*. Drugi naslov *Dodatka* posvećen je velikom imenu hrvatske suvremene umjetnosti. Sada, kroz analizu crteža Ivana Picelja, kao da napušta sukus djela *Umjetnost Avantura* te izlaže način pristupa djelu i okvire svojeg drugog, još starijeg rada, *Vizualni jezik i likovna umjetnost*. Kroz pitanje o *Jednoj slici Marijane Muljević ili postoji li nešto poput ženskoga slikarstva*, koji je treći od naslova *Dodatka*, skreće nam pozornost na još jedan vid njezine životne preokupacije, a koju inače već slavodobitno nosi 1996. godine izdano djelo *Pogled i slika*. Ne najmanje važna, ali ipak naposljetku, autoričina životna stremljenja pomalo ezoterijskome nazoru izražena su unutar predavanja *Sedam pojmova* – koji je posljednji naslov *Dodatka* (možda bi tu uz sve trebalo nadodati i njezinu prevodilačku djelatnost koju je ona u velikoj mjeri poklonila suvremenome mađarskom misliocu B. Hamvasu).

Za kraj treba istaći kako je knjigu potrebno čitati od prve do posljednje stranice, a ne napreskoke, iako je u pojedinim dijelovima pisana fragmentarno. Ova je knjiga ipak, kako sam na početku istaknuo, cjelovita – pa je dobitak osjetiti razvoj te cjelovitosti.

»Priroda je neprestana preobrazba. Naše gledanje je preobrazba. Sadržaj umjetničkog djela je preobrazba, djelo je sustav preobrazbi. Ulazimo u hinduistički hram da bi smo se preobrazili, prolazimo labirint da bi smo se preobrazili. Hram je spomenik preobrazbe. (...) Preobrazba je ireverzibilna i neuhvatljiva, ili ipak reverzibilna u pogledu i dodiru osviještenoga čovjeka?« (Str. 315.)

Nadam se da će i drugima ova knjiga omogućiti dobar prag, istinski prostor svetoga, i ništa više, a da je samoj autorici otvorila mogućnost vječnoga zaustavljanja na istome kao jedno odista zavrijeđeno uskrснуće.

Marko Tokić

Zdravko Tomac

Ponoćne misli

Detekta, Zagreb 2005.

Knjiga *Ponoćne misli* spada u tzv. refleksivnu literaturu. Izrazito je misaone naravi. Iako joj je tematska grada raznolika, osnovni joj je predmet propitkivanje i utvrđivanje duhovnih i društvenih istina i vrednota. Po tomu je

poseban refleksivno-literarni žanr. U sadržaju je i obliku, slično Pascalovim *Mislima*, filozofski meditativna.

Konkretno, riječ je o zbirci od 158 kratkih eseja i meditativnih crtica, mahom životnih refleksija, od jedne do tri stranice, u kojima se raspravlja o konkretnim etičkim problemima i iskonskim metafizičkim pitanjima. Podloga im je i ishodište autorovo široko znanje i iskustvo, a izravna tematika čovjek i njegova sudbina ili, jasnije: Bog i čovjek, dobro i zlo, ljubav i mržnja, život i smrt, istina i pravda, moral i sloboda, smisao i besmisao stvarnosti i društva...

Koliko god nam se ta tematika na prvi pogled čini složenom, literarni postupak, kojim Zdravko Tomac izlaže svoje doživljaje i misli, vrlo je jednostavan – dapače, egzistencijalno blizak i zanimljiv. Pred čitateljem se javljaju konkretna pitanja i meditativna razmišljanja o duhovnim i društvenim vrijednostima, koja ću ovdje sažeto izraziti s pomoću nekoliko osnovnih upita: Tko je i što je čovjek? Kako vidi svoj smisao i sudbinu? Što mu znače znanje i iskustvo, Bog i moral? Odakle zlo i dobro? Gdje su prave vrijednosti? Postoji li Bog i duhovna zbilja? Koja je naša budućnost? Kakvih sve ima politika i političara? Što nam nudi opći globalizam? Hoćemo li očuvati svoj identitet? Jesmo li svjesni svoje odgovornosti?

Ta su na naš način sažeto izrečena predmetna pitanja u Tomčevim *Ponoćnim mislima* višestruko pretočena u nizove konkretnih slika i motiva. Autor, u biti, slijedi slojevitu tematiku i sustavno izlaže široku panoramu refleksivnih tema i poruka. Nemoguće je sve navoditi, ali su, lako ćemo to uočiti, sami naslovi indikativni. Primjerice: »Najveća moralna dvojba«, »Moj pogled na svijet«, »Mistični događaj«, »Budi svoj«, »Ako je Bog mrtav, sve je dopušteno«, »Istina je najjača«, »Postoji li vječna istina, ljepota i dobrota?«, »Jesu li moguća mistična iskustva?«, »Čovjek se ne može pretvoriti u veliko ništa«, »Vjera i sumnja«, »Memento mori«, »Radikalni hedonizam«, »Hoće li kršćani ponovno bježati u katakombe?«, »Apokalipsa je ne samo moguća nego i vjerojatna«.

Zdravko Tomac svemu prilazi misaono i iskustveno. S najdubljom težnjom za etičkom prosudbom i stvarnom istinom. Refleksivan je, intuitivan i racionalan; ima povjerenje u ljudsko znanje i iskustvo; no istodobno priznaje da nije lako doći do potpune istine, posebno kad je riječ o transcendentnim, nadiskustvenim područjima; stoga, uz sigurna stajališta, uočava različita gledišta; dapače, priznaje i svoje dvojbe.

Iako su pojedini dijelovi ovih zabilješki i razmišljanja nastajali u dužem razdoblju, autor ih je, očito, sustavno probrao, tematski strukturalno povezoao i za knjigu smireno priredio. Cijela je zbirka podijeljena u četiri dijela, s eksplikativnim »Prologom« i »Epilogom«.

Prvi je dio slikovito naslovljen: »Odrzi ljudskih duša u čarobnom zrcalu«. Sadržaji su mu međutim vrlo realni. Radi se, kako autor bilježi, »O religiji, ateizmu, misticizmu, smrti i ljubavi, istini i slobodi«. U tom je dijelu 47 tematskih jedinica.

Drugi dio nosi središnji naslov: »Ravnajte se prema istini u sebi kao prema jedinjoj svjetiljci«. U njemu su, u 23 predmetne jedinice, razmišljanja »O dobru i zlu, sreći i nesreći, smislu i besmislu života«.

Treći je dio nešto složeniji. Opći mu je naslov »Tumačenje politike«. Ima četiri odjeljka u kojima se govori »O moralu i politici, zločinu i zločincima, moralnim i nemoralnim političarima«. U prvom je odjeljku glavna tema odnos morala i politike, u drugom nacionalna svijest i hrvatsko rodoljublje. U trećem se nalazi niz svjedočanstava iz Domovinskoga rata, a u četvrtom podugačka lista opservacija o moralnom liku današnjih političara.

Četvrti je dio posvećen razmišljanjima o budućnosti. Naslov mu je »Kakvo će biti XXI. stoljeće?«. Tomac je u svojim viđenjima realističan i kritičan. Uočava nove kušnje i stare probleme. Dok s jedne strane odbacuje neprihvatljivu ideju o čovjeku i svijetu kao stroju, servisnom vijku ili mega-stroju, s druge analitički i kritički prilazi radikalnom hedonizmu i materijalističkoj ideologiji prema kojoj je važnije imati nego biti. Jednako se tako suočava s mnogim drugim izazovima i modernim terorima. O svemu zgusnuto razmišlja. Nije pesimist, ali zapaža mnoge izazove i kušnje. Zbog toga se ne ustručava upozoriti da je »Apokalipsa ne samo moguća nego i vjerojatna«.

Uz naznačene središnje dijelove, u Tomčevoj su slici svijeta, kako je to izloženo u ovoj knjizi, vrlo znakoviti već spomenuti »Prolog« i »Epilog«. »Prolog« je studijski reljefan, poglavito filozofsko-teološki. Autor se u njemu pita: Je li Bog stvorio čovjeka ili je čovjek stvorio Boga?

O tom uvijek aktualnom pitanju autor smireno razmišlja u devet intimnih refleksija. U jednoj od najizrazitijih, pod naslovom »Mistični događaj«, ispovjedno zaključuje:

»Dakle, čovjek je stvorio religiju, a ne Boga. Dokaz da Bog postoji upravo je postojanje božanskih načela u čovjeku: ljubavi, dobrote, ljepote i harmonije i potrebe da čovjek čini dobro i da se ostvaruje kao čovjek upravo čineći dobro.« (Str. 18.)

I »Epilog« je izrađen s istim nadahnućem. Etika mu je glavno obilježje. Sam naslov dovoljno govori: »Društvo protiv Boga uvijek postaje društvo protiv čovjeka«. Riječi su to Ivana Pavla II. te mnogih drugih mislilaca, koji u čovjeku vide duh i dušu kao ontičku osnovu ljudskog bića i sliku njegova Stvoritelja. Tomac im se svjesno pridružuje.

U toj se percepciji kritički postavlja prema svim ideologijama i sustavima koji, kako kaže, »ubijaju duhovnost čovjeka«, te posebno prema »teroru masovnih medija i ideologiji ateističkog hedonizma«, koji prisiljavaju ljude »na unutarnje ropstvo u kojemu se sloboda ostvaruje kao sloboda zadovoljavanja sirovih strasti i onog najjadnijeg i najbjednijeg u čovjeku« (str. 369–371).

Posebna je vrijednost *Ponoćnih misli* u njihovoj naravi i pristupu raznolikim egzistencijalnim i metafizičkim pitanjima. Zanima ih iskonska stvarnost i aktualna zbiljnost suvremenog tu-bitka. Kroz njih su metodski i epistemološki usmjerene filozofskoj refleksiji. Vješto se služe racionalnim pristupom i iskustvenom mudročću, slikovitim postupkom i jednostavnim iskazom, kraćim navodima i autorovim vlastitim zapažanjima. Istodobno su im važne autorska analiza i sinteza.

Iako su Tomčeve analize i sinteze izrazito filozofske naravi, stilski su otvorene širem općinstvu. Svojim slikovitim pristupom i iskustvenom, mahom induktivnom metodom, izbjegavaju sustavan filozofski diskurs. Smireno, najčešće pripovjedno i esejistički, razmišljaju u ljudskom životu i iskustvu. Razgovijetno i jasno.

Metodski je također važno napomenuti da Tomac rado uzima aforistične natuknice, svoje ili posuđene – stavlja ih za moto pojedinim temama i s njima osvjetljuje središnje misli i probleme. Istodobno se povremeno oslanja na ugledne pisce i filozofe, kao što su Sokrat, Aristotel, Toma Akvinski, Meister Eckhart, Spinoza, Goethe, Kant, Hegel, Byron, Oscar Wilde, Tolstoj, Dostojevski, ali se u svim važnijim zaključcima sustavno drži svojih razmišljanja i stajališta.

Ne bismo posebno ulazili u daljnje postupke autorskih izlaganja i slojevitu strukturu pojedinih stavova i zaključaka; samo bismo, budući da se radi o misaonim koncepcijama i nazorskim shvaćanjima, napomenuli da Tomac polazi s pozicije neovisna, nepristrana mislioca. Koliko god je blizak kršćanskim shvaćanjima i biblijskim razmišljanjima, kad je riječ o Bogu i religiji, vjeri, duhovnosti čovjeka i eshatološkoj vječnosti, vjera mu i Biblija, zapravo biblijska inspiracija, nisu bitne odrednice. Iskustveno polazi od ljudske stvar-

nosti i razumskog shvaćanja svijeta. Izravno se oslanja na vlastitu intuiciju i racionalno razmišljanje te tako, poštujući sve okolnosti, znanje i iskustvo, dolazi do važnih zaključaka.

Ako je istina da su knjige općenito, posebno djela misaonih promišljanja, živa slika svoga autora, onda su *Ponoćne misli* svojevrsni autogram Zdravka Tomca. I on sam na to upućuje. Svjestan je da se mnogi, bili teisti ili ateisti, s pojedinim stajalištima ne će složiti; no, koliko god je toga svjestan i zna da je jutro optimističnije nego večer, mladost nego zrelost, svjesno se odlučuje na refleksivne zapise u kojima, poput mnogih filozofa, znanstvenika i pisaca, izlaže svoju sliku svijeta.

Mnogo je toga što bi trebalo posebno izdvojiti, no ostat ćemo samo na dvije-tri temeljne misli u kojima su središnji sizeni: čovjek, Bog, moral. Čovjek je, najkraće rečeno, u Tomčevim mislima, kad se o njemu i ne govori, u samom centru. No da bi ga zaštitio od kojekakvih shvaćanja i izazova, autor spontano razmišlja o Bogu i moralu. Bog mu je, ako sam ga dobro shvatio – upotrijebit ću Kantov izričaj – više *postulat*, kojemu induktivno dolazi, nego aksiom od kojega deduktivno polazi. Moral mu je, s druge strane, ako nema transcendentno uporište, puka priča i drska samovolja. Zbog toga Tomac u Bogu vidi ne toliko stvoritelja, koliko jamca ljudskog dostojanstva te u svezi s tim ljudskih prava i obveza. Jer, čovjek mu je teško zamisliv bez ontičkih temelja, u kojima je duhovnost neupitna. I to je, slikovito rečeno, ponovo *postulat* koji zahtijeva Boga.

Drugim riječima, ako stvari promatramo na razini intelektualnih razmišljanja, autor ne prihvaća Boga na temelju biblijske objave, nego na temelju svojih razumskih spoznaja i intuitivnih uočavanja, odnosno razmišljanja o svijetu i čovjeku.

Ukratko, prednost je Tomčevih izlaganja što ona u sebi kriju različite aspekte ljudske misli i iskustva – naravno, i religioznoga iskustva. Ima u njima zbiljnosti i refleksije, filozofije i religije, mistike i teologije, psihologije i sociologije, životnih nemira i etičkih zasada, dvojbena slutnja i deontoloških sudova o moralu i nemoralu, političarima i politici, starim kušnjama i novim opasnostima, nacionalnom identitetu i općem globalizmu, o novom društvu i modernoj kulturi, današnjem svijetu i sutrašnjoj budućnosti, nemirnoj borbi zla i dobra u kozmičkim razmjerima, i u čovjeku.

Premda se, zaključit ćemo, radi o različitim područjima i promišljanjima, sva su ona bitno obilježena etičkim ozračjem. Istini za volju, Tomac nije imao nakanu pisati moralni

kodeks, poput Marka Marulića, i nije ga napisao. Međutim, u cijelom se djelu osjeća moralna vena kršćanskog i, šire, humanističkog nadahnuća.

Jasnije rečeno, moralnost je u *Ponoćnim mislima* temeljna vrijednost. Nezamjenjivo je žarište ljudske harmonije i sreće. Koliko čovjeka pojedinca, toliko obitelji, države i društva u cjelini. U tom svjetlu Zdravko Tomac izrijeком zaključuje:

»Dakle, prihvatio sam postojanje nepromjenjivih moralnih načela koja čine bit čovjeka, tako da sam intuitivno i posredno u stvari prihvatio osjećajem (scem) religiozne izvore morala.« (Str. 15.)

Nema dvojbe, *Ponoćne su misli* u svojim razmišljanjima višestruko znakovite, skladne i korisne. Jer, koliko su s jedne strane autorske, toliko su s druge općeljudske. Misli su to – možemo slobodno dodati – s kojima se čovječanstvo bavilo i bavi u svim civilizacijama i kulturama, filozofijama i religijama, u književnosti i etici, odgoju i moralu, znanosti i pouci. Baš zato, koliko god protkane osobnim gledištima, po sebi su, u mnogo čemu, ne samo Tomčeve nego i naše, zajedničke.

Drago Šimundža

Thomas Hobbes

Levijatan

ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države

Preveo Borislav Mikulić, Naklada
Jesenski i Turk, Zagreb 2004.

Da smo vjernici Visoke Hrvatske Kulture bilo bi nam lako. Tada bismo samo trebali poput jednog novinskog naslova uzviknuti »Habemus Leviathan!« i napisati kako je pred nama napokon prvi hrvatski prijevod klasičnog djela svjetske političke filozofije, *Levijatana* Thomasa Hobbesa. Trebali bismo reći kako je objavljivanjem ove prevažne knjige ispunjena jedna velika praznina u našoj prijevodnoj teorijskoj literaturi, te kako je ovo voluminozno izdanje Naklade Jesenski i Turk izdavački događaj i pothvat. Bubnuli bismo frazu: desio se datum poslije kojega naš teorijski pogon više neće biti isti, a Panteon hrvatske kulture, Panteon jednog starog i učenog, eminentno Europskog naroda – sada kada »imamo *Levijatan*« – sjat će u budućnosti

još većim sjajem. No, mi »imamo *Levijatan*« na isti način kao što i »imamo Hrvatsku«. Zato da se s njima netko u naše ime može slikati!

U kulturi gdje se dostupnost klasične teorijske literature u prijevodima, naročito danas, kada smo robovi od države podržanog, privatiziranog, zabavljачkog izdavaštva, uopće ne podrazumijeva, već je prepuštena inicijativi pojedinaca i čudljivoj volji tog simuliranog tržišta, izlazak neke knjige ne označava normalnu situaciju početka recepcije i daljeg života nekog djela u kontekstu jedne kulture. Ne, čin izlaska knjige predstavlja početak i kraj »prehrambenog lanca«, a roba-knjiga nakon što, pomoću nekih meta-književnih trikova bude promovirana, odlaže se, privremeno na police, pa brzo i trajno u makulaturu. Ako to vrijedi za tzv. »lijepu književnost«, koju masovni mediji svojom »promocijom« samo što nisu do kraja *dekonstruirali* u prazni simulakrum svih mogućih »uspjeha«, koliko više to vrijedi za djela teorije, za stvaranje čije scene pre-moćni medijski kulturni političari ne pokazuju gotovo nikakav interes?

Nakon što se akademski pogon u 90-ima u stvarima humanistike od straha doveo na rub samouništenja, danas on izgleda oporavljeno. Ali kako? Dvije su karakteristične strategije konformističkog bijega od javne upotrebe mišljenja. Iako, naoko suprotne, njihov je rezultat sličan – za javnu upotrebu uma podjednako poražavajući. Jedna je strategija bijeg *unatrag*, »povratak klasiци« svoga filozofijskog, sociološkijskog, psihološkijskog ili politološkijskog polja. To je strategija zatrpavanja knjiškim znanjem u kuli bjelokosnoj. Ako se iz te kule i odluči nešto reći o fenomenima svakodnevnog života, onda se to čini docirajući, na način sveden na loš, ako već ne i pogrešan akademizam. Druga je omiljena strategija nešto što bismo mogli nazvati bijeg *unaprijed*. To je situacija u kojoj, sada već pomalo bivši, intelektualac preuzima ulogu *fast thinkera*, opsluživača medija brzom hranom komentara dnevnog događanja. Prvi tip eskapiste zatrpao se knjigama koje čita i piše, pa od njih jedva da i vidi »izvanknjiževnu« zbilju. Drugi je knjige odavno prestao ozbiljno otvarati, kamo li da bi ih još i pisao, ali je utoliko više autoritet medijskim nevježama.

U takvom kontekstu ne čudi što je novo izdanje *Levijatana*, osim kurtoazne medijske obznane »događaja«, izazvalo gotovo još samo filološku raspravu oko primjerenosti upotrebe pojedinih termina u prijevodu Borislava Mikulića. Tako je npr. u svom prikazu ove knjige postupio i Josip Talanga, sa zagrebačkog Instituta za filozofiju. On misli da je iro-

ničan i duhovit kada između ostalog piše: »U prijevodu bilješke 62 (str. 473) prvo sam pomislio da 'otkrovenje' sadrži samo neznatnu zamjenu slova koja se može dogoditi kada hoćete napisati 'otkrivenje'. Kasnije sam shvatio da je riječ o srpskom standardnom izrazu za 'revelation', a koji mi dotada nije bio poznat. Ipak sam na koncu naučio nešto novo.«

Svako se češe gdje ga svrbi, pa je i to jedan sasvim legitiman pristup ovoj knjizi. Utoliko više što je i sam prevoditelj Mikulić izdanje opremio pogovorom-napomenom uz prevođenje, naslovljenim *Porečena metafora*. Tu se, umjesto nekog školskog izvještaja o današnjem stanju hobbesovskih studija uopće, u skladu s prevoditeljevim semiotičkim interesima, govori upravo o politici prijevoda i tematizira Hobbesova jezična strategija. Prevoditeljeva teza glasi da izravan i doslovan govor ima kod Hobbesa prednost, kako u znanosti tako i u svim područjima u kojima je potrebna jasnoća i jednoznačnost. Tu nema mjesta metafori. Mikulić piše:

»... temeljna nedosljednost koja obilježava manifestne teorije jezičnog stila i metafore u znanstvenom diskursu filozofije i spisateljske prakse tih istih teoretičara znanstvenog diskursa filozofije, od Platona do Davidsona, kod Hobbesa je u posebnom smislu eklatantna.«

Za detaljniji uvid u fenomen takve nedosljednosti kod najmarkantnijih figura anglosaksonske filozofske tradicije, prevoditelj upućuje na rad predstavnice suvremene epistemologije Susan Haack pod nazivom »Dry Truth and Real Knowledge: Epistemology of Metaphor and Metaphor of Epistemology« (u: *Aspects of Metaphor*, 1994.). Interesantno je da se u tom radu detaljno obrađuju slučajevi Humea i Lockea, dok je Hobbes bezrazložno preskočen.

U istom, gotovo isključivo filološkom smjeru krenuo je i stručni i znanstveni skup povodom izlaska knjige, održan pred ljetne praznike, 17. lipnja 2005. na Fakultetu političkih znanosti. Na skupu su kao izlagači sudjelovali Dag Strpić, Ivan Prpić, Dragutin Lalović, Zvonko Posavec, a u diskusiji su im se pridružili i drugi. Predavači su se koncentrirali, ne bez razloga, na drugi dio knjige, naslovljen *O državi*, ne mogavši dovoljno naglasiti »zamke pojma suverenosti koje nam Hobbes postavlja«, kako je problem formulirao Dragutin Lalović. Da nije bilo prisutnog Ivana Prpića, koji ipak nije odolilo da, barem anegdotalno, ne poveže poznatu Hobbesovu teoriju ugovora s našim »ugovorima s davlom« iz vremena nastanka post-jugoslavenskih država, od cijelog događaja ostao bi okus prezre-

log i preopreznog akademizma, ugodno saživljenog s općim nacionalističkim »ozračjem« naše Elitne Visoke Kulture. Ovako je, barem na trenutke, bilo jasno da je Hobbes svoje djelo pisao u nadi kako će ono pomoći da se izbjegnju i onakva vremena kakva smo mi morali proživjeti. Vremena u kojima smo svjedoci da se *vlast suverena*, navodno jedna i nedjeljiva, brzo raspada na mnoge i djeljive »nove entitete«, i to ne samo u etničkom ključu. Da bi se nakon toga, danas, ponovo rekonstruirala u jednu širu društvenu zajednicu – EU ili možda čak i Imperij – čiji je konstitucijski ustroj, blago rečeno, lijep doprinos postmodernoj situaciji *nove* demokratske neprozivosti.

Dobivši tako – na primjeru jednog znanstvenog skupa upriličenog povodom izlaska novog prijevoda *Levijatana* – mali uvid u današnje stanje politološke diskusije u nas, osjetili smo sjetu za ne tako davnim vremenima u kojima je i naš akademski pogon, povodom Hobbesa – zajedno s njim ili protiv njega – još htio i smio radikalno kritizirati građansko društvo, izučavajući npr. Hobbesov *pojam interesa* ili njegovu *teoriju posjedničkog individualizma*. To su, naime, naslovne teme dviju – u 80-im godinama u nas prevedenih i solidno recipiranih – studija, koje nasumce izabiremo iz ostavštine naše i teorijski-prijevodno »bolje prošlosti« (C. B. Macpherson, *Politička teorija posjedničkog individualizma*, poglavlje »Hobbes: politička obveza tržišta«, Zagreb 1981.; Hartmut Neuendorff, *Pojam interesa. Studija o teorijama Hobbesa, Smitha i Marxa*, 2. poglavlje: »Hobbes«, Zagreb 1991.).

Usprkos svemu, za nas je *Levijatan* danas ne samo aktualno već i na momente – spram naše groteskne, tzv. tranzicijske svakodnevice – čak i *subverzivno* štivo. I to ne samo zbog činjenica obnavljanja vladavine jednog lokalnog (naknadno to možemo ocijeniti svojevrsnom *ouverture* u vladavinu onog drugog, većeg) i jednog svjetskog *Levijatana*, neki kažu čudovišta, biblijskih razmjera. Pritom naravno mislimo na suverenu i biopolitičku moć, najprije nove hrvatske države nad svojim podanicima, a onda i na moć SAD, Zapada, Imperija itd. (ti pojmovi naravno nisu istoznačni) nad svojim građanima i »ostatkom svijeta«. Iako je i tu posao refleksije u nas samo djelomično odrađen: jer, dok se tzv. totalitarne tendencije u današnjim SAD ili čak u bivšoj SFRJ naširoko razglabaju, iste te tendencije u izvedbi hrvatske inačice suvremene »imperijalne« demokracije brane se od kritike svim dopuštenim i nedopuštenim sredstvima. No, ovdje nas zanima nešto drugo: zanimaju nas oni dijelovi knjige koji, govoreći u današ-

njim kategorijama, tematiziraju *odnos* države i civilnog društva, ono što Hobbes paradigmatički odrađuje na problematiku odnosa između svjetovne i duhovne vlasti. Način na koji on, za potrebe svoje jedne i nedjeljive nacionalne vlasti suverena, te »jedne osobe« čija djela svi mi priznajemo za svoja, *kritizira vjeru* i u biti *razvlašćuje crkvu*, u njezinoj budućoj odvojenosti od građanske države – čini se i za današnje pojmove poput zova iz neke racionalne i ponovo prosvjetljene budućnosti, usporedimo li ga sa ovim novim »srednjim vijekom« ili *kraljevstvom tame*, kako ga naziva Hobbes, u kome, na način groteske naše tzv. tranzicije i njezina »postmodernog« mijesanja trona i oltara, danas živimo. Iako kasnije prosvjetiteljsko – ili možda samo liberalno – »nerješivo« proturječje između javnog trona i privatnog oltara Hobbes razrješava prividno pred-moderno, držeći se kod historijskih sukoba engleskih vladara i Vatikana naizgled samo one *Cuis regio, illius religio*.

Ipak, on u to svoje navijačko i zainteresirano anti-vatikansko jednačenje građanske i kršćanske, svjetovne i duhovne (engleske) vladavine ugrađuje toliko materijalističkih momenata, da na neki način začinje i kritiku kršćanske crkve uopće. Jer, »crkva još nije posve oslobođena od tame« i ponaša se samo »kao da je kraljevstvo Božje«.

Iako je jasno da su prvi dio knjige, naslovljen *O čovjeku*, i naročito drugi, *O državi*, za spoznajnu teoriju i političku filozofiju ostali značajniji – te da su kao takvi u nas i prije i sada bili u središtu interpretativnog interesa – očito je kako su pritom treći dio knjige, naslovljen *O kršćanskoj državi*, i četvrti, *O kraljevstvu tame*, nezasluzeno ostali gotovo potpuno netematiziranima. A razlog bi mogao biti slijedeći: u socijalizmu *crkvenu državu* nije trebalo posebno kritizirati, jer je kritika religije uopće usput obavljala i posao kritike sasvim nezamislivog, mogućeg povratka vladavine crkve nad cjelokupnim društvom i njezina ravnopravnog sudjelovanja u svjetovnoj vlasti. Tek u dekadentnoj, zadnjoj fazi bivšeg društva i države povlačile su se analogije, npr. između staljinističke i jezuitske političke organiziranosti, no i to samo zato da bi se diskreditirali imitatori staljinisti, a ne i njihov crkveni uzor. U post-socijalističkoj tranziciji, pak, kada se »vjersko klatno« hitnulo na drugu stranu, kritika klerikalizma i cijelog reakcionarnog, paradržavnog, civilnog društva kao »crkvene države« opet nije moguća. Iako sada, naravno, iz upravo dijametralno suprotnih razloga: jer ga baš ta svjetovna, građanska država, kao poželjni model ponašanja, naizgled autodestruktivno, protežira.

U toj je situaciji potrebno, pa i uz ohrabrenje i pomoć klasika, *ponovno promisliti naoko čvrste liberalne postavke o odvojenosti civilnog društva od države*. A sve to stoga, ne bi li smo bolje razumjeli npr. kako se i zadnje zalaganje za ostvarenjem božjeg plana o realizaciji jedne samobitne hrvatske države, te propagiranje nemogućnosti života s »njima-drugima« – i po cijenu tisuće uništenih života – u groteski naše tranzicije može i dandanas nazivati hrvatskim liberalizmom.

Srećko Pulig

Helmuth Plessner

Stupnjevi organskoga i čovjek

Preveo Božo Dujmović,

Naklada Breza, Zagreb 2004.

Pojavivši se 1928. godine, neposredno nakon što je Max Scheler aktualizirao te izložio u nizu manjih radova (od kojih je svakako najpoznatiji *Položaj čovjeka u kozmosu*) problematiku filozofske antropologije kao osnovne znanosti o biti i bitnoj izgradnji čovjeka, Plessnerovo djelo *Stupnjevi organskoga i čovjek*, znakovitog podnaslova *Uvod u filozofsku antropologiju*, možemo smatrati prvim sustavnim uobličjenjem do tada razasute građe o filozofiji čovjeka. Za to da je ovo prevoditeljski izuzetno zahtjevno djelo postalo dostupno na hrvatskom jeziku, zaslužan je prevoditelj i izdavač Božo Dujmović. Knjiga je popraćena pogovorom Hotimira Burgera (»Probijanje života u ekscentričnu pozicionalnost«), bio-bibliografskim podacima o Plessneru, predmetnim kazalom i kazalom imena. Aktualnost Plessnerovih *Stupnjeva organskoga* daleko nadilazi okvire »klasika« filozofske antropologije, te je i na nedavno (travanj 2005.) u Dresdenu održanoj znanstvenoj »radionici« pod naslovom »Leben und Denken Helmuth Plessners im Blick junger Forschungen«, gdje su sudjelovali eminentni poznavatelji Plessnerove filozofije te mladi istraživači, postalo evidentno da *renesansa* Plessnerove filozofije tek predstoji. Tim više što je Schelerova »velika« *Filozofska antropologija* ostala nerealizirani životni projekt, dok drugi relevantniji pokušaji sistematizacije antropološke građe, počevši od Lotzeova *Mikrokosmosa*, čini se, ipak ne prelaze hermetičku zatvorenost duha svoga vremena.

Napomenimo da je možda najveći poticaj ponovnom preispitivanju transcendentálnih pretpostavaka filozofske antropologije dao upravo Heidegger – svojim neuspjehom da posredstvom egzistencijalne analitike tubitka elaborira pitanje o smislu bitka – tako da, paradoksalno, ono što je izloženo u *Bitku i vremenu*, osim što zahtijeva kritičku usporedbu Heideggerove i Plessnerove filozofije, predstavlja istinski izazov filozofsko-antropologijskom mišljenju.

Plessner nastoji, kroz jasnu opreku spram Schelerova modela »teomorfije čovjeka«, Heideggerove »slobodnolebdeće« egzistencijalne analitike tubitka, Husserlove redukcije čovjeka na egologijsku transcendentálnu subjektivnost, vitalista, mehanicista ili pak bioantropologa – utemeljiti filozofiju čovjeka u antropološkom apriorizmu hermeneutike. Dakle, polazište nalazi u, posredstvom Diltheyeve hermeneutičke filozofije života zadobivenom, iskustvenom smislu konkretnog života, ogradiviše se pritom od pomodnih metafizičko-vitalističkih spekulacija (primjerice, Drieschova uvođenja aristotelovskog principa entelehije u filozofiju organskoga). Subjekt-objektivnost života je povijesno iskusiva, a zadatak filozofije postaje da proces razumijevanja, pomoću kojega »život razumije život«, iznova pojmi i time samosvijest života učini objektivnom. Plessner smatra kako je tako nešto moguće samo preoblikovanjem instrumentarija filozofije (koja kao povijest filozofije od Parmenida ne poznaje viši pojam od bitka!). Pretpostavka za takvo preoblikovanje jest proširenje hermeneutike – kao znanosti o izrazu, razumijevanju izraza i uopće mogućnosti razumijevanja s područja jezika, odnosno klasične hermeneutike u službi biblijske – egzegzeze, na središnje mjesto opće filozofske logike (termin Plessner preuzima od G. Mischa). Ispitivanjem strukturalnih zakona izraza, filozofska hermeneutika daje sustavan odgovor o mogućnosti samorazumijevanja života, u njegovu povijesnom životnom iskustvu (pomoću fenomenološke deskripcije, čime se osigurava povratak izvornom zoru, ali bez ontologiziranja uočena – što se vjerojatno odnosi na Heideggera). Ovako zadobivena univerzalna znanost o izrazu omogućuje dublje sagledavanje problema filozofske antropologije, znanosti o čovjeku i zakonima nadgradnje njegove životne egzistencije. Prema Plessneru:

»Ovdje spadaju pitanja o bitnoj strukturi osobnosti i personalnosti uopće, njezina sposobnost izražavanja i granice izraza, značenje tijela za vrstu i doseg izraza, pitanja bitnih formi koezistencije osoba u socijalnim vezama i koezistencija osoba i 'svijeta', dakle značajno pitanje ljudskoga životnog horizonta

i njegove sposobnosti variranja, pitanje mogućih slika svijeta.« (Str. 47.)

Svakako je riječ o nadasve ambicioznom projektu kojim bi se sfera čovjeka sagledala u sjecištu filozofije čovjeka i filozofije prirode; odnosno, formulirajući problematiku filozofske antropologije trebalo bi izvornije problematizirati način egzistencije čovjeka i njegov položaj u cjelini prirode. Plessnerovo zasnivanje filozofije čovjeka u *Stupnjevima organskoga* nadilazi okvire esteziologije duha kako ju je autor elaborirao u svom ranijem djelu *Jedinstvo osjetila* iz 1923. godine, gdje je kroz odnose duha i prirode, točnije, kritikom relativnosti kvaliteta osjeta, tih posljednjih »uporišta« fenomenalne prirode, čovjek bio istraživao kao osobno životno jedinstvo. (Usp. H. Plessner, *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*, u: *Gesammelte Schriften III: Anthropologie der Sinne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980.) Takav smjer istraživanja čovjeka Plessner naziva »horizontalnim«, misleći na unutarnji kondicionalni sustav između duha i tijela, odnosno između simboličkih formi i fizičke organizacije. No, Plessner je itekako svjestan da se pitanje o čovjeku ne može u potpunosti razriješiti samo iz odnosa čovjeka prema svijetu koji je određen »njegovim činima i patnjama«, već je potrebno provesti i »vertikalno« istraživanje, iz čovjekove prirodne egzistencije u svijetu kao organizma među organizmima, pritom napomenuvši sljedeće:

»U oba ova smjera možemo se ponadati da će čovjek zbilja biti obuhvaćen kao subjekt-objekt kulture i kao subjekt-objekt prirode, a da ga se ne razdijeli na umjetne apstrakcije. Jer spoznaje se jedan temeljni aspekt životnog iskustva koji čovjek u svojoj egzistenciji zauzima prema sebi i svijetu: za prirodu vezan i slobodan, izrastao i načinjen, izvoran i umjetan istodobno.« (Str. 54.)

Projekt esteziologije duha, započet u *Jedinstvu osjetila*, Plessner dakle napušta, jer tako zacrtan smjer istraživanja zakazuje kada se aktualizira problem konkretne situacije životnog horizonta, u kojemu je čovjek postavljen kao psihofizički indiferentno jedinstvo ljudske osobe. (Svakako je izazov istražiti paralele i razlike između Plessnerova tumačenja egzistencije čovjeka u svijetu i Heideggerove eksplikacije egzistencijalne analitike tubitka, naročito bitka-u-svijetu kao temeljnog ustrojstva bitka, gdje se tematskom analizom u-bitka postavlja pitanje o egzistencijalnom apriorizmu filozofske antropologije. (Usp. M. Heidegger, »Fünftes Kapitel: Das In-Sein als solches«, u: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001.) Upravo da bi omogućio istraživanje čovjeka kao žive egzistencije u njenoj prirodnosti, Plessner že-

li konstituirati hermeneutiku kao filozofsku antropologiju, u bitnoj korelaciji filozofije živog opstanka i slojeva prirode, odnosno onoga što sferu čovjeka povezuje s biljkom i životinjom. U središtu takva koncepta hermeneutičke antropologije, kako izričito ističe Plessner, jest čovjek:

»Ne kao objekt neke znanosti, ne kao subjekt svoje svijesti, već kao objekt i subjekt svojega života, tj. onako kako je sam sebi predmet i centar. Jer u ovoj osebnosti: egzistirati – ulazi u povijest koja je samo izvedeni način u kojoj razmišlja o sebi i zna za sebe. Ne kao tijelo (ako je pod tijelom mišljen onaj sloj koji su objektivirale prirodne znanosti), ne kao duša (ako se tu radi o objektu psihologije), ne kao apstraktni subjekt, za koji vrijede zakoni logike, norme etike i estetike, nego kao psihofizički indiferentno ili neutralno životno jedinstvo egzistira čovjek 'po sebi i za sebe'.« (Str. 53–54.)

Ovdje se, iz same logike istraživanja, nameće ključno pitanje: što jest *živo*? (Neka nam bude dopuštena opaska: to da nešto jest *živo* a ne da nije, ili, još čudnovatije, da sve živeće iako nije nužno svjesno svoga življenja ipak *živi* na upravo zapanjujući način odnosa spram vremenosti, kroz uvremenjenost živoga bitka *od-življavajući* svoju konačnost, te to da neko živeće može živjeti distancirajući sebe od životnog toka ne do-življavajući pritom životnost života, nedvojbeno izaziva ono čuđenje kojim počinje svaka filozofija, koja želi biti življe mišljenje *tekućega* bivanja života, odnosno čija je prava intencija *biofilija* kao fenomenologija biti živoga, u suprotnosti spram svake nekrofilije *Slova* kao predmeta izučavanja »povijesti filozofije« od antike do dekonstrukcije. (Usp. Aristotel, *Met.* A 982b 12; Platon, *Fedar* 276b-e.) Kako bi proveo hermeneutičku analizu biti živoga, Plessner najprije kritički preispituje kartezijanske osnove novovjekovne filozofije, tj. fundamentalizirano razlikovanje psihičkoga i fizičkoga (*res cogitans* – *res extensa*), te konsekvencije takva razlikovanja u antropologijskom mišljenju. Pokušajem revizije alternativnoga kartezijanskog principa u, kako to sâm napominje, interesu znanosti o životu, Plessner problematizira odnos sebstva i tijela, koji je u transcendentalnoj filozofiji subjekta te, primjerice, u senzualizmu doživio znatna *prevode-nja* ili pak pojednostavljenja. Ovdje se pokazuje presudnom analiza granične danosti zone utjecanja i istjecanja mene kao tijela među tijelima, odnosno *modus prijelaza* u svojoj indiferentnosti prema vanjskom i unutarnjem svijetu, tijelu i psihi, a pomoću čega se izgrađuju obje krajnosti. Na osnovi toga, Plessner provodi analizu osjeta, što nikako ne treba razumjeti u smislu Lockeova naivnog empirizma, već fenomenologijski, kao psihofizički indiferentnu instancu spram vanjskog i unutarnjeg, akta i predmeta, subjekta i ob-

jekta. Jedino je tako moguće samoprevladavanje dualizma svijeta, mišljenja je Plessner. A posljedice kartezijanskog razdvajanja na »tijelo« i »dušu« bile su dalekosežne, jer je time stoljećima nasilno razbijano čovjekovo bitno (psihofizički neutralno) životno jedinstvo, dok se sam čovjek filozofski zahvaćao samo kao »zbroj krhotina«. Budući da čovjeka nosi živa priroda, pa je tako izgradnja jedne konkretne filozofije prirode, odnosno istraživanje stanja stvari »života«, preduvjet za filozofsku antropologiju, Plessner nastoji formulirati apriornu teoriju bitnih organskih obilježja. Stoga mu je od interesa upravo analiza *biti* granice, kao ono realno pokazivo *Između* u odnosu ograničenog tijela spram njegove granice (što je posljedica dvostruke aspektivnosti, tj. teze da se živa tijela pojavno pokazuju kao divergentan izvana-iznutra odnos). Temeljeći svoje istraživanje na postavci da je fenomene životnosti, tj. bit organskoga, moguće analizirati pomoću odnosa tijela prema njegovoj granici, Plessner u poglavljima »Načini opstanka životnosti« i »Načini organiziranja živoga opstanka. Biljka i životinja« daje cijeli niz iscrpnih, i nadasve poticajnih filozofijsko-biologijskih analiza – kao što su indikativna bitna obilježja životnosti, pozicionalnost živoga bitka, dinamični karakter žive forme, krivulja razvoja, uvremenjenost živoga bitka, dvostruki smisao organa, životni krug, prilagodba, reprodukcija, nasljeđivanje, selekcija, otvorena organizacijska forma biljke i zatvorena organizacijska forma životinje –, pozivajući se na tada biologijski relevantne autore (npr. Uexküll, Driesch, Buytendijk, Volkelt, Klaatsch, Roux, Helmholtz). Provedene analize, a naročito problem pozicionalnosti živoga bitka (za razliku od anorganskog tijela koje jest dokle seže, organsko tijelo određuje pozicionalni karakter kao temeljna crta njegove biti koja tijelo čini stavljenim u njegovu bitku – »povrh njega« i »njemu nasuprot, u njega« – tako da je organsko tijelo *izvan* i *unutar* sebe), te aktualiziranje pojma *sfera* (koju Plessner nalazi već kod životinje), ključne su pretpostavke za elaboraciju i razumijevanje sfere čovjeka u Plessnerovoj filozofskoj antropologiji.

Sfera čovjeka bitno je određena njegovom ekscentričnom pozicionalnošću, u razlici spram centriranosti životinjske sfere na apsolutno Ovdje-Sada (ova razlika nije mišljena u smislu radikalnog prekida s prethodnim stupnjevima, već kao daljnje uzdizanje istog principa koji vodi načine organiziranja živoga opstanka do sfere čovjeka). Nakon pronicljive analize jastva i karaktera osobe, Plessner zaključuje da životinja ne može distancirati centar svoje pozicionalnosti od sebe, dok u čovjeka

centar pozicionalnosti ima distancu spram sebe, što čini mogućom totalnu reflektivnost životnog sistema, postavljajući jaz između sebe i svojih doživljaja. Čovjek je postavljen u središte svoje egzistencije, doživljavajući vezanost u apsolutnom Ovdje-Sada, te iako živi iz *sredine*, upravo na čudnovat način »iskače« izvan centričnosti, bivajući tako ekscentričnim bićem (ekscentričnost je čovjekova karakteristična forma frontalne postavljenosti spram onoga što ga okružuje). Plessner će stoga konstatirati:

»Kao Ja, koje omogućuje potpuno okretanje živog sustava prema sebi, čovjek više nije u Ovdje-Sada, nego je 'iza' njega, iza samoga sebe, lišen mjesta, u Ničemu, nalazi se u Ničemu, u prostorno-uvremenoj Nigdje-Nikada.« (Str. 266.)

Čovjek živi s obje strane prekida, kao duša i kao tijelo, ali i kao psihofizički neutralno jedinstvo ovih sfera. Individuum, koji je pozicionalno trostruko karakteriziran tako da *jest* fizičko tijelo, *jest u* tom tijelu i *izvan* toga tijela – Plessner naziva *osobom*. Takvoj trostrukoj karakteristici čovjekove pozicije odgovara utrostručeni svijet: vanjski i unutarnji svijet te susvijet, što naravno daje sasvim drugačiji pogled na antropološki problematiku duše, svijesti, mogućnosti *alter ego*, razlikovanja fizičkog i živoga tijela, razumijevanja »drugoga« (tuđega Ja) te duha kao Mi-sfere. Naročito poticajna, ali u svojoj biti i provokativna, jest Plessnerova intencija da svoje filozofsko-antropološke uvide usustavi u tri temeljna antropološka zakona: prvi zakon prirodno umjetnoga, jer čovjek kao ekscentrično, neuravnoteženo biće, pronalazi ravnotežu samo stvaranjem, artifičijelnošću; drugi zakon posredovane neposrednosti, unutar kojega Plessner obrađuje imanenciju i ekspresivnost u smislu izražajnosti ljudskoga očitovanja života; te treći zakon utopijskog obitavališta, tj. ništavnosti i transcencije. Plessner je radikalno u promišljanju posljedica ekscentrične pozicionalnosti čovjeka (primjerice, svijest o vlastitoj zastupljenosti i nadomjestivosti svakog pojedinca drugim u formi Mi ili spoznaja o kontingentnosti ukupne realnosti), što dakako može zbuniti naivnu kritičku svijest, ako se nema u vidu cjelokupni kontekst njegova mišljenja, ali i egzistencijalne problematike u suvremenoj filozofiji (Jaspers, Heidegger). Plessner objašnjava:

»Budući (...) da čovjekova egzistencija za njega krije realizirani protusmisao, prozirni paradoks, razumljenu nerazumljivost, njemu je potreban oslonac koji ga oslobada ovog zbiljskog stanja. Zbog te upućenosti na uporište vlastite egzistencije koje je izvan zbiljske sfere, i samoj zbilji – vanjski svijet, unutarnji svijet, susvijet – koja je u bitnoj korelaciji prema njegovoj egzistenciji, nužno je potreban oslonac te se i ona u odnosu na ovu zbilju transcen-

dentnu točku podupiranja ili usidranja ujedinjuje u Jedan svijet, u Svemir.« (Str. 307.)

Mnogi posustanu pred mogućnošću onoga *Ništa*, vršeći »skok u vjeru«, jer religija čovjeku nudi konačnu vezanost, »zavičaj«, mjesto života i smrti, pomirenost. No onaj tko ostane vjeran duhu, svojevolumeno se osuđuje na svojevrsno transcendentno beskućništvo. Svojim opredjeljenjem za duh, Plessner ostaje dosljedan u razumijevanju čovjeka kao ekscentričnog bića. I zaista, može li se u tijeku života, u samoj živućoj mijeni, pronaći neko uporište za antropološki potpuno tumačenje čovjeka ili, pak nešto, u nemiru čovjekova *traganja za tragom* (fenomenima ljudskoga) u beskrajnom Svemiru, uvijek ostane skriveno? Plessner nudi mogućni odgovor: *homo absconditus!*

Mladen Planinc

Bruno Latour

Nikada nismo bili moderni

Ogled iz simetrične antropologije

**Prevela Jagoda Milinković, Arkzin,
Zagreb 2004.**

Bruno Latour francuski je filozof znanosti, društva i antropolog koji u svojim djelima uključuje i etnologiju i sociologiju. Taj *Mischung* više disciplina to zapravo i nije, već je nametnut temama kojima se taj autor bavi, kao što je istovrsno i određenje njegovih teorijskih polazišta. Riječ je o jednoj vrsti političko-filozofske antropologije, karakteristika koju, nakon što se pročita ova knjiga, također treba uzeti u obzir. On sam ističe da obavlja posao »filozofa i istraživača, okupljajući rasute teme komparativne antropologije«. Stoga ovo permanentno traženje određenja teorijske i filozofske profilacije djela, pronalaznja njezina teorijskog središta, temeljni je način čitanja knjige.

Latour inzistira na tome da njegovu knjigu *Nikada nismo bili moderni* čitamo kao esej, dakle nešto kao nabačeni, ali ne i proizvoljni nacrt problema. Bez namjere da problemima kojima se bavi daje preuveličanu dimenziju, Latour analizira povijest odnosa prirode i društva i problema modernosti vezana za njih. Zašto više nismo moderni, kako se to dogodilo, koja je procjena stanja modernosti

i njezinih relacija (antimodernost, postmodernost i nemodernost), te kako dalje, pitanja su na koja pokušava dati odgovor.

Knjiga počinje pitanjima o tzv. hibridnim temama koje miješaju političke i kemijske reakcije, najezoteričniju znanost i najnižu politiku. Ovi sudionici, ova *čudna kohorta*, uključeni su u istu priču. Ona otkriva krizu koja je rezultat moderne podjele svijeta koja sve teže može odvajati i skrivati hibride. Riječ je o hibridnim objektima-subjektima koji utječu na poredak između ljudi i ne-ljudi (tehnike, znanosti, prirode društva i politike). Oni bujaju na sve strane, ima ih sve više i sve ih je teže izolirati. Kritika (suvremena ili povijesnim razvojem utemeljena) razumije ih preko pojmova sustava, struktura, kompleksnosti, dok ih Latour prepoznaje preko pojma mreže ili prevođenja. U ovom razlikovanju ocrtava se i problem modernosti. Biti »moderan« označava dvije odvojene prakse, čija učinkovitost i ovisi o njihovoj odvojenosti. Prva grupa praksi odnosi se na *prevođenje* (mreže) potpuno novih mješavina između rodova bića, hibride prirode i društva. Druga je *pročišćavanje* (kritika), koja stvara dvije različite ontološke zone, područje ljudskog i područje ne-ljudskog (prirode). Modernost je za Latoura, dakle, razdvojenost, odnosno asimetričnost koja radi jasne rezove, prijelome, te dijeli svijet i vrijeme na jasne kategorije. Objekti i subjekti koji se pojavljuju između tih kategorija bez jasno su definiranog statusa i razvijaju se unatoč permanentno proklamiranim promjenama. Modernost, dakle, za Latoura nije termin koji želi rehabilitirati.

Održavanje modernosti i odvojenosti omogućeno je kritikom. Latour ukazuje na tri kritike koje oblikuju naš svijet i dijele našu stvarnost. Epistemološka, sociološka i dekonstruktivistička kritika predstavljaju činjenice, moć i diskurs čije je djelovanje nezamislivo u zajedničkom kontekstu, a trebalo bi biti. Ove kritike se hrane slabošću drugih dviju i njihovo djelovanje ostavlja nas u uvjerenju da smo moderni. No, preveliki rast hibridnih subjekata-objekata potkopava moderni svijet, te ga postaje nemoguće antropologizirati, tako da se ove kritike pokazuju sve više kao prokazivači, a ne kao graditelji zajedničkog svijeta prirode i čovjeka. Latour želi ukazati da se suvremeni svijet u svoj svojoj kompleksnosti ne može razumjeti jer se ne želi sagledati u kategorijama kroz koje, npr. etnologija proučava manja i izoliranja društva koja su različita od zapadnog. Za zapadni svijet ne postoji osnovne antropološke istine koje bi nam dale temeljne uvide o konstituciji njegove organizacije, preraspodjeli odnosa između svijeta stvari i svijeta ljudi.

Ono što konstituira taj moderni svijet odvojenih stvarnosti prirodnog i ljudskog jest Ustav. Pišući ga velikim početnim slovom Latour mu pridaje izniman značaj u radu odvajanja. Kao Ustav modernosti, on je zajednički tekst slaganja i odvajanja prirodnog i društvenog. U njemu živimo negdje od XVII. stoljeća naovamo, međutim njegovo održanje sve više (s pravom) dolazi u pitanje. On (Ustav) često zaboravlja »rođenje koje je tijesno vezano uz 'ne-ljudski rod', rođenje stvari, objekata ili životinja«. Dakle, kao konstitucionalno obilježje i za društvo i za prirodu, tekst ove konstitucionalnosti nemamo napisan u nekom oglednom tekstu, nego je u skladu s njegovom prirodom odvajanja ogledno pisan odvojeno u jednoj zaboravljenoj polemici između filozofa politike Hobbesa i znanstvenika Boylea. Njihovo raspravljanje iz XVII. stoljeća predstavlja konstitucionalni tekst odvojenosti znanstvenih i političkih vlasti. I jedan i drugi su i objekti i subjekti zanemarivanja drugosti, te ne stvaraju samo objekte svojih proučavanja već i pripadajuće kontekste. Hobbes tako inzistira na političkom tijelu (Levijatan) koje obuhvaća sve društveno i suprostavljeno je svakom natprirodnom. Boyle mu se suprotstavlja i ističe nužnost postojanja eksperimenta i laboratorija, gdje se nesmetano moraju vršiti znanstvena ispitivanja temeljena na prirodnom i *doxi* znanstvenog svjedočenja. On naglašava da prirodni zakoni ionako izmiču našem utjecaju, što je jasan signal za Hobbesa i njegovu *mehanicističku konstrukciju vlasti i društva* da slobodu znanosti kritizira kao još jedan ustupak natprirodnom. Latour čak navodi kako Hobbes sugerira tadašnjem vladaru da zabrani ovu izdvojenost znanosti, jer će inače »vidjeti dvostruko«. Tretirajući ih kao objekte povijesnih analiza, kod fizičara Boylea povijest znanosti zanemarila je njegove političke spise, a kod »politologa« Hobbesa tradicija zanemaruje njegove znanstvene spise. Time ona ne uspijeva prevladati ono što ni oni nisu mogli iako su pokušavali na obje strane asimetrije političke i znanstvene organizacije: znanost, društveni kontekst i razgraničenja između njih. Naime, Boyle i Hobbes na kraju izglađu svoje razmirice i postižu svoje »respektabilne ciljeve«, ali u nasljeđu nam ostaje znanstveni govor koji pronalazi politički govor, a politički govor postaje svojevrsna znanstvena politika. Boyle je stvorio politički govor iz kojega politika mora biti isključena, dok Hobbes zamišlja znanstvenu politiku iz koje eksperimentalna znanost mora biti isključena. Oni su pronašli naš moderan svijet, u kojem je reprezentacija stvari pomoću labo-

ratorija zauvijek odijeljena od reprezentacije građana preko društvenog ugovora. Ovaj filozofsko-znanstveni dvojac pravi je primjer problema reprezentacije moderne preko kojeg od XVII. stoljeća tinja sukob političkih (ljudskih) i znanstvenih (ne-ljudskih) činjenica.

Prava kritika rijetko je radila na poslovima posredovanja između ovih suprostavljenih polova. Kritika ovog kritičkog duha, kojeg nesumnjivo nasljeđujemo od novoga vijeka, za Latoura nema snagu, mogli bismo reći – spajanja. Izbjegavam riječ »konstrukcija«, jer ni autor je ne koristi, a i čini se da bi u njegovu razumijevanju problema terminološki mogla biti dio onoga što on zove konstitucionalnom odvojenošću. Mi u tom smislu i nismo bili kritički (ali je zato i bolje ako shvatimo da nikada nismo ni trebali biti moderni). Moderni i nestaju zato jer su svoje uspjehe i održavanje zasnivali na epistemološkim i političkim rezovima često poznatim pod imenom revolucije. Latour je nesklon revolucijama jer predstavljaju nasilne rezove koji neuspješno odvajaju, temporalno, prostorno, socijalno i epistemološki tkivo društva, ne ljude i njihove hibride. No to ga ni najmanje ne čini sklonom evolucionizmu ili antimodernosti. Upravo je antimodernost ona koja neće, po autoru, moći preživjeti kraj modernosti jer ne može anticipirati pozitivne promjene koje su se ipak dogodile i s konstitucionalnim uvjetima njihova razvoja, njihovim rezovima, kritičkim pročišćavanjima i prokazivanjima.

Probijanje ograničenja (bolje rečeno razgraničenja i odvojenosti) modernosti pojavom hibrida ulazak je u novo doba, doba nemodernosti. Bujanje hibrida društava i prirode jest nastajanje i stvaranje kvaziobjekata (ali i kvazisubjekata) koji su zapravo *čudovišta prve, druge, treće* itd. industrijske revolucije, te predstavljaju prodruštvovljene činjenice, s jedne strane, i ljudsko koje postaje prirodan svijet, s druge strane. Njihovu nerazumijevanju puno je doprinijelo novovjekovno filozofsko tematiziranje odnosa subjekt-objekt. Veliki filozofski »pokreti« (Latour prije svega misli na Kanta) svojim filozofskim odvajanjem subjekta i objekta predstavljaju prijelaz između svijeta subjekata i svijeta objekata. Postmoderna je doista kraj ovih nastojanja da se prevlada taj nikad pomireni odnos između subjekta i objekta, međutim ona je i slijepa ulica. Ona je pokazatelj kraja ovog filozofskog prelazanja između objekta i subjekta. Latour naglašava, riječ je o kraju moderne, a ne filozofije. Kant je taj koji je u klasično filozofskom pokušaju bio taj koji je nastavio dis-

tinkciju Hobbes-Boyle svojim »kopernikanskim obratom«. Ono što je kod Hobbesa i Boylea bila razlika, kod Kanta je potpuna podjela. Kod njega stvari po sebi postaju nedostižne, dok se transcendentalni subjekt beskrajno udaljava od svijeta. Pa iako je spoznaja ipak moguća primjenom dvaju »čistih oblika, stvari o sebi i subjekta«, ono između njih, hibridi i poslovi posredovanja koji ih čine, ostaju po strani da ne bi doveli u pitanje »kopernikanski obrat«. Ova je pozicija arbitrarna za Latoura, jer nastoji kanonizirati podjelu između subjekta i stvari po sebi time potpuno zahvativši modernost. Njegov posao oživljavaju i nastavljaju Hegel, Marx, fenomenologija sve do postmoderne. Na neki način, filozofska spoznaja kraja modernosti, postmoderna (iako ni ona ne izlazi iz modernizacijskih ograničenosti) sazrela je kao filozofska svijest o nemogućnosti nastavljanja istog velikog raskoraka koje modernizatorske filozofske teorije nisu znale preskočiti jer nisu obraćale pažnju na značaj antropoloških istina. Zato klasične filozofske »pokrete« Latour zove *predpostmodernima*. Dakako, iz ovoga ne slijedi da, na primjer, Hegelova filozofija predstavlja neuspjelu postmodernu, već neuspjelu *nemodernu*.

Ostali su nam predmoderni. Oni konačno uključuju pitanje odnosa zapadnjaka i drugih. Za Latoura, suvremene antropologije i etnologije po tom pitanju nisu uspjele obaviti uspješno svoj zadatak jer se uvijek kolebaju između univerzalizma i kulturnog relativizma. Što, dakle s *Njima*? Velika unutarnja zapadnjačka dioba između prirode i ljudi uzrok je druge »velike diobe, između Nas i Njih«. Zbog odbijanja zapadnjaka da otvoreno misle kvaziobjekte i kvazisubjekte, oni kao nositelji prava i moralnosti sebe izdvajaju kao posebne. U tome im pomažu ti novi kvaziobjekti (Arhimedov složeni kolotur, Pasteurovi mikrobi, Boyleova zračna pumpa i drugi), ti ne-ljudi koji posjeduju čudesna svojstva jer su istovremeno »društveni i nedruštveni; proizvođači prirode i graditelji subjekata«. Ova »čuda« primoravaju zapadnjaka da se smatra različitim i izdvojenim od drugih. No, ovi hibridi ruše i modernu temporalnost, jer nije više lako odgovoriti da li u nju spadaju i genska terapija i islamska revulucija. Nemogućnost da se ove događaje jednoznačno smjesti u zastarjeli, suvremeni, futuristički, bezvremenski ili permanentni svijet za Latoura još je jedan simptom propadanja modernosti. Pred licem moderne odjednom se odvija više vremena i sve je očiglednije da su modernost, njezine post- i/ili pred-inačice odabrali *neki* u ime *mnogih* i da je njihova konstrukcija dobrim dijelom neodrživa. U suvremeno doba,

naime, postaje teško čvrsto vjerovati u ne-nadmašive vrline političkih, znanstvenih ili ekonomskih revolucija, što nas sve više čini običnim, te iščezava potreba da se smatramo egzotičnim ili radikalno drukčijim od drugih. Nezapadnjačke kulture (predmoderni) imaju unutar svojih antropoloških matrica svoje prednosti (otvoreno proizvode hibride prirode i društva, smatraju da transcendencije ima u izobilju, održavaju sposobnost da prošlost i budućnost shvate kao ponavljanje i obnavljanje, itd.) koje mi na zapadu nemamo i koje bi trebalo iskoristiti. Imaju svakako i nedostatke, no za gradnju nemodernog svijeta treba preuzeti i posredovati ono što nas sve uvodi u svijet nemodernosti. Trajno miješanje znanja i moći između *Njih* i *Nas* trebalo bi probiti međusobne barijere modernosti i predmodernosti.

Kako razriješiti sve ove probleme, kamo nakon modernosti, te zašto težiti nemodernosti? Očekivano, Latour odabire srednji put izmirenja suprotnosti i prevladavanja krajnosti. Nemodernost je za njega kraj mrtve trke između društvenog i prirodnog. Hibridizirane mase ljudi koje je sve teže uklopiti u jedinstvenu matricu političkog i društvenog ponašanja i praksi pojavljuju se sve više i sve češće. Isti je problem i s neljudskim stvarima čija sudbina se najlakše očituje u tome da suvremeni čovjek sve rjeđe odustaje od mnogih blagodatnih tehnologija koje mu se pružaju. Kako kaže na jednom mjestu sam Latour: braniti ljude od strojeva, kad su sve ono što nalazimo oko strojeva ljudi koji tamo nalaze spas – apsurdno je. Treba stvarati zajednice sa skupnim imenom *društva-prirode*. Neizbježnu propast moderne treba nadići tako da se traže točke susreta pola prirode i pola društva. »Kopernikanski protuobrat« sastoji se u proizvođačkoj zajednici ljudi i stvari oko kojih se i kreće subjekt. Permanentno iziskujući tijesno vezano objašnjenje, stari odnos subjekt-objekt treba okrenuti i pitati kako se razvijao odnos u kojem *objekt stvara subjekt*. Ove zajednice, da bi se razvile, trebaju koristiti ulogu i ontologiju *medijatora*. Okončanje asimetrije postiže se prekidanjem epistemološke prakse revolucionarnih rezova, te pokretanjem procesa uopćene simetrije (otud »simetrična antropologija«), gdje se prati dodjela ljudskih i neljudskih svojstava objektima i subjektima. Službenom Ustavu treba dodati rad »posredovanja, transcendenciju bez opreke, prevodenje, dodavanje, relacije« kao sastavne dijelove. Ovime bismo konačno ušli u nemoderni svijet koji zapravo nikad nismo ni napustili. Posebna uloga i posebno mjesto čovjeka jest da on bude *medijator* i *razmjenjivač*. Posebno treba

istaknuti njegov nestabilan oblik, koji traži reinterpretaciju, a ne stidjeti se njegova antropomorfizma ili, bolje rečeno, *morfizma* u znanosti, ideologiji, politici i drugdje. To su teme o kojima permanentno treba raspravljati i koje predstavljaju bit *anthroposa*. Da bi se, dakle, zaustavilo izrabljivanje ljudi od ljudi i prirode od ljudi, treba preokrenuti taj dvostruki problem reprezentacije. On se povećava tako da se dvije reprezentacije u svom konstituirajućem poretku pretvore u jednu reprezentaciju ljudi i stvari, pa čak i parlament ljudi i stvari. Intuicija prosvjetiteljstva, koja ovdje uključuje nikad uključenu široko shvaćenu simetričnu antropologiju, može nadići one probleme što ih je postavila distinkcija Hobbes-Boyle prije nekoliko stoljeća.

Treba reći da ovdje ni približno nisu navedeni svi momenti rasprave iz ove zanimljive knjige. Bruno Latour je autor koji nije previše poznat u našoj sredini. Forma eseja kojim nam se predstavlja u ovoj knjizi dovoljno je intrigantna da bismo se upustili u to. Možda bi netko mogao primijetiti da u raspravi o odnosu društva i znanosti i njihovih posljedica nije umjesno to što nema mjesta za druge antropološke rasprave ili knjige kao što su Kuhnova *Struktura znanstvenih revolucija* ili *Vita activa* Hannah Arendt. Ova druga knjiga čini se tematski najbližom onome o čemu Latour piše. Međutim, čini se da je riječ o svjesnom izostavljanju da bi se ostavilo više mjesta za vlastite ideje. Nadalje, nekako se kroz tekst nameće misao da su njihove ideje ugrađene u ovaj esej.

Nameće se stav da je, želeći nam reći ono bitno, temu modernosti ili moderne nastojao sažeti u što jednostavnijem obliku. Ona tako ne *postaje* teret suvremenog doba (što je, recimo, u jednom trenutku za postmodernu); ona je to *oduvijek bila*. Njezin je razvoj permanentan sukob principa i stvarnosti koji treba okončati. Umjesto da se vrtimo oko pravog odnosa vezanog za nju, najbolje bi bilo da iz nje izađemo. Čini se da ipak ne bi bilo najbolje da nismo nikad ušli u moderno stanje politike i znanosti, jer neke pozitivne pomake ipak smo dobili i od njega. Stoga okončanje suprotnosti prirode i društva treba završiti tiho i u duhu medijacije (posredovanja), a nikako u duhu nove revolucije, jer ona predstavlja samo još jedan rez, sličan rezovima pomoću kakvih se modernost i održavala. Latourova dijagnoza stanja suvremenosti zato nije nikakva opća tragedija i prirode i čovjeka, već jedno bolno iskustvo koje je, u najgorem slučaju, bilo neizbježno. Smještajući klasičnu novovjekovnu filozofiju uz bok onih praksi koje nisu našle prijelaz

prema novim praksama što ih on zastupa, Latour konstruira optužbu o nedostatnoj filozofskoj svijesti o odnosu subjekt-objekt. U obranu filozofije valja reći: ona taj problem ni danas ne zanemaruje. Antropologija je ona koja, perspektivom koju ima, vidi društvo kroz sve njene mreže ljudskih i neljudskih odnosa. S filozofijom se i čini kao da se u jednom trenutku isključila iz odnosa na koje je utjecala početkom novog vijeka (od Bacona i Descartesa) i prestala promišljati ono drugačije znanosti i društva. Hannah Arendt sama spominje da je jedan od onih koji se među posljednjima u novom vijeku bavio i filozofijom i znanostima bio Isaac Newton. Da bi se promišljale cjeline ljudskog-prirodnog, Latour kao da priziva staru ideju potpunog, univerzalnog istraživača, znanstvenika, filozofa. Međutim, on samo traži da suvremena misao krene putem promišljanja kroz pojmove mreže i razmjenjivanja, političkog i stvarstvenog, medijacije i relacije, itd., da ne ponavljamo već rečeno. Izuzeti znanosti, politike, društva, stvari iz njihovih eksteritorijalnosti i spajati ih u mrežu zajedničkih odnosa – to je zadatak našeg vremena. Ono ne treba više ni težiti prema modernosti, niti žaliti zbog njezine skore propasti.

Snježan Hasnaš

McKenzie Wark

Hakerski manifest

Preveo Tomislav Medak,
Multimedijalni institut, Zagreb 2006.

»Informacija želi biti slobodna, a posvuda je u okovima« – tako glasi paradigmatički motto *Hakerskog manifesta* američkog teoretičara McKenzie Warka, knjige koja nastoji manifestirati hakerska ishodišta, ciljeve i interese. Za razliku od nekih drugih knjiga srodne tematike, Warkovo ostvarenje na mnogo snažniji i artikuliraniji način propituje značenje hakerske ideologije. Ponajprije, ona nije jeftini anarhistički pamflet u kojem se nekritički slavi kreativnost informatičkih *geekova*, ili deskriptivna sociološka studija o snazi i utjecaju informatičke klase, već kriptomarksistički manifest iznenađujuće teorijske dubine i socijalne osviještenosti, koji u osnovi nema mnogo veze s konkretnim hakiranjem ili praktičnim savjetima za usavršavanje infor-

matičkih vještina. Za autora hakiranje označava proizvodnju apstrakcije i mogućnosti; snaga ove proizvodne transformacije nalazi se upravo u stvaranju jednog novog i drukčijeg svijeta s onu stranu reproduktivne nužnosti. Warkov je stil i sadržaj od samog početka deklarativno marksistički: u knjizi se na klasičan način propituju temeljna pitanja vlasništva, društvenih klasa i historijskog determinizma, a knjiga je, umjesto klasičnom paginacijom, označena paragrafima kao što i dolikuje jednom manifestu. Argumentacija je ukratko ova: u današnjem svijetu pojmovi vlasništva i materijalne proizvodnje kakve definira klasični kapitalizam nemaju nikakvu važnost, već su u prvome planu informacija i intelektualno vlasništvo kao novi izvor moći i dominacije. Hakiranje je subverzivna djelatnost, jer se zasniva na mogućnosti nenadziranog stvaranja: vladajuća klasa uvijek nastoji kontrolirati inovaciju, pa se hakerska klasa time uspostavlja kao tradicionalni klasni neprijatelj, jer se bori protiv komodificirane eksploatacije i institucije intelektualnog vlasništva. Stvarajući nove oblike vlasništva i vlasničkih odnosa, hakeri izmiču sustavu kontrole i ustoličuju posve nov koncept slobodnog znanja i učenja te slobodne razmjene podataka, smatrajući kako je autorsko pravo umjetni monopol.

Ukoliko informacija u današnjem svijetu dostiže ima onakvu vrijednost koju su nekad imali materijalni resursi, jasno je da kontrola informacija znači i kontrolu društva. Međutim, kako to višekratno ističe Wark, njezina je narav dvojaka: ona je istodobno materijalna i nematerijalna; podložna vlasništvu ali i slobodna od njega; u suštini nezavisna, ali uvijek ograničena materijalnim nositeljem. Razvoj informacije kao vlasništva novi je stadij kapitalizma i označuje radanje potpuno nove klase *vektoralista*, onih koji kontroliraju vektore duž kojih se apstrahira informacija: izvor moći više nisu proizvodni kapaciteti, jer moć sada proizlazi iz monopoliziranja intelektualnog vlasništva (autorska prava, patenti, itd.). »Vektoralistička klasa« radi na proizvodnji žudnje pretvarajući subjekte u poslušne potrošače i ljudsko stado kojeg je lako nadzirati: nije čudno što je marketing trenutno najpropulzivnija poslovna grana i što se nalazi u središtu poslovanja svake ozbiljnije firme. Osim što postavlja pitanje vlasništva na drukčiji način od klasične socijalističke teorije, Wark u srodnom duhu preispituje i model znanja i obrazovanja, kao jedan od ključnih resursa za oblikovanje klasne moći i disciplinarnog režima. Za njega je obrazovanje ropstvo i razlikuje se od znanja koje se

stječe nezavisnim edukacijskim modelima, odnosno slobodnim učenjem ili razmjenom podataka (»peer to peer mreže« i sl.) ustrojima na horizontalnom konceptu, za razliku od vertikalnog modela u središtu kojeg su sveučilišta kao disciplinarnе ustanove proizvodnje znanja prema strogim ideološkim pravilima. Poput klasičnog marksizma u kojem se navodi da povijest uvijek proizvode institucije vladajućih klasa, tako je i s današnjim znanjem i informacijom kao vlasništvom i robom. Umjesto kapitala kao osnove vlasništva, na djelu je informacija kao vlasništvo koja uvjetuje i potiče nove oblike klasne borbe o kojima piše Wark.

»Istinsko carstvo slobode počinje s onu stranu nužnosti«, poznata je Marxova maksima što ju Wark primjenjuje na hakere kao klasu koja se uspijeva oduprijeti ideološkim mehanizmima što disciplinarnim režimom moći žele prisvojiti sve oblike intelektualnog vlasništva. S jedne su strane skupa autorska prava i golemi kapitalistički mehanizam, s druge »darovna ekonomija« i slobodni softver; s jedne se strane nalazi klasni interes koji teži zagospodariti svim materijalnim nositeljima nematerijalne informacije, s druge je model znanja zasnovan na dijeljenju i razmjenjivanju umjesto na kupovanju i prodavanju. Kad je o žudnji riječ, Wark opravdano smatra kako su i liberalna ekonomska teorija oskudnosti objekta i psihoanalitička teorija žudnje kao subjektivnog nedostatka u osnovi jedna te ista teorija, koja služi klasnom interesu jer odvraća pažnju od proizvodnje slobodnog subjektiviteta – ona je puko sredstvo kojim se subjekti regrutiraju za proizvodnju objekata, a objekti predstavljaju kao ono što nedostaje žudnji. Smisao ovog manifesta nalazi se upravo u tome: autor, koristeći klasičnu marksističku lektiru, nastoji prevladati začarani krug kapitalističke proizvodnje žudnje i strukture moći u koju je upletena. Postavi li se na tom tragu sasvim jednostavno pitanje – gdje leže interesi hakerske klase u globalizacijskim procesima? – odgovor je jednoznačan: nigdje doli u »slobodnom izražavanju vektora komunikacije, kulture i znanja diljem svijeta«. Nepravda se ne reprezentira samo kao materijalna nejednakost već i kao nedostupnost informacijama, preciznije rečeno, njihovu slobodnu kruženju. Država je, kao i stoljećima prije, i dalje instrument legitimacije prisvajanja vlasništva, no ono je sada zasnovano na klasnoj politici znanja koje proizvodi znanstvene »discipline« i stvara žudnju koja se kanalizira u želju za priznanjem. Pitanje intelektualnog napretka u osnovi pripada u klasnu problematiku i Wark ovdje ne može biti veći marksist nego što jest.

Hakerski manifest iznenadujuće je poticajna knjiga koja vrlo precizno i osviješteno artikulira klasni interes suvremenih proletera, klase hakera kao umjetnika mogućeg, čije je područje proizvodnja »konkretne apstrakcije«, u čemu i leži, smatra Wark, njihova subverzivnost i revolucionarni potencijal. Daka, kao što ni Marx pod pojmom proletarijata ne smatra isključivo radnike u tvornicama, tako niti Wark hakerima ne naziva samo informatičare, pa u tom smislu ovu klasu treba promatrati ponešto šire i općenitije nego što to naslov knjige sugerira. Možda je donekle moguće govoriti o hakerima kao potencijalnom *mnoštvu*, barem na onaj način na koji taj pojam definiraju Hardt i Negri. Ovaj je manifest lucidna primjena Marxovih teza u dobu globalizacije, odnosno digitalnog i intelektualnog vlasništva, te u tom žanru besprijekorno funkcionira. Njegova se vrijednost nalazi upravo u konceptualnoj inovaciji, u radikalnosti vizije i revolucionarnom entuzijazmu koji je – upravo stoga što je toliko rijedak u svijetu u kojem živimo – utoliko dragocjeniji.

Tonči Valentić

Uwe Wesel

Mit o matrijarhatu

O Bachofenovu »majčinskom pravu« i položaju žene u ranim društvima prije nastanka državne vlasti

Prevela Danijela Tkalec, Scarabeus, Zagreb 2004.

Mit o matrijarhatu jedinstveno je djelo iz područja povijesti prava i kulturne antropologije. To je djelo konačno objavljeno u Hrvatskoj, a treba napomenuti da su se na njega domaći antropolozi i etnolozi često referirali. Tako etnologinja Lydia Sklevicky spominje kako se ideja o povijesnoj zbiljnosti vladavine žena doimala, prema riječima U. Wesela, kao nevjerojatna, kada je objavljena u Bachofenovu djelu *Majčinsko pravo* iz 1861., no postupno je prihvaćana od strane marksizma, ženskih pokreta i psihologije.

Wesel istražuje sve mogućnosti što ih ovo klasično djelo otvara. Od objavljivanja knjige *Majčinsko pravo* izvršena su brojna arheološ-

ka iskopavanja, kao i etnološka istraživanja koja su nam omogućila da steknemo jasniju sliku tog ranog razdoblja. Ono što prije svega treba istaknuti jest da je Bachofen bio protivnik liberalne pozitivističke historiografije, te da je u njegovu istraživanju antike ponajviše do izražaja došla njegova romantičnost i religioznost. Stoga neki smatraju kako je on svojim romantičnim postavljanjem žene u središte erotizirao povijest (Bloch). Za njega je prvi stupanj povijesti svijeta bilo doba majčinskog prava ili ginekokracija, vladavina žena. Bachofen ne koristi izraz »matrijarhat«. Svoju knjigu započinje poglavljem o Likiji, jer smatra kako bi svako istraživanje majčinskog prava trebalo početi upravo ondje, a poziva se na antičke historičare Herodota, Heraklida Pontijskog i Nimfisa, te na filozofa Nikolu Damaščanskog. Opisuje i ostale dijelove antičkog svijeta, ali mu često ponestaju dokazi, pa se oslanja na interpretacije mitova kako bi zaključio da je matrijarhat opći kulturni stupanj čovječanstva koji se može naći u svih naroda prije prelaska u patrijarhat. Wesel ističe kako je jedna od Bachofenovih najjačih interpretacija – objašnjenje Eshilove *Orestije*. U svojim analizama koristi se i etnološkim napomenama, a tekstovi su mu obojeni kršćanskim neoplatonizmom. Zanimljivo je kako se nakon objavljivanja njegove, pojavljuje i knjiga koja još više produbljuje tu tematiku. Riječ je o knjizi *Drevno društvo* (1877.), čiji je autor Henry Morgan. Wesel naglašuje kako je Morgan tom knjigom – čiju okosnicu čini otkriće rodbinskih struktura u Irokeza – položio temelje etnološkim istraživanjima našeg stoljeća. Morgan je uočio podudarnost irokeškog društva s ranim grčkim i rimskim gentilnim društvom. Bachofenova knjiga *Majčinsko pravo* počela se smatrati dijelom marksističke literature zbog Engelsa i njegova istraživanja. Naime, Engels je ispisao historijat obiteljskih prilika i povezao to sa ženskim pitanjem i pitanjem države, za koju je želio dokazati da nije neminovnost. Od tada je Bachofenova knjiga doživjela i brojna odobravanja i brojna odbijanja. Među odobrateljima nalazimo Thomasa Manna, Rilkea, Benjamina, psihoanalitičare Freuda, Reicha i Fromma, te filozofe Horkheimera i Lukacsu.

Prije nego što prijeđe na povijesnu provjeru Bachofenovih zapažanja, Wesel se bavi temeljnim pojmovima. Treba istaknuti kako se osamdesetih godina 19. stoljeća pojavila nova riječ – *matrijarhat*. Ona, kao *majčinsko pravo* i *ginekokracija*, označava prevlast žene u obitelji i u društvu. No pojam *majčinsko pravo*, osim što je sinonim za ginekoraciju ili matrijarhat, ima i neka druga značenja. Neki ga

upotrebljavaju u smislu matrilinearnosti. No, u međuvremenu se došlo do stajališta kako matrilinearnost ne mora nužno značiti i vlast žena. U povijesnoj provjeri Krete, Likije, Egipta, Wesel proučava način Bachofenova korištenja povijesnih izvora i često naglašuje njegovu zanesenost, nepostojanje distance koja mu je ponekad onemogućavala preciznu analizu. Za njega je »mitska predaja istinski povijesni izvor koji se odlikuje visokom pouzdanošću«. Naravno da se identificiranje povijesti i mita pokazalo problematičnim. No, premda su njegova istraživanja često pogrešna i ispunjena pretjerivanjima, on je ipak skrenuo pozornost na društva u kojima je uloga žene bila drukčija od one u društvima Grčke i Rima, točnije na društva bez patrijarhata. Naime, u Egiptu, na Kreti i u Likiji žene su bile izjednačene s muškarcima, postojala je i matrilinearnost i matrilokalnost. Time je on uzdrmao vjeru u univerzalnost patrijarhalne obitelji, za koju se smatralo kako postoji od početka povijesti.

U drugom dijelu knjige, Wesel se bavi etnologijom, pri čemu ističe kako su zapažanja Bachofena, ali i Morgana, neopravdana, budući da je kombinacija etnoloških i povijesnih rekonstrukcija neznanstvena. Wesel nudi mnoštvo primjera koji pokazuju Bachofenove krive postavke. Proces je išao na sljedeći način: već u doba prvih skupljača i lovaca iz starijeg kamenog doba postojala je obitelj kao zajednica muškarca i žene, te njihove djece, s odgovarajućom podjelom rada. Zbog stalne nastanjenosti, a zahvaljujući matrifokalnoj organizaciji, položaj žene je poboljšan. Pogoršavati se počeo sa stalnom nastanjenošću, s nestankom zemljoradnje i stočarstva na prijelazu od skupljanja hrane u starijem kamenom dobu, do proizvodnje hrane u mlađem kamenom dobu.

No postoji i primjer društva u kojem se položaj žena nije pogoršavao, već popravio. Radi se o Hopi indijancima. Mnogi američki antropolozi s pravom polaze od pretpostavke da matrifokalnost nastaje kad se zemljoradnja počinje temeljiti na radu žena. Hopi su matrifokalno društvo, a ta matrifokalnost počiva na matrilinearnosti i matrilokalnosti. U toj maloj skupini društava postoji još jedna posebnost – slučaj Irokeza. Naime, kod matrilinearnosti i matrilokalnosti redovito dolazi do ravnoteže među spolovima, a kada su muškarci odsutni, kao u Irokeza, dolazi i do ženske nadmoći. No, Wesel ističe kako etnolozi i nisu otišli odveć daleko u istraživanju tih rezultata, jer pitanje žena ionako nije u prvom planu etnološkog zanimanja. Možda je razlog tome ono što navodi Sherry Ortner,

koja vjeruje da se u svim društvima žene radije identificiraju s prirodom, a muškarci s kulturom. To je presudni uzrok za univerzalnu zapostavljenost žena, koja se mora dokinuti uklanjanjem odgovarajućih stavova. No nipošto ne možemo tako jednoznačno odrediti povezivanje univerzalne relacije priroda-kultura sa suprotnošću žena-muškarac. Wesel također razmatra univerzalno objašnjenje zapostavljenosti žena, koje je danas često u feminističkim raspravama, a vezano je uz seksizam muškaraca, te zaključuje kako nije isključeno da u seksističkim motivima leži jedan od presudnih uzroka nastanka vladavine, ne samo muškaraca nad ženama već i nastanka dosad nedovoljno razjašnjene vladavine muškaraca nad muškarcima. On se pita jesu li u tome presudni biološki ili društveni uzroci, pa se vraća na razmatranje općih struktura ranih društava. Osobito je za to izdašno proučavanje matrilinearnosti, jer u njemu se nailazi na komplicirano mnoštvo različitih oblika organizacije, za što Wesel navodi nekolicinu primjera. Naravno, pritom se povezuje pitanje matrilinearnosti i matrilokalnosti, te pitanje o podrijetlu matrilokalnosti. Wesel zaključuje kako matrilinearnost redovito nastaje u društvima u kojima se stanovništvo bavi motičkom zemljoradnjom. Kolektivni rad žena uzrok je matrilokalnosti, a matrilokalnost ima za posljedicu matrilinearnost. Tako se uspostavlja kauzalni niz: motičko poljodjelstvo – ženski radni kolektiv – matrilokalnost – matrilinearnost. Wesel također tvrdi kako na povijesnom početku tih društava redovito stoji matrifokalnost. Dakle, ipak postoji jedan stupanj ljudskog društvenog razvoja na kojemu se nalaze ženska društva. Bachofen je stoga bio u pravu, ali ipak postoje neka ograničenja vezana uz tu tezu; primjerice, da takvo društvo nije na najranijem stupnju razvoja, te da to nije opća pojava, jer su paralelno postojala i matrifokalna ženska društva i patrilinarna muška društva, a matrifokalnost ne mora nužno podrazumijevati nadmoć žena. Što se, pak, tiče položaja žena, treba istaknuti kako se kod patrilinarnosti znatno pojačava zapostavljenost žena, kod matrilinearnosti se razvija u matrifokalnost, ali dolazi do promjena, pa se kod matrilokalnosti pogoršava položaj žena. Stoga ključnim ostaje pitanje: zašto se u većini matrilinearnih društava nije održala matrifokalnost? (Napomenimo da su matrifokalna društva ona koja su u cjelokupnom uređenju orijentirana na žene.)

U posljednjem poglavlju Wesel piše o otkupu nevjesta, o razlikama u vrijednosti otkupa nevjeste u pojedinim društvima, te koje to

posljedice ima za položaj žena. U zaključku Wesel ističe važnost Bachofenovih zapažanja, ali i njegove previde. Osobito je precizno Bachofenovo zapažanje o Likiji, u kojoj je postojalo i matrilokalno i matrilinearno uređenje. Ono, pak, što nije točno jest Bachofenovo mišljenje da u društvima vladaju ili muškarci ili žene. Naime, postoje i anarhična društva, društva u kojima nema vlasti. Stalnim nastanjivanjem ukinuta je podređenost žena. No time je započeo i proces sve većeg ugnjetavanja žena, čiji je bitan moment bila kombinacija egzogamije, patrilokalnosti, otkupa nevjeste i poligamije, i to prije nastanka države i prava, a da se pritom nije razvilo privatno vlasništvo. Wesel posebno naglašuje važnost podjele rada između žena i muškaraca, no priznaje kako se još uvijek ne znaju uzroci za različite oblike podjele rada. Također se ne zna dovoljno o povezanosti političke vlasti i ugnjetavanja žena (naime, kefalnost, rana državnost, često nastaje na temelju ugnjetavanja žena). U svakom slučaju, ta se podjela rada u matrifokalnim društvima mogla organizirati tako da je prestajalo zapostavljanje žena, a u nekim slučajevima, kao u Irokeza, čak je nastajala i društvena prevaga žena. To može značiti samo da žene nisu bile uvijek zapostavljane ili ugnjetavane, pa teorije o univerzalnom ugnjetavanju žena nisu vjerodostojne. Rješenje za budućnost Wesel vidi baš u ukidanju bilo kakve podjele rada – i u vanjskom životu i u kućanstvu. Matrifokalna društva uspjela su izmijeniti negativne strane te podjele.

Na kraju, treba istaknuti kako je ova knjiga vrlo važna, jer čitatelji mogu steći odličan uvid u strukturu segmentarnih društava. Na kraju knjige nalazi se i popis terminologije tih društava, što i onima koji se prvi put susreću s tom tematikom znatno olakšava razumijevanje ovog teksta. Nalazimo također bibliografiju i pregledno kazalo, tako da, osim samog izdavanja ove knjige, treba pohvaliti i urednički rad.

Darija Žilić

Michael Walzer

Politics and Passion

Toward a More Egalitarian

Liberalism

Yale University Press, New Haven
– London 2005.

Čest problem knjiga koje govore o toleriranju kulturnih različitosti u liberalnom društvu, čak i ako one podrazumijavaju toleriranje i ustupke grupama koje su same netolerantne i opresivne prema svojim članovima – jest tko smo to »mi« koji uopće možemo izjaviti da, dok su neke nepravde neprihvatljive, neke se druge, navodno manje važne, ipak mogu tolerirati? Na kojim se to zapravo osnovama tvrdi, kao što to nerijetko čine teoretičari multikulturalizma, kako se nasilno podređivanje i opresija unutar nekog svjetonazorski drukčijeg kolektiva mogu tolerirati radi, primjerice, potrebe očuvanja kulturnog identiteta, premda se, zapravo, time implicite odobrava pravo nekim skupinama da svojim članovima bitno reduciraju prava što ih sami posjeduju? Da bismo razmotrili ovaj problem, koji je već postao općim mjestom teorije multikulturalizma, valjalo bi postaviti pitanja: Tko su uopće interesne strane u ovakvom cjenkanju s tuđim pravima? Predstavljaju li takvi zahtjevi za očuvanjem nekog grupnog svjetonazorskog identiteta uistinu sve članove nekog kolektiva, pa time i one u njemu podređene, ili ipak samo one kojima takva konfiguracija moći u određenoj skupini najviše odgovara, te je nastoje svim sredstvima očuvati? Primjera radi, koliko su često sudionici ovih rasprava i oni članovi određenih kolektiva čiju obespravljenost, navodno, kao pravo na kulturni opstanak zahtijeva »cijeli« kolektiv i ne bi li politička borba za vlastitu obespravljenost bila, doduše, dozvoljena, no ipak politički besmislena? Vratimo li se na opće mjesto teoretičara multikulturalizma: tko smo to »mi« da možemo tolerirati nečiju obespravljenost ili neravnopravnost, čak u ime društvenog svjetonazorskog pluraliteta? Ili, u djelomičnom i ublaženom slučaju, da možemo pristati na, ili bar ne prigovarati zbog, primjerice, neravnopravnosti žena u vjerskim zajednicama, no ne i zbog lišavanja žena prava na sudjelovanje u političkom odlučivanju, ili na obrazovanje?

Trudeći se – kao što i sam autor kaže – biti na mnogim mjestima korektiv liberalizma, knjiga *Politika i strast* Michaela Walzera, u po-

gledu prava kolektiva i prava pojedinca, nerijetko iznosi prividna proturječja i probleme, kako bi opravdala svoj, navodno, umjereni stav spram prava pojedinca, odnosno kolektiva. Na primjer, navodeći da pojedinci iz marginaliziranih skupina mogu više postići ukoliko djeluju zajedno – kao interesna skupina, Walzer ne objašnjava u kakvoj bi to bilo suprotnosti s dobrovoljnim udruživanjem slobodnih i autonomnih pojedinaca radi ostvarenja nekog političkog cilja, kako to priželjkuje liberalizam.

Stvar je u tome da Walzer pretpostavlja da se prihvaćanjem vlastite podređenosti u određenoj skupini može djelovati iznutra na promjene konfiguracije moći unutar te skupine. Ipak, ostaje nejasnim zašto se to ne bi moglo i izlaskom iz određenog kolektiva i stanja podređenosti, te korištenjem sredstava i mogućnosti što ih može pružiti šire društvo i, unutar njega, slobodno udruživanje, za razliku od brojnih i nerijetko ponižavajućih kompromisa što ih pojedinac mora prihvatiti ukoliko ostaje na svom podređenom položaju u zadanoj kulturnoj ili svjetonazorskoj sredini. Drugo pitanje, više moralne prirode, no u koje neću dalje ulaziti – premda je često dobra građa za filmove i romane – jest tko to može sebi uzeti za pravo odricati slobodu i samostalan izbor nekom pojedincu, pogotovo kada bi takvo lišavanje tom istom pojedincu moglo značiti dugotrajnu i duboku nesreću?

Vratimo li se autoru, Walzer drži da izlaskom i asimilacijom članova neke svjetonazorske skupine u šire društvo, ionako marginalizirane grupe postaju društveno još nemoćnije, no nije jasno zašto bi se netko uopće trebao solidarizirati s kolektivom čija nas načela i unutarnja organizacija tlače? Treba li država – samo zato što se nekad radi o manjinama! – uistinu pomagati zajednice koje kao jedan od svojih zahtjeva ističu pravo na unutargrupnu opresiju i tradicionalno podređivanje o kojima se, navodno, ne može niti raspravljati, kao što je tome slučaj s opresijom koja se temelji na vjerskoj dogmi? Može li se, na primjer, tolerirati nasilje i deprivacija samo zato što je kolektiv koji to čini slabiji ili u manjini, ili je tako shvaćena različitost »drugoga« možda negativna »drugost« na koju niti ne pokušavamo primijeniti »naše« principe, jer je privrženost »njihovim« principima, izgleda, toliko iracionalna i osjetljiva da su isti izuzeti iz racionalne rasprave, osobito kritike? Može li se uistinu podređivanje nasiljem unutar – i ne samo manjinskih – kolektiva, definirati kao »pluralizam i kulturna raznolikost«?

Walzerovi odgovori na ova i slična pitanja prilično su uvijeni. Ravnopravnost *da*, ali u

solidarnosti s kolektivom. Kod Walzera to otprilike znači borbu na dva bojišta: za afirmaciju kulturne manjine u kojoj smo rođeni, te unutargrupni aktivizam za izjednačavanje u pravima unutar kolektiva. Drugim riječima, borba za ravnopravnost unutar skupine ne bi smjela ugroziti politički utjecaj i ugled kolektiva u širem društvu, čime neravnopravnost unutar neke grupe ostaje, doduše, loša i neželjena, no ipak tek unutarnja stvar nekog kolektiva.

Drugi je problem što Walzer – ističući vrijednost kulture, veza i tradicionalnih svjetonazora skupine kojoj rođenjem pripadamo i koji uvelike definiraju naš identitet – neizravno identificira kulturne vrijednosti i s konfiguracijama moći u određenoj skupini, što otežava bilo kakve zahtjeve za promjenom, a kamoli društvenim pritiskom. S druge strane, ističući na više mjesta da je liberalno društvo potpuno slobodnih i samostalnih pojedinaca *utopija* – što bilo koji upućeniji teoretičar, ako ništa drugo onda nakon radova Michaela Foucaulta, Judith Butler, pa ako hoćemo čak i Hannah Arendt, ne bi zaniijekao – Walzer koristi ovu činjenicu kako bi srezao ambicije tog istog pojedinca, ako su u sukobu sa shvaćanjima zajednice. Doduše, Walzer podržava borbu protiv neravnopravnosti, no ona za njega ne može biti stvar pojedinačnog »bijega«, već skupnog djelovanja. No tada se vraćamo na već spomenutu opasku o tome tko zapravo priječi slobodnim i autonomnim pojedincima da se politički udružuju, odnosno: zašto bi djelovanje iz neke druge društvene pozicije i sredine, pa čak i pojedinačno, bilo manje vrijedno ili učinkovito od djelovanja unutar određenih uloga unutar samog kolektiva?

Premda Walzerova teza o potrebi kolektivnog djelovanja, da bi se poboljšao status marginaliziranih i stigmatiziranih grupa stoji, ipak nije jasno zašto bi to bilo nespojivo s pojedinačnim ambicijama, pa napokon, i »bijegom« iz nepovoljne situacije ili opresivne sredine? Konačno, djelovanje iz druge društvene pozicije još je uvijek djelovanje unutar istog društva, što ne znači i s druge planete, kao što poziv na solidarnost, koji ne treba izjednačavati s prisilom na solidarnost, ne pretpostavlja da je jedina moguća solidarnost – pa tako i skupno djelovanje – pristajanje na degradirajuće uloge, nepravde i poniženja, ako im se pojedinac želi i može suprotstaviti, ili ako ih samo želi izbjeći, primjerice, napuštanjem skupine koja ga tlači.

Drugi dio Walzerove knjige bavi se ulogom strasti, te uopće emotivne angažiranosti pri ostvarivanju političkih ciljeva – i nešto je po-

tičajniji. Uloga emocija u političkom odlučivanju, osobito empatije, aktualna je tema filozofije politike i društva, a čini se da se, u posljednje vrijeme, na ulogu emocija pri uočavanju društvenih problema gleda u sve povoljnijem svjetlu. S druge strane, gotovo je očito da bi neozbiljno bilo isključiti iz razmatranja ulogu emocija u bilo kakvom djelovanju, kao što bi, u konačnici, bilo sporno zahtijevati zanemarivanje emocija u mnogim drugim situacijama svakodnevnog života. Racionalno utemeljene, shvatljive ili neshvatljive, emocije su »ljudska uvjetovanost« – mogu se potiskivati, čak i kultivirati, no bez njih se bjelodano ne može. S druge strane, za razliku od prosječne svakodnevce, čije situacije doduše mogu biti jednako ozbiljne i kobne, kod političkih odluka ipak smo oprezniji, jer imaju dugotrajne posljedice za veliki broj ljudi. No, općeniti problem uloge emocija u politici nerijetko zapravo govori o dva previda.

Prvi se sastoji u tome da kritika »bezosjećajnosti« politike često zapravo nije kritika odsustva emocija u politici, već hijerarhije vrijednosti koja određuje određeno djelovanje i postupke. Drugi je previd pitanje, čije bi zapravo osjećaje politika orijentirana i na emocije trebala angažirati – onih koji odlučuju, što je u slučaju raspravljanja o problemima ili realizaciji nekog cilja s obzirom da vjerojatno želimo da bude i dobro promišljen i učinkovit manje vjerojatno; ili onih, što je češće, koji bi trebali pristati uz određenu politiku, dakle vječno pitanje manipulacije građanima. No, koliko je samo racionalno djelovanje, bez emotivne angažiranosti, u politici učinkovito?

Kritizirajući stajalište da je argumentirano raspravljanje i racionalno odlučivanje isključivo bitno u politici, Walzer pokušava pokazati da se ljudi za mnoge ciljeve angažiraju i na drugim, ne uvijek racionalnim osnovama. Walzer zapravo pokušava pokazati da strastvena predanost nekom cilju ne mora nužno biti loša, te može biti i učinkovitija od racionalnog vaganja razloga *za* i *protiv*. S druge strane, mnogi veliki zločini planiraju se i izvršavaju vrlo racionalno. Ukratko, Walzer drži da ni strasti same, niti racionalnost bez emocija, u politici nisu, odvojeno od svojih ciljeva, dobre ili loše. No tu valja biti oprezan. Činjenica jest da mnogi ljudi spontano ispravno reagiraju dok su drugi proračunato oprezniji, te stoga često propuštaju učiniti ono što je ispravno ili potrebno. Walzer to vidi kao nemoguć i neučinkovitost isključivo racionalnog političkog djelovanja. Ipak, propustivši – za razliku od nekih drugih mislilaca – temeljitije promisliti koje bi to emocije bile društveno poželjne i korisne, a ne samo učinkovite,

Walzer ostavlja posao nedovršenim i izlaže se kritici onih teoretičara koji, poput Susan Sontag, drže da je emocionalna komponenta važna, ali da je, načelno, bitno djelovati promišljeno – osobito u politici. Čak i emocije što ih Walzer ističe kao učinkovite i korisne, odijeljene od vrijednosti i ciljeva koji ih pokreću, nisu jednoznačno pozitivne. Tako i spomenuta hrabrost, solidarnost, predanost i strast mogu poslužiti i zločinačkim ideologijama, za razliku od, primjerice, empatije – o kojoj govori Martha Nussbaum, i za koju je manje vjerojatno da će poslužiti lošoj svrsi.

Činjenica jest da strast i predanost dobrome cilju mogu mnogo postići. Kroz povijest su i puno postigle u borbama protiv različitih društvenih nepravdi. Problem leži u tome što u Walzerovoj knjizi različiti aspekti emocija u politici nisu dovoljno razrađeni, premda je i samo postavljanje pitanja poticajno. Drugim riječima, premda se ne moramo složiti sa svim Walzerovim tezama, knjiga *Politika i strast* provokativno je i poticajno štivo, ako ništa drugo, čini se, ipak pisano s dobrim namjerama.

Maja Profaca

Alan Bryman

The Disneyization of Society

Sage, London 2004.

Ideja »dizni(li)zacije« društva temelji se na uvjerenju kako Disneyjevi tematski parkovi zabave predstavljaju paradigmatički prikaz mnogih društvenih promjena u suvremenom svijetu. Bryman ističe i analizira četiri dimenzije »dizni(li)zacije«, a to su tematiziranje, hibridna potrošnja, prodaja i performativni rad. Kao ključ uspjeha »dizni(li)zacije« Bryman označava sustav nadzora i kontrole. Knjiga se sastoji od sedam poglavlja. U prvom poglavlju autor određuje osnovne pojmove s posebnim naglaskom na razlikovanje »dizni(li)zacije« i »diznifikacije«. Sljedeća četiri poglavlja analiziraju navedene dimenzije »dizni(li)zacije«. U šestom poglavlju Bryman analizira Disneyjev sustav kontrole i nadzora, a u završnom poglavlju navodi pojedine implikacije procesa »dizni(li)zacije«. U općem smislu proces »dizni(li)zacije« označuje rastući utjecaj »tematskih okoliša«, postavljenih u restoranima, trgovinama, hotelima, zooškim vrtovima; tendenciju stvaranja društvenog okruženja koja sadržava mješavinu različitih

oblika potrošnje, od trgovina, restorana, kockanja, do posjeta kinu ili nekom sportskom događaju; razvoj »brandova« koji se temelje na licenciranoj trgovini; sve veći razvoj »performativnog rada«, koji od zaposlenika zahtijeva iskazivanje određenih emocija i sam rad svodi na predstavu; rastući utjecaj kontrole i nadzora u potrošačkoj kulturi.

Proces »dizni(li)zacije« za Brymana označava proces u kojem principi Disneyjevih tematskih parkova sve više dominiraju različitim područjima – kako američkog društva tako i svijeta u cjelini. Prvi Disneyjev tematski park, ili, kako se danas naziva, »utočište«, »sastajalište«, otvoren je 1955. u Anaheimu u Kaliforniji (Disneyland). Nazvan *Magično kraljevstvo*, park je bio organizacijski podijeljen na »zemlje«, te je sadržavao »Zemlju pustolovina«, »Zemlju granice«, »Zemlju budućnosti« i »Zemlju fantazija«. Kasnije su otvoreni i mnogi drugi tematski parkovi: primjerice, 1971. otvoren je istoimeni park u Orlando na Floridi; 1983. otvoren je Tokyo Disneyland, a 1992. Disneyland Paris.

Proces »dizni(li)zacije« bitno je vezan uz potrošnju. Potrošnja, te posebno rastuća želja za potrošnjom, pokretačka je snaga »dizni(li)zacije«. Naravno, takvo određenje podsjeća na drugi sličan proces, a to je proces »mekdonaldizacije«, koji je povezan s restoranima »brze hrane«. No Bryman upozorava da »dizni(li)zaciju« prije svega karakterizira stvaranje *različitosti*, dok »mekdonaldizacija« teži uniformnosti i sličnosti. »Mekdonaldizacija« se temelji na racionalizaciji i povezanosti s fordizmom, znanstvenim managementom i birokracijom, a »dizni(li)zacija« predstavlja post-fordistički svijet različitosti i potrošačkog izbora. Jedan od ključnih ciljeva procesa »dizni(li)zacije« jest pomicanje potrošnje od osnovnih potreba prema potrošnji iznad nužnog. Primjerice, odlazak u McDonalddov restoran, uz relativno jeftinu hranu i predviđivo okruženje, može zadovoljiti osnovne potrebe za prehranom. No, »dizni(li)zirani« restorani teže pružanju iskustva koje ostavlja dojam posebnosti, kako zbog uključenosti posjetitelja u različite aktivnosti tako i zbog posebno uređenog okruženja.

Nadalje, Bryman obrazlaže svoj odabir pojma »dizni(li)zacije« nasuprot pojmu »diznifikacije«. Naime, pojam »diznifikacije« uglavnom se povezuje s transformiranjem nekog objekta u nešto površno i pojednostavljeno. Označavanje procesa »diznifikacije« kao procesa trivijalizacije i »prepravljaja« proizvođa uglavnom služi kritici Disney-proizvodnje. Bryman navodi da je upravo iz razloga što se pojam »diznifikacije« povezuje s »površnim

proizvodima« odlučio koristiti pojam »dizni(li)zacije«, prije svega zbog veće mogućnosti neutralne analize društvenog utjecaja Walta Disneyja i njegove tvrtke. Nadalje, pojam »diznifikacije« uglavnom se odnosi na područje kulturnih proizvoda, kao što su priče i povijesne predstave, a zapostavlja šire promjene u kulturi i ekonomiji.

Bryman razlikuje strukturalnu i transferiranu »dizni(li)zaciju«. Prva se odnosi na skup promjena unutar samih zabavnih parkova, a druga predstavlja prenošenje Disney-principa djelovanja na druga područja, kakva su, primjerice, veliki trgovački centri.

Jedna od najočitijih dimenzija »dizni(li)zacije« jest »tematiziranje«, koje se sastoji od primjene određene priče ili određenog – stvarnog ili izmišljenog – konteksta na određenu instituciju ili lokaciju. »Tematiziranje« pruža vanjski okvir smisla i simbolizma objektima na koje se primjenjuje, odnosno pruža im smisao koji na neki način transcendirira ono što ti objekti u biti jesu. »Tematiziranje« je povezano s »ekonomijom zabave«, odnosno »ekonomijom iskustva«, unutar koje potrošači traže usluge pružene na zabavan način, te time postižu iskustvo »za pamćenje«. Sama priroda »tematiziranih« okružja povezuje se i s identitetom potrošača i s različitim životnim stilovima. Mogući problemi projekta »tematizacije« prije svega su visoki troškovi i stalni porast potrošačkih očekivanja. Različiti su izvori »tema«: od »tropskog raja«, »divljeg zapada«, »klasičnih civilizacija«, do »nostalgije«, »arapske fantazije«, »urbanih motiva«, »modernizma i napretka«. Nadalje, izvori tema mogu predstavljati mjesto, vrijeme, sport, glazbu, kino, modu, potrošnju, arhitekturu, prirodni svijet, literaturu itd. Disneyland je prvotno zamišljen kao spoj američke povijesti i slavljenja ideologije napretka. »Tematiziranje« se može odnositi na zabavne parkove (npr. Disneyland), restorane (npr. Hard Rock Caffe, Planet Hollywood), hotele (npr. Hotel Cheyenne – tema »divlji zapad«), trgovačke centre, zoološke vrtove, muzeje i cijele gradove.

Druga je dimenzija procesa »dizni(li)zacije« – »hibridna potrošnja«. Bryman prvo određuje »oblike potrošnje« kao kupovanje, posjet zabavnom parku, odlazak u restoran, boravak u hotelu, posjet muzeju, kinu, gledanje i/ili sudjelovanje u sportskom događaju i kockanje u kasinu. Time bi »hibridna potrošnja« predstavljala opći trend spajanja različitih oblika potrošnje. Temeljni princip »hibridne potrošnje« jest »ostati duže«, a osnovni je cilj stvoriti »destinaciju«, određite unutar kojeg će se, kroz spajanje različitih oblika potroš-

nje, stvoriti uvjeti za što duži ostanak potrošača. Ideja na kojoj se temelji »hibridna potrošnja« jest »što više potreba ispunjava neko mjesto, ljudi u njemu ostanu duže«. Naravno, sama ideja »hibridne potrošnje« nije nova, ono što je novo jest sustavni pristup realizaciji te ideje. Primjera »hibridne potrošnje« zaista je puno, možemo navesti trgovačke centre koji uobičajeno sadrže niz različitih trgovina, nekoliko restorana, caffe barova, igraonica za djecu itd. »Tematizacija« je povezana s »hibridnom potrošnjom«, što znači da se takav oblik može pronaći na svim već navedenim mjestima. Bryman pak ističe dva ključna principa »hibridne potrošnje«, a to su »princip destinacije« i »princip što dužeg ostanka«.

Treća je dimenzija procesa »dizni(li)zacije« – »trgovanje« (»merchandising«), koje se odnosi na promociju dobara sa zaštićenim pravima (copyright, posebni logoi i licence). »Trgovanje« proilazi iz masovne proizvodnje suveniru, koje se kasnije širi i povezuje pojam suveniru sa zaštićenim pravima *logoa* i *imagea*. Ključni princip »trgovanja« jest proširenje atraktivnosti *imagea* koji je već privukao pažnju potrošača. Osim toga, kroz tako postavljene uvjete »trgovanja«, relativno jeftine i jednostavne robe mogu postati ekskluzivne i skupe. Primjerice, t-shirt majice s nekim poznatim logom, ili slikom poznate, izmišljene ili stvarne osobe. Naravno, Walt Disney nije zaslužan za ideju »trgovanja«, pa čak niti za ideju »trgovanja« likovima iz animiranih filmova. Prije Mickeyja Mousea, negdje sredinom dvadesetih godina prošlog stoljeća, mačak Felix je bio poznati »animirani« lik. Mickey Mouse se pojavio krajem 1928., a »trgovanje« proizvodima s slikom Mickeyja Mousea (ali i ostalih likova iz Disney-produkcije) donijelo je iznimno veliku zaradu. Kao posebno uspješan primjer možemo navesti animirani film *Kralj lavova* iz 1994., koji je do danas zaradio više od milijardu dolara, od čega je tek jedna trećina zarada koja proizlazi iz gledanosti filma u kinima (»box office«).

Četvrta je dimenzija procesa »dizni(li)zacije« – »performativni rad« koji se odnosi na rastući trend, posebno u uslužnim djelatnostima, konstrukcije posla kao izvedbe. Zaposlenik postaje poput glumca na pozornici. Naznačeni trend naziva se i »emocionalni rad« i podrazumijeva situacije u kojima zaposlenici, kao dio svojih radnih uloga, iskazuju emocije, te pritom teže postići privid »duboke emotivnosti«. Razloži ovakvom trendu u uslužnim djelatnostima proizlaze iz spoznaja da je stil i kvaliteta pružanja usluge vrlo važna u potrošačkoj percepciji. »Emocional-

ni rad« tako predstavlja izvor razlikovanja usluga koje su inače identične, ili vrlo slične. Uvijek nasmijani zaposlenici Disney-zabavnih parkova postali su stereotip moderne kulture. No iako su prednosti takvom pristupu radu – posebno u uslužnim djelatnostima – očite, isti može donijeti i ne tako očite probleme. Prije svega, iz posve razumljivih razloga, može doći do povećane diskrepancije između zaposlenikovih osjećaja i ponašanja, što pak može prouzročiti psihičke probleme kod zaposlenika. Takve negativne posljedice »emocionalnog rada« mogu se, barem djelomično, umanjiti povećavanjem autonomije zaposlenika. Osim toga, »emocionalno-performativni« pristup radu – kao strategija razlikovanja u interesu većeg profita – može voditi suprotnim učincima (smanjivanju profita), ukoliko postane prisutan u većini uslužnih djelatnosti.

U nastavku, Bryman ističe strogu kontrolu i nadzor posjetitelja (ali i zaposlenika) kao jednu od ključnih karakteristika Disney-zabavnih parkova. Kontrola i nadzor odnose se na šire i uže područje zabavnih parkova: od dolaska, ulaska i tijekom cijelog boravka posjetitelja. Time se, u okružju zabave i prividnog »socijalnog kaosa«, osigurava visok stupanj predvidivosti i standardizacije. Zaposlenici se strogo kontroliraju kroz regrutaciju, trening i socijalizaciju s radnim okružjem, te kroz niz pravila i učenjem skripta koje pro-

pisuju ophođenje s posjetiteljima. Kako su i posjetitelji strogo kontrolirani, skripta sadrže odgovore na većinu predvidivih situacija. Upravo zbog tako postavljenih odnosa, koncepciju Disney-zabavnog parka ponekad nazivaju i »Vatikan s mišjim ušima«.

Upravo tu koncepciju strogo skriveno/kontrolirane zabave i prisilno nasmiješene slobode u ograničenom i strogo nadziranom prostoru smatramo ključnom karakteristikom suvremenog zapadnog svijeta. Disney-zabavni parkovi donose sliku potrošačkim spektaklom opčinjene mase, koju opslužuju robotizirani zaposlenici, te koji se, kako sami kažu, često »isključuju« da bi izdržali »emotivni rad«. Knjiga *Dizni(li)zacija društva*, Alana Brymana, profesora društvenih istraživanja na Sveučilištu u Loughboroughu, predstavlja vrijednu analizu u području sociologije kulture, ali i modernog društva općenito. Na kraju, smatramo da knjiga jasno upućuje na barem dvije paradigmatke poruke, važne za opis suvremenog zapadnog svijeta, a za čije se ostvarivanje ne biraju sredstva. Prva je »ostati što duže«: živ, mlad, lijep, zgodan, u trendu, na zabavi, u kupovini, u transu i fantaziji, u poziciji moći, u ratu, pod stalnom prijetnjom itd. Druga paradigmatka poruka, izravno povezana s prvom, jest: »tko ne troši tog se motri«. Tako je negdašnju političku (ne)podobnost zamijenila potrošačka.

Krunoslav Nikodem