



Recenzije i prikazi

Charles Taylor

Izvori sebstva

Razvoj modernog identiteta

Naklada Breza, Zagreb 2011.

Kako artikulirati povijest modernog identiteta? Charles Taylor je u ovoj knjizi napravio prilično veliki posao: analizira shvaćanje introspektivnosti, slobodu, individualnost, odnos spram prirode. Puno toga je započeto i elaborirano, više-manje uz uvažavanje radova meritornih mislilaca moderne, kao što su Foucault, Habermas, MacIntyre. No, zapravo je čitava ova teško pregledna knjiga borba s olakim stajalištima koja bi htjela završiti ili u optimističnim tonovima ili u onima koji nude sliku gubitka i zaborava. Taylor želi, gotovo ničevski, ako je to moguće reći za autora koji se dosljedno drži kršćanskog horizonta kao ishodišta pri suvremenom orijentiranju, upozoriti na jedinstvenu kombinaciju veličine i opasnosti. Ovo je signum našeg doba, kompleksnosti koju niti odredba kritičkog realizma niti neki 'postizam' ne mogu obuhvatiti.

Poglavlja u knjizi su: I. dio: Identitet i dobro. 1. Neizbježni okviri. 2. Sebstvo u moralnom prostoru. 3. Etika neartikuliranosti. 4. Moralni izvori. II. dio: Introspektivnost. 5. Moralna topografija. 6. Platonovo ovladavanje sobom. 7. *In interiore homine*. 8. Descartesov oslobođeni razum. 9. Lockeovopunktualnosebstvo. 10. Istražujući »l'Humaine Condition«. 11. Unutarnja narav. 12. Digresija o povijesnom objašnjenju. III. dio: Potvrda običnog života. 13. Bog ljubi priloge. Racionalizirano kršćanstvo. 15. Moralni osjećaji. 16. Providencijalni porudak. 17. Kultura moderniteta. IV. dio: Glas prirode. 18. Napuknuti obzori. Radikalno prosvjetiteljstvo. 20. Priroda kao izvor. 21. Ekspresivistički obrat. V. dio: Istančani jezici. 22. Naši viktorski suvremenici. 23. Vizije postromantičarskog doba. 24.

Epifanije modernizma. 25. Zaključak: Sukobi moderniteta.

Moderno shvaćanje sebstva razvilo se iz ranijih predodžbi o čovjekovu identitetu. Taylor će upozoriti na tri glavna aspekta tog identiteta: a) moderna introspektivnost: mi smo bića s unutrašnjim dubinama; b) potvrda običnog života koja se razvijala od ranog novovjekovlja; c) ekspresivističko shvaćanje prirode kao unutarnji moralni izvor. Prvi aspekt prati od Augustina, preko Descartesa i Montaignea do danas; drugi ide od reformacije preko prosvjetiteljstva, a za treći je karakteristična pojavnost u književnim formama. U ovom prikazu ograničio bih se na neke aspekte onoga što Taylor naziva: »Priroda kao izvor«, a sadržajno su to razmišljanja u kojima su glavni sugovornici Rousseau i Kant.

Naše suvremeno društvo i kultura su duboko obilježeni prosvjetiteljskim naturalizmom. Postojala su dva prigovora protiv deizma 18. stoljeća. Prvi je protupanglovski, usmjeren protiv njegovog optimističnog pogleda na svijet, a drugi je govorio protiv pojednostavljenog pogleda na ljudsku volju, usmjerenu prvenstveno na sreću. Taylor želi uz pomoć Rousseaua i Kanta u poglavlju 'priroda kao izvor' govoriti protiv te jednodimenzionalne slike volje. Rousseau je privlačilo gledište da u kojemu je bilo mjesta za ideju realne iskvarivosti ljudi. Ljudsko zlo za njega nije bilo nešto što bi se moglo ukinuti povećanjem znanja ili prosvječenosti. Vjerovati da je to moguće, svjedoči o tome da smo i sami moralno izopačeni. Potrebna je preobrazba volje.

S Rousseauom se u svijet deizma 18. stoljeća vraća augustinovska ideja da su ljudi sposobni za dvije ljubavi i dva osnovna usmjerenja volje. Tu se radilo o gledištu erasmovskog kršćanstva, a nauk o dvjema ljubavima je hiperaugustinstvo (prema Taylorovoj tezi). K tome, kod njega se napušta kartezijanska ideja da u načelu možemo spoznati sebe, tj. da je nemogućnost samospoznaje isključivo rezultat pomutnje. Jansenistički autori tvrde da ne možemo

upoznati tajne vlastitoga srca. Pridijevamo si ocjene koje vjerojatno ne zaslužujemo. Pascal će čak reći da je čovjek »neshvatljivo čudovište«. Puni smo proturječja, naše sebstvo za nas ostaje tajna.

U ortodokskoj teoriji izvor više ljubavi je milost: Bog Abrahama, Jakova, Izaka. Za Rousseaua to je postao glas prirode (premda za Boga filozofa još uvijek tu može biti mjesta). Napušten je nauk o istočnome grijehu, priroda je temeljno dobra, a otuđeni smo zbog odvojenosti od prirode. Na taj način, kod Pascala je augustinovska predodžba volje transponirana u nauk koji niječe jednu od središnjih postavki Augustinove teologije. Izvorni prirodni poticaj je ispravan, ali posljedica izopačene kulture je ta da s njime gubimo dodir. Do tog gubitka dolazi zato što više ne ovisimo o sebi i unutarnjem porivu, nego o drugima i o tome što drugi misle o nama, što očekuju od nas itd.

Kod Rousseaua je vrlo bitno uspostaviti vezu s glasom prirode (prirodu uspoređuje s unutarnjim glasom) te na taj način preobraziti našu motivaciju, imati drugačiju kvalitetu volje. On ne prihvaća shvaćanje prosvjetiteljskog naturalizma prema kojemu je ono što nam je potrebno kako bismo postali bolji više razuma. U njegovoj prvoj *Raspravi* pobija se sugestija da nas više učnosti čini boljima.

Ovu opreku između morala i napretka moglo se i u njegovo vrijeme, kao i u naše, interpretirati trivijalizirajući. Taylor se okreće protiv toga te brani izazovnost Rousseauove zamisli. Premda će ga mnogi apsolvirati sa sintagmom o 'plemenitom divljaku', treba u prvom redu pomisliti na njegov utjecaj na Kanta, autore pokreta »Sturm und Drang« i razdoblje romantizma. Gledište koje je Rousseau zastupao nije značilo povratak na predkulturni ili preddruštveni stadij, nego je ideja o obnovi veze s prirodom više zamišljena kao bijeg od proračunate ovisnosti o drugome, o sili mnijenja i ambicija koje to mnijenje stvara, kroz neku vrstu poravnanja ili spajanja razuma i prirode. Opća volja predstavlja zahtjeve prirode, oslobođene svih iskrivljanja koja bi bila posljedica ovisnosti ili mnijenja.

Kod Rousseaua se često pogrešno smatra primitivizmom njegovo zastupanje strogoće običaja naspram civilizacije sve većih potreba i potrošnje. Ustvari, tu je na djelu jezik antičkih stoika. Istinska snaga je u imanju malo potreba i biti zadovoljan s onim bitnim. Ukoliko smo ovisni o drugima, o pojavnostima i mnijenju, umno-

gostručujemo naše želje i postajemo još ovisniji, nego što nuždom već jesmo. Takve antičke teme strogosti kao stanja istinske vrline kod Rousseaua se isprepliću u modernu temu potvrde običnog života.

U osnovi, Rousseau puno pozajmljuje od deizma 18. stoljeća, ali dolazi do temeljnog pomaka od njih: samoljublje i ljubav prema društvu su jedno, nadomješteni osjećajem za polariziranost dobra i zla, za iskvarenost i nužnost preobrazbe ljudske volje. U tim se tezama dosta osjeti antičkog i kršćanskog *pathosa*, ali oni su transponirani u modernu poziciju. Razlikovanje između poroka i vrline, između dobre i iskvarene volje, usklađeno je s razlikovanjem između ovisnosti o sebi i ovisnosti o drugima. Dobrota je postojecena sa slobodom, s pronalaženjem motiva za vlastita djela u sebi. Na taj način Rousseau razvija subjektivizam modernog moralnog shvaćanja. Etika života u skladu s prirodom je internalizacija u odnosu a antičke pristupe. Providencijalno ustrojstvo prirode zamijenilo je hijerarhijski poradak razuma kao konstitutivnog dobra. To ustrojstvo nam se dijelom razotkriva u našim vlastitim motivacijama i osjećajima. Dogodio se zaokret prema unutra, počeli smo se savjetovati sa vlastitim osjećajima i sklonostima. S te pozicije nastupa Rousseau i dalje razvija takve tendencije, koje mi još uvijek prepoznamo dok tumačimo sebstvo.

Rousseau je sročio jezik koji je mogao artikulirati »unutrašnjost«. Ili: vrlo je povećao raspon unutrašnjeg glasa. Sada iz vlastite nutrine, iz poticaja vlastitoga bića spoznajemo što priroda izdvaja kao važno. Ako bismo mogli postići konačnu sreću, to bi značilo u potpunosti živjeti u skladu s tim glasom, biti u potpunosti mi sami. Rousseau je izvorišna točka velikog dijela suvremene kulture, filozofije samopreispitivanja, vjerovanja da je sloboda ključna za vrlinu. Od njega kreće ozbiljnija introspekcija i radikalna autonomija.

Kod Immanuela Kanta ima dosta pomaka, ali naslanjanje na Rousseaua vidi se i u tome što zastupa vrlo snažnu koncepciju slobode, odnosno slobodu i moralne promatra u njihovom odnosu. Moral se kod Kanta ne smije određivati u okvirima bilo kakvih specifičnih ishoda, nego s obzirom na motiv iz kojeg se poduzima. U osnovi, riječ je o tendenciji da se argumentira i pokaže kako istinski moralni zakon nije nametnut izvana, nego ga diktira narav samog uma. U njegovom shvaćanju slobode ima radikalnosti koja se buni protiv prirode kao nečega po sebi danoga. Tu je sadržan zahtjev da pronademo slobodu u životu čiji

je normativni oblik na neki način stvoren racionalnim djelovanjem. Ta je ideja bila vrlo važna u modernoj civilizaciji. Ona se dalje razvija kod Fichtea, Hegela i Marxa, s odbijanjem da se jednostavno prihvati ono puko pozitivno, što su povijest, tradicija ili priroda ponudili kao vodič za vrijednost ili djelovanje. Prioritet je u oslobađanju.

Stoga, Kanta možemo dovesti u vezu s Rousseauom u osudi utilitarizma, jer instrumentalno-racionalno upravljanje svijetom u službi naših želja i potreba može samo degenerirati u organizirani egoizam. K tome, Kant nudi novu osnovu za subjektivaciju ili internalizaciju moralnih izvora koje je uveo Rousseau. Moralni zakon je ono što dolazi iznutra; on se više ne može definirati nikakvim izvanjskim poretom. S odbacivanjem utemeljenja morala u prirodi ili bilo čemu što je izvan ljudske racionalne prirode, Kant odbacuje bilo koju vrstu antičkom morala. Ne može prihvatiti da kozmički poredak ili poredak svrha u ljudskoj prirodi određuje naše normativne svrhe. Sva su takva gledišta heteronomna; ona uključuju odbacivanje naše odgovornosti da iz sebe samih stvorimo zakon. Na taj način, Kantova etika je jedna od najradikalnijih pristupa u Moderni. Premda je ostao čovjek prosvjetiteljstva, dao mu je novu dimenziju.

Slično tome, djela Charlesa Taylora preko starih filozofskih i duhovnih izvora pokušavaju pronaći nove putove na kojima ćemo mi, ovovremeni, pronaći svoje odgovore. Također, kod njega je snažno prisutan i element nade, kojega vuče iz židovsko-kršćanskog teizma.

Željko Senković

Josef Pieper

Pohvala dokolici

Verbum, Split 2011.

Josef Pieper (1904.–1997.) bio je jedan od najutjecajnijih njemačkih kršćanskih mislioca dvadesetoga stoljeća. Njegova temeljna filozofska preokupacija bila je skolastička misao, a napose filozofska misao Andeoskog naučitelja, Tome Akvinskog. Zbog toga ga se može s pravom svrstati među najpoznatije i najvažnije predstavnike neoskolastike.

U knjizi *Pohvala dokolici* (koja je objavljena prvi puta 1948. godine, a do 1995. godine doživjela je devet izdanja) Pieper navodi čitatelja o promišljanju vlastitoga postojanja i propitkivanju odabranog životnog zvanja. Knjiga je strukturirana u pet poglavlja bez naziva, koja su samo su numerirana. Temeljna misaona nit koja se proteže kroz djelo jest filozofsko promišljanje rada u neotomističkom svjetlu.

U prvom se poglavlju uvida Pieperovo oslanjanje na skolastičku misao i njezinu metodologiju. Pieper kaže: »Poput učitelja skolastike, koji su svoje *aticuli* obično započinjali s primjedbom *videtur quod non*, i mi počinjemo s primjedbom. Ona glasi ovako: čini se da nije najbolje vrijeme za govor o dokolici.« (str. 33) Problemskim pristupom Josef Pieper započinje svoje promišljanje o smislu dokolice, a započinje od Aristotela kao jednog od nositelja skolastičke misli. Autor nadalje tvrdi da je temelj zapadne kulture dokolice, a uporište za takvu tezu on upravo pronalazi kod Aristotela, u prvom poglavlju *Metafizike*. Stoga autor upućuje i na etimologiju riječi *dokolica* koja se na »grčkomu kaže σχολή (sholé), na latinskom *schola*, na njemačkome *Schule*.« (str. 34) Prema Pieperu imenica koja se upotrebljava za naziv ustanove u kojoj se podučava (a to je škola), u svojoj biti znači dokolice. Autor se poziva na Stagiranina i tvrdi sljedeće: »Radimo da bismo dokolice-rili.« (str. 34) Jer kod Grka ne dokolice-riti označava zaposlenost za radnog vremena, odnosno u radnim danima. Upućujući na »stare« Grke Pieper nastoji probuditi čovjeka iz njegove inertnosti i istaknuti važnost rada unutar radnoga vremena, a ne izvan njega. Nadalje u aristotelovskom duhu Pieper smatra kako se na aristotelovsku misao o dokolici nadovezalo zapadno kršćansko učenje o *vita contemplativa*. Moglo bi se reći: razlikovanje između *artes liberales* i *artes serviles*, između 'slobodnih' i 'služinskih' vještina, svoj izvor ima upravo u aristotelovskom mišljenju.« (str. 36) Pieper ističe da se mišljenje o dokolici u antičko vrijeme uvelike razlikovalo od današnjeg shvaćanja dokolice kao primjerice slobodno vrijeme, dosada i slično. Zbog toga se u suvremenom svijetu izgubio temeljni smisao dokolice jer čovjek jednostavno radi radi dokolice. U Piepera govor o radniku »ima antropološki smisao; pod njim se podrazumijeva jedan opći ljudski model.« (str. 37) Primjećuje se u Pieperovoj misli i utjecaj njemačkog političara Ernsta Niekscha koji govori o radniku kao vladajućem liku i također njemačkog filozofa Ernsta J. ngera koji je stvorio modernu percepciju

radnika. Međutim da bi se utvrdila uloga radnika u društvu treba »zaroniti u same temelje filozofsko-teološkoga učenja o čovjeku.« (str. 38), tvrdi Pieper.

U drugom poglavlju autor tumači pojam žumni rad' s različitih povijesnih polazišta. Taj se pojam temelji na određenom mišljenju, a koje dobivamo procesom spoznaje. U čovjeku sve započinje spoznajom odnosno zamjećivanjem svih vrsta bića i predmeta oko sebe. Pieper upućuje na promatranje bića i ne-bića u istinskome smislu, dakle na površinu proviruje spoznajno i metafizičko promatranje. Autor postavlja pitanje je li moguće opažati i nevidljivu i neosjetilnu stvarnost, drugim riječima postoji li »intelektualno opažanje«. Kao i svaki drugi neoskolastik tako je i Pieper svoju misao suprotstavio Kantu i zaključuje da je u Kanta spoznavanje (a to se misli na um) »isključivo aktivnost, ništa drugo nego aktivnost« (str. 41) Također ne zaobilazi i Grke, a kao bitnog predstavnika navodi Heraklita koji je upućivao na umnu spoznaju odnosno oslušivanje biti stvari. Analogijom i kronološkim redoslijedom Pieper ističe i srednji vijek u kojemu se razlikuje razum kao *ratio* od razuma kao *intellectus*. *Ratio* – to je snaga diskurzivnoga mišljenja, traženja i istraživanja, apstrahiranja, preciziranja, zaključivanja. *Intellectus* je pak ime za razum ukoliko je on sposobnost za *simplex intuitus*, 'jednostavan pogled', pred kojim se istina pojavljuje kao krajolik pred okom.« (str. 42–43) Ukratko, spoznaja je istodobno djelovanje i razuma i intelekta, te je stoga filozofska spoznaja moguća uz pomoć diskurzivnog mišljenja, odnosno *ratio*. Vlastitim naporom čovjek spoznaje i tako dostiže plod vlastite subjektivne aktivnosti. Nasljedujući i dalje misao Kanta, ali sada u tome da je filozofiranje »herkulovski posao« (naime intelektualno opažanje ništa ne stoji) Pieper postavlja pitanje da li je trud uložen u spoznaju ujedno i jamstvo istinite spoznaje?

Autor se poziva i na Tomu Akvinskoga njegovo tumačenje rada iz *Summe theologie*, da je bit krjeposti više u dobroti nego u težini. Iz toga proizlazi i zaključak da nije sve ono što je teže ujedno i zaslužnije. »Nego mora biti na takav način teško da u isti mah bude na uzvišeniji način dobro.« (str. 49) Obilježje moralnog dobra proizlazi iz ljubavi i sav rad odnosno žrtva zbog nekog napora podnesena proizlazi iz ljubavi prema tome. Pieper izvodi pojam 'umni radnik', a koji označuje uslugu koja je društveno korisna, odnosno doprinosi općoj koristi. U žarište promatranja Pieper postavlja *artes liberales* odnosno slobodne vještine kao

suprotnost pukome radu odnosno »službinskim vještinama«. Ključno pitanje koje postavlja Josef Pieper jest: Može li se čovjekov svijet svesti samo na 'svijet rada'?

U trećem poglavlju Pieper opisuje suvremenog radnika kao potpuno zaokupljenog čovjeka svojim poslom, a ideja dokolice mu se čini sasvim nekorisnom ili dangubljenjem. Zatim suprotstavlja mudrost srednjeg vijeka u kojoj se nesposobnost za dokolicu smatra lijenošću. Tada Pieper razlaže što stara životna mudrost podrazumijeva pod pojmom 'lijenost', *acedia*. Nadalje tumači i Kierkegaardovo tumačenje pojma *acedia*, a koji u njega označava »očaj slabosti«. Konačno Pieper zaključuje da lijenost ima metafizičko-teološko podrijetlo, a to je neprihvatanje vlastitoga bitka. S druge strane dokolica je jedino moguća tamo gdje je čovjek jedno sa samim sobom i gdje je spreman prihvatiti vlastiti bitak, stoga je dokolica stanje duše, tvrdi Josef Pieper. U tri točke Pieper sažima dokolicu. Prva je točka stanje unutarnje nezaposlenosti, neuplitanje u događaje, šutnja, to je kontemplativno uranjanje u bitak. Druga je točka da se dokolica promatra kao slavljeničko promatranje. To znači potvrđivati svrhu svijeta, usuglasiti se sa njime i uključiti u zbivanja u svijetu. Naposljetku, treća je značajka dokolice da se suprotstavlja društvenoj funkciji. U tom smislu dokolica ima ulogu da funkcionar (tj. radnik) ostane čovjek i bude spreman promatrati svijet u cjelini. Prema svemu tome, smatra Pieper, dokolica je snaga koja premasuše svijet rada te dolazi u dodir sa nadljudskim snagom koja daruju život i okrjepljuje za radni dan.

U četvrtom poglavlju autor postavlja pitanje hoće li se u današnjem svijetu, a kojega autor naziva totalni svijet rada, moći očuvati prostor dokolice, a da ne bude to samo prostor nedjeljne rekreacije? Također se Pieper osvrće i na (a što je i bilo sredinom dvadesetoga stoljeća uobičajeno) na termine poput proleterstva i proletarijata. Autor promišlja što uostalom označavaju takvi navedeni termini i koji je njihov krajnji smisao. Na kraju zaključuje da je proleterstvo ovisnost o radnom procesu, a sam radni proces jest težnja prema zajedničkoj koristi. Totalna država rada, prema Pieperu, nastoji imati što više pukih radnika odnosno funkcionara koji su predani jedino službi. Da ne bi došlo do takve strašne pojave, ističe autor, treba doći do temeljitog preispitivanja stavova. Jednostavno kazano Pieper nudi rješenja kako iz apsolutne zaposlenosti prijeći u humanije uvjete zaposlenosti. Svakom čovjeku treba biti omogu-

čno pravo na dokolicu, odnosno proširiti mu životni prostor.

U petom poglavlju autor smatra da je srž dokolice u slavljenju, štoviše u kultu. Smisao je slavljenja ostvarivati i živjeti svoju svakodnevicu na drugačiji način. Evo kako to Pieper opisuje: »Ne može se zamisliti intenzivnije odobravanje svijeta od 'bogoštolja', pohvale Stvoritelja ovoga svijeta.« (str. 83) Vrijednost dokolice se najbolje manifestira u obrednom slavlju. U biblijskom smislu to je počinak od rada. Ako je sama dokolica odvojena od obrednog slavlja i njegova utjecaja, dokolica postaje besposličarenje, a rad postaje neljudski. Područje dokolice pripada području kulture, a kultura živi iz kulta. U sakramentalnom slavlju dolazi do vrhunca blagoslov dokolice. Ovako zaključuje Pieper *Pohvalu dokolici*: »Dakle, naša je nada da se pravi smisao sakramentalne vidljivosti može ostvariti u svečanomu vršenju obrednoga slavlja, kako bi se 'za rad stvoreni čovjek' uspio izdići iznad truda radnoga dana u jedan vječni blagdan, kako bi iz skučenosti radnoga okružja bio privučen u središte svijeta.« (str. 94)

Petar Jakopec

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

O religiji

Govori obrazovanima među njezinim prezirateljima

Preveo Željko Pavić, Naklada Breza, Zagreb 2011.

Djelo *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, koje je napisao i 1799. godine objavio njemački mislilac Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), napokon je, i to u cijelosti, prevedeno na hrvatski jezik te objavljeno tijekom rujna 2011. godine. Za objavljivanje tog djela, čiji hrvatski prijevod naslova glasi *O religiji: Govori obrazovanima među njezinim prezirateljima*, ponajprije su zaslužni zagrebačka naklada Breza i Željko Pavić, prevoditelj i pisac pogovora. Riječ je o djelu koje sadrži pet govora: prvi je naslovljen »Apologija« (»Apologie«), drugi »O biti religije« (»Über

das Wesen der Religion«), treći »O obrazovanju za religiju« (»Über die Bildung zur Religion«), četvrti »O onom društvenom u religiji ili o Crkvi i svećenstvu« (»Über das Gesellige in der Religion, oder über Kirche und Priesterthum«), a peti »O religijama« (»Über die Religionen«). Inače, prije Pavićeva prijevoda, na hrvatski jezik preveden je treći Schleiermacherov govor. Taj govor preveo je Ivan Kordić, a otisnut je 1998. godine u šestom svesku *Hrestomatije filozofije*, dakle u svesku koji je posvećen *Filozofiji njemačkog idealizma*.

Njemački mislilac Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher rođen je u Breslauu 1768. godine, a preminuo je u Berlinu 1834. godine. Kao što tvrdi Hermann Fischer u svojoj monografiji *Friedrich Schleiermacher* iz 2001. godine, Schleiermacherov život i djelo utkani su u povijest njemačkog idealizma. No, odredbe o Schleiermacheru donajemo i od drugih istraživača. Primjerice, u uvodu zbornika *Friedrich Schleiermacher* iz 2005. godine, Jacqueline Mariña, koja je i uredila navedeni zbornik, istaknula je da je Schleiermacher bio »vrstan klasicist, filozof i teolog«, te je ustvrdila da je bio i »otac moderne teologije«. Usto, Mariña je smatrala i to da je Schleiermacher »nesumnjivo jedan od najvećih kršćanskih teologa svih vremena«, pa dodala da »spada u kategoriju teologa kao što su Augustin, Akvinac i Calvin«. Frederick Copleston se pak o Schleiermacheru očitovao u šestom svesku djela *A History of Philosophy*, dakle u svesku koji je naslovio »Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche«. Osim što ga je ubrojio u filozofe, Copleston je u svojoj *Povijesti filozofije* zapisao i tvrdnju da je Schleiermacher bio »teolog i propovjednik«. Da je Schleiermacher svojim promišljanjima doprinio razvoju brojnih disciplina, izvjestio je i Ivan Kordić. Prema njegovim spoznajama, koje su objavljene u šestom svesku *Hrestomatije filozofije*, Schleiermacher je »bio teolog, filozof i pedagog«, a bavio se i proučavanjem »povijesti filozofije, dijalektike, etike, psihologije, teorije države, hermeneutike i estetike«. Posljednji od istraživača koje izdvajam je Jure Zovko, koji je 1993. godine u uvodu uz hrvatsko izdanje (izvornik i hrvatski prijevod) rasprave *O načinu razumijevanja Svetoga Pisma (De ratione cognoscendi Sacras litteras)* Matije Vlačića Ilirika naglasio da Schleiermacher »slovi začetnikom hermeneutike kao sveopće teorije razumijevanja.« Dakle, Schleiermacherova promišljanja smatrana su vrlo vrijednima, posebice u povijesti filozofije.

Premda je utemeljeno očekivati da će cjeloviti hrvatski prijevod Schleiermacherova prvijenca hrvatskim istraživačima omogućiti još znatniju recepciju Schleiermacherovih stajališta o religiji, ovom prilikom ipak treba ukazati i na dva nedostatka koji obilježavaju izdanje spisa *O religiji: Govori obrazovanima među njezinim prezirateljima*. Naime, izdanju naklade Breza uz hrvatski prijevod nedostaje usporedan tekst izvornika, a onda i kazalo imenā. Pritom naročito ukazujem na to da je izdanju bilo nužno priložiti kazalo imenā, budući da se Schleiermacher u svojem spisu nerijetko pozivao na nauk svojih prethodnika i suvremenika, posebice na Platona, Spinozu i Kanta.

Kao što sam već istaknuo, Schleiermacherovo djelo sastoji se od pet govora. U prvom od njih, onom kojem je naslov »Apologija«, Schleiermacher je izjavio da vjera u prijašnjim vremenima »nije bila svačija stvar« i da je o religiji »uvijek samo malo njih nešto razumjelo«. Potom je ukazao na sekularizaciju društva svojega vremena, koje je, prema njegovu mišljenju, učinilo »zemaljski život tako bogatim i svestranim« da nema nikakvu potrebu za spoznajom vlastita stvaranja. Usto, smatrao je da metafizika i moral imaju negativan utjecaj na religiju, čak štoviše, da su religiju doveli do stanja bliskog propasti, nakon čega je zapisao da se radi o novotvorini koju je primjereno nazvati »umnim kršćanstvom«, koje je, pak, ocijenio »neskladnim i protivnim umu.« Prvi govor zaključio je promišljanjima o poimanju religije. Prema njegovu mišljenju, općeprihvaćeno poimanje religije nerijetko dovodi do prijezira prema religiji, zbog čega se zalagao za izbjegavanje takva poimanja, što je osnažio tvrdnjom da »religija nužno sama od sebe izvire iz nutrine svake bolje duše«.

Kao što je zamijetio Željko Pavić u pogovoru koji je, naslovivši ga »Schleiermacherova kritika metafizičkog, moralnog i teologijskog shvaćanja religije«, objavljen u izdanju naklade Breza, Schleiermacher je u drugom govoru (»O biti religije«) zastupao pristup *via negationis*. Prema mišljenju njemačkog mislioca, obilježje religije je da se odnosi na univerzum, koji religija želi »pobožno osluškovati u svim njegovim vlastitim prikazima i radnjama, s dječjom pasivnošću«, pri čemu, nastavlja Schleiermacher, »želi biti obuzeta i ispunjena njegovim neposrednim utjecajima.« Naime, Schleiermacher je religiju poimao kao zrenje i osjećaj za beskonačno u konačnom, što je potkrijepio sljedećom rečenicom: »religija čitav svoj život živi u prirodi, ali u beskonačnoj prirodi cjeline, Jednoga i Svega; što je sve u njoj pojedinačno, pa tako i čovjek, i dokle sve, pa i on, može ići i ostati u tom vječnom vrenju pojedinačnih formi i bića, to

religija želi u pojedinostima zreti i slutiti u tihoj predanosti.«

U trećem govoru, onom koji je naslovio »O obrazovanju za religiju«, Schleiermacher se najprije očitovao o pristupu obrazovanja mladih za religiju. Opisao ga je kao »težnju da se od nevjernika učine prozeliti«. Naglasivši da takva težnja »duboko leži u karakteru religije«, priznao je da nije pobornik takva pristupa, budući da »religija ne poznaje nikakvo drugo sredstvo osim toga da se slobodno očituje i priopćava.« Štoviše, u govoru je negirao mogućnost obrazovanja za religiju, usporedivši ga s obrazovanjem za umjetnost. Naime, smatrao je da i umjetnost obilježava osjećaj koji se nalazi u čovjeku, a koji je osjećaj nemoguće naučiti, već ga se može jedino doživjeti. Zbog toga je zaključio da je u religiji obrazovanje »odbojna i besmislena riječ.« Prema Schleiermacherovu mišljenju, čovjek se s »religioznom darom« rada. Taj dar omogućava stvaranje i njegovanje religioznog osjećaja, a koji osjećaj čini temelj čovjekova obrazovanja za religiju.

Četvrti govor Schleiermacher je naslovio »O onom društvenom u religiji ili o Crkvi i svećenstvu«. U njemu je istaknuo da Crkvu i svećenstvo njegova vremena obilježava »sektaški i prozelitski duh«, zbog čega se založio za osnivanje, kako je naziva, »istinske Crkve«. Iz Schleiermacherova govora doznajemo da bi ta Crkva trebala imati »narav hobotnice«, kao i to da »iz svakog od njezinih krakova opet nastaje cjelina«. Ostvarenje tog cilja, nastavlja njemački mislilac, bit će moguće tek ukoliko religijsko društvo postane »tekućom masom, u kojoj ne postoji nikakvih obrisa, u kojoj se svaki dio nalazi čas ondje čas ovdje i u kojoj se sve prijateljski međusobno povezuje.« Osim toga, a nakon tvrdnje da religija »nužno mora biti i društvena«, Schleiermacher je naglasio da se njezina društvenost mora ponajprije zasnivati na okupljanju oko onih ljudi koji su svoj religiozni osjećaj voljni priopćiti drugima. Na priopćavanje tog osjećaja potaknut će ih, veli Schleiermacher, »slobodna pobuda duha, osjećaj najiskrenijega jedinstva svakoga sa svima i najsavršenije jednakosti«. Dakle, u četvrtom govoru Schleiermacher je ukazao na nužnost jedinstva Crkve, u kojoj se, ponavljam, »sve prijateljski međusobno povezuje«, a zatim i na djelovanje svećenikā, pri čemu je smatrao da ih mora krasiti i, primjerice, »osjećaj najiskrenijega jedinstva svakoga sa svima«.

U govoru »O religijama«, dakle u posljednjem, točnije, petom govoru, prevladavaju zamisli o jednakosti i ujedinjavanju različitih religija te njihovih pripadnika. Te zamisli Schleiermacher je temeljio u, kako kaže, »bíti

religije«, koja počiva na zajedničkom zrenju beskonačnoga te razvoju religioznog osjećaja. Pritom je razlikovao prirodnu i pozitivnu religiju. O prirodnoj religiji izjavio je da je »toliko ugladena i ima toliko filozofijske i moralne manire da teško može biti prožeta osebnim karakterom religije«, dok je o pozitivnoj religiji zabilježio da ima »sasvim snažne crte i vrlo markantnu fizionomiju, tako da pri svakom pokretu koji čini i pri svakom pogledu koji se baca na nju podsjeća na to što ona zapravo jest.« Svoju sklonost prema pozitivnoj religiji potvrdio je i iskazom da je samo »u pozitivnim religijama moguća istinska individualna izobrazba religiozne sklonosti i da one time, po svojoj biti, nikako ne ukidaju slobodu svojih vjernika.«

Ovaj prikaz zaključio bih tvrdnjom da se Schleiermacherovo djelo *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* iz 1799. godine, a koje je, zahvaljujući nakladi Breza i prevoditelju Željko Paviću, 2011. godine objavljeno u hrvatskom prijevodu pod naslovom *O religiji: Govori obrazovanim među njezinim prezirateljima*, u cijelosti temelji na obrani religije, posebice na Schleiermacherovu nastojanju da poboljša odnos obrazovanih ljudi prema religiji. Pritom dodajem da je njemački mislilac bio itekako kritičan prema promicateljima i poklonicima religije, od kojih sam u prikazu izdvojio tek stajališta koja je izrekao o Crkvi i svećenstvu svojega vremena. Osim što je ukazivao na to da Crkva mora biti »istinska«, u spisu se zalagao i za to da odnos između vjernika počiva na krilaticama koje su odjekivale tijekom Francuske revolucije: sloboda, jednakost i bratstvo. Naposljetku, ističem da izdanje hrvatskog prijevoda Schleiermacherova prvijenca omogućava još bolju recepciju nauka tog njemačkog mislioca u Hrvatskoj, posebice njegovih promišljanja o religiji, koja su, nažalost, dosad bila nedostatno obrađena od hrvatskih istraživača.

Demian Papo

Thomas Nagel

Mind and Cosmos

**Why the Materialist Neo-Darwinian
Conception of Nature is Almost
Certainly False**

**Oxford University Press,
New York 2012.**

Američki filozof Thomas Nagel u svojoj najnovijoj knjizi *Um i kosmos: zašto je materijalistička neo-darvinistička koncepcija prirode gotovo sigurno neistinita* oštro kritizira dogmatični znanstveni redukcionizam. Iako je ateist, Nagel ne prihvaća gore navedeni teorijski okvir koji se u znanstvenim krugovima gotovo u potpunosti uvriježio. Umjesto toga, u svojoj kratkoj, ali jasnoj knjizi Nagel zauzima kritički stav, čak i do te mjere da brani neke aspekte zloglasnog pokreta inteligentnog dizajna.

Prva točka koju spominje je moderni spor materijalizma i različitih oblika anti-redukcionizma. Ističe kako se vladavina materijalizma bliži kraju te kako zaključci antiredukcionizma ne mogu zauvijek ostati bez odgovora. Naime, ako prihvatimo nemogućnost materijalizma da u potpunosti objasni svijest, koju koristi kao glavni primjer, onda to otvara mjesto novim kategorijama poput kvalije, svrhe, značenja, vrijednosti, želja, namjera i tako dalje. No ako želimo u potpunosti razumjeti ulogu uma u prirodi, onda nam je potrebna alternativna redukcionističkom pogledu: »Ako nas fizička znanost, što god ona imala za reći o izvoru života, ostavlja nužno u mraku oko pitanja svijesti, to pokazuje kako ona ne može dati osnovni oblik razumljivosti o ovome svijetu« (Nagel, 2012: 34). U skladu s tim, Nagelovo je glavno uvjerenje kako um nije kojekakva 'nuspojava' evolucije, nego je on osnovni aspekt prirode, prisutan u samoj konstituciji bitka, a ne nešto što iz materijalnoga izvire. Budući da je evolucijska teorija prvenstveno usmjerena na objašnjavanje fizičkog razvoja organizama, ona nam ne daje adekvatno objašnjenje uma. Također, ako uzmemo u obzir razne anti-redukcionističke argumente iz moderne filozofije uma, od daltonističke znanstvenice Mary do filozofskih zombija, opravdano je posumnjati u to je li materijalizam dostatan teorijski okvir. Svijest je po svojoj biti nepremostivi problem, ona je zauvijek nedostupna znanstvenoj spoznaji. Jednostavnije rečeno, subjektivno se iskustvo po definiciji ne može objektivno spoznati. Međutim,

znanost je dala brojna objašnjenja odnosa mentalnih stanja i fizičkih stanja. Unatoč tome, jasno je kako taj odnos ne objašnjava samu svijest. Mi možemo skenirati i secirati cijeli mozak, no nigdje nećemo naći semantički sadržaj svijesti.

Osim svijesti, Nagelu je problematična i sama ljudska spoznajna mogućnost, tj. postojanje procesa mišljenja, evaluacije i rasuđivanja. Naime, sama činjenica da ljudi i životinje mogu misliti i donositi zaključke o ovome svijetu daleko iznad razine fenomena u velikom je raskoraku s naturalizmom. Vjerojatnost da takva jasna i pouzdana spoznajna mogućnost nastane kroz prirodnu selekciju bez ikakve teleologije je vrlo mala. Dakle, ako prihvatimo naturalizam, ljudska se svijest razvija zbog prirodne selekcije – organizam svijet promatra na onaj način koji mu omogućuje opstanak. Možemo li onda biti sigurni kako su naše spoznaje o svijetu istinite? Zasigurno ne. Naime, kako Nagel kaže: »Evolucijski naturalizam implicira da ne bismo trebali shvaćati niti jedno od naših uvjerenja ozbiljno, uključujući i znanstvenu sliku svijeta o kojoj evolucijski naturalizam ovisi« (Nagel, 2012:23). Prihvaćanjem takvog naturalizma priznajemo da je objektivnost naše spoznaje, koja je glavni aspekt moderne znanstvene metode, malo vjerojatna. Iz toga slijedi da znanstveni naturalizam vodi do skepticizma oko same znanstvene metode, pa tako i oko njenih zaključaka i otkrića. Nagel ističe kako moramo odbaciti ne-teleološki redukcionistički naturalizam ukoliko želimo biti sigurni u našu spoznajnu mogućnost: »Ono u što sam uvjeren je negativna tvrdnja da ukoliko želimo razumjeti naša pitanja i prosudbe o vrijednostima i razlozima realistično, moramo odbaciti ideju da oni dolaze iz djelovanja sposobnosti koje su nastale od početka kroz slučajnost i prirodnu selekciju, ili da su one sporedne nuspojave prirodne selekcije, ili da su proizvodi genetičkog *drifta*« (Nagel, 2012:69).

Nagel također problematizira ideju da je bogati i raznoliki život na Zemlji nastao evolucijskim procesima o kojima nam materijalistička i neo-darvinistička znanost govori. Naime, ideja da se život razvio bez ikakve teleologije autoru je vrlo nevjerovatna. Svijest, zajedno sa spoznajnom mogućnosti živih bića čini ono pitanje na koje znanost još nema odgovora. Materijalističko viđenje evolucije nedostavno je kada u obzir uzmemo svijest. Moralo je postojati »još nešto« što je odgovorno za razvoj svijesti. Međutim, Nagel iz tog procesa isključuje boga i bilo kakav oblik natprirodne sile. Naime, on vjeruje da je um sadržan

unutar prirode, te kako on nije tek posljedica fizičke evolucije. Takvo viđenje možemo zvati pansihizmom. Druga glavna teza vezana uz nastanak svjesnih organizama koju Nagel uvodi je prirodna teleologija: »Prirodna teleologija znači to da je univerzum racionalno upravlján na više načina – ne samo kroz univerzalne kvantitativne zakone fizike koji su temelj uspješne kauzacije, nego također i kroz principe koji impliciraju to da se stvari događaju zato što su na putu koji ih vodi prema određenim ishodima – najznačajnije, prema postojanju živućih i naposljetku svjesnih organizama« (Nagel, 2012:41). Unatoč tome, Nagel je čvrst u svom ateizmu i pokušava tradicionalno metafizičke i religijske koncepte smjestiti u prirodu. Naime, prihvaćanjem teizma, probleme ovoga svijeta stavljamo izvan njega, što Nagelu nije prihvatljivo. Vezano uz to, nije mu prihvatljivo ni viđenje kako je um natprirodan, što je jasno iz već spomenutog autorovog identificiranja s pansihizmom.

Sve u svemu, Nagelova je namjera hrabra u svome pokušaju da istakne problematiku modernog znanstvenog redukcionizma. Posljedica toga je da su ga u mnogim recenzijama opisali kao laika koji ne razumije evoluciju, pseudoznanstvenika, izdajnika i slično. Čini se kako je među znanstvenim krugovima hereza sumnjati u sadašnji teorijski okvir. Međutim, Nagelova promišljanja nisu bez greške i kritika je djelomično opravdana. Naime, u svojoj argumentaciji često se poziva na vjerojatnost i na intuiciju. Primjerice, kada govori kako je nastanak šarolikog i visoko razvijenog života po modernom neo-darvinističkom modelu vrlo malo vjerojatan, onda u tom argumentu ne uzima u obzir svo vrijeme koje je prošlo i činjenicu da je Zemlja zasada jedini poznati planet s takvim životom. Doista, vjerojatnost je vrlo mala, ali uz dovoljno vremena, ona se ipak može ostvariti. Drugi prigovor je usmjeren problemu apeliranja na intuiciju. Naime, mnoge su stvari koje znamo o svijetu vrlo neintuitivne i nikako ih ne bi otkrili bez pomnog proučavanja. Intuiciju ne možemo koristiti kako bismo odlučivali o tome koliko je neka teorija vjerojatna. Dakle, može se reći kako dotični argument nije vrlo uspješan.

Međutim, ostali aspekti Nagelovog mišljenja mnogo su jači u kontekstu borbe protiv materijalizma. Posebno bih istaknuo njegovo problematiziranje svijesti i spoznajne mogućnosti živih bića. Vjerujem kako je samo postojanje svijesti, kvalije kao čistog, sirovog subjektivnog iskustva (npr. "crvenoa" crvene boje) dovoljno jak argument

protiv materijalizma. Ona je doista spoznatljiva samo svjesnom subjektu i nikome drugome osim njega. Time ne želim uputiti na solipsizam, već na činjenicu da je jedan od bitnih aspekata prirode – um – potpuno nepoznatljiv znanosti koja pretendira da bude objektivna (ukoliko je to uopće moguće). Slažem se s Nagelovim zahtjevom za proširenjem evolucijske teorije na ono umno, a ne samo na fizičko. Vjerujem kako znanost ne može biti cjelovita dok god ne prizna svoje granice. Svijest je među njima upravo najvažnija. Osim same svijesti, Nagel promišlja i vjerojatnost da mehanicistički procesi bez ikakve teleologije stvore bića čija je spoznajna mogućnost dostatna za točno razumijevanje prirode. Naime, kako je već rečeno, prihvaćanje redukcionističko-materijalističkog shvaćanja evolucije implicira to da su naši umovi stvoreni kako bi vidjeli ono što je korisno, a ne ono što je istinito. To nas vodi do općeg skepticizma oko naše spoznajne mogućnosti. Međutim, moguće je da umovi dovoljno sposobni za

spoznaju prirode nastanu i u klasičnom, materijalističkom objašnjenju. Također, autor se ovdje opet poziva na vjerojatnost i na intuiciju, no moram priznati kako je ovoga puta to smislenije i kako argument doista implicira zanimljive i ironične zaključke o samoj znanstvenoj metodi i o našoj spoznaji. U svakom slučaju, Nagel u svome djelu jasno ilustrira probleme materijalističkog redukcionizma, čime se razlikuje od većine analitičkih filozofa. Glavne teze djela nisu vrlo široko elaborirane, ali su doista moćne u svojoj namjeri i u većini slučajeva su dobro promišljene. Nadam se da će ih Thomas Nagel u svome budućem radu detaljnije obraditi i predstaviti nam jednu široku i dobro argumentiranu kritiku znanstvenog materijalizma. Unatoč tome, knjiga je doista rijetko i vrijedno moderno djelo koje bez straha kritizira slijepu, gotovo dogmatičnu vjeru u znanstvenu metodu i upozorava nas na njene vrlo stvarne granice.

Nino Kadić