



## Recenzije i prikazi

Neil Carter

### Strategije zaštite okoliša

#### Ideje, aktivizam, djelovanje

S engleskog prevela Vesna Pavković,  
biblioteka »Znanost o okolišu«,  
Barbat, Zagreb 2004., 383 str.

Već se iz samog podnaslova može naslutiti da se autor knjige Neil Carter<sup>1</sup> bavi temom zaštite okoliša krećući od njezina filozofskog utemeljenja (ideja), preko pojave različitih pokreta i stranaka (aktivizam), pa do (političkog) djelovanja. U skladu s tim, kroz tri poglavlja razrađuje tri glavne komponente politike zaštite okoliša: ideje, stranke i pokrete; te politiku. Unutar prvog dijela autor daje uvod u zaštitu okoliša prezentirajući etička pitanja u odnosu čovjeka prema prirodi, te daje prikaz zelenog političkog programa i njegova odnosa s drugim političkim ideologijama. Drugo dio prikazuje kako postići trajno održivi rast pridajući posebnu ulogu kolektivnom djelovanju. Tu se spominju stranke suvremenog ekološkog pokreta, međunarodne organizacije, lokalne udruge i radikalne protestne grupe i njihov politički utjecaj na promjene. Ispituje se zašto su zelene stranke koje predstavljaju »novu politiku« u nekim zemljama postigle uspjeh na izborima, a u drugima neuspjeh. Zatim se govori o utjecaju ekoloških problema na stranačku politiku, te se razmatraju razvoj i postignuća ekoloških grupa, s naglaskom na one u SAD i Velikoj Britaniji. U trećem dijelu razmatra se politika zaštite okoliša kroz praćenje napretka prema provedbi trajno održivog razvoja, analizira se javno političko djelovanje i njegovi rezultati na međunarodnoj, nacionalnoj i lokalnoj razini. Pod utjecajem alternativnih političkih modela održivog razvoja i ekološke modernizacije u političkoj agendi javljaju se radikalne ideje (»načelo opreza«) i inovativni politički instrumenti kao što je ekološki porez. U međunarodnim okvirima rješavaju se problemi oštećenja ozonskog omotača i problem kli-

matske promjene. Drugi i treći dio karakterizira neformalan komparativni pristup, što znači da se ne pokušava slijediti strogu komparativnu metodologiju, ali je komparativan utoliko što u argumentiranju koristi primjere i *case studies* Engleske, SAD i Australije. Osim mnoštva primjera, ova knjiga sadrži i pojmovnik, popis ključnih problema, preporuke za daljnji rad i tablice, a sve to omogućuje lakše praćenje sadržaja i veoma dobru preglednost pomoću istaknutih ključnih pojmova u posebnim okvirima.

Osnovno načelo autora knjige jest da je strategija zaštite okoliša vrijedna tema za proučavanje i sama po sebi, ali i radi zahtjeva što ih postavlja za širu disciplinu politike. U smislu utjecaja na politički diskurs, dolazi do proširenja glavne struje teorije pravde na razmatranja o pravu prirode i budućih naraštaja ljudi. Širi je cilj knjige dati uvod u strategiju zaštite okoliša kroz navedena tri aspekta, koja su prikazana u tri poglavlja. Zaštita okoliša opisana u knjizi odnosi se u prvom redu na bogate i industrijski razvijene zemlje Europe i Sjeverne Amerike, jer su one najzaslužnije za nastanak suvremenih ekoloških problema. A i sama bit politike zaštite okoliša ukorijenjena je u tim zemljama. No, i zbog praktičnosti i nedostatka prostora, knjiga je omeđena na analizu problema samo u industrijski naprednim zemljama. Ono što odlikuje politiku zaštite okoliša jest odnos ljudskog društva s prirodom. U razmatranju tog odnosa kreće se od ideja povezanih s okolišem. Filozofija zaštite okoliša temelji se na etičkim pitanjima vezanim uz odnos čovjeka prema prirodi. Nastoji se utvrditi koji dijelovi prirode imaju vrijednost, na kojoj se osnovi vrijednost može pripisati, te je li ona jednaka vrijednosti ljudi. Pokušaj pridavanja vrijednosti prirodi prvi je kritički uvid zelene političke misli na kojoj se nastoji izgraditi posebna politička ideologija – ekologizam.<sup>2</sup> Drugi kritički uvid sastoji se u vjerovanju da su prirodni resursi Zemlje iscrpivi i da postoje ekološke granice rasta koje će vrlo vjerojatno, ako ne promijenimo svoje ponašanje, uskoro biti prekoračene. Radi toga radikalni *zeleni* smatraju da je potrebna nova temeljna procjena naših sustava vrijednosti i

preustroj postojećeg političkog, društvenog i ekonomskog sustava, ne bi li se postiglo ekološki trajno održivo društvo. Kroz ta dva kritička uvida nastoji se istražiti postoji li danas dovoljno obuhvatan i poseban pogled na ekološke probleme, da bi se moglo govoriti o zelenoj političkog ideologiji ili ekologizmu. Dokazivanje postojanja takve »zelene političke ideologije« je ujedno i glavna tema knjige.

Propitivanje odnosa između ljudi i prirode unutar ekološke filozofije prikazuje se kroz nekoliko različitih perspektiva: antropocentrično-ekocentričnu podjelu i kritiku te podjele; holističke perspektive; moralni ekstenzionizam i teorija koje nastaju u okviru njega; te, podjela na plitke, posredne i ekocentrične perspektive. Ključni je pojam ekološke filozofije, pojam vrijednosti. Autor se usredotočuje na tri definicije vrijednosti, te prema njima objašnjava spomenute perspektive. Antropocentrično-ekocentrična podjela ističe oprečnu poziciju u pridavanju vrijednosti na osnovu koje se daju moralni obziri i na osnovu koje se na bića gleda kao na jednakovrijedna. Antropocentriizam je način razmišljanja koji gleda na ljude kao na izvor svih vrijednosti i u prvom se redu bavi interesima ljudi, dok ekocentriizam to negira i ističe da su ljudi podvrgnuti ekološkim i sustavnim zakonima čija se etička, politička i društvena pravila odnose i na ljudska i na neljudska bića. Problematično je kod ekocentriizma da svi ekocentrični pregledi na kraju upotrebljavaju neki oblik antropocentričnog argumenta. Tako da je čisti ekocentrični stav neodrživ kao i dana antropocentrično-ekocentrična podjela. Holističke perspektive imaju dvije osnovne odrednice: pripisivanje vrijednosti neljudskim bićima i usredotočenost na »cijele« kategorije (biosfera – vrste, ekosfera – planine, rijeke). Arnea Naess, sa svojom »dubinskom ekologijom«, i Warwick Fox, s »transpersonalnom ekologijom«, istaknuti su predstavnici holizma. Moralni ekstenzionizam, u suprotnosti od holizma, zastupa dvije osnovne teze: on širi moralnu zajednicu na osjetilna bića, ali ne i na svu prirodu, te se unutarnja vrijednost odnosi na sposobnosti i interese individualnih bića, a ne cjelina (ekosustavi, vrste). Oslobođanje životinja najpoznatiji je primjer moralnog ekstenzionizma, a pokret za oslobođanje životinja proizašao je iz zasebne tradicije zaštite životinja, za razliku od suvremenog pokreta za zaštitu okoliša, koji je naslijedio konzervacionistički i prezervacionistički pokret. Dva glavna pristupa unutar pokreta za oslobođanje životinja jesu: utilitarizam (predstavlja ga Peter Singer) i prava životinja (predstavlja ga Tom Regan). Različite teorija moralnog ekstenzionizma predstavljaju sljedeći auto-

ri: Robert Goodin, Ronald Dworkin, John O'Neil, Joseph Raz, Andrew Brennan i Bryan Norton. Od njih bih istaknula eklektički pluralizam Andrewa Brennana, u kojem on tvrdi da složenost ekoloških problema ukazuje da možda postoji više od jednog načina gledanja na isti problem. Zato možda samo jedan vrijednosni sustav ne može odgovoriti na sve probleme koji se javljaju. Stoga eklektički pristup prepoznaje vrlinu zaključivanja na velikom broju teorija vrijednosti (utilitarističkih, utemeljenih na pravima, ekocentričnih, itd.), te primjenjuje najprikladniju, što ovisi o vrsti etičkog problema.

Unutar mnoštva različitih pristupa, autor knjige postavlja pitanje oko toga koje bi se od njih moglo i trebalo uključiti u ekologizam, te se priklanja tome da bi to bile sve perspektive koje ne polaze od teze da jedino ljudi imaju vrijednost. U skladu s tim, daje široku definiciju ekologizma s ciljem proizvodnje više ekološke svijesti citirajući Dobsona, koji kaže da je svrha ekologizma »okrenuti sreću u prilog okoliša, tako da odgovornost za uvjeravanje više počiva na onima koji ga žele uništiti nego na onima koji ga žele sačuvati«.<sup>3</sup>

#### Dijana Duran

1

Neil Carter radi kao predavač na Odsjeku za politiku Sveučilišta York. Ova je knjiga u izvorniku naslovljena: *The Politics of The Environment*, te je izdana od Cambridge University Pressa 2001. godine. Autor je također napisao knjigu *How Organizations Measure Success: The Use of Performance Indicators in Government* (zajedno sa R. Klein i P. Day, 1992.) i su-urednik je časopisa *Environmental Politics*.

2

Termin što ga koristi Andrew Dobson (2000.), a označava posebnu »zelenu političku ideologiju«, koja obuhvaća one perspektive što smatraju da trajno održivo društvo zahtijeva radikalne promjene u našem odnosu prema prirodi i u našem načinu ekonomskog, društvenog i političkog života.

3

Neil Carter, *Strategije zaštite okoliša. Ideje, aktivizam, djelovanje*, Zagreb 2004., str. 41.

## Bill McKibben

### Dosta

### Genetički inženjering i uništenje ljudske prirode

Prevela Aleksandra Barlović,  
Planetopija, Zagreb 2006.

Djelo koje se nalazi pred nama u mnogočemu može biti iznimno zanimljivo štivo čitatelju koji se bavi filozofijom. U knjizi o kojoj pišemo, autor promišlja teme poput genetičkog inženjeringa, osobito kloniranja čovjeka, čak i genetičkog poboljšanja čovjeka, ali i napredne robotike, te nanotehnologije. Svakako je značajno napomenuti da se kroz sve spomenute teme provlači autorova misao o čovjekovu udaljavanju od prirode što u konačnici može završiti stvaranjem nove *homidne vrste*. Možemo kazati, doduše uvjetno, kako je ova knjiga svojevrsni nastavak promišljanja što ga je autor poduzeo u svom ranijem djelu naslovljenom *Smrt prirode*, s podnaslovom *Čovječanstvo, klimatske promjene i priroda*, napisanom 1989., a kod nas prevedenom 2005., u kojem promišlja probleme poput učinka staklenika, ali i posljedice po prirodu što ih izaziva industrija utemeljena na fosilnim gorivima.

Već se danas nalazimo u vremenu, kazuje nam autor, u kojem su i više no vidljive promjene što ih poduzimamo na mnogim oblicima života, uključujući i čovjeka. U posljednjih nekoliko desetljeća čovjek je, razvijajući osobito područje biologije i genetiku, učinio mnoge promjene u svijetu oko sebe. Riječ je o brojnim modifikacijama, ili kako ih neki vide, *poboljšanjima*, koje poduzimamo na biljnim i životinjskim vrstama, a sve u svrhu veće korisnosti i uporabljivosti. Ipak, kako kaže McKibben, genetika nije »zastrašujući bauk. Najveći dio te znanosti, proizišle iz upoznavanja DNK, jest, jednostavno rečeno, veličanstven – primjerice, lijekovi protiv raka djelotvornije utječu na tumore, jer danas prilično dobro poznajemo genetsko ustrojstvo tih stanica. No, jedna grana te znanosti proizišla iz otkrića dvostruke zavojnice postavlja mnogo teža pitanja. Zapravo, suočava nas s mogućnošću da nas inženjering dovede do izumiranja« (str. 18). McKibben nam kazuje kako postoje dvije metode promjene ljudskih gena: somatska genska terapija i genetički inženjering spolnih stanica. Većina ljudi ne nalazi previše prigovora prvoj metodi, ali zato druga budi mnoge dvojbe. Upravo se ovo McKibenovo djelo sastoji u prikazivanju tih dvojbi, ali i mogućih konsekvenci što ih treba uzeti u obzir ukoliko zagovaramo genetički inženjering.

Genetički inženjering spolnih stanica postaje posebno problematičnim kada mu cilj postane »poboljšanje« ljudskih bića, odnosno modifikiranje gena koji utječu na sve – od pretilosti i boje očiju do inteligencije i fizičke snage. Sve je ovo i više no privlačno, osobito znanstvenicima, jer – kako kaže McKibben – nitko ne želi ružno dijete i dodaje kako »gravitacijska sila koju nazivamo civilizacijom jedva da je dovoljno jaka da somatsku terapiju zadrži u njezinoj orbiti, a genetički inženjering spolnih stanica je sila drugačijeg reda veličine – posrijedi nije nuklearni reaktor već *warp* pogon. Ta će nas sila osloboditi okova prošlosti i sadašnjosti i lansirati nas u nepoznato. Upravo zbog toga je nekima toliko privlačna.« (str. 21) Ipak, za sada, zbog ograničene količine genetičkog materijala na kojemu bi se moglo vršiti ispitivanje uspješnosti genetičkog inženjeringa spolnih stanica, ovi su zahvati uvelike otežani. Tu u priču ulazi kloniranje ljudi, koje McKibben naziva *salonskim trikom*, a samo kloniranje ima za svrhu pružiti dovoljnu količinu genetičkog materijala na kojemu bi postupci genetičkog inženjeringa – koji bi išli u smjeru *poboljšavanja* genetskog materijala čovjeka – bili mogući. Kako kloniranje, pa čak i mogućnost kloniranja čovjeka, ne pripada dalekoj budućnosti i nije nesavladivo složeno, McKibben smatra da su postupci manipulacije genetičkim materijalom pred vratima. I baš u toj točki McKibben vidi najveći problem. Kako sam kaže, »kloniranje je tek čin zagrijavanja. Za ljude koji se bave tim poslom najvažniji je cilj genetički inženjering spolnih stanica: ne samo kopiranje već *mijenjanje*, što smo već učinili s biljkama i životinjama. Napredak je na tom području brz, u svim smjerovima. Etičke odredbe znanstvenih nadzornih odbora za sada zabranjuju pokušaje genetičkog inženjeringa ljudskih spolnih stanica, ali su istraživači stigli do te granice i možda čak nožnim prstima prešli preko nje.« (str. 30) Mogli bismo ovdje, u McKibenovo ime, postaviti sljedeće pitanje: *što će ostati od čovjeka, barem onakvog bića koje danas zovemo tim imenom, ukoliko pristupimo tim postupcima mijenjanja i poboljšavanja ljudi?* McKibben nam daje jasan odgovor. »Ako se ikada započne s genetičkim inženjeringom spolnih stanica, u budućnosti će se razvijati beskonačno i nezaustavljivo, jer će pojedinci zaključiti da nemaju drugog izbora nego osposobiti svoje dijete za život u svijetu koji se neprestano stvara. Drugim riječima, kad ta igra započne, moralnih odluka više neće biti – preostat će samo strateške odluke. Želimo li zaustaviti tu tehnologiju, to moramo učiniti odmah, prije no što započne. Ta će odluka morati biti politička, odnosno nećemo je donijeti kao roditelji već kao građani;

ne kao pojedinci već kao cjelina, ne misleći samo na vlastite potomke, već i na sve druge. A uz privlačne značajke koje smo razmotrili – intuitivno i kulturno neodoljiva mogućnost *boljeg* djeteta – argumenti protiv genetičkog inženjeringa spolnih stanica moraju biti moćni i duboki. Ti argumenti moraju odjeknuti na istoj intuitivnoj i kulturnoj razini. Duboko u sebi moramo osjetiti zašto bismo Prometeju ovaj put trebali reći: 'Ne, hvala'.« (str. 49)

Pretpostavimo da čovječanstvo krene putem poboljšanja ljudi putem genetičkih manipulacija. Ipak, nitko ne može zajamčiti da će ti postupci poboljšanja, bez obzira na tehnološko savršenstvo izvedbe, s jedne strane, i brojnost pokušaja, s druge, dovesti do savršenih *proizvoda* – genetički poboljšanih ljudi. Onih koji bi bili snažniji, otporniji, inteligentniji ili duhovniji od svojih nepoboljšanih predaka. Problem se javlja u samom početku. Već je sama *brojnost pokušaja* diskutabilna, a rezultati su zabrinjavajući u oba ishoda tog procesa. Ukoliko postupak uspije – dakle, ukoliko završi stvaranjem genetički modificirane jedinice, koja će svojim svojstvima biti superiornija precima *od* kojih je nastala – hoće li tada biti riječ o čovjeku, barem onakvom kakvog danas poznajemo? Ukoliko, pak, taj proces ne uspije, ili tek uspije djelomično, što ćemo time dobiti? McKibben to formulira ovako: »(A)ko programiranje uspije, svoje ćete dijete u određenoj mjeri pretvoriti u robota; a ako uspije djelomično, posijate ćete sjeme koje će uroditi plodovima neuroze i sumnje u vlastito biće koju mi jedva da možemo zamisliti. Ako je pitanje 'Tko sam ja?' najvažnije pitanje suvremenog doba, genetičkim ćete inženjeringom svojoj djeci zauvijek oduzeti mogućnost da pronađu valjan odgovor.« (str. 65) McKibben zaključuje kako se, temeljem nedostatnosti oba moguća ishoda, sam proces uvelike čini dvojbenim. Mi, naime, nismo sigurni što možemo dobiti takvim zahvatima; rizici su preveliki, a jamstva nedostatna. Odustanimo bolje od takvih zahvata – poručuje McKibben – dok još nije sasvim prekasno! Ipak, ostaje pitanje: zašto ne bismo svojoj djeci, temeljem različitih poboljšanja, omogućili bolji i sretniji život? Ne činimo li na tom planu, slijedeći svoje ambicije, već mnogo toga šte je uvelike na tragu spomenutog? Možda bi takva djelatnost mogla biti povezana s pitanjem pravdenosti ili pitanjima siromaštva i bolesti? Ne bismo li takvim zahvatima – genetičkog inženjerstva koji ide u smjeru poboljšanja čovjeka! – nadišli sve ove probleme i stali na prag stvaranja boljeg svijeta?

McKibben sugerira da se problemi poput gladi i bolesti mogu riješiti i već poznatim sredstvima, te da njihovo rješavanje ne iziskuje poboljšanje čovjeka, dapače, oni su političko,

a ne tehnološko pitanje. Tu se javlja još jedno pitanje koje je, kako procjenjujemo, središte ove knjige, a to je pitanje smisla. Ukoliko bismo proveli takve postupke poboljšavanja naše djece, ne bismo li im zanjekali pravo da nađu odgovor na pitanje: *tko smo?* Možda bismo učinili i više, možda bismo ih onemogućili da uopće i postave to pitanje! Ili, kako kaže McKibben: što ako je »završetak naše priče već napisan, ako je naš smjer već određen? Što bi bilo da smo programirani ili da na svakom odabranom putu moramo sumnjati kako su nas u tom smjeru pokrenule naše preinačene stanice? *Tko* bismo tada bili?« (str. 81)

Drugi problem što ga McKibben promišlja u ovoj knjizi jest onaj koji se dotiče proizvodnje robota i sve bržeg razvoja robotike. Nema sumnje da su strojevi – pa i usavršeni strojevi što ih nazivamo robotima – umnogome olakšali čovjekov život. Kako razvoj robotike sve više uzima maha, predviđa se da će uskoro čovjek stvoriti robote koji bi djelomice bili nalik ljudima, s nešto manjim mozgom, ali bi im mozak ili, bolje reći, sustav memorije i učenja u vrlo kratkom vremenu mogao značajno napredovati. Moguće je da će roboti, ako već i nije tako, posjedovati i neki oblik inteligencije nalik inteligenciji čovjeka. Tu McKibben upozorava na elementarni osjećaj koji se javlja u većini ljudi, a to je strah. Navodi primjer Kasparovljeve partije šaha s IBM-ovim računalom Deep Blueom, koja je završila porazom Kasparova. Ovdje McKibben primjećuje kako u takvim trenucima nije riječ o stroju, već o *sili*, koja plaši svakog čovjeka, jer ne osjeća strah.

U posljednje se vrijeme govori o još jednoj dimenziji istraživanja, i to u području nanotehnologije. Riječ je, naime, o osobito naprednom obliku tehnologije koji bi, kako kaže McKibben, mogao učiniti gotovo sve. »Našim bi žilama moglo kolati medicinski 'nanoboti' i uništavati patogene tvari u našim tijelima te stvarati nove stanice, pa čak i nove organe. To bi moglo značiti kraj poljoprivrede, onečišćenje zraka i vode te korištenje foslinih goriva.« (str. 99) I tu su, primjećuje McKibben, mogućnosti nevjerovatne. Ipak i ovdje postoji određena bojazan, osobito zbog izrazite komercijalizacije kojoj je ta tehnologija već danas izložena. Javlja se još jedno značajno pitanje: *što ako stvari pođu po zlu?* Nažalost, i tu su mogućnosti neslućene! Međutim, javlja se još jedno pitanje, čak i dvojba koju McKibben formulira ovako: dok genetički inženjeri »marljivo rade na našem usavršavanju, te na poboljšavanju inteligencije i pamćenja, inženjeri s područja robotike marljivo rade na onome što će nas nadmašiti, a nanotehnolozi nam žele omogućiti zadovoljenje svih potreba putem pritiskanja gumbića. Drugim riječima, zbog čega nas poboljšavaju?« (str. 110)

Već je danas vidljivo da roboti, mijenjajući proizvodni proces, stvaraju mogućnost redukcije radne snage, čovjekova rada, u tom procesu. Malo je vjerojatno da će se višak dobiti, nastao smanjenjem troška na radnoj snazi, investirati u poboljšanje socijalnih okolnosti radnika koji su kao tehnološki višak izbačeni iz tog proizvodnog procesa. Moguće je da roboti preuzmu cjelokupnu proizvodnju i tako sve ljude jednostavno *umirove*. Tu McKibben postavlja pitanje: čak i kad bi takvo ustrojstvo gospodarski funkcioniralo, »kako bismo se u njemu osjećali?« (str. 111) Rad je jedna od temeljnih odrednica našeg života, on nam pomaže osmisliti svoj život, ali i održava naš duh oštrim, a tijelo pripravnim. Teško je zamislivo da bi ljudi mogli živjeti u svijetu bez rada, čak i kad bi mogli tako dobro živjeti jer bi strojevi i roboti obavljali posao za njih. Lakoća koja bi zavladała u tom svijetu ozbiljno bi prijetila da uništi smisao.

Upravo ovdje McKibben nalazi dovoljno razloga da se kaže *dosta*. Iako se to *dosta* čini dovoljno nevjerojatnim! »Moramo razmotriti svijet – kaže McKibben – u kojem živimo i proglasiti ga dobrim. Dovoljno dobrim. Ne u svim pojednostima; na području tehnologije i kulture još je mnogo toga što možemo poboljšati. No, svijet je u osnovi, u biti, dovoljno dobar. Moramo zaključiti da većina ljudi na Zapadu živi dovoljno dugo. Moramo priznati da je na zapadu malo onih koji se izmucе radom i da nam je život dovoljno lagodan. U društvima u kojima su većini ljudi potrebni ormarčići nego nanotehnološke čarobne škrinjice, moramo priznati da materijalnoga imamo dovoljno. Dovoljno inteligencije. Dovoljno sposobnosti.« (str. 128) I možda je tu najbolje mjesto za reći, kako kaže McKibben – *dosta!*

Ukoliko bismo konstatirali kako nije dovoljno dobro da *mnogi* imaju lagodan život, potrebno je da *svi* imaju takav život, iako ćemo stići do odgovora da postupci što smo ih opisali sigurno neće donijeti socijalnu pravdu i poboljšanje uvjeta života onih s dna društvene i ekonomske ljestvice. Naprotiv, možda su takvi postupci samo put u daljnje podčinjavanje i dominaciju. U tu svrhu McKibben preporučuje sredstva koja su nam i sada na raspolaganju. Još jedan od značajnih problema, što ih McKibben dotiče u ovoj knjizi, jest problem besmrtnosti. To je teret koji čovjeka tišti od samih početaka svijesti. *Zašto se mora umrijeti?* Ovo pitanje, u svjetlu tehnika manipulacije genima, kao da gubi smisao. Javlja se novo, snažnije pitanje, koje gotovo da budi jezu: *zašto bi se htjelo živjeti zauvijek?* Ili još oštrije: *što bismo time dobili?* Činjenica jest da je čovjek jedina životinja koja je svjesna svoje smrti, koja je svjesna da će umrijeti. McKibben postavlja pitanje: što bi ostalo od

ljudske svijeti ukoliko bismo iz nje *izvadili* pitanje o smrti? Tim više što, kako McKibben kaže, bez »smrtnosti ne bi bilo ni vremena. Svi bi trenuci postali jednaki; duboka, sjetna ljudska mudrost Propovjednika potpuno bi nestala. Kad bi sve imalo svoje beskrajno vrijeme, tada ni za što ne bi bilo pravog doba.« (str. 183) Vjerojatno bi i nestanak vremena doveo do nestanka smisla. Što bi tada ostalo od života? – pita McKibben.

Možda bismo, u svrhu zaštite smisla vlastitog postojanja, morali reći: *dosta*. Osobito bismo to morali reći tehnologijama koje nastoje stvoriti nove oblike čovjeka. Svakako je značajno naglasiti kako bi nam oprez trebao biti nezaobilazni suputnik u promišljanjima društvenih konsekvenci tih tehnologija. McKibben nam ovom knjigom zapravo želi poručiti kako još ni izdaleko nismo iscrpili mogućnosti našeg svijeta, a već nastojimo napraviti novi, za koji ne znamo kako će izgledati. Možda bi nam ipak ovaj naš svijet trebao biti dovoljan. Možda u njemu možemo naći sve što tražimo. Okončajno zato ovaj prikaz McKibbenovim riječima, koje će, po našem sudu, ovu knjigu učiniti vrijednom svakom čitatelju koji se zanima za probleme i načine mišljenja kakvima se bave filozofi.

»Ima li naše postojanje određeni 'cilj', određite prema kojem napredujemo? Ako ima, tada je možda pametno ubrzati kako bismo brže stigli onamo. Što ćemo to morati *shvatiti* da nam je potrebna sva ta dodatna inteligencija? Što ćemo to morati *učiniti* da nam je potrebna sva ta nova računalna snaga? Što je to za što će roboti biti sposobni, a mi nismo? Što je taj zadatak kojemu moramo žrtvovati toliko mnogo? Ta pitanja zvuče apsurdno široko, apsurdno blizu pitanja 'Što je smisao života?' Nije mi ugodno postavljati ih; od njih su čak odustali i mnogi filozofi te svoju profesiju pretvorili u granu više matematike. Ali, kad vam netko kaže, kao što nam tehnološki utopisti otvoreno govore, da želi dokrajčiti vašu vrstu u dosadašnjem obliku, te je zamijeniti nečim 'uzvišenijim' i 'boljim', doima se razboritim upitati 'Zašto?'« (str. 255)

**Tomislav Krzrnar**

**Paul Ricœur**

## **O tumačenju**

### **Ogled o Freudu**

S francuskoga prevela Ljiljanka  
Lovrinčević, Ceres, Zagreb 2005.

O tumačenju, značajno djelo francuskog hermeneutičara Paula Ricœura, od sada je dostupno hrvatskoj čitateljskoj publici u nakladi izdavačke kuće Ceres. Ricœur je predstavnik poststrukturalističke generacije hermeneutičara, koji smatraju da hermeneutika treba dokazati svoju validnost u dijaloškom sučeljavanju s ostalim filozofskim alternativama, što vodi k interdisciplinarnom pristupu. Od ostalih suvremenih francuskih autora – poput Derridaa, Lacana i Foucaulta – Ricœura odjeljuje, s jedne strane, sklonost racionalizmu i teološkoj tematici, a s druge, napuštanje strukturalizma. Subverzivnost ostalih autora u svojim tezama ostaje vezana uz strukturalizam, dok Ricœur odbacuje saussureovsku lingvistiku, kritizirajući njezine idealističke tendencije, redukciju povijesti na sukcesiju stanja sustava, te isključivanje referencijalnosti jezika. Njegov stil, također, ukazuje na poststrukturalističke tendencije mišljenja, tekst ostaje značenjski otvoren, značenja su u neprestanom kretanju, a teze nikada nisu niti potpuno prihvaćene niti potpuno odbacene. Na početku svog mišljenja, Ricœur je bio pod utjecajem njemačke fenomenološke hermeneutike, no njegov odnos ne možemo odrediti kao pasivno slijeđenje. On u fenomenologiji prije svega vidi metodu sposobnu za implikaciju u niz područja, od kojih je Husserl iskoristio samo nekolicinu. U svojim prvim djelima Filozofija volje (*Philosophie de la volonté*) implicira Husserlovu metodu redukcije u područje volje i afekata, dok se u Griješnom čovjeku (*L'homme faillible*) i Simbolici zla (*La symbolique du mal*) bavi problemima ljudske grešnosti i primarnim simbolom krivnje. Pod utjecajem ekspanzije strukturalizma i psihoanalize, kao reakcija na Sartreovo i Merleau-Pontyevu postavljanje subjekta u središte diskursa, nastaju Eseji o Freudu. Koristeći hermeneutiku, Ricœur iščitava potencijalni, drugi sloj značenja Freudova djela. Ono je prikazano kao tumačenje psihičkog života jedne kulture koje nadilazi obnovu psihijatrije. Djelo je podijeljeno u tri cjeline: problematiku, analitiku i dijalektiku. U problematici, Ricœur određuje hermeneutiku kao: »Teorija pravila koja vladaju egzegezom... tumačenje pojedinog teksta ili cjeline znakova koja se mogu smatrati tekstem«. <sup>1</sup>

Hermeneutičko čitanje Freudea čini mogućim određenje sna kao modela izraza ljudske želje koje daje povlašteno mjesto analizi jeziku želje, a ne želji po sebi. Jezik sna koji čini vidljivom semantiku želje, Ricœur tretira kao mjesto unutar područja dvostrukog značenja koje naziva simbolom. Prilikom definiranja simbola, Ricœur uzima u obzir Cassirerovo određenje i stavove egzegeze Svetog pisma. Cassirerovo određenje simboličkog kao univerzalnog načina davanja smisla stvarnosti, Ricœur drži za pogrešno, budući da na taj način Cassirer izjednačava simboličko s funkcijom označavanja, uspostavljanja odnosa značenja između stvari, što dovodi do nemogućnosti određenja znakova koji imaju dvostruku strukturu značenja. Ako se Cassirerovo određenje simboličkog pokazalo preširokim, definicija simbola koja proizlazi iz biblijske tradicije, a smatra simbol mjestom gdje se veza značenja izriče pomoću analogije, za Ricœura je preusko. On predlaže definiciju simbola kao jezičnog izraza koji svojim višestrukim značenjem zahtijeva tumačenje.

Tumačenje koje je vezano uz odnose značenja (izvan cassirerovskog odnosa značenja i stvari), bez obzira je li riječ o odnosu analogije, ili nekom drugom odnosu. Dvostrukost značenja čini san pogodnim za sraz različitih tumačenja, te tako san postaje povlaštenim primjerom koji pruža pregled cijelog područja simboličkog. Unutar hermeneutike, suprotstavljaju se shvaćanja tumačenja kao demistifikacije i obnove smisla. Hermeneutika obnove smisla proizlazi iz povjerenja u moć tumačenja, vjere u otkrivanje riječju, te cilja na implicitni predmet mita i vjerovanja. Druga krajnja točka teorije tumačenja jest hermeneutika sumnje. U njoj se tumačenje javlja kao borba protiv iluzija i varki svijesti. Zajednička crta svih njezinih predstavnika (Marx, Freud, Nietzsche) jest da svijest shvaćaju kao lažnu svijest. No, isto tako vrijedi, da svi oni u konačnoj poziciji proširuju svijest, budući da kritika vodi k novoj istini svijesti nastaloj radom tumačenja.

Prilikom pristupa Freudovu djelu, Ricœur temelji svoju metodu na slojevitom dijalektičkom čitanju. U svakom novom iščitavanju pretapaju se prethodni elementi kojima je pridodano novo značenje. Na taj način, Ricœur smatra da uspijeva ukinuti pozicije neposredne, lažne svijesti te pomaknuti razumijevanje Freudeova djela s hermeneutičkog pola ukidanja iluzija na poziciju gdje se prožimaju obje krajnje mogućnosti hermeneutike (ukidanje iluzija i obnova smisla). Početno čitanje počiva na solipsistici prve topike, te ekonomičnim odnosima, te kao takvo ostaje potpuno apstraktno. Nit vodilja izlaganja jest pitanje što za psihoanalizu znači tumačiti. Da bi se mogao zahvatiti odgovor na postavljeno

pitanje, potrebno je otkriti mjesto na kojem energetika prolazi hermeneutikom. U *Nacrtu* ostaje krajnje problematičnim spajanje značenja predodžbi s ekonomikom zaposjedanja nagona. Psiha je promatrana kao aparat, pojam analogan tijelu, u kojem prevladavaju energetske odnosi utemeljeni na načelu stalnosti. Mogućnost tumačenja otvara se tek u *Tumačenju snova*, gdje su energetske odnosi povezani s odnosima značenja. Želji je dana sposobnost prelaženja od nagonске snage prema jeziku, ali je istaknuta i nemogućnost potpunog pretapanja snage u jezik. Psihički aparat funkcionira bez anatomskih obilježja, više nije riječ o zaposjednutim neuronima, već idejama (misao sna jest ispunjenje želje). Budući da je misao sna uvijek iskrivljena u manifestnom sadržaju (zbog rada potiskivanja), san je predmet koji zahtijeva hermeneutiku. Priča sna uvijek se može zamijeniti drugom pričom sa semantikom i sintaksom. Unatoč tome, u *Tumačenju snova* još uvijek ne možemo govoriti o ravnoteži između jezika značenja i energetske odnosa. Tek u *Spisima iz metapsihologije* Freud uspijeva uskladiti stajalište značenja s ekonomikom topike. Nagon i značenje povezani su pomoću teze o predstavljanju nagona (bez obzira jesu li reprezentativnog ili afektivnog karaktera) u nesvjesnom pomoću predstave (Repräsentanz). S obzirom da se nagon pokazuje u psihičkoj predodžbi, moguće je nesvjesno opisati pomoću kategorija koje se primjenjuju na svijest, ili jednostavnije, priroda nesvjesnog određena je pomoću tumačenja izdanaka zamjetljivih u svijesti.

U drugom dijelu analitike Ricœur prelazi na Freudovo tumačenje kulture. Samo tumačenje vidi kao primjenu metapsihološke, topičko-ekonomične terminologije, prema analogiji sa snom, na veće kulturne jedinice poput umjetnosti morala i religije. Dakle, kulturni se fenomeni tumače kao izobličeni izdanci predstava nagona u kojima je došlo do premještanja u budnost, spajanja nagonskog života s izrazom svijeta. »Tumačenje sna može poslužiti kao paradigma svakog tumačenja... zato što je san paradigma svih varki želje.«<sup>2</sup>

Kao jedan od zadataka teorije kulture, Ricœur pronalazi sposobnost apstrahiranja opće strukture zaobilaženja cenzure. U skladu s time, umjetnosti je pripisana funkcija »ne-opsesivskog, ne-neurotičnog oblika zamjenskog zadovoljenja«,<sup>3</sup> te je povezivanje tehničke ugrade stvaranja s nagonskom ugodom osnova Freudeove estetike. Umjetničko djelo čini mogućim poigravanje s vlastitim predodžbama bez straha i srama. Djelo je sofisticirani oblik izdanaka nagonskih predodžbi, koje se razlikuje od sna, budući da nije jednostavni izraz umjetnikova simptoma, nego simbol sinteze koja je razrješenje simptoma pomoću

sublimacije. Društvo ulazi u polje psihoanalize jedino ako je povezano s libidinalnim zaposjedanjima pojedinca. Primjenu psihoanalize na etnografiju u *Totemu i tabuu* Freud opravdava pružanjem dodatnih objašnjenja, ali i eksperimentalnog dokaza istinitosti psihoanalize, npr. projekcijom Edipova kompleksa u društvenu zajednicu. Ricœur osporava vrijednost takvog tumačenja, smatrajući iskonsko oecumorstvo samo događajem »konstruiranim pomoću etnoloških dronjaka, pod okriljem fantazma dešifriranog analizom«.<sup>4</sup> Freudova tematizacija religioznog svodi se na religioznu praksu i vjerovanje. Religiozna praksa potvrđuje analoška razmatranja kulturnih fenomena, budući da se ritualna priroda religiozne prakse podudara s opsesivnom neurozom. Vjerovanje, stvarnost religioznog, Freud, također, izvodi iz Edipova kompleksa. Za razliku od etičkog pounutrenja autoriteta (u *Totemu i tabuu* moral nastaje kao način smanjivanja grizodušja nakon uobjstva totema-očinske prakse interiorizacijom zabrane, dok je u *Budućnosti jedne iluzije* riječ o projekciji božanske svemoći vezane uz ispunjenje želje), Ricœur drži da je takvo određenje funkcije religioznih predodžbi sporno, budući da ostaje nejasna ravnoteža odbacivanja i zadovoljenja. Tek prilikom razrađivanja pojma kulture u *Nelagodi u kulturi*, Freud uspijeva objasniti ekonomičnu funkciju religije. Kultura se pojavljuje kao prošireno nad-ja koje osim funkcije odgoja i zabrane ima i zadaću pružanja zaštite pojedincu. Zaštita se razloma u tri zadatka: »smanjiti razinu ukidanja nagonskog, pružiti pomirenje vezano uz nužne zabrane, ponuditi kompenzaciju za žrtvu«.<sup>5</sup> U kompenzaciji je skrivena i funkcija religioznog, koje se javlja kao olakšanje nagonskog bremena, pomirenje s neizbježnim koje pruža nagradu za žrtvu.

Do boljeg povezivanja hermeneutičkih pojmova i slabljenja veza s dinamičko-ekonomičkih objašnjenja dolazi uvođenjem spekulativne hipoteze o nagonu prema smrti. Nagon smrti Freud uvodi u teoriju kako bi objasnio nagon za ponavljanjem neugodnog. Promatrajući dječju igru *fort-da*, on otkriva nepatološki oblik nagona smrti. Dijete, odbacujući i primičući igračku (simbol majke), ovladava neugodom ponavljanjem neugodne situacije. Osnovni problem koji nastaje prilikom tumačenja nagona smrti, budući da je on »nijema energija«, u predstavama je uvijek dan samo jedan dio nagona smrti. U daljnjim razmatranjima vidljiv je pomak prilikom označavanja: nagon smrti premješta se od biološkog izraza ponavljanja do uništenja u kulturi. Već na početku Freud elaborira nagon za ponavljanjem agresivnošću u likovima sadizma i mazohizma. Dio nagonске energije koji je ostao unutra (mazohizam), daje snagu nad-ja, a po-

navlajući se kao nad-ja, nagon smrti postaje vezan uz kulturu. U kulturi je nagon prema smrti manifestan kao neprijateljstvo čovjeka prema čovjeku. Takvim određenjem nagona smrti u teoriji kulture vidljiv je smisao kulture kao jedinstvenog zadatka borbe erosa i thanatosa.

Za razliku od analitike, gdje je osnovno Ricœurovo htjenje bilo izlaganje Freudove teorije u dijalektici, ovdje on teži razriješiti spor hermeneutike, te uključiti filozofijsku refleksiju u proces tumačenja. Njegova osnovna zamisao jest zamijeniti antitetiku hermeneutike njihovom refleksijom. U dijalektičnoj sintezi, hermeneutika bi trebala formirati cjelinu čiji se dijelovi međusobno nadopunjuju, te pritom ostvariti prijelaz od apstraktne prema konkretnoj refleksiji pomoću dijalektike. Pri realizaciji takve zadaće, prema Ricœurovu mišljenju, prvi je korak određivanje granica psihoanalize. Usporedbom psihoanalize sa znanstvenom psihologijom i fenomenologijom moguće je odrediti mjesto psihoanalitičkog u polju cjelokupnog iskustva. Usporedba sa znanstvenom psihologijom služi razrješenju zablude: psihoanalizu ne treba utemeljivati u psihologiji behaviorističkog stila. Psihoanaliza se ne može shvatiti kao znanost opažanja, budući da počiva na tumačenju vezanom uz odnose značenja između zamjenskih i izvornih objekata nagona. Nasuprot tome, suprotstavljanje s fenomenologijom dovodi do otkrivanja srodnosti. Na primjer, Husserl redukcijom dokida vrijednost znanja neposredne svijesti, što je blisko Freudovu otkriću nesvjesnog. Neposrednu svijest karakterizira stanovito nepoznavanje vlastitih želja, koje se može usporediti s nepoznavanjem nesvjesnih želja Freudove svijesti. Unatoč srodnosti važno je pripomenuti da, kako Ricœur ističe, psihoanaliza nije fenomenologija. Opažajni model nesvjesnog u fenomenologiji srodan je psihoanalizi, budući da su oba žarišta namjera, a ne sadržaja, no postoji i razlika: fenomenološko nesvjesno analogno je psihoanalitičkom predsvjesnom (onom što može postati svjesno i opisano). Zasluga fenomenologije jest da je olakšala shvaćanje psihoanalize pokazujući da proživljeno značenje nekog ponašanja nadmašuje svjesnu predodžbu, no isto tako vrijedi da je potrebna druga tehnika kako bi se pristupilo u svijesti dostupnim ostacima predstave nagona. Slijedi pokušaj filozofijskog objašnjenja Freudovih naturalističnih pojmova, gdje Ricœur pomoću arheologije subjekta pokušava postaviti analitički diskurs na filozofsko tlo. Prema Ricœuru, Freud, premještajući mjesto nastanka značenja u nesvjesno, osporava dominaciju kartezijanskog cogita. Vidljivo je da se adekvacija i apodiktičnost svije-

sti nužno ne uvjetuju: cogito može potvrditi svoju apodiktičnost (da jest) samo ako prizna neadekvatnost (da se neprestano vara i stvara iluzije o sebi). To vodi k zahtjevu za lišavanjem refleksije svjesnog značenja diskursa. Ona se mora usmjeriti prema nesvjesnom, gdje jezik želje spaja značenje i snagu. A budući da je želja dostupna samo preko svojih znakova u svijesti, jedino tumačenje može preuzeti u refleksiju mjesto želje. Stoga, da bi subjekt došao do svijesti o sebi, nije dovoljno da prizna neadekvatnost vlastite svijesti i želju kao ono što ga postavlja u egzistenciju. On mora osvijestiti da njegovo prisvajanje sebe ne pripada njemu, već smislu koji o sebi stvara u svijetu. Drugim riječima, on svijest o sebi mora posredovati duhom koji postajanje svjesnim daje svrhu. Teleološka pozicija duha pojavljuje se kao antiteza Freudovoj arheologiji, dominaciji arhaičnog (onog što uvijek prethodi) koja je manifestna u regresijama (formalnoj, vremenskoj i topičkoj). Freudova istina želje spoznaje se samo retroaktivno, arhaično nepoznato jest zadržano, a razumljeno je tek u budućnosti. Značenje duha uspostavlja se u njegovim kasnijim figurama, to je kretanje koje uvijek uništava svoje polazne točke i osigurava se u krajnjima.

Prilikom elaboracije nužnosti posredovanja samosvijesti duhom, Ricœur kreće od Hegelelove *Fenomenologije duha*, za koju drži da su u njoj isti problemi izloženi suprotnim redom: »Freud povezuje tematiziranu arheologiju nesvjesnog s netematiziranom teleologijom postajanja svjesnim, kao što Hegel povezuje eksplicitnu teleologiju duha s implicitnom arheologijom života i želje«. <sup>6</sup> Povezivanje ta dva sustava tumačenja moguće je, budući da kod Hegela nije riječ o fenomenologiji svijesti, već duha. Tumačenje svijesti sastoji se u prolasku kroz sfere značenja – likove duha kroz koje svijest dobiva samosvijest. Da bismo pročitali Freuda preko Hegela, potrebno je pronaći mjesto želje u dijalektičkom postupku nastanka svijesti o sebi. To je moguće, budući da Hegelova dijalektika priznavanja proizlazi iz dijalektike želje. Svijest zadovoljenje može ostvariti jedino u svijetu (području duha), pomoću druge svijesti. U kulturi, kroz borbu za priznanje, svijest potvrđuje sebe kao samosvojnu svijest. Intersubjektivnost analitičke situacije podudara se s Hegelovom dijalektikom podvostručenja svijesti. Analitički odnos bolesnika i terapeuta može se interpretirati kao zadobivanje svijesti o sebi, budući da pacijent u početku istinu o svojoj svijesti ima u drugom (terapeutu), a tek kroz rad analize (analoški je usporediva s radom Hegelova roba) postaje gospodarom svoje svijesti. Analiza je završena kada je uspostavljena jednakost dviju svijesti, kada je istina analitičara postala istinom bolesne svijesti. Ricœur tvrdi



da je na taj način ekonomski model svijesti spašen od solipsizma.

U vezi između arheologije i teleologije, Ricœur pronalazi rješenje spora hermeneutike. Odnos hermeneutike se treba shvatiti kao mogućnost integriranja suprotnosti u refleksiju: »refleksija treba biti u arheologiji, a arheologija u teleologiji«. Hermeneutike su samo suprotni smjerovi tumačenja, koji otkrivaju početke značenja u jeziku: arhaičnost djetinjstva i anticipaciju projekata čovječanstva. Kao način pristupa simbolima, Ricœur predlaže njihovo dijalektiziranje, točnije, »trostruku disciplinu lišavanja antitetike i dijalektike«. Proturječnost regresije i progresije inherentna je simbolu, te se pokazuje kao paradoks skrivanja i pokazivanja (on nije samo ono skriveno već nosi i moment postajanja sobom). Simbol je konkretni moment dijalektike, mješavina arheologije i teleologije. Drugim riječima, njegova preuvjetovanost stvara konkretno jedinstvo progresivnih figura duha i regresivnih označitelja nesvjesnog. Za razliku od Freuda – koji u snu pronalazi gotove simbole nastale radom kulture – Ricœur ističe slijedeće razine stvaranja simbola. Na najnižoj razini su ostaci simbola koji pripadaju nasljeđu prošlog i u kojima izostaje rad simbolizacije. Slijede simboli jasnih simboličkih odnosa, koji su u svakodnevnoj uporabi u društvu. Prospektivni simboli izražavaju najvišu mogućnost simboličkog, te koristeći polisemiju postojećih simbola prenose novi smisao. Budući da dijalektika simbola pripada kulturnoj objektivnosti, na njoj je najbolje vidljiva istovjetnost progresivne i regresivne hermeneutike. To Ricœur potkrepljuje analizom Sofoklova Edipa, kojeg tumači kao prospektivni simbol koji nije samo projekcija sukoba nagona već i razrješenje, sinteza regresije simptoma nerazriješenog sukoba i budućnosti usvajanja samosvijesti. Djelo završava pokušajem premještanja uspostavljene strukture na novu dimenziju svetog.

### Martina Žeželj

1  
Paul Ricœur: *O tumačenju. Ogled o Freudu*, str. 16.

2  
Isto, str. 161.

3  
Isto, str. 165.

4  
Isto, str. 207.

5  
Isto, str. 335.

6  
Isto, str. 448.

## Karl Jaspers

### Pitanje krivnje

#### O političkoj odgovornosti Njemačke

S njemačkog preveo Boris Petrić,  
AGM, Zagreb 2006.

Postoje knjige – tekstovi koji nikada nisu zakašnjeli, koji kadgod se pojave *dolaze u pravo* vrijeme, iako su pisani za određeno vrijeme, njihov se datum ne mijenja, i kao da za njih ne postoji ni zakašnjavanje niti zastarijevanje – to su tekstovi *za uvijek*, ne samo zbog svoje izvantemporalne vrijednosti nego zbog teme koju čovječanstvo (ili neki njegovi dijelovi?) do danas nije svladalo, te ju stalno mora ponavljati. Sve to moglo bi se reći za knjigu, ili jedan omanji tekst Karla Jaspersa na temu političke odgovornosti Njemačke (1941.–1945), o njezinoj krivnji za rat i ratni zločin, te sveu onome što takova odgovornost znači i na koga se odnosi. Tekst knjige sačinjen je od niza njegovih predavanja o duhovnoj situaciji Njemačkoj nakon rata, održanih tijekom zimskog semestra 1945/46. godine.

Pojava ove knjige u nas posebno je, da to kažem banalnom sintagmom – aktualna, jer duhovna i ljudska situacija nedavnog rata i poraća, sadašnjeg međunarodnog suđenja zločinu, prozivanje odgovornosti i pitanje krivnje u mnogim se momentima poziva na povijesni presedan Njemačke, pa se *pitanje krivnje* postavljeno u ovoj knjizi za situaciju 1941–1945. skoro jednako može postaviti i za 1991–1995., i to za sve one koji su uzrokovali neizrecive patnje ljudi, grupa, naroda, etničkih skupina i pojedinaca. No, osim što ta dva različita povijesna vremena povezuje tema krivnje, što dvije različite duhovne situacije mogu imati svoj različiti kontekst, ono što ih suštinski povezuje jest filozofska interpretacija pitanja povijesne krivnje, koju je svojedobno poduzeo Karl Jaspers. Kao i pred šezasetak godina, nije bilo, a ni danas nema tako velike filozofske ličnosti koja bi se moralno osmjelila da se pojavi pred licem svoje nacije i odlučno, upravo filozofski progovori o suštinskoj temi trenutka: o kolektivnoj i nacionalnoj krivnji za patnje drugih. Upravo je snažna moralna i intelektualna vertikala, kakva je u svoje vrijeme bio Karl Jaspers (i sam žrtva mahnitavanja nacističkog režima), mogao biti onaj tko s punim moralnim i ljudskim pravom – kako sa stanovišta svog partikularnog iskustva patnje, tako i s općeljudskog stanovišta – filozofijski sabrane umnosti artikulira *pitanje krivnje* i otvara putove njezina osvje-

štavanja. Stoga se u čitavom tekstu može zapaziti i jedna osobitost Jaspersova nastupa kao načina u čitavom tekstu: on se komunkativno, kao osoba obraća »svim ljudima kao ljudima« i svim Nijemcima (»prvo smo ljudi, a tek potom Nijemci«), kao onaj koji s njima dijeli sudbinu što ih je snašla, sudbinu poraza i krivnje koju treba osvijestiti, za koju se svi oni »moraju zajednički duhovno snaći«. Zato predlaže govor, međusobno povjerenje. (»Mi spadamo zajedno; kad međusobno razgovaramo moramo osjećati našu zajedničku stvar. U takvom govoru nitko nije sudac drugome, svatko je ujedno optuženik i sudac.«) On nastoji okončati s malodušjem, prezirom, očajanjem i svim tim stanjima što su spopala ljude, od sljepila na krivnju i njezina negiranja, do fatalističkih malodušnih ispada. On se zalaže za »čistoću duše«, razobličjenje lažnog ponosa i uspostavljanje jednog duhovno čistog, ojačanog nacionalnog kolektiviteta koji se mora stvoriti na pročišćenju duhovnoj koheziji vrijednosti: iz najdubljeg razumijevanja patnje i onoga što se dogodilo, iz duhovnog uvida u bit krivnje, (znakovito ona u njemačkom jeziku znači i *dug*, *die Schuld*, znači i krivnju i dugovanje) mora se stvoriti osnova društva u kojem se takovi zločini više ne bi mogli dogoditi. »Razgovaramo li jedni s drugima, stječemo više od naše povezanosti. Na taj način stvaramo neizostavnu osnovu za razgovor s drugim narodima« (str. 10). »Pročišćenje je uvjet naše političke slobode«, završit će na kraju ovu angažiranu filozofsku obranu ljudskog dostojanstva u uvjetima poraza i neminovnog podnošenja računa za krivnju. Ovo osobno obraćanje sunarodnjacima oblik je kojim se Jaspers služi u čitavom tekstu i predstavlja za sebe posebnu vrijednost moralne snage koja se na jedan jedinstveni način postavila pred lice cijeloga svijeta.

Nakon »Uvoda u niz predavanja o duhovnoj situaciji u Njemačkoj« 1930. godine Jaspers je napisao *Duhovna situacija vremena*, u vrijeme kad, kako sam kaže, još nije poznao narav nacionalsocijalizma niti fašizma, pa se *Pitanje krivnje* (koncipirano kao predtekst za predavanja u zimskom semestru 1945/46.) može smatrati produbljenim nastavkom njegova promišljanja duhovne situacije Europe prošlog stoljeća, sada već u cjelini viđenog povijesnog tijeka mnogih stvari koje su u sazreloj obliku došle na povijesnu scenu. U tri se poglavlja sustavno razlaže problem *pitanja krivnje*: nacrt razlikovanja koji donosi izuzetno važno metodološko i diskurzivno raščlanjivanje četiri pojma krivnje. *Kriminalna krivnja* jest ona kojoj su zločini objektivno dokaziva djelovanja, te znače kršenje jednoznačnih zakona, a instanca im je sud. *Politička krivnja* postoji u djelovanju državnika, u pripadnosti

državi, čijoj smo sili podložni, ali koja omogućava naš opstanak, a obilježava je stav: svaki je čovjek odgovoran za način na koji se njime vlada. Instanca je sila i volja pobjednika, no o političkoj i državničkoj mudrosti ovisi njihova ravnoteža. *Moralna krivnja* jest ona za koju se snosi moralna odgovornost, jer za svako djelovanje, a posebno ono političko i vojno, pojedinac podliježe moralnoj prosudbi, a instanca je vlastita savjest. Na kraju, *metafizička krivnja* znači suodgovornost za svako prekorachenje pravde i nepravednost svijeta, svako ne-činjenje da ih se spriječi. To je snošenje zajedničke krivnje kad se ne uloži vlastiti život da bi se spriječilo ubijanje nedužnih, drugih, već se samo prisustvuje i promatra. Ova se krivnja ne može postaviti na način prethodnih, jer ni pravno, ni politički, niti moralno nije primjereno pojmljiva, kako kaže Jaspers i »činjenica je da to načelo ne postoji u solidarnosti svih ljudi, državljana, pa čak ni manjih skupina, već ostaje ograničeno na najuže veze među ljudima, predstavlja krivnju sviju nas. *Instanca* je samo Bog« (str. 20). Ono na čemu Jaspers insistira, upravo je razlikovanje ovih četiriju pojmova krivnje, jer ono »objašnjava smisao predbacivanja«; politička krivnja znači odgovornost svih državljana za posljedice djelovanja države, ali ne i kriminalnu i moralnu krivnju svakog pojedinačnog državljanina u odnosu na zločine počinjene u ime države. O zločinima odlučuje sudac; o političkoj odgovornosti pobjednik; o moralnoj krivnji »može se zaista govoriti samo kroz borbu utemeljenu na ljubavi uzajamno solidarnih ljudi« (str. 21).

Daljnji tijek teksta razlaže posljedice krivnje, značenje sile, prava i milosti u društvenom stavu odnosa u kojem stvari nisu postavljene u jednostavnim shemama. »U moralno spada i nejasnoća u vezi sa značenjem moći u ljudskom suživotu« (str. 22), ali krivnja se začinje i u lažnoj apsolutizaciji moći, zapostavljanju moralnog otpora nepravdi i zalaganja za ostvarenje prava, izostanku političke slobode da se odupire stanju neodgovornosti. Jaspers vrlo suptilno razrađuje ovaj odnos države i pojedinca, bez iluzije da se može učiniti više nego što je realno – postoje danosti i sile koje se ne mogu prekoračiti. Isto tako, u nizu briljantnih izvoda, Jaspers opovrgava predrasude i kolektivističke prosudbe koje se medijski nekritički prenose, bilo da se radi o generalizacijama koje se odnose na narode, etničke skupine, te grupe kojima se pripisuju grupna svojstva, pa otuda i skupna odgovornost. Takve prosudbe i Jaspers odbacuje. »Zločinac je uvijek samo pojedinac... »Moralno se može prosuđivati uvijek samo o pojedincu, nikad o kolektivu « (str. 28). »Kategorijsko prosuđivanje o narodu uvijek predstavlja ne-

pravdu; ono pretpostavlja pogrešno supstancijaliziranje – imajući za posljedicu obeščaćenje čovjeka kao pojedinac« (str. 29). Kako se »od naroda ne može napraviti pojedinac«, tako ne može postojati niti ono što se zove *kolektivna krivnja naroda*, niti uopće nešto takovo kao kolektivna krivnja. »Zločinac je uvijek samo pojedinac«.

Osim što u pitanje krivnje slojevito uvodi razmatranje cjelokupnog konteksta – time što tematizira problem tužbe, suđenja i obrane – u zasebnom poglavlju posebno razrađuje povijesni kontekst u kojem su se dogodili uzroci krivnje (»Njemačka pitanja – diferencijacija Njemačke krivnje«), ali isto tako i međunarodne prilike koje su išle na ruku širenju i mahnitanju nacionalizma, nacizma i totalitarnog režima prisile nepoznate u dosadašnjoj europskoj povijesti. Bez gorčine, on podsjeća na europske prilike nakon versajskog mira, neodgovorno ponašanje međunarodnih političkih faktora i moralnu mlitavost pojedinih vođa, zatvaranje očiju i nerijetko poticanje nacističkog režima. Na kraju, u poglavlju »Mogućnost isprike«, detaljno razrađuje povijesno-politički kontekst Europe vremena koje je prethodilo pobjedi nacizma, govoreći i o krivnji drugih, koja ima svoju osnovu sa stanovišta zabrinutosti za čovječanstvo u cjelini. Osjećanje kolektivne krivnje, kao osjećanje proizlazi iz su-krivnje koja se ne može objektivirati. No, pritom ona nema ništa s rodovskom odgovornosti, ali suosjećanje s pogođenima vodi težnji da se krivnja ispravi. Unatoč odbijanju svake generalizacije i onoga što naziva plitkostima mnijenja, općeg rasuđivanja, u odjeljku koji govori o »vlastitoj svijesti o kolektivnoj krivnji«, Jaspers se suptilno bavi onim distinkcijama u kojima pojedinac – i kao pojedinac i kao kolektivno biće – sudjeluje u slojevitoj zbilji, u kojoj sudjeluje i tradicija, pa otuda i jedna neočekivana rečenica: »Mi moramo preuzeti krivnju otaca« (str. 67), što se odnosi na onu posebnost koja postoji nešto kao u duhu njemačkog naroda: »ni u kojem slučaju ne znači da bismo morali priznati da su 'njemački misaoni svijet' i 'njemačko mišljenje u prošlosti' uopćen uzrok zlih djela nacionalsocijalizma. Ali to znači da u predaji nas kao naroda postoji nešto moćno i prijeteće, što označava našu čudorednu propast« (str. 67). Ovdje Jaspers ne propušta izraziti svoje osjećanje pripadnosti svom narodu na jedan tragičan način, ističući rečenicu koju je ponavljao u najgorim trenucima nacističke torture, prijetnje i poniženja: »ja sam Njemačka«, pri čemu je jasno koliko se cijelim svojim bićem izložio sili zla, da joj svojim duhom postane poništavajuća protuteža.

Osjećanje krivnje jest osjećanje koje postaje polazištem »ponovne obnove čovjeka iz nje-

gova uzroka«, ponovno preuzimanje zadaće svih ljudi svijeta da se odlučnije nastupi tamo »gdje se jedan narod vlastitom krivnjom našao pred ništavilom. Čini se da sam kao filozof sad u potpunosti izgubio pojam« (str. 68); neočekivano, sasvim ljudski zagrcnut težinom stvari koja ga hoće shrvati, izgovara ovu prosudbu na kraju poglavlja o njemačkoj krivnji, koju moramo razumjeti kao iskaz čovjeka koji je na sebe preuzeo *govor za sve*, ali ne samo u ime uma, razuma, povijesti, razloga optužbe i obrane, razumijevanja i nemara, patnje i osvete, itd., nego i svoje najdublje ljudskosti.

Mnogi se u vezi s ovom zaista jedinstvenom knjigom pitaju, kako danas stoji stvar s *pitanjem krivnje*, da li se ono postavlja na isti način, da li se tezama i promišljanjima što ih je dao Karl Jaspers u ovom tekstu može mjerodavno nastupati na međunarodnom sudu za ratne zločine, itd. Sigurno jest da je ovaj tekst argumentacijski kovčeg blaga, ali i više od toga. On je filozofija, i sve što govori odnosi se i na nas današnje, više negoli ikada. Samo je u jednom razliku: mi nemamo Karla Jaspersa, filozofa takove veličine da filozofski preuzme govor o krivnji na način na koji je to on, prije više od pola vijeka, učinio!

**Gordana Bosanac**

## Pier Aldo Rovatti

### La filosofia può curare?

Raffaello Cortina Editore, Milano  
2006.

Profesor filozofije na Sveučilištu u Trstu, Pier Aldo Rovatti (poznat među ostalima i po knjizi *Sveučilište bez uvjeta*, koju je 2002. objavio zajedno s J. Derridaom) predstavlja uz Gianija Vattima najistaknutijeg zastupnika talijanske, tzv. postmodernističke filozofije. Njegova najnovija knjiga pod naslovom *Može li filozofija liječiti?* uvrštava se u ona djela koja, u vremenima obilježenima potragom za praktičnom primjenjivošću filozofije, tematiziraju mogućnost primjene filozofije u liječenju psihičkih teškoća. Karakter te knjige definiran je već i njezinim podnaslovom »Upitnost filozofskog savjetovanja«. Rovatti polazi od činjenice da se u najnovije vrijeme sve više, posebice u Italiji, insistira na »filozofskom savjetovanju«, novoj praksi primjene filozofije u terapeutske svrhe, na čemu radi čitav

niz udruga što ih uglavnom čine sveučilišni masteri filozofije (a među tim asocijacijama ističe se nacionalna mreža Phronesis). A sve je više ljudi koji će se u svrhu rješavanja svojih egzistencijalnih tegoba radije obratiti filozofu negoli psihologu ili psihoterapeutu. U cijelu je priču upleten i biznis: pojedine tvrtke pronalaze svoj interes u poticanju i korištenju novog tržišta na kojemu se nudi primijenjena filozofija.

Sve je to Rovattiju dovoljan razlog da se pozabavi tim fenomenom i da ga vrednuje. Njegovo je polazište jasno: Filozofija nije nikakva terapija, ako pod terapijom podrazumijevamo uobičajen pojam terapije kao tehničkog postupka liječenja simptoma i smetnji koje se definiraju kao bolest ili kao patologija specifičnog tipa. Tko je bolestan – neće ići filozofu, osim ako nije promašio adresu. Filozofu idu tzv. normalni ljudi. Mi, koji se općenito smatramo normalnima, imamo mnoštvo problema, često nam je teško pridavati smisao našim životima, katkad nas blokiraju razne dvojbe i egzistencijalna bespuća. Oni koji ne uspijevaju sami razriješiti takve teškoće upućeni su na otvoreni dijalog s drugima koji bi im pomogli da bolje sagledaju vlastiti život i da u njega unesu više logičkog reda. Ako se stvari tako postave, nema razloga da se od filozofije, koja je uvijek obećavala skrb (prikom ostajemo uskraćeni za odgovore na pitanja: Kada?, Tko?, Gdje?, Kako?), ne očekuje svojevršno »liječenje«, pa čak i »spašavanje«. Filozofija, uvjeren je Rovatti, doista može pomoći u oslobađanju mišljenja od obuzetosti jednom jedinom paradigmatom i u otvaranju pluralnosti perspektive.

No, tu se odmah nameće pitanje: O kakvoj je tu filozofiji riječ? Pitanje je to koje problematizira samu filozofiju, njezinu tradiciju, disciplinarnost, nekadašnje i današnje oblike pristupa problemu istine. Nakon što spominje neizbježnost Sokratove metode, Rovatti preskače postavljeno pitanje i zadovoljava se upućivanjem na zahtjev koji se nameće ukoliko se hoće smisljeno filozofsko savjetovanje, a to je zahtjev da filozof-savjetnik posjeduje emotivnu i etičku ravnotežu, poštovanje i oprez, kao i životnu mudrost, a to je osobina koju se danas može sresti veoma rijetko, čak i među onima koji se smatraju filozofima. To, dakako, zahtijeva da se oni koji se bave filozofijom ozbiljno i temeljito pozabave pitanjem o vlastitome pozivu, o zadaćama što ih imaju i o ulogama koje bi mogli obavljati. Jednu od tih zadaća autor vidi u filozofijskom razobličavanju psihoterapeutske kulture kakva se u novije vrijeme razvila, napose u angloameričkom svijetu. U tom je smislu nužno opovrgavanje ideje »bolesti« kao iluzorne i lažne ideje koja proizlazi iz onih strategija

moći što ih je tematizirao Foucault. Ali to znači da filozof-savjetnik neće svom pacijentu moći nuditi ni lijek niti utjehu, neće mu ponuditi ništa osim samoliječenja, ovladavanja samim sobom.

A sama bi se filozofija tu jasno morala svrstati na stranu borbe za politiku subjektivnosti. No, dosadašnja iskustva »filozofskog savjetovanja« ne potvrđuju pretpostavku da do takvog svrstavanja doista i dolazi, te da se terapeutska praksa na bilo koji način povezuje sa zahtjevom za kritikom zatečenog stanja. A na temelju ovog uvida Rovatti će postaviti i daljnje pitanje: Može li filozofija uopće podvrći kritici i kontroli vlastitu igru moći? Mladi nezaposleni diplomirani filozofi usmjereni su, među ostalima, na »filozofsko savjetovanje« kao na moguću izvor prihoda, što među nekima izazivlje bojazni od štete koje bi oni mogli prouzročiti – to je prvi Rovattijev odgovor na postavljeno pitanje. On ima u vidu i podatak da se među glavnim korisnicima takvog savjetovanja nalaze menadžeri, od kojih se očekuje viši stupanj sposobnosti proizvodnje ideja (a uvećanje te sposobnosti oni očekuju od razmjene s filozofom), tako da zaključuje kako nema osobita razloga za bojazan u pogledu šteta koje bi »filozofsko savjetovanje« moglo prouzročiti.

No, takva primjena filozofije ipak nameće neka teorijska i praktička pitanja; u svakom slučaju ona zaslužuje, uvjeren je autor, filozofijsku refleksiju. On sam, pak, umjesto refleksije nudi pitanje: Gdje bi danas bio Sokrat i što bi on radio? Ako je u svoje vrijeme išao na agoru, odlikovano javno mjesto zajednice, onda bi on danas najvjerojatnije išao u središte ekonomijskoga i političkog života naših gradova, tamo gdje se sreću bankari, političari i menadžeri, ne na tržnicu (kao što je to predlagao Nietzsche), već u tvrtku, na sastanke upravnih odbora, konferencije i rasprave. On bi tu mogao ponuditi moć filozofije da uspostavlja i održava distancu, mogao bi nuditi mudrost. Njegov bi se doprinos mogao sastojati u nudenju znanja (bolje rečeno, u nudenju svijesti o vlastitom neznanju) kao poticaju refleksivnom potencijalu vodstva kompanije i osvježavanju rutinom obuzeta razuma (kako bi menadžerski mozgovi konačno mogli disati); ipak, mi bismo radije vidjeli mlade filozofe kako proizvode nemir i pokreću otpor normalizaciji parodije što ju kultura samonadziranja (istovjetna s korporacijskom zbiljom) danomice potvrđuje i učvršćuje. Protiv te alternative uzdiže se prigovor prema kojemu je bolje disati negoli gušiti. Tamo gdje se diše – mišljenje se može roditi u svakom trenutku; ipak, pitanje je: kakvo se to mišljenje može roditi iz takva osvježavajućeg disanja menadžerskih mozgova? Nasuprot

utješnom pomirenju s tendencijama funkcionalizacije filozofije za svrhe menadžerskog *disanja*, Rovatti afirmira antitezu između one politike filozofije koja je usmjerena na uspostavljanje prostora za bolju refleksiju (koji se u praksi podudaraju sa stankom za ručak), te politike filozofije koja smjera suprotstavljanju mišljenja onoj korporativnoj kulturi koja od tebe zahtijeva da budeš refleksivniji kako bi bio produktivniji (i koja u tu svrhu nudi čak i pomoć filozofije). Dakako, on se opredjeljuje za ovo drugo, ali je istovremeno svjestan da se od mladog magistra filozofije (u pitanju je, razumije se, bolonjski master!) u najboljem slučaju može očekivati da će, prilagodivši se korporativnoj logici, sačuvati u sebi neku srž autentičnih želja i očekivanja.

Rovatti daje zanimljivu analizu propadanja visokoškolskog obrazovanja u kontekstu tzv. »bolonjske reforme«, a posebnu pozornost posvećuje mjestu filozofije u sustavu sveučilišta (pri čemu je odlučujuće pitanje ono o motivima koji neke mlade ljude navode na investiranje u svoje filozofijsko obrazovanje), ali tu nije riječ o nekakvim žalopijkama nad propašću obrazovanosti svojstvene klasičnim rezdobljima građanskoga društva, već o – na tragu Foucaulta elaboriranom – uvidu u logiku moći, čije se konzekvencije prepoznaju u svim dimenzijama suvremenosti. Nasuprot logike moći stoji tzv. njegovanje vlastitosti (što je istoznačnica za brigu o sebi), koju, zajedno s Foucaultom, autor definira u terminima politike subjektivnosti, gdje ključnu ulogu igraju otpor i protunapad. Ne treba tek odgovarati na izazove, već je uputno preuzimati inicijativu. U tom se sklopu njegovanje vlastitosti profilira kao suočavanje s uvidom u moć filozofije da podvrgne kritici, kako sebe tako i svoju pretenziju na istinu i istinitost. No, tu se dopijeva na klisko tlo što ga prepoznaje (ili, ipak, oblikuje) filozofijski postmodernizam, tlo gdje riječi postaju krhke, pa čak i inertne, uključujući i riječi kao što su *subjekt* i *identitet*. To je, drži Rovatti, učinak subjekta koji se preobrazio kroz filozofijsku meditaciju (a zašto onda ta krhkost nije pogodila ni Descartes a ni Husserla, a niti Pacija, mislioce na koje se on izrijeckom poziva?). I tu se onda oblikuje praksa slobode koju, uvjetno, možemo nazivati i etikom: upravo je to smisao njegovanja vlastitosti, filozofijske terapije koja ne nudi nikakav sedativ koji bi umanjio simptome, već samo širenje vremena i prostora, kako bismo se iščupali iz tjesnaca u kojemu se nalazimo. No, takva subjektivizacija ima i svoje naličje: desubjektivizaciju u konstruiranju subjekta. Naravno, u tom se slučaju ne treba čuditi nad krhkošću riječi i inertnošću pojmova.

Možda bi »filozofsko savjetovanje« moglo, zaključuje među ostalime Rovatti, pripomoći

promišljanju kontradiktornosti pozicije u kojoj se istodobno nalazimo i unutra i vani, a njezina bi metoda trebala biti igra. U pokušaju da odgovori – s motrišta iskustva sveučilišnog nastavnika filozofije – na pitanje o odnosu filozofije i života, autor to pitanje reducira na pitanje o povezanosti filozofije sa životima onih koji filozofiju studiraju. Odgovora nema, pokušaj unošenja reda u životni kaos završava, po svemu sudeći, intelektualnom kapitulacijom pred misaonim kaosom koji slijedi iz nastojanja da se verbalizira ono što se ne daje verbalizirati. U svakom slučaju, Rovattijeva je knjižica indikativna za duh epohe obilježene rastom pustinje duha, a u pogledu ocjene da tom rastu svoj doprinos daje i proizvodnja misaone zbrke, ne bi, čini se, trebalo imati nikakvih dilema.

**Lino Veljak**

### **Peter Sloterdijk**

### **Zorn und Zeit**

### **Politisch-psychologischer Versuch**

Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.

Bilo da se radi o njegovim knjigama, nastupima na televiziji, oštrim polemikama ili, pak, sukobu s Habermasom, Peter Sloterdijk nezaobilazan je njemački filozof i intelektualac svjetskog glasa. Postao je poznat nakon što je njegova *Kritika ciničnog uma* (1983.) – prevedena i kod nas – postala najprodavanijom filozofskom knjigom u Njemačkoj nakon Drugog svjetskog rata, a njegova je medijska popularnost dosegla vrhunac kada je 2002. na ZDF-u, zajedno s Rüdigerom Safranskim, počeo voditi emisiju *Filozofski kvartet*. Nakon *Kritike ciničnog uma*, uz nekoliko dalekosežnih polemika izazvanih Sloterdijkovim napisima o genetici, unazad posljednjih deset godina nastaje njegov *opus magnum* – trilogija *Sfere*. Osnovni su predmet analize prostori koegzistencije (ne samo ljudske), dok je prvi dio *Sfera* – kako kaže sam Sloterdijk – »ona knjiga koju je Heidegger trebao napisati« kao nastavak *Bitka i vremena*, ali je nikad nije napisao, naime »Bitak i prostor«.

Upravo je hajdegerijanski motiv poslužio kao naziv najnovije Sloterdijkove knjige, *Gnjeve i vrijeme* (*Zorn und Zeit*), objavljene 2006., kod njemačkog izdavača Suhrkamp. U svom *Političko-psihologijskom pokušaju*, kako gla-

si podnaslov knjige, Sloterdijk analizira povijest zapadne kulture s aspekta gnjeva. Njegova je središnja teza da su revolucionarni, revoltski i subverzivni nagoni oni koji zapravo stvaraju i oblikuju povijest. Sloterdijk počinje s *Ilijadom*, koju tumači kao tragičnu posljedicu gnjeva Ahileja, a upravo prvi retci Homerova djela služe i za naslov knjige. Njemački *Zorn* bi se, uz gnjev, mogao prevesti i kao srdžba, bijes, ljutnja, itd. Prema Sloterdijku, osvetnički nagoni gnjevnihi oni su koji stvaraju vrijeme, odnosno povijest, i to na način da gnjev potlačenih stvara »institucije gnjeva« koje skupljaju, kolektiviraju i organiziraju osjećaje koji bi inače ostali neartikulirani i nesposobni u smislu postizanja cilja. Više nije kao kod Heideggera smrt ta koja stvara vremenitost, nego su to nagoni gnjevnihi. U tom kontekstu Sloterdijk kritizira psihoanalitičko učenje o Erosu i Thanatosu, nadomještajući ga grčkim terminom *Thymós*, koji svoje filozofsko objašnjenje dobiva još kod Platona u dijalogu *Timej*. Za Platona, to je onaj dio duše koji obuhvaća ponos, ogorčenje, sram i želju za priznanjem, a upravo takve konotacije ima i Sloterdijkova upotreba termina *Zorn*, odnosno gnjeva. Upravo pomoću te konstelacije, Sloterdijk opisuje velike »institucije gnjeva« u zapadnoj povijesti. Židovstvo, kršćanstvo i islam, kao tri najveće monoteistične religije, Sloterdijk pritom uspoređuje s ideologijama gnjeva prosvjetiteljstva, naime kultom slobode Francuske revolucije, koji je u krajnjoj konzekvenciji doveo do ničega drugog nego do izuma giljotine i Napoleonovih ratova, dok 20. stoljeće Sloterdijk naziva »stoljećem ekstremu«, u kojem institucije gnjeva predstavljaju komunizam i nacionalsocijalizam.

Koliko god da je Sloterdijkovo iščitavanje opreke Erosa i Thanatosa podložno kritici, barem u smislu previđanja činjenice da je upravo Freud Thanatos pod imenom *Todestrieb* (budući da on u svojim djelima ni na jednom mjestu nije upotrijebio grčki termin za oznaku nagona prema smrti) razumio ne samo kao destruktivan već kao nagon koji u spoju s Erosom (kod Freuda su Eros i *Todestrieb* neodvojivi) »proizvodi«, jednako kao što moć kod Foucaulta više nije razumljena tek kao opresivna već i kao proizvodna snaga, što često dovodi upravo do onoga što Sloterdijk podrazumijeva pod gnjevom, *Zorn und Zeit* dobro je upozorenje svim pokretima gnjeva (bilo da se radilo o Zapatistima, mladim anarhistima, pobunjenoj mladeži u Francuskoj, ili pak ženama u Indiji) da su upravo oni onaj ključni faktor za oblikovanje povijesti, ali – što je vjerojatno najvažnija Sloterdijkova poruka – da u današnjem svijetu ne postoji »sabiralište« gnjeva, odnosno da su svi ti pokreti nepovezani i time unaprijed već u da-

leko lošijem položaju od povezane logike kapitala. Šteta je da *thymós* tokom cijele knjige zapravo ne dobiva egzaktno objašnjenje, već ostaje hajdegerijanski pojam što ga je moguće tumačiti na različite načine, a svaki od njih, kao što to pokazuju i mnoga iščitavanja *Bitka i vremena*, često završava u mistifikaciji. Naime, *Zorn und Zeit* ne daje nam jasnu definiciju gnjeva koja bi eksplicirala, je li ključni termin Sloterdijkove naprosto nagon, afekt, energija, umna tvorevina, ili možda sve zajedno. U tom se smislu Platonovo određenje iz *Timeja*, gotovo paradoksalno (budući da se radi o dijelu »duše«, koja je kao takva izašla iz opticaja diskursa moderne, a posebice postmoderne) i dalje čini najegzaktnijim, budući da obuhvaća širok dijapazon osjećaja koji su međusobno uvjetovani i neodvojivi.

Upravo je taj konglomerat, premda se na prvi korak može činiti kao nepovezan niz osjećaja, uzrok gnjeva, a manifestaciju takva gnjeva mogli smo vidjeti u francuskoj »Oktobarskoj pobuni«, kada su mladići iz predgrađa upravo zbog početne želje za priznanjem i srama zbog šikaniranja i zapostavljanja počeli osjećati ogorčenje koje se na kraju pretvorilo u ponos da žive upravo u predgrađima, a ne u središtima kapitalističkog sustava (četiri osjećaja prisutna u Platonovu određenju *Timeja*). Nažalost, Sloterdijkovo tumačenje tih događaja – unatoč priznanju koje možemo iščitati između redaka – na kraju nije puno drukčije od vladajućih interpretacija. On, dakako, kritizira Sarkozya i francusku unutrašnju politiku, no, pozivanjem na Enzensbergera i njegov koncept građanskog rata, pobunu obespravljenih na kraju tumači kao puku manifestaciju nasilja i agresije, čime implicitno pristaje upravo na teoriju što ju je na početku knjige kritizirao, a to je *Todestrieb*, odnosno nagon destrukcije i autodestrukcije. Gnjev bi u tom kontekstu bio pozitivan termin koji objedinjuje Eros i Thanatos, a »Oktobarska pobuna« ne bi bila tek besmislena destrukcija, već simptom globalnog stanja i sjeme potencijalne globalne pobune, kao što su to u svojim napisima tijekom tih događaja vidjeli Balibar, Badiou i Negri. Ipak, Sloterdijkova interpretacija korisna je utoliko što gnjevu mladih ljudi suprotstavlja opomenu i ukazuje na besmislenost gnjeva koji se ne kani i ne uspijeva kolektivirati, sabrati i organizirati u smislu nekog globalnog značaja. U tom smislu, njegova se kritika može tumačiti i funkcionira kao neka vrst »obiteljske kritike«, koja kreće od onog načela da se članovi obitelji mogu međusobno žešće kritizirati od onih koji se nalaze izvan obitelji.

Vjerojatno najintrigantniji dio Sloterdijkove knjige predstavlja posljednje poglavlje pod nazivom »Rasipanje gnjeva u eri sredine«. U

njemu Sloterdijk započinje s »jakom« tvrdnjom da smo ušli u eru u kojoj više ne postoji sabiralište gnjeva sa svjetskom perspektivom. Za razliku od koncepta 'mnoštva', koji su *Imperijem*, kao i nastavkom tog bestselera, u diskurs novije filozofije politike ponovo uveli Hardt i Negri, Sloterdijk ne vjeruje da umreživanje svijeta putem novih medija doprinosi organiziranju alternative i nove moći. Prema njemu, više ne živimo u »dodu ekstrema« (u kojem su vladali veliki »sustavi«): zajedno s Heideggerom, Sloterdijk tvrdi da smo uronili u osrednjost, odnosno da biti i biti-u-sredini danas znači jedno te isto. To se, dakako, odnosi i na ulogu lijeve i desne u suvremenom društvu – jer, kao što znamo, među njima gotovo da više nema bitne razlike. Obilježje je vremena upravo gubitak funkcije i važnosti simboličkih instituta, koji su se u posljednja dva stoljeća puna konflikata brinuli za političko sabiranje i transformiranje disidentskih energija (bilo da se radilo o partijama, strankama, pokretima ili, naprosto, teorijama). U takvom dobu dolazi i do gubitka iluzija, a ilustraciju za to Sloterdijk nalazi u analizi postkomunističkog stanja u Albaniji.

Posljednji dio Sloterdijkove knjige intrigantan je stoga jer se po prvi puta jedan oblik kapitalizma, poznatiji i pod imenom »piramidalne igre«, uspoređuje s logikom i funkcioniranjem kapitalizma općenito. Paradoks je u tome da upravo tu vrstu bogaćenja i varanja ljudi, kapitalizam sâm nastoji zabraniti. Počevši svoju analizu s Rumunjskom, u kojoj je nakon ubojstva diktatora Ceaușescau godine 1989. zavladao groznica ulagačkih sistema, a opisujući i začetak tih sustava za prijevaru što ih je među prvima lansirao Charles Ponzi u Bostonu 1919., Sloterdijk se najviše fokusira na Albaniju. Tvrdeći da u poučne momente »desovjetizacije« spada to da su upravo najsiromašnije zemlje Europe postale najvećim laboratorijem za postmoderne prevarantski kapitalizam, Sloterdijk ukazuje na činjenicu da je želja i pohlepa za novcem (koja nije bila prisutna u komunističkoj Albaniji) dovela do građanskog rata, a gotovo i do urušavanja cijele države. Ono što taj dio Sloterdijkove analize čini novim na području kritike globalnog i kasnog kapitalizma sastoji se u njegovoj usporedbi regularnog kapitalizma i prevarantskog kapitalizma. Po njemu, i jedan i drugi zapravo su isti, budući se ne može poreći činjenica da je fenomen nezarađenog dobitka (prihoda bez rada) i kod regularnog kapitalizma na visokoj cijeni, dok se kod oba modela radi o sistemima rasta baziranim na kreditu. Ono što je intrigantno u toj usporedbi jest Sloterdijkov uvid da je za oba modela, dakle, za kapitalizam općenito, kolaps inherentan, odnosno da se kapitalizam održava

upravo stalnim urušavanjem sistema. U tom kontekstu, premda ga u svojoj knjizi navodi tek sporadično, Sloterdijk nije daleko od poznate tvrdnje Slavoj Žižeka da možemo zamisliti sve, pa čak i kraj svijeta, ali da ne možemo zamisliti kraj kapitalizma.

Ono po čemu se Sloterdijk razlikuje od spomenutog Žižeka jest njegovo ukazivanje na postkapitalističko stanje. On, doduše, ne nudi neku alternativu, ali upozorava i secira upravo stanje u kojem ne postoji više ono *utopijsko*, odnosno neka zamisao stanja koje bi došlo nakon kapitalizma. Sloterdijk pritom navodi i svoju dugogodišnju preokupaciju solarnom energijom, pri čemu naglašuje da čak niti pobornici novih izvora energije ne pomišljaju na te izvore kao na alternativu postojećem sustavu privrede, već ih u suštini shvaćaju kao nužni nastavak istoga. U razmatranju budućnosti stanja u kojem vlada disperzija gnjeva, Sloterdijk se na kraju posvećuje gorućem i nezaobilaznom problemu današnjice: radikalnom i političkom islamu. Naime, nakon »doba ekstrema«, upravo se politički islam (poslije komunizma, nacional-socializma, itd.) nametnuo kao novi i najveći neprijatelj kapitalizma. Najvažniji razlog za neizbježno rastuću dramaturgiju političkog islama Sloterdijk nalazi u demografskoj dinamici njegova regrutacijskog polja. Navodeći primjer danskih karikatura Muhameda u veljači 2006., Sloterdijk uočava da politički islam ima široko regrutacijsko polje koje se, jednako kao i francuski nemiri, uglavnom širi na mlade muškarce. Osnovna Sloterdijkova briga sastoji se u pitanju hoće li se islamistički pokret pretvoriti u jedan religiozni *ready-made*, koji bi bio izvrstan za mobilizacijske svrhe, ili će se nametnuti kao dugo očekivana alternativa kapitalizmu i amerikanizmu. Da je njegov strah utemeljen, potvrđuje činjenica da se pučanstvo islamskog svijeta od u roku od 100 godina (1900.–2000.) povećalo sa 150 milijuna na 1.2 milijardu, a u tom smislu politički islam – za razliku od Zapada i njegove tehnologije – na raspolaganju ima jedno zastrašujuće »oružje pučanstva«.

Zaključujući da politički islam – premda se nadaje kao najveća alternativa postojećem svjetskom poretku – zasigurno nije nastavak pozitivnih ideja komunizma, Sloterdijk i samu knjigu zaključuje poprilično pesimistično. Naime, gnjev je raspršen, a ponovno utemeljenje jednog humanističkog ili posthumanističkog gnjeva moguće je samo uz visoku cijenu – naime, gnjev, kolikogod Sloterdijkova definicija mogla zvučati tako, nije apstraktan i uvijek se odvija na nekom konkretnom polju. Stoga Sloterdijk i kaže da se velika politika dešava samo u modusu vježbanja bilansi. »Vježbati bilansu«, za Sloterdijka znači

»izbjeci svaki rat koji nije nužan, ne provocirati nikog suvišnog. To, također, znači ne izgubiti trku s entropijskim procesima, prije svega razaranjem okoliša i demoralizacijom. Tomu pripada i naučiti se uvijek gledati očima drugih«. Riječ 'vježba', kao što na samom kraju kaže Sloterdijk, ne bi smjela navesti na krivi trag, jer se uvijek vježba u okolnostima ozbiljnog slučaja, koji ne ostavlja prostor za mogućnosti.

**Srećko Horvat**