



## Recenzije i prikazi

**Mladen Labus, Lino Veljak, Ana Masakalan, Mirjana Adamović**

### **Identitet i kultura**

Institut za društvena istraživanja, Zagreb 2014.

Djelo *Identitet i kultura* dovršava i izvještava o rezultatima istraživanja znanstvenog projekta »Identitet Drugih u Republici Hrvatskoj« provodenog od 2007. do 2013. godine od strane znanstvenog tima na čelu s prof. dr. sc. Mladenom Labusom u Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu. Uz *Identitet i kulturu*, u okviru istraživanja objavljen je međunarodni zbornik radova *Kultura, drugi, žene* urednicâ dr. sc. Jasenke Kodrnje, dr. sc. Svenke Savić, prof. emer. i dr. sc. Svetlane Slapšak, te dvije autorske knjige *Žena i društvena moć* dr. sc. Mirjane Adamović i *Kultura i društvo* prof. dr. sc. Mladena Labusa. *Identitet i kultura* donosi četiri tematski srodna, metodski integrativna istraživanja, redom: »Kulturni identitet/i/ i proces/i/ globalizacije: onto-antropološka i sociološka perspektiva« Mladena Labusa, »Metafizički temelji politikâ identiteta« prof. dr. sc. Line Veljaka, »O strahu: od apokaliptične budućnosti do utopijske sadašnjosti« dr. sc. Ane Maskalan i »Spori hod prema kulturi mira – rodni aspekti« dr. sc. Mirjane Adamović. Uočljivo iz zbira naslova, istraživanja se objedinjuju u analizi onog Drugog, misleći se ovdje na pojedine ili kolektivne članove društava, odnosno razmatra odnose kulture Drugih s obzirom na dominantnu kulturu, a koji utvrđuju ponašanje identiteta.

Istraživanje Mladena Labusa i prateći rezultati analize funkcioniraju s jedne strane kao platforma za dijalektičku konkretno-apstraktno analizu teme koja se slijedi u popratnim člancima, dok s druge strane funkcionira kao shematika cjelokupne problematike. Konkretnost suvremenog života povlači za sobom refleksije kulturnog bitka

koje se ponajprije prokazuju kao potreba za redefiniranjem kulturnog identiteta. Međutim, ova jasno pojmljena misao točka je gdje Labusova analiza nadilazi uobičajene analitičke diskurse zahtijevanjem onto-antropološkog pomaka u revalorizaciji identiteta upravo iz pojmovnog diskursa u *kulturni praxis*. Imperativ je članka naglasiti svjesno djelovanje (filozofiranje) koje misao postavlja iz modusa refleksije u modus stvaranja, kao jedino djelovanje sposobno transformacije globalnog društva, a to ujedno znači bitnog ispunjenja znanstvenog i/ili filozofijskog poziva. Ipak, na to ne valja naskakivati tek po intuiciji, naime ne bez postavljanja temeljnog pitanja o bitku suvremenog čovjeka – o njegovoj slobodi. Labus pokazuje da je pitanje o (potencijalnoj) slobodi čovjeka pitanje o stanju kulture koje se ne može ozbiljno razmatrati bez pravilnog razumijevanja *tendencija globalizacije*.

Globalizacija je konfliktna s razvojem subjekta. Povijesno kretanje emancipacije subjekta dovelo je do raskida s tradicionalnim shvaćanjima kulturnog i nacionalnog identiteta procesom samoosvješćivanja slobodne djelatnosti pojedinca (str. 15–16). To je anti-esencijalistički stav. Ozbiljavanje činjenične prirode pojedinca, sebe-izvođenje iz pećine, odnosno ostvarivanje svijesti o univerzalno prisutnoj moći slobode do vodi do 1) ostvarenja svijesti o ljudskim pravima te do 2) tendencije priznanja onih *Drugih*. Ovo je, međutim, u sukobu s logikom globalizacije zasnovane na kapitalu. Logika kapitala kao temelja globalizacije sugerira nihilističku permanentnost povećanja ništavnosti. Misli se prvenstveno na besmisao zahtjeva »još« koji istovremeno ne dopušta razvoj identiteta mimo samo-obnavljajuće logike interesa kapitala. To ponavljanje i obnavljanje produkcije praznine ukršteno je s čovjekovom biti kao *voljom za biti više*. Ova snažna fihtceanska demonstrata čvrsto je poveziva s Baumanovim ili Husserlovim razmatranjem čovjeka-pojedinca kao autentičnog stvaralačkog

žarišta proizvodnje društvenosti, upravo zbog čega ih Labus navodi. Društveno djelovanje »sada« je smješteno u pojedince, a ne više u institucije ili načela, stoga iz tako tvorenog pojedinca kulturni identitet zadobivaju ne tek participativni nego izravno stvaralački karakter (str. 17–20). To je ono što globalni procesi evociraju, naime otvorenost međusobne komunikacije i suradnje na izgradnji novih-zajedničkih jednakovrijednih kulturnih identiteta (str. 18, 20), ali i ono što logika kapitala nastoji podčiniti. Pozitivan vid modernog individualizma uočava se kao sloboda pojedinca, predlaganje modela društva i oblikovanje sebesmisla. Suvremeni kulturni identitet ne možemo pojmiti nikako drugačije doli kao živu formu, kao dijalektičku energiju, kao subverzivajuće iskustvo koje nastoji izmaknuti podčinjenosti (str. 24–25).

Promotrimo u ovom smjeru: Diltheyjev konkretan, živući subjekt potonuo je s užasima svjetskih ratova, ali »sada« se može uočiti da jedno takvo nekalkilno razumijevanje, jedno hermeneutičko angažiranje oko čovjeka pokazuje svoju valjanost po očuvanje slobode, a to znači bitkovnog stvaralaštva. Politički angažirana globalizacija zahtijeva nužnost, ali se onaj zahtjev svakodnevnice pretvara u zahtjev stapanja Diltheyeve životnosti i Kantove dužnosti. Ostvarenje takvog jednog zahtjeva, navodi Labus u drugom registru filozofije, možemo pronaći u određenju *kulturnog praxisa*. »Kultura bi imala biti onaj izazov i mogućnost čovjeka da se suoči s tim najtežim iskušenjima ne samo kako bi se – obranio – nego kako bi pronašao stvaralaštvom svoj smisao i svoje dostojanstvo.« (str. 26–27) Labus podertava Vattimom: ono estetsko postalo je žrtvom medija masa, ali umjesto toga pronalazimo da kultura – koja prvotno tvori estetsko – nosi duh subverzije, nemogućnost podčinjavanja. Odatle se svaka kultura koja odbija pokleknuti tržištu nastoji uniziti (str. 28). Novi tipovi identiteta, poput interkulturalnosti, te nove vrste identiteta, poput rodnih varijacija, najbolji su primjer ove tendencije udruživanja ljudi putem kulture na način koji ne odgovara interesu novca. *Oblikovanje identiteta danas se ponaša kao umjetnički eksperiment* (str. 31), što je ona jedna suštinska sila slobodnog djelovanja unutar globalne kulture koja ovdje ne znači nikakvo skladno jedinstvo fragmentiranih ili izoliranih identiteta, već znači podvrgavanje pojedinih kulturnih kodova logici globalizacije (str. 32). To je diverziranje.

Proizlazi: ili se odvija proces stvaranja novih mogućnosti ili se bližimo ukidanju svih

mogućnosti. Ali globalizacija uopće ne implicira nužno usmrćivanje kultura. Kymlicka upozorava da modernizacija i liberalizacija Zapadne Europe umanjuje nacionalne kulture i objedinjava različite. S globalnim procesom odvija se sinhronicitet (str. 36). S ovom činjenicom stvara se ideja kulture kao kulture razlika. Ovu Appaduraijevu misao Labus nalazi ključnom jednom kada se poveže s kulturnim *praxisom* kao »imaginativnim produciranjem društvene zbilje« (str. 47). Kultura stječe status integralne forme društvenog bitka – nije više predmoderni koncept zatvorenog entiteta, nego je moderni koncept dinamičkog i dijalektičkog kulturnog *praxisa* koji otvara prostore novih egzistencijalnih i društvenih iskustava (str. 46–47). Sugerira pobunu protiv puko postojećeg, naprosto po zahtjevu *dostojanstva!* Kultura je tvorački princip u društvu, ali je i korektiv (brana) spram svih strategija neslobode i tlačenja, protiv birokratske »iracionalnosti racionalnosti« (str. 48). Stoga vlada sukob između autonomne snage kulture i globalizacijskog izvanjštinjavanja duha u obliku kapitala, a iz kojeg se čovjek može izvući samo principom nade (jasno uveden Bloch, str. 50). Nada je sveobuhvatna vremenska i eshatološka osnova samog ljudskog života kao bestemeljnog temelja, iz slobode duha nastajuća stvaralačka energija. U tom smislu, Labus zaključuje da se tendenciji logike globalizacije umijemo suprotstavljati samo toliko dugo, dokle iz nas izranja nepodređena kultura kao autentični *praxis*.

U tekstu »Metafizički temelji politikā identiteta« Veljak britko objašnjava porijeklo sukoba na društvenoj razini s obzirom na povijesne i suvremene zbiljski »odigrane« situacije. Problem nalazi u vezi između političkog i metafizičkog tretiranja *identiteta* s obzirom na kvalitet istinosnosti koja se za praksu pretpostavlja. Naime, nesklad koji se javlja između istinosno nosive metafizike i destruktivnih politika identiteta u praksi proizlazi iz preuzimanja pogrešnih načela u »sferi metafizike« koje se nastoji primijeniti u sferi društva, a koje zauzvrat rezultiraju perpetuirajućim društvenim rascjepima i kao jednu od posljedica tvore ideološku mašineriju. Pluralnost odnosa konstitutivne relacije Ja i Ne-Ja (nadalje: tvoreći individualan identitet i kolektivan identitet) zanijekana je esencijalističkim zauzećima. Esencijalistička zauzeća podrazumijevaju tendenciju uzdizanja specifičnog, ograničenog i parcijalnog identiteta na poziciju apsoluta (str. 60). Za razliku od apstraktnog, metafizičkog oblikovanja apsoluta i popratnog redukcionizma u smis-

lu pojmova koji teže biti sveobuhvaćajući, u konkretnom redukcionizmu provodi se prisilno i mimo zbiljske situacije otkidanje od cjelokupnosti (istine). Kada se jednom iz takve pozicije nastoji postulirati metafizičko počelo, dolazi do radikalnog jaza nepravde koja jednima ide ciljano na korist, a drugima namjerno na štetu. Metafizičko postularanje tako u praksi nosi faktor moći koja se zloupotrebljava (str. 62–63). Hipostazira se dovršeni, vječni subjekt koji tobože nosi istinu življenja, odakle se omogućuje jednodimenzioniranje društva – uvijek prema specifičnom profilu – koje marginalizira, osporava i iskorištava preostale identitete. Nacija, vjera i rasa tri su najčešće odredbe identiteta koje se uzvisuju na počelo te se najčešće radi o njihovoj homologizaciji koja se potom otjelovljuje u obliku ideoloških moćnika i, prosto rečeno – rulje (str. 64). S druge strane, ona ima smisao samo dokle postoji onaj Drugi da se od njega diferencira i spram njega osjeća animozitet. Tlačenjem onih Drugih etablira se dominantna ideološka mašinerija dok se istovremeno, postepeno, nužno, tako izgrađuje i jedinstvo potlačenih.

Međutim, a ovdje je važno naglasiti da se radi o najvažnijem Veljakovom uvidu, ni politika identiteta dominantne ni potlačene skupine ne može se smatrati različitim sve dok i potlačena skupina (oni Drugi) rezoniraju na isti način na koji to čini dominantna skupina. Ako usvaja iste konceptualne sadržaje, tada je ona emancipatorna samo u tom smislu što će sama postati dominantni tlačitelj (str. 67–69). Stvar je u tome što se u sklopu bilo koje koncepcije koja parcijalni identitet postavlja kao metafizičko načelo uvijek događa isto – naime strukture društva koje nosi određen identitet unutar same sebe se diferenciraju na nedominantne, potlačene, marginalizirane, sukobljene i disproporcionalne. Odatle svaka koncepcija, od fašizma preko različitih oblika dvadesetstoljetnog pseudosocijalizma do korporativnog liberalizma uvijek završavaju jednako – unutar društva rasloženo i u ideološki režim pretvoreno. Zapravo se javlja dvije konfliktne tendencije: tendencija uspostavljanja diskriminirajuće hijerarhijske identiteta i lažno-antitetičke tendencije jednakopravnog tretiranja svih kolektivnih identiteta (str. 71). Gubi se iz vida da različiti kolektivni identiteti zaista egzistiraju i da se u njihovim socijalnim interakcijama javljaju neravnoteže i prostori manipulacije. U konačnici takvo društvo provocira nasilje. U punom smislu, iza svakog nasilja leži, s jedne strane, esencijalizam, a s druge strane, redukcionizam. Velikim pitanjem

ostaje diferencijacija metafizičkih od pralno doživljenih i prakticiranih kolektivnih identiteta. Veljak ovdje svakako poziva na proširenje i razrješenje problema.

Strah je ključan faktor u problematici kulture i politike identiteta, a u raspravu knjige uvodi ga Maskalan. Potvrđujući Hobbesovu osviještenost o strahu kompariranjem s drugim autorima i događajima, Maskalan brzo pokazuje da je strah jedan od najvažnijih instrumenata politike. Problem je sljedeći: iako bi funkcija države i društva trebala biti ublažavanje straha, oni često čine suprotno – svoju funkcionalnost zasnivaju na održavanju ili širenju straha, odnosno na iskorištavanju i upravljanju emocijama (str. 83–85). Sa sociološke perspektive, Maskalan ovdje relevantnijim smatra socijalno-konstruktivističke i simboličko-interakcionističke teorije koje približavaju činjenicu da se, doduše, ne uči strahovati, ali se uči *spram čega strahovati*. Odgajanje za strah u bezbroj se primjera pretvara u oblik ideološkog vođenja društva, od potiskivanja emocionalnih elemenata straha koji postaju kriteriji za kvalitetu pojedinca, preko klasnih uspostava razlika između npr. »hrabrog plemića« i »strašljivog puka« do rodno-spolnih diskriminacija žena kao hysteričnih i nepouzdatih (str. 86–87) ili etničko-rasnih diskriminacija o kojima, dajako, dvadeseto stoljeće govori samo za sebe. Za *kulturu straha* Maskalan nalazi uporište u Tudorovoj i Brzezinskijevoj teoriji, gdje je od posebnog interesa »olakšavanje demagoškim političarima mobilizaciju javnosti s namjerom ostvarivanja vlastitih politika« (str. 90), ali je značajnije zainteresirana za političku primjenu straha kao konstrukcije namijenjene obmani puka na prihvaćanje veće kontrole (Chomsky, Furedi, Glassner). Razvija se osjećaj konstantnog bivanja u opasnosti. Na taj se način strah institucionalizira državom i u načelu je strogo oprečan Hobbesovom rješenju društvenog mira.

Sveprisutnost kulture straha stvara ljude koji su fatalistički vezani uz svoje okolnosti, neskloni rizicima i skloni slaviti patnju, nazivajući to »moralnošću niskih očekivanja« (str. 92), što zadobiva posebnu težinu jednom kada uračunamo razvijenu snagu individualističkog ponašanja suvremenog društva, a koje prije svega računa sa »sabotažom« Drugog. Načelno se može reći: postoje stvarni strahovi zbog kojih različiti oblici društvenih djelovanja nastaju s ciljem njihova ublaženja, to uopće nije problem. Problem je što se s jedne strane strah koristi da bi se zaustavilo unutarnje kritičko djelovanje i otpor, a s druge se strane

koriste »mali strahovi« ili »horor priče« da bi svrgnuli pozornost sa zbiljski ključnih opasnosti. Na taj način strah posve gubi prvotnu funkciju alarmnog sustava. Koristi se protiv samog alarmnog sustava. Ovo je važna opservacija zato što nam svaka indikacija društvenog ili političkog djelovanja koje zanemaruje probleme u suštinski važnim elementima države – gospodarstvo i zaposlenost, odgoj i obrazovanje, medicina i pravosuđe te sport i kultura – pokazuje da određeni »vode« djelovanja, društvenog ili političkog, ne pokazuju ni senzibilnost kolektivnog identiteta ni osviještenost o društvenoj prostorno-vremenskoj cjelokupnosti. Referendum o braku i pitanje dvojezičnih tablica u 2013. godini u paraleli s *outsourcingom* poslova, zabranom eksperimentalnih istraživanja, smanjenjem budžeta za istraživanja te npr. monetizacijom cesta na 50 godina primjeri su društveno-političkog djelovanja u Republici Hrvatskoj koji istovremeno mobiliziraju mase da se bore protiv same sebe dok (politički) selektori provode taktiku koja radikalno narušava integritet hrvatskog kolektiva. U tom procesu, kao što i sama Maskalan navodi na str. 94, upliće se tržište koje strah pretvara u profit.

Dva temeljna straha na koja Maskalan obraća pozornost su *strah od Drugog* i *strah od budućnosti*. To su, uz smrt samu koja ih na (meta)fizičkoj razini objedinjuje, ujedno i dva ključna evolutivno-biološki utemeljena straha. Zanimljivo, Maskalan smatra da karakterističnost suvremenog društva nije u strahu od Drugog – to je, dapače, konstanta čovječanstva – nego u strahu od budućnosti. Za to daje plauzibilnu demonstratu: od prosvjetiteljstva nadalje ideja o posjedovanju budućnosti prebačena je iz božjih ruku u čovječje. Radi se o gubitku sigurnog uporišta i njene su mogućnosti ishoda najednom postali nedokučiv upitnik koji izaziva stanje tjeskobe. No, umjesto identifikacije s mogućnostima, odvija se obrat – ljude gube smisao za mogućnost. »Nedostatak odgovora na pitanje žkako dalje? ne leži samo u znanstvenim i tehničkim ograničenjima, u krizi znanja kao takvog, već u slabljenju samopouzdanja ili vjere da je na budućnost moguće utjecati i da je promjena na bolje uopće moguća.« (str. 98). Prema riječima Fukuyame, politički se dosegao vrhunac u ideji liberalne demokracije, a koja se ponaša, evo, na način koji nam je blisko razumljiv. S druge strane, to prema Furediju rezultira, navodi Maskalan, apatijom kobnom za progresivne ideje (str. 99–100). Brine je, međutim, sljedeće: gašenje kritike, nade i mašte, tri

elementa relevantna za utopistička nastojanja, mjesto kojih nastupa beznade, apatija i nekritičnost, vodeći suvremenog čovjeka prema panici i smrti (str. 102). Međutim, sugestija: iako je sigurno da se razvijaju novi oblici okcidentalnih histerija u biopolitičkim tendencijama rastrojavanja čovjeka, upitno je smije li se oslanjati na argumente poput svršetka u panici i smrti. Njihov *slippery slope* naglasak sastoji se uglavnom od istih prekognicija o kraju ovog ili onog čovječanstva koje traju stoljećima dok ovi ili oni kolektivi, naročito u privatnoj industrijsko-tržišnoj i vojno-geopolitičkoj sferi, svejedno oblikuju dugoročne planove. Realnije bi bilo reći da čovječanstvo nikamo u bitnome ne ide, već se perpetuira u interesnom gaženju po samom sebi. Uzmimo za primjer navodnu ekološku apokalipsu i često zazivan argument o jedinom postojećem planetu dok se istovremeno s jedne strane počinju naseljavati drugi planeti u Sunčevom sustavu, a s druge se strane stvara plodno tržište obnovljivih izvora. Nema svršetka, ali svakako ima tendencija nepovratnosti u kojima strah igra temeljnu ulogu. Zahtjev je, a to se možemo složiti s Maskalan, jednostavan: kritičko zauzimanje stajališta spram budućnosti utemeljenog u *kulturi nade*. Nama međutim, barem kao državljanima Republike Hrvatske ili članovima Europske Unije, podsjetimo li se Labusa, nedostaje paradigmatički angažman kulturnog *praxisa* koji bez sustavnog odgojno-obrazovnog rada nikada nećemo povratiti.

Čini se da je uz kulturu nade i kulturni *praxis* neizbježan smisao samo jedan: mir. Mir se – ili *kultura mira* – ipak u ovako živućoj patrijarhatskoj povijesti Okcidenta prije provlači kao vrijeme repetiranja puške. U »Spori hod prema kulturi mira – rodni aspekti« Adamović zanima kako se rasprava o esencijalizmu rodova odnosi spram navedene situacije s obzirom na, kod Hegela najbolje izraženo, dihotomijski doživljaj a) žene kao tvorbenice svijeta zajednice i b) muškarca kao tvorbenika svijeta društva (str. 108), a naročito kada na toj liniji uzmemo u obzir s jedne strane suvremeno (geo)političko stanje prakse čovječanstva, a s druge strane Hegelovo inzistiranje na 1) isključivanju žene iz sustava i 2) inzistiranju na ratovanju kao procesu konstituiranja povijesti i raskrivanju istine. Feminizam je kao ključni pokret emancipacije uz same mirovne pokrete odigrao ulogu u političko-društvenim metamorfozama strateških pristupa, ali po sebi nije čista pozicija.

Ovdje kritizirani esencijalizam u početnom je periodu razvoja imao utjecaj na

formiranje i podržavanje ženske solidarnosti i kolektivnog djelovanja (str. 121) na način očekivanja mirovnih zalaganja od žena s obzirom na etablirani stereotip žene kao majke – žene kao praktikantice ljubavi čuvanja – kao amortizera muške militantnosti (str. 111–114) koji se metaforički koristi kao argument za ratno urgiranje, a istovremeno su zbog srama slabosti isključene iz društvenog upravljanja (str. 117–119). Povijesno tretiranje roda može se u suvremenim istraživanjima uočiti s obzirom da pokazuju preferencije žena prema miru dok, zapravo, za to ne postoji esencijalistički utemeljen argument jer žene jednako selektivno odabiru mir i podržavaju rat. Ipak, mirovni pokreti dijelom su integrirali feminističke perspektive žene kao promicatelja-organizatora mira i polučili određene oblike uspjeha, barem u okviru strateškog djelovanja (str. 134), ali kultura mira ima temeljni problem nacionalizma koji se izvorno promicao kao pravi model sigurnosti. De Rivera i Katunarić, a susljedno i Adamović, neki su od mnogih autora koji uočavaju problem kulture mira na makroskali globalnog društva ili barem, u tom smislu, prepreke koje bi utopistička ideja trebala nadići.

Adamović smatra da je postmoderni feministički angažman oko mehanizama transformacije rodnih stereotipa i političkih strategija pozitivan korak naprijed u artikulaciji problema (str. 135–136). Prije svega, ovdje žena nema patrijarhalno dodijeljenu ulogu zagovarateljice mira (str. 135). Vrijedi uočiti: slično kao što je Butler pokazala potrebu za nadilaženjem identiteta muško-žensko da bi se oslobodili opresije, tako se ovdje na političkoj razini sugerira slično, da bi se uopće lišili *gospodar-rob* povijesti. Jedan od mogućih smjerova nadilaženja takvog poretka jest inauguracija ekofeminističkog diskursa (str. 136) i anti-ratnog feminizma (str. 137), dok zapravo poentirajući zaključak daje Nussbaum u djelu *Ne profitu – zašto demokracija treba humanistiku?* (vidi *Republika*, LXX/5 (2014), str. 88–94), gdje je jasno artikulirana slojevitost promašaja odgojno-obrazovnog sustava zbog kojeg ne dolazi do razmirenja među rodovima (str. 139–141). U suštini, naše prakse (u tijeku) istovremeno potiskuju i varijabilnu karakterističnog roda s obzirom na povijesno-biološke uvjetovanosti (npr. majčinstvo) i slobodu autentične aktualizacije pojedinog člana neke rodne skupine (npr. muškarac želi propagirati brižnost). U tom smislu, Adamović također pokazuje koje su institucije jedine zbiljski relevantne za razrješene rodno-spolne problemati-

ke. Prije svega, to je »institucija« odgoja i obrazovanja.

Zaključno, zbog tematske povezanosti i kompatibilnih ishodišta te zaključaka *Identitet i kultura* mogu se tretirati kao jedno djelo četiri autora, od kojih svaki analizira ono mjesto na kojem drugi staju. Konkretno i literaturom prožeto, služi kao potreban dodatak studiju o identitetu ili kulturi te se i u ovom širem kontekstu drugih djela objavljivanih unutar projekta ne bi trebala zaobilaziti. U tom smislu, djelo možda ponajviše preporučam integrativistima.

Luka Perušić

### Mislav Kukoč (ur.)

#### Između Srednje Europe i Mediterana: filozofija Nikole Skledara

Visoka škola za poslovanje i upravljanje s pravom javnosti  
»Baltazar Adam Krčelić«, Zaprešić  
2012.

*Između Srednje Europe i Mediterana: filozofija Nikole Skledara* zbornik je radova posvećen životu i stvaranju ovog značajnog hrvatskog filozofa, sociologa i antropologa. Zbornik je uredio Mislav Kukoč okupivši autore koji su na najbolji način opisali ne samo znanstvenu i filozofsku veličinu Nikole Skledara već su, prisjećajući se crtica iz Skledarova života, posvjedočili bogatstvo i vedrinu njegova duha kao i jedinstven spoj njegova intelektualnog opusa i djelovanja.

Tekstovi obuhvaćeni zbornikom svojevrstna su i apologija (shvaćena u smislu ne samo opravdanja već i pohvale) smještanja Skledarove misli u mediteranski kontekst. Čemu opravdanje? Nikola Skledar je bio, riječima urednika zbornika, porijeklom, rodom, izborom i habitusom dionikom srednjoeuropskog dijela višedimenzionalnoga hrvatskog kulturnog i geografskog identiteta. Rodeni Zaprešićan, Skledar je životom i djelovanjem bio vezan uz svoj rodni kraj i njegov dijalekt koji je proučavao i na kojem je povremeno i pisao. Međutim, njegova je misao bitno nadilazila postojeće prostorno-društvene okvire, što je napokon i preduvjet ili bitni kriterij njezine relevantnosti,



uklapajući se u puno širi *milieu* onoga što se naziva mediteranskom filozofijom. Pritom se nužno problematizira i sama mediteranska filozofija ili filozofija Mediterana kao kolijevke zapadno-europske filozofije i znanosti, onog misaonoga i intelektualnog sklopa koji u suradnji s hebrejsko-kršćanskom religijskom tradicijom oblikuju same temelje zapadno-europske kulture i civilizacije.

Ono što je pritom značajno jest da se filozofija Mediterana ne zadovoljava statusom prašnog praoca buduće misli pristajući na položaj zaboravljene fusnote u leksikonima suvremene filozofije. Ona je živa i djelatna, aktivirana meducivilizacijskim napetostima koje (ponovno) imaju izrazito ozbiljan i nezaobilazan globalni odraz. Misao Nikole Skledara, mišljenje je autora/ica, filozofijski je odgovor na upravo ove, globalne prijepore i kao takva zaslužuje svoje neosporno mjesto u suvremenoj mediteranskoj filozofiji. Upravo zato je simpozij *Mediteranski korijeni filozofije* (Split, 2012.), s kojeg su i potekli tekstovi ovoga zbornika, bio velikim dijelom i posvećen liku i djelu Nikole Skledara. Zborniku su tako svojim radovima doprinijeli Mislav Kukoč, Milan Jurina, Esad Ćimić, Lino Veljak, Željko Škuljević, Mladen Labus, Dafne Vidanec i Nikola Tadić.

Posljednji dio zbornika ostavljen je samom Skledaru, konkretno, uvodnom poglavlju njegove knjige *O igri, ljubavi i smrti* (2003.) koja, riječima Mladena Labusa (čija je recenzija ovoga djela objavljena u *Filozofskim istraživanjima* 2009. godine) predstavlja sintezu cjelokupnoga dosadašnjeg autorova intelektualnog i istraživačkog iskustva. Skledarov istinski humanizam sadržan u njegovim promišljanjima pojmova ljubavi, igre i smrti zrcali se i u riječima autora radova ovoga zbornika koji o tom znanstveniku i filozofu ne govore samo iz pozicije zainteresiranih kolega i suradnika već i iz pozicije njegovih bliskih prijatelja.

U »Uvodnom slovu« Milan Jurina govori o Skledarovom kulturnom i političkom doprinosu gradu Zaprešiću. Kao suutemeljitelj, profesor i dekan Visoke škole za poslovanje i upravljanje »Baltazar Adam Krčelić« Nikola Skledar nije samo praktično doprinio razvoju visokoškolskog obrazovanja u Zaprešiću već i razvoju kulturnih politika i kulturne organizacije u cjelini. Prirodan je to i logičan, iako ne i jedini, Skledarov put oprimjerenja onoga što je on kao sociolog, filozof i antropolog kulture izučavao i teorijski oblikovao.

O Skledarovim promišljanjima fenomena kulture govori Mladen Labus (»Nikola

Skledar kao filozof i antropolog kulture«) vezujući Skledarovo razumijevanje kulture, shvaćene u svojem obuhvatnom i kompleksnom obliku, uz filozofska i antropološka pitanja o čovjeku i njegovu smislu. Pitanja o kulturi kao vrhuncu čovjekova duhovnog značaja ne iscrpljuju se u teorijskim sistematizacijama i elaboracijama već podrazumijevaju slojevita egzistencijalna, metafizička i etička promišljanja čovjekova položaja u svijetu, njegova samog smisla. Naglasak je pritom na kulturi kao »djelatnom oblikovanju smisla« (str. 52), djelujućem i stvaralačkom impetusu prema najvišoj mogućnosti bitka čovjeka. Ideja o biću kulture kao biću humanosti u centru je Skledarove filozofije koja je utopijska, podsjeća Labus, u onoj mjeri u kojoj rezonira Blochovu filozofiju nade kao esencijalne pretpostavke djelovanja/humaniziranja čovjeka.

Otvorena, egzistencijalna i dijalektička kultura, izložena nepredvidivim odrednicama povijesnog okruženja, fenomen je koji je Nikola Skledar strasno promišljao i još strasnije živio. Dragocjen uvid u njegov život i djelovanje pruža Lino Veljak u svom radu »Mediteranac Nikola Skledar«. Autorovo smještanje Nikole Skledara u mediteranski kulturni i filozofski krug samo je na prvi pogled geografsko pri čemu su obalni gradovi i hrvatski otoci s kojima je Skledar dolazio u dodir poslužili kao kulisa njegove borbe s dogmama i ideologijama vremena. Bilo da se radilo o »marksističkoj« ortodoksiji ili o manje ili više upakiranim nacionalističkim ideologijama, Skledarov je stav bio jasan i neprikosnoven pa i po cijenu ograničenja vlastitog akademskog djelovanja. Veljak nadalje podsjeća na ulogu koju je Skledar imao u razvoju kako hrvatske sociologije (pomažući afirmirati danas iznimno značajan zadarski studij sociologije) tako i hrvatske filozofije (sudjelujući u radu od *Korčulanske ljetne škole*, preko komičkih *Dana Ante Fiamenga*, pa do danas rado posjećivanih *Dana Frane Petrića* na Cresu i *Lošinjskih dana bioetike*). Lino Veljak završava toplim ocrtavanjem Skledara kao onoga koji je u hrvatskoj filozofiji uzgajao, uz neprikosnovenu filozofsku oštrinu, pravi dionizijski duh »usmjeren na slavljenje životne radosti i životne snage« koji se »nipošto ne smije brkati s pukim pijančevanjem niti s plitkim hedonizmom« (str. 35) (na razočaranje zlobnika!). Skledar kao jedan od najredovitijih sudionika utemeljio je visoki istraživačko-stvaralački filozofski standard ovih otočnih okupljanja koji oni bez svake sumnje održavaju i danas.

Još jednim aspektom Skledarove misli i djelovanja, kojeg se Lino Veljak dotaknuo

u kontekstu Skledarova otpora anti-religijskoj indoktrinaciji, bavi se Dafne Vidanec u svom radu »Kako percipirati zagonetku bitka? Prilog Skledarovo filozofijskoj koncepciji transcencije«. Vidanec se tako osvrće na Skledarovo poimanje religije utemeljeno na humanistički orijentiranoj antropologiji. Promišljanje religije i religioznosti tako se ponovno promatra u kontekstu pitanja čovjekova identiteta i smisla, onoga »tko?« i onoga »čemu?«. Poniranje u sebe a onda i pogled van sebe nužne su pretpostavke filozofskog mišljenja transcencije tj. teološkog mišljenja Boga.

O hrabrosti i beskompromisnosti Skledarove filozofije progovara i Esad Ćimić u radu pod nazivom »Nikola Skledar – osoba i djelo« opisujući svojeg prijatelja riječima kojima je Mihailo Đurić opisao istinskog filozofa: kao onoga koji preuzima na sebe posljedice svojih uvjerenja, koji ponire duboko u sebe nalazeći u sebi oslonac za sve što čini i »koji učestvuje u jednom širem smislaonom zbivanju« (str. 19). Pritom se osvrće na pojedine aspekte Skledarove filozofije – od promišljanja znanosti, biti čovjeka i njegove egzistencije, religije, umjetnosti i kulture. Ćimić svoju cjelinu zakružuje kratkim osvrtom na Skledarovu posthumno objavljenu knjigu *Sociologija kulture* stavljajući naglasak na njegova promišljanja moderne kulture i hvaleći njegov znanstveni i pedagoški doprinos.

Mislav Kukoč u radu »Filozofija života Nikole Skledara« daje doprinos Skledarovu propitivanju odnosa filozofije i života prisutnom u mnogim njegovim djelima a ponajviše u knjizi sukladnog naslova – *Filozofija i život: filozofijske i metodološke rasprave*. Kukoč pritom opisuje staru ali još uvijek aktualnu opreku između banalnosti svakodnevnog života i uzvišenosti i misaonosti filozofije, odnosno za one drugačijeg svjetonazora, opreku između ozbiljnosti i konkretnosti svakodnevnog života nasuprot filozofskom »mlačanju prazne slame«. Nažalost, potonji primjer sve više dominira kako među znanstvenicima, tako i među, paradoksalno, mnogim filozofima, u prvom redu onima, tvrdi Kukoč, koji srčano zagovaraju zamjenu filozofije znanostima. Skledar se odlučuje za bitno drugačiji pristup, onaj neraskidive povezanosti istinske filozofije i čovjekova života, jer upravo je život u temelju istinske filozofije. Kukoč na brojnim primjerima pokazuje kako je Skledar svoju filozofiju i živio bivajući društveno angažirani intelektualac a time i istinski filozof.

Promišljanja Skledarovih značajnih djela poduhvatio se Željko Škuljević u tekstu

»Mediterranska(e) kultura(e) – čovjekova zaigranost između ljubavi i smrti« pobliže se usredotočivši na knjige *Vidici praktične filozofije* i *O igri, ljubavi i smrti*. Autor je pritom inspiriran na nadahnut i relevantan filozofsko-poetski doprinos Skledarovim promišljanjima čovjeka/filozofa (angažiranog i djelatnog mislitelja) te egzistencijalnog trojstva igre, ljubavi i smrti kao neizostavnih međusobno prožimajućih aspekata čovjekova postojanja.

Na kraju ovog zbornika nalazi se uvodno poglavlje Skledarovog spisa *O igri, ljubavi i smrti*. Ovaj izbor nije nimalo slučajna budući se radi o vrhunskom primjeru Skledarove filozofije koji na najbolji način zrcali kako veličinu čovjeka tako i kvalitetu njegova djela (što bi međusobno trebalo biti neodvojivo). Svoje poglavlje Skledar tako započinje pitanjem čovjekove biti i smisla ne okolišajući u svom stavu kako odgovor na ta pitanja ne nudi znanost, kolikogod joj se slijepo utjecali, već istinska filozofija a onda i umjetnost. Zašto to može filozofija a ne i znanost? Jer se njome »ljudski život najizravnije, bez naslaga vladajućih interpretacija odnosi spram sebe i koja svojim prodornim pogledom u postojanje otvara obzorje mogućeg njegova primjerenijega samotumačenja (a time i življenja)« (str. 95).

Samopredočivanje u igri, ljubavi i smrti Skledarov je odgovor na pitanje o čovjeku i načinima odnosa spram opstanka. Taj je opstanak obilježen napetošću života i smrti, stvaranja i destrukcije, sklada i kaosa, tjelesnosti i duhovnosti zbog čega je čovjek »stvaralac, igrač, ljubavnik, borac i smrtnik« (str. 98). Također, Skledar otvara temu modusa ljudske egzistencije koncentrirajući se u prvom redu na igru, ljubav i smrt. Vezujući je uz maštu kao sposobnost odvajanja i nadilaženja svakodnevice, igra je »oslobadajući čovjekov način odnosa s nestvarnim, nadrealnim i mogućim« (str. 103). Kroz konstrukciju imaginarnih, virtualnih svjetova igra omogućuje slavljenje punine života.

Igra se prepoznaje i u ljubavnom odnosu kao igri dviju cjelina koje, unatoč težnji k sjedinjenju prelaženjem granica jastva, čuvaju svoju bit. Dok igra transcendirava svakodnevnicu, ljubav transcendirava pojedinca. Skledar svoju razradu pojma ljubavi stavlja u povijesni kontekst antičkog, kršćanskog i novovjekovnog svjetonazora završavajući svoj dio pomalo križarskim pohodom u obranu prave, nesebične i iskrene ljubavi lišene suvremene pseudoerotičke manipulacije.

Smrt Skledar određuje pratiteljicom ljubavi, njezinom suodnositeljicom, jer ljubav znači ukidanje/smrtnost pojedinca. »Ljudski je život tako stalna pozornica smrti« (str. 117), zaključuje autor, podsjećajući kako je čovjek jedino biće koje zna da će umrijeti, ne gubeći svoj izgledni kraj nikada iz vida. Štoviše, kultura postoji radi suočavanja sa smrću – ona čuva sjećanja i daruje besmrtnost. Neizostavna pitanje koja Skledar postavlja su ona vezana uz život nakon smrti, tj. metafizička pitanja o *eshatonu* te o vlastitoj i tuđoj smrti.

U zborniku radova koji se bave, znakovito je, Skledarovim životom nakon njegove smrti priliči se završiti upravo njegovim riječima o smrti: »U odnosu spram smrti postoje, znači, velike razlike, od shvaćanja tragike smrtnosti kao takve, kao generičkoga usuda, preko odnosa prema svim oblicima tuđe smrti (»prirodne«, junačke, prerane, iznenadne, nasilne, naprasne, masovne), do doživljaja vlastite. U odnosu prema tuđoj smrti postoje različiti rakursi, zapravo cijela ljestvica doživljaja, od same konstatacije činjenice smrti kao *memento mori*, do temeljne egzistencijalne potrebnosti zbog smrti bliskih osoba koje su bitno obilježile naš život i koje tako nastavljaju »živjeti« u nama i više nego samo kao puko sjećanje ili uspomena. Tako i preci vide na neki način nastavak života u potomcima, a stvaratelji u svojim djelima neprolazne vrijednosti, koja su svagda i svugdje aktualna« (str. 130).

Ana Maskalan

## David Harvey

### Kratka povijest neoliberalizma

Preveo Stipe Ćurković, V.B.Z.,  
Zagreb 2014.

Knjigu *A Brief History of Neoliberalism* Davida Harveya, izvorno objavljenu 2005. godine, mogli bismo nazvati *svremenim klasičkom*, koliko god to zvučalo kao oksimoron, budući da se »klasicima« obično usudimo nazvati samo nesuvremenu literaturu koja je prošla tzv. *test vremena*. Međutim, razina citiranosti Harveyjeve *Kratke povijesti*,

koju je moguće kvantificirati, kao i utjecaj koji je ona izvršila kako u teorijskim krugovima tako i među društveno-političkim aktivistima diljem svijeta, dopušta nam da zaključimo kako je u samo nekoliko godina ta knjiga postala klasikom, a to znači referentnom i, štoviše, nezaobilaznom u onome području koje je svojom tematikom obuhvatila. Naravno da ne možemo predvidjeti u kojoj će mjeri Harveyjeve analize, interpretacije i projekcije biti relevantne u budućnosti, ali čak i pod tim skeptičkim vidom, možemo ustvrditi da će *Kratka povijest liberalizma* zadržati svoju relevantnost i za dvadeset, pedeset ili sto godina, u najmanju ruku zato što će biti svjedočanstvo o jednom vremenu i o »pameti jednog vremena«, odnosno jedan pogled iz »žablje perspektive« na fenomene i tendencije koji će tijekom sljedećih desetljeća i stoljeća poprimati različita oblića, a ovdje su zabilježene, takoreći, u »real timeu«. No, važno je istaknuti da Harveyjevo djelo nije nimalo nalik na novinarske i publicističke zapise o određenoj gorućoj temi današnjega svijeta, koliko god se ono pažljivo i iscrpno bavilo aktualijama i koliko god obilovalo preciznim, počesto i matematičko-statistički izraženim podacima.

Kao jedna druga knjiga sasvim drugačije teme, ali vrlo sličnog naslova – *Kratka povijest etike* Alasdaira MacIntyreya – Harveyjeva *Kratka povijest neoliberalizma* nije baš kratka, niti je baš povijest u uobičajenom smislu historioografske literature, nego istražuje i iznosi povijest jednog koncepta, jednog sistema i jedne prakse dublje i šire nego što bi se to moglo zaključiti po naslovu.

David Harvey (1938.) – renomirani teoretičar, čije je interese i aktivnosti teško obuhvatiti jednom riječju – dao je sebi u zadatak da temeljito obradi pojam *neoliberalizma* kao pojam koji danas predstavlja »kišobran-pojam« za različite tendencije u ekonomiji, politici i društvu – uključujući iznimno osjetljive i neoliberalnim trendovima iznimno podložne sfere zdravstva, obrazovanja i medija – zbog čega se često koristi nereflektirano, pa čak i kao pogrda ili psovka. Govoreći o prošlosti, sadašnjosti i budućnosti neoliberalizma, o njegovim izvorima, stanju i perspektivama, Harvey u svojoj knjizi pokazuje što je to zapravo neoliberalizam, odakle dolazi i kamo smjera.

Harvey, na samom početku knjige, definira neoliberalizam kao »teoriju političko-ekonomskih praksi koja tvrdi da će ljudska dobrobit najviše napredovati ako se individualnim poduzetničkim slobodama i sposobnostima dopusti da se razbuktaju unutar



institucionalnog okvira čvrstih imovinskih prava, slobodnog tržišta i slobodne trgovine«, pri čemu je uloga države »da stvori i očuva institucionalni okvir prikladan za takve prakse«. Međutim, neoliberalizam nije samo određena teorija, nego je također dominantna ekonomska i politička, a u određenom smislu i »etička« praksa današnjice. No, neoliberalizam je ponajprije *ideologija*, u smislu dominantnog svjetonazora, dubinski i naširoko djelatne »iskrivljene svijesti« ili »ne-svijesti« koja ravna cjelokupnim svijetom života, temeljeći se kako na određenim idejno-teorijskim postavkama, tako i na određenoj materijalnoj bazi. Kao takav, tj. kao ideološki okvir, neoliberalizam je još opasniji nego kao teorija i praksa, jer i s određenim teorijama i s određenim praksama, koje su djelatne i vidljive na površini društvenog života, možemo se relativno lako obračunavati, dok je s ideologijama to mnogo teže, zbog njihovog »podzemnog karaktera«.

S obzirom na to, *Kratka povijest neoliberalizma* je protivljenje površnoj, nekritičkoj upotrebi termina 'neoliberalizam', ali i protivljenje podcjenjivanju neoliberalističke ideologije i njoj odgovarajućih trendova. Da se radi o znanstveno utemeljenoj kritici, koja nadilazi puku ekonomsko-statističku analizu i nudi jedan širi pogled ili ga barem svojim analizama omogućuje, ponajbolje se vidi u onom aspektu koji se tiče Harveyjeva bilo implicitnog ili eksplicitnog tematiziranja pojmova slobode, pravednosti, jednakosti, društvenog ugovora, demokracije, države itd., u horizontu neoliberalizma. Na taj način on ukazuje na dalekosežne implikacije koncepta i projekta neoliberalizma, istodobno potkrepljujući svoja povijesna i problemska razmatranja mnoštvom podataka, pa čak i tablica i grafikona.

U Harveyjevom prikazu neoliberalizma dobro se vidi da je on planski i sistematski usmjeren protiv javnih i zajedničkih dobara, protiv javnosti i zajednice, protiv društva, protiv zajedničnosti i društvenosti, te protiv solidarnosti koja održava socijalne i međuljudske veze. Time se ujedno pokazuje da je neoliberalizam usmjeren protiv demokracije, koliko god se proponenti neoliberalizma danas trsili da se predstave kao »ovlašteni tumači demokracije«. O tome govori i činjenica da su – ne samo među koricama ove knjige, nego i na samim njenim koricama, kako u engleskom tako i u hrvatskom izdanju – pored Margaret Thatcher i Ronalda Reagana, kao paradigmatičkih neoliberalističkih vođa »velesila demokracije«, Velike Britanije i SAD-a, istaknuti Deng Xiaoping i Augusto Pinochet, kao

vođe »ne-demokratskih«, ali također turbo-neoliberalističkih država, Kine i Čilea. Iz toga možemo zaključiti da neoliberalizam kao ekonomsko-politički model nije nužno povezan s »hardcore-kapitalizmom«, jer i oni sistemi koji nisu nominalno kapitalistički, poput Kine, funkcioniraju po neoliberalističko-kapitalističkoj matrici, a možemo zaključiti i da kapitalizam nije nužno povezan s »liberalnom demokracijom«, jer nam ne samo Pinochetova diktatura, nego i »anti-demokratski demokratizam« Britanije i Amerike, koji je skopčan s brutalnim imperijalističkim pohodima diljem svijeta, svjedoče o tome da veza između kapitalizma i demokracije nipošto nije nužna.

Čitamo li Harveyja s pogledom na domaći kontekst, iz njegovih razmatranja proizlaze vrlo važne pouke. Tzv. »tranzicija«, od početka devedesetih godina 20. stoljeća do danas, bila je samo tranzicija prema neoliberalizmu, dakle, samo ideološki plašt ispod kojeg se pripremala i provodila ordinarna pljačka javnih dobara, najprije od strane lokalnih kapitalista i političara, a zatim od stranih kompanija i multinacionalnih korporacija, što su tek dvije strane istog novčića. Interesi i jednih i drugih, naravno, ne poznaju naciju nego samo moć kapitala i političku moć, ali su prigodno koristili pojmove nacionalnog i internacionalnog kako bi si olakšali put do planiranog cilja. Dok smo jučer trebali prepustiti sve lokalnim moćnicima kako bismo ojačali »Hrvatsku Državu«, danas trebamo sve prepustiti stranim kompanijama kako bismo postali dijelom »Razvijenog Svijeta«. Nije čudno da su protagonisti i u jednoj i u drugoj pljački isti ljudi. Tragedija javnih i zajedničkih dobara, uključujući pitanja urbanizma i ekologije, zatim komodifikacija znanja i obrazovanja, te njihova komercijalizacija, kao i polagani, ali sigurni put prema »američkom modelu« zdravstvene skrbi (primjerice, problem *outsourcinga* u zdravstvu), pa i opće stanje rada i radništva, te stanje medija i medijsko posredovanje stvarnosti – sve su to epifenomeni temeljnog fenomena, a to je neoliberalizam. No, nije dovoljno zadržati se niti na (epi)fenomenologiji neoliberalizma, budući da je neoliberalizam samo jedno od lica kapitalizma, a kapitalizam je samo jedno od lica sistema koji je, budući da počiva na izivljavanju moći te na hijerarhiji, diskriminaciji i isključivanju, usmjeren protiv čovjeka i ljudske slobode uopće. Varka neoliberalizma, koja se velikim dijelom sastoji u krivotvorenju pojma slobode, također je razotkrivena u Harveyjevoj knjizi, gdje se u zaključku kaže: »Postoje kudikamo plemenitije perspektive slobode od onih koje neoliberalizam propovijeda.«

Ukratko, Harveyjevo djelo predstavlja fascinantan spoj znanstvene analize i teorijske interpretacije, s jedne strane, te nenametljivog, ali snažnog kritičkog i aktivističkog naboja, s druge strane. Također treba reći da je ovo djelo pisano jasno i razgovijetno, stilom koji izneseno obilje činjenica čini strukturiranim, preglednim i razumljivim. Navedene karakteristike Harveyjeva originala uspješno su očuvane i u prijevodu Stipe Ćurkovića. Stoga bi, osim znanstvenicima različitih profila, studentima različitih studija i civilnim aktivistima različitih usmjerenja, *Kratka povijest neoliberalizma* mogla biti zanimljiva i široj publici u Hrvatskoj i susjednim zemljama u kojima ovaj hrvatski prijevod može računati na čitavnost, a u kojima je kritičko suočavanje s fenomenom neoliberalizma nasušna potreba s obzirom na destrukciju socijalnog tijela u kojoj je upravo neoliberalizam igrao ključnu ulogu.

Hrvoje Jurić

**Peter Kivy**

## **Once-Told Tales**

### **An Essay in Literary Aesthetics**

Wiley-Blackwell, Malden – Oxford  
– Chichester 2011.

Peter Kivy, svakako jedan od najznačajnijih i najplodnijih suvremenih estetičara, poznat je filozofskoj publici prije svega po, kako i sam kaže, nepopularnim tezama koje su često dočekane s »otvorenim neprijateljstvom« i pogrdama, koje gotovo nikad ne nalaze sljedbenike, ali redovito izazivaju strastvene polemike i otpor među filozofima. Upravo takve reakcije autor očekuje i od svoje nove knjige, *Once-Told Tales: An Essay in Literary Aesthetics*, za koju tvrdi da (zajedno s njegovom *Performance of Reading: An Essay in the Philosophy of Literature*, Blackwell, Oxford 2006.) ne predstavlja nikakvu sistematsku filozofsku diskusiju o prirodi čitateljskog iskustva, već naprosto njegova promišljanja o tom fenomenu. U svojim stavovima Kivy redovito polazi od vlastitog iskustva, generalizirajući na čitateljsku publiku općenito. Na stranu pitanje je li takav pristup opravdan, Kivyeva knjiga

predstavlja zanimljivi filozofski izazov svima onima zainteresiranima za književnost. Iako na prvi pogled siromašna dubinskim filozofskim analizama na koje smo navikli kod filozofskih analitičara, Kivyeva knjiga duboko je ukorijenjena u njegov cjelokupni filozofski opus (čak i ako on sam to odbacuje), posebno u njegovu komparativnu estetiku. Kivy je već u svojim prethodnim knjigama izgradio svoj prepoznatljivi stil filozofiranja o književnosti stavljajući ju u opreku s apsolutnom glazbom i tom se istom metodom služi i u ovoj knjizi. Još jedno nasljeđe njegove »uspješnice« iz 2006. jest usredotočenost na »čitanje u sebi« (*silent reading*) za koje tvrdi da predstavlja paradigmatički način interakcije s književnim djelom, posebno romanima i kratkim pričama. Obzirom na takvo zaleđe, Kivy u knjizi postavlja pet osnovnih teza koje ćemo ovdje predstaviti.

1. Književna fikcija (romani) daleko je manje estetska umjetnost no što se obično pretpostavlja. Usto, tvrdi Kivy, estetika književnosti potpuno je zanemarena unutar filozofskih rasprava. Osnova za ove tvrdnje jest Kivyevo razlikovanje između estetike, koja se bavi istraživanjem i proučavanjem estetskih svojstava umjetničkih, ali i drugih predmeta, i vanjskoga svijeta. Nasuprot tome, filozofija umjetnosti bavi se proučavanjem umjetničkih predmeta i njihovih estetskih i ne-estetskih svojstava. Kivy odbacuje shvaćanje estetskih svojstava prema kojima se ona izjednačavaju s umjetničkim svojstvima i tvrdi da takvo sinonimno shvaćanje dovodi do nepotpune filozofske teorije književnosti, koja zanemaruje estetiku književnosti u korist onih svojstava tekstva koja su relevantna za njihov umjetnički status (uz posebnu raspravu o tome spadaju li među takva svojstva etičke, psihološke, filozofske, političke i slično teze). Estetska su svojstva isključivo osjetilna, fenomenološka, strukturalna i možda ekspresivna (iako ne u smislu da izazivaju emocije) i ona nemaju veze sa sadržajem i temama djela. Obzirom da su rasprave o književnosti uglavnom usredotočene na sadržajni i tematski nivo, estetika književnih djela potpuno je zanemarena, uz prešutnu ali pogrešnu pretpostavku da književnost jest estetska umjetnost. Obzirom da su estetska svojstva samo ona koja su perceptivno dostupna i koja su smještena na strukturi djela, ona su kod narativne umjetnosti potpuno marginalna i najčešće su zanemarena kod prvog (a uglavnom i jedinog) čitanja. Rezultat je to, tvrdi Kivy, čitanja u sebi koje se razvija paralelno s umetanjem praznog prostora između riječi, čime nestaje potre-

ba za glasnim izgovaranjem riječi. Takvim načinom zapisa književnost prestaje biti umjetnost koja se izvodi javno (te je na taj način perceptivno dostupna) i time gubi svoju estetiku. Ključni je problem što su estetska svojstva književnoga djela strukturalna (uz naravno određenu estetiku koja proizlazi iz »melodioznosti« jezika odnosno njegovoga književnoga aspekta, no upitno je, tvrdi Kivy, u kojoj mjeri čitatelj zahvaća ovu melodioznost kod tihog čitanja koje je usmjereno na to da sazna što će se u priči dalje dogoditi). Nasuprot tome, kod poezije naglasak jest na melodioznosti jezika i njegovim knjiženim obilježjima i iz tog razloga poezija jest estetska umjetnost.

2. Većina čitatelja čita djelo primarno motivirani interesom za priču, odnosno da saznaju što će se dalje dogoditi. Ovo vrijedi ne samo za one književne žanrove koji se smatraju »lakom« književnošću poput detektivskog romana, nego i za ozbiljnu književnost koja uz sadržajni nivo (dakle priču) ima i etički, psihološki, politički (i slično) sadržaj. Ovom tezom Kivy se smješta nasuprot *mainstream* stavovima unutar analitičke književne estetike prema kojima je jedna od vrijednosti književnog djela upravo to što poziva na opetovano iščitavanje. Slojevitost i kompleksnost književnog djela ne mogu se zahvatiti samo na temelju jednog čitanja, a ona djela koja ne nude ništa više od donekle zanimljive priče nisu umjetnička djela (vidi primjerice Peter Lamarque, *The Philosophy of Literature*, Wiley-Blackwell, Malden – Oxford – Chichester 2009.). No Kivy tvrdi da je »jedno i jedino čitanje usmjereno na priču« zapravo paradigmatički primjer čitalačkog iskustva i da bi se upravo zbog toga filozofija i trebala baviti baš takvim čitateljima. Štoviše, Kivy istražuje potencijalna evolucijska objašnjenja ovog fenomena: ukoliko je barem jedna od funkcija naracije (uz zabavu i zadovoljstvo) i to da nešto naučimo, tada jednom kada smo naučili lekciju, nema potrebe da se vraćamo priči.

Ova je teza dodatno radikalizirana taksonomijom čitatelja na koju se Kivy oslanja. Iako ova taksonomija nije sada prvi put definirana (vidi Kivy 2006, ili tekst »Fictional Form and Symphonic Structure: an Essay in Comparative Aesthetics« u: Severin Schroeder /ur./, *Philosophy of Literature*, Wiley-Blackwell, Malden – Oxford – Chichester 2010.), činjenica jest da, prema Kivyu, jedini čitatelji koji se ozbiljno bave književnošću (na način na koji to primjerice Lamarque ili Davies tumače) a nisu tek u potrazi za dobrom pričom su oni koji poučavaju književnost. Čak ni oni čitatelji

koji su zainteresirani za strukturalna svojstva djela i njegove sadržajno-tematske dimenzije neće se vraćati jednom pročitanoj knjizi, sve dok sjećanje na priču ne izbljedi dovoljno da bi se knjiga ponovno čitala kao da je prvi put.

3. Roman nije vrsta umjetnosti koja se može opetovano doživjeti. Ova teza slijedi iz činjenice da je, jednom kada je djelo pročitano, priča poznata i sve dok se ne zaboravi, iskustvo romana se ne može ponovno doživjeti, odnosno ponovljeno čitanje (u slučaju kada je priča poznata) neće nikada donijeti ono zadovoljstvo koje je bilo prisutno kod prvog čitanja. Razlog zbog kojeg je ova teza Kivyu važna jest što je naizgled u suprotnosti s njegovom tezom o književnosti kao umjetnosti za izvođenje, koja je po svojoj prirodi predodređena opetovanim doživljajima. No ključna je razlika, tvrdi Kivy, što je u slučaju čitanja romana čitatelj ujedno i izvođač, tako da mu opetovano čitanje neće otkriti nova svojstva djela. To nije slučaj s opetovanim doživljajem drugih vrsta umjetnosti za izvođenje kod kojih čak i ako smo upoznati s pričom nismo upoznati sa svim svojstvima koja novo izvođenje (u novoj glumačkoj ili orkestralnoj postavi) može razotkriti.

4. Narativna struktura romana nije predmet čitateljevog estetskog vrednovanja. Ovo je posljedica toga što čitatelj čita samo jednom, pri čemu je usredotočen samo (ili barem primarno) na priču. Istovremeno, budući da struktura ostaje »skrivena iza priče«, a ona je nositelj estetskih svojstava, slijedi da je književnost uglavnom ne-estetska umjetnost. Čak i u onim slučajevima u kojima je priča potisnuta u korist književnog eksperimentiranja jezikom i strukturom, kao kod Joyce, tvrdi Kivy, čitatelj ostaje primarno usredotočen na priču a ne na strukturu.

5. Sposobnost izazivanja emocija kod čitatelja nije toliko specifična književnoj fikciji kao što se obično pretpostavlja. Iako ova teza ostaje donekle sporedna njegovoj cjelokupnoj raspravi o emocionalnom odgovoru na fikciju, ona je ipak značajna obzirom na svoju originalnost. Važno je razlikovanje, koje se gotovo nikada ne uzima u obzir, tvrdi Kivy, ono između prave emocionalne reakcije na neki događaj opisan u djelu i pukog prepoznavanja emocije koja se javlja kod likova ili je prikladna obzirom na situaciju opisanu u djelu. Ono što se zapravo događa jest da čitatelji znaju prepoznati o kojoj se emociji radi, bez da i sami osjećaju tu emociju.

Ovih pet teza sačinjava osnovne stavove vezane za književnost i njenu estetiku. No,

Kivy otvara i mnoga druga pitanja relevantna za suvremene rasprave o književnosti. Njegova komparativna estetika tako se temelji na usporedbi književnosti i apsolutne glazbe; čitatelji koji su primarno zainteresirani za glazbu svakako će profitirati iz njegovih analiza i polemika s Levinsonom oko statusa i važnosti strukture za estetsko iskustvo glazbe. Kivy smatra kako je primarna razlika u estetskom iskustvu glazbe i književnosti upravo u činjenici da je glazba, za razliku od književnosti, stvarana s namjerom opetovanog slušanja pri čemu je struktura, kao nositeljica estetskih svojstava, dostupna slušatelju – u tom je smislu apsolutna glazba najestetskija umjetnost, budući da nema (narativnog) sadržaja koji bi odvlačilo pažnju publike. Usporedba glazbe i književnosti Kivyu je relevantna i za rješavanje problema za koji tvrdi da predstavlja »nerazjašnjen misterij« i da je »čaroban, ali neobjašnjiv« fenomen čitateljskog iskustva, a koji se odnosi na činjenicu da unatoč pauzama u čitanju (koje su esencijalne za zahvaćanje radnje) čitatelj nema osjećaj da je narativ kojeg čita prekinut – likovi nastavljaju postojati a radnja se odvija kao da nije bilo prekida. Kivy ovo tumači tezom da se književno djelo zapravo doživljava kao djelo u progresu, u stvaranju, što je, tvrdi, u skladu s tezom o književnosti kao umjetnosti za izvođenje pred publikom.

Kivy nudi i zanimljivu polemiku s Berysom Gautom vezano za temu etičke dimenzije književnog djela, a posebno je zanimljiva njegova diskusija Radfordova problema o emocionalnome odgovoru na fikciju. Iako je ovo jedno od najčešće raspravljanih pitanja unutar filozofije književnosti, Kivy mu daje potpuno novo ruho vežući ovu raspravu za same početke analitičke estetike kod Addisona i Burkea i oslanjajući se na filozofiju jezika Johna Lockeja i Humeovu teoriju o idejama i impresijama. Do rješenja Radfordova problema Kivy dolazi oslanjajući se na analogiju s perceptivnim iluzijama. Kao što u slučaju Müller-Lyerove iluzije imamo perceptivno vjerovanje o nejednakoj dužini dvaju linija i dispozicijsko evidencijsko vjerovanje o njihovoj jednakoj dužini, tako i u slučaju fikcije imamo perceptivno vjerovanje da su događaji stvarni i dispozicijsko vjerovanje da su oni fikcijski. Na taj je način izbjegnuta teza o iracionalnosti emocionalnog odgovora. Ovakvo rješavanje paradoksa fikcije predstavlja jedinstveno rješenje u suvremenim raspravama, koja je kod Kivya dodatno obogaćena usporedbom emocionalnog odgovora u slučaju kazališne predstave, romana i filma. Razlog zbog kojeg je emocionalni odgovor

intenzivniji u slučaju filma i kazališta jest osjećaj direktne prisutnosti (odnosno, svjedočnog svjedočenja stvarnim događajima) koji se ne javlja u slučaju čitanja u sebi. Za kraj treba istaknuti i posebni doprinos kojeg Kivy daje u »Dodatku« ovoj knjizi, a to je rasprava o problemu parafraze poezije, odnosno o tezi identiteta forme i sadržaja.

Ukratko smo predstavili ključne teze Kivyeve knjige i argumente na koje se poziva. Iako sâm autor ostaje skeptičan kako po pitanju valjanosti svoje metodologije (oslanjanje na vlastite dojmove i čitateljsku fenomenologiju) tako i o plauzibilnosti te posljedično prihvatljivosti svojih teza, valja naglasiti da je taj skepticizam barem malčice pretjeran. Iako su njegovi stavovi iznenađujući obzirom na dominantne teorije u suvremenoj filozofiji književnosti, valja naglasiti da među njima ipak postoji ključna razlika zbog koje »šokantnost« Kivyevih teza blijedi. Naime, radi se o tome da Kivy, za razliku od ostalih estetičara, barem prešutno odbacuje personu »hjumovski istreniranog čitatelja« na kojem inzistiraju autori poput Lamarquea (2009) i Kierana (*Revealing Art*, Routledge, London 2005.) i bavi se isključivo čitateljskim iskustvom publike koja nema kvalifikacije koje joj primjerice Lamarque nameće. Koliko god Kivyeva taksonomija čitatelja djelovala obuhvatno, smatram da ona ne zahvaća istreniranog čitatelja kojeg pretpostavljaju ostali autori. To međutim ne treba uzeti kao problem za Kivya, budući da je njegova motivacija, kako i sam tvrdi, pokazati zbog čega bi se filozofija umjetnosti trebala usredotočiti na običnog čovjeka i njegovo iskustvo književnosti. Ovom je knjigom sasvim sigurno postavio temelje takvom pristupu.

Osvrnimo se za kraj na neke od teza koje pozivaju na polemiku. Jedna od ključnih tenzija u Kivyevu promišljanju o književnosti tiče se načina na koji tumači kognitivnu vrijednost književnosti i način na koji se ona ispoljava. Kivy je još ranije branio teoriju o kognitivnoj vrijednosti književnosti koju naziva propozicijska teorija književne plauzibilnosti (Kivy 2006, str. 103) a prema kojoj ključni kognitivni doprinos nije u gotovim (psihološkim, filozofskim, političkim i sl.) istinama koje djelo prenosi, nego u načinu na koji postulirajući tzv. žive hipoteze motivira čitatelja na daljnje promišljanje, što može rezultirati kognitivnim rastom. Takvo se promišljanje događa za vrijeme čitateljskog iskustva i to za vrijeme tzv. »praznina u čitanju« i »životu poslije čitanja«, dok je djelo još svježe u memoriji i čitatelj promišlja o njemu. Iz perspektive književnog kognitivizma ovakvo je objaš-

njenje i više nego plauzibilno, no pitanje je može li ga Kivy i dalje zagovarati, obzirom na način na koji tumači čitalačko iskustvo. Čini se naime da čitatelj koji je primarno zainteresiran za priču (pa čak i onaj kojeg naziva ozbiljnim čitateljem) neće obratiti previše pažnje na onu dimenziju djela koja nadilazi sadržaj. Drugim riječima, kognitivna dimenzija koju Kivy zagovara dostupna je samo na tematskom nivou, dok je, kako tvrdi, većina čitatelja uglavnom motivirana interesom za sadržajni nivo, što bi značilo da ne uzimaju u obzir tematski nivo (izuzev, kako i sam kaže, kod ponovljenog čitanja koje je ciljano usmjereno na iščitavanje onoga što je autor mislio, a takvo je čitanje, tvrdi, rijetko). Dakle, književnost jest kognitivno vrijedna, ali ta njena dimenzija uglavnom ostaje skrivena, što znači da je kognitivni utjecaj (doprinos) književnosti daleko manji nego što se to inače pretpostavlja, a još i važnije, manji od onoga kako ga Kivy opisuje.

Upitna je i teza o emocionalnoj reakciji koja je, generalno, jača u slučaju filmske i dramske umjetnosti zbog toga što je, tvrdi Kivy, u tim slučajevima gledatelj direktno prisutan (za razliku od romana, gdje samo čita o događajima). Možda je i najveći doprinos Kivyeve knjige upravo u tome što ukazuje na potrebu da se rasprava o emocionalnoj reakciji na fikciju dodatno proširi obzirom na medij. No, osim poprilično problematičnog stava o direktnoj prisutnosti koji nailazi na sve manje pristaša među filozofima filma, čini se da je ovdje zanemareno pitanje u kojoj se mjeri publika »sprijateljuje« (u smislu kojeg koristi Wayne Booth) s likovima. Naime, Kivyeva teza može se braniti samo uz pretpostavku da gledatelji emocionalno reaguju na događaje u kojima su likovi, ne i na načine na koji ti likovi dobivaju identitete. U slučaju književnoga djela, barem je dio identiteta lika prepušten čitateljevoj mašti; Ana Karenjina čiji je identitet zadan Tolstojevim opisom i čitateljevom imaginacijom zasigurno će izazvati drugačije reakcije od Ane Karenjine koju je utjelovila Keira Knightley, budući da ovdje gledatelj nema ni približno toliko slobode zamišljati (konstruirati?) njezin lik. Poanta je dakle, u slučaju kazališta i filmova, publika ne reagira samo na događaje lika u fikcijskom svijetu već (barem na jednom nivou) i na to koji je glumac utjelovio dotični lik. Upitno je u kojoj bi mjeri smrt Jacka Dawsona potakla bujicu plača da ga je umjesto Leonarda DiCapria utjelovio neki drugi glumac. Kivyeva bi teorija trebala uzeti u obzir razlike u identitetu fikcijskih likova koje postoje ob-

zirom na medij u kojem je fikcijski lik utjelovljen i obzirom na problem identifikacije i individuacije fikcijskih likova.

Iris Vidmar

Hans Daiber

### Islamic Thought in the Dialogue of Cultures

#### A Historical and Bibliographical Survey

Brill, Leiden – Boston 2012.

Kada se islam portretira u današnjim popularnim medijima, često se to čini u kontekstu ekstremizma, radikalizma, fundamentalizma. Međutim, knjiga *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures. A Historical and Bibliographical Survey* Hansa Daibera posjeduje iznenadujuću perspektivu, jer motri islam kao najljepši rezultat multikulturalnog dijaloga i kao stimulans interkulturalnom mišljenju. Otuda mi je, kao prvom njezinu priređivaču i prevoditelju na lokalne jezike, zadovoljstvo podsjetiti da se ova knjiga najprije pojavila u izdanju izdavačke kuće KULT-B iz Sarajeva 2008. godine, i to kao trilingvalno izdanje, a to se spominje u uvodniku ovog Brilllova izdanja:

- Hans Daiber, *Islamska misao u dijalogu kultura. Inoviranje i posredovanje između antike i srednjeg vijeka*,
- Hans Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures. Innovation and Mediation between Antiquity and Middle Ages*,
- Hans Daiber, *Islamisches Denken im Dialog der Kulturen. Innovation und Vermittlung zwischen Antike und Mittelalter*.

(U Brilllovo su izdanje, pored tekstova objavljenih u onom sarajevskom, uključena dva nova poglavlja: »Islamski korijeni znanja u Europi« i »Manifestacije islamske misli u isprepletenim svjetovima: prošli i budući zadaci njihova proučavanja«.)

Projekt izdavanja ovoga djela zacrtan je 2004. godine, kad je Hans Daiber gostovao u Sarajevu, uz potporu sarajevskog Goethe-instituta. Tom je prilikom Daiber na nekoliko fakulteta Univerziteta u Sarajevu održao ciklus javnih predavanja koja



su, u bilingvalnom izdanju, objavljena i promovirana već tijekom njegova posjeta (Hans Daiber, *The Struggle for Knowledge in Islam. Some Historical Aspects / Borba za znanje u islamu. Neki historijski aspekti*, KULT-B, Sarajevo 2004.).

Već tada se moglo naslutiti da će objavljivanje njegovih predavanja održanih u Bosni i Hercegovini (*Borba za znanje u islamu. Neki historijski aspekti*) i u Maleziji (*Islamska misao u dijalogu kultura. Inoviranje i posredovanje između antike i Srednjeg vijeka*) značajno doprinijeti promicanju izučavanja islamske filozofije (*falsafa, hikma*), i to ne samo u našim krajevima, nego i diljem svijeta. U oba su predavačka ciklusa i u obje knjige utkane Daiberove iznimne lingvističke sposobnosti (poznaje dvanaest svjetskih jezika, zapadnjačkih i istočnjačkih, te se svima njima meritorno služi), kao i njegovo suvereno kretanje područjem srednjovjekovne filozofije, koje uključuje islamsku, kršćansku i židovsku misao te filozofsku literaturu ispisivanu na grčkom i latinskom. Sve to se reflektira na svakoj stranici ovih djela; ispod svake rečenice leže tomovi knjiga. Štoviše, riječ je o sumiranju jednog intenzivnog akademskog života, dugog skoro pola stoljeća, te o zreloj sintezi znanja i vještina, koji su se akumulirali na korist svih uključenih tradicija i modela mišljenja. To bogatstvo ideja i taj pluralitet vrijednosti dolaze do izražaja, primjerice, u prikazu kur'anskog *backgrounda* racionalizma ranog islama, u razmatranju autonomije filozofije u islamu i susreta islamske filozofije s europskom mišlju u razdoblju prevođenja iz grčkog u sirijski i arapski, te u osvrtu na utjecaj islamske misli na latinsko srednjovjekovlje.

Nakon uvodnog osvrta na Daiberovo djelo i njegov pristup problematici islamske misli, a prije nego što podrobnije prikazemo knjigu *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures*, valja navesti da je Hans Daiber (rođen 1942.) bio profesor orijentalnih studija u Amsterdamu (1977.–1995.) i Frankfurtu (1995.–2010.), te da je član Kraljevske nizozemske akademije znanosti. O njegovu značaju dodatno svjedoči opsežan svezak *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation. In honour of Hans Daiber* (ur. Anna Akasoy i Wim Raven, Brill, Leiden – Boston 2008., 711 str.).

Knjigom *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures* Daiber zapravo nastoji pokazati da znanstveno proučavanje islama u Europi nije prvenstveno vođeno imperijalističkim razlozima i pomicanjem historijskog klatna sa Zapada na Istok, iako nam uvidi

u historijat orijentalističkih studija nude različite motive za takokovrsna istraživanja. Središnji motiv za nastanak ovog djela leži već u njegovu naslovu. Naime, naglasak je na *dijalogu kultura*, kulturnom susretanju koje objedinjuje polemička konfrontiranja s islamom uz proučavanje arapsko-islamskog svijeta na temelju latinskih prijevoda arapskih tekstova od 10. stoljeća naovamo: od Ramona Llulla, koji je preferirao dijalog sa Saracenicima i koji je utemeljio misionarsku školu u Miramaru na otoku Mallorca, preko Guillaumea Postela, koji je napisao prvu gramatiku arapskog jezika, te njegova učenika Josepha Scaligera, do Thomasa van Erpea, Jacobusa Goliusa, Georga Freytaga, Johanna Jakoba Reiskea, Edwarda Pocockea i brojnih drugih.

Vrijedno je Daiberovo inzistiranje na uvidima, poput Pocockeovih, da su manifestacije islamske misli obrnut odraz univerzalne filozofske istine, perenijalne filozofije, budući da već u 17. stoljeću orijentalizam nije samo filologija, koja se bavi leksikografijom i gramatikom, nego je to put prema univerzalnoj istini koji se temelji na originalnim izvorima, a ne na iskrivljenim i lošim prijevodima. U dva teksta pridodana, s obzirom na sarajevsko izdanje, knjizi objavljenoj kod Brillia, Daiber iznova ukazuje na dugu liniju europskog proučavanja historije islama (nasljeđe historicizma) i imena kao što su Gustav Weil, Aloys Sprenger, Theodor Nöldeke, Alfred von Kremer, Ferdinand Wüstenfeld, Carl Johan Tornberg, Reinhart Dozy, Michele Amari, Charles Barbier de Meynard, Michael Jan de Goeje i Eduard Sachau. Također podsjeća na tradiciju znanstvenog proučavanja islamske religije i teologije, gdje spominje znanstvenike kao što su Ignáz Goldziher, Christiaan Snouck Hurgronje, Louis Massignon, Duncan Black Macdonald, Carl Heinrich Becker, Carl Brockelmann i Fuat Sezgin. To se, pak, potvrđuje u brojnim publikacijama objavljenima u izvanrednom Brillovu serijalu »Islamic Philosophy, Theology and Science«, koji je 1984. godine utemeljio upravo Daiber u suradnji sa Annom Akasoy i Emilie Savage-Smith, a tomu neizostavno treba pridodati i serijal pod naslovom »Aristoteles Semitico-Latinus«, koji je pokrenuo Hendrik Joan Drossaart Lulofs 1971. godine, a nastavili izdavati Hans Daiber i Remke Kruk, fokusirajući se na orijentalne i arapsko-latinske prijevode Aristotelovih djela i komentara, što dodatno, sukladno Daiberovim uvidima, posvjedočuje da je sam kur'anski tekst poticaj za teologiju i nastanak znanosti u krilu islama.

U čemu onda leže uzroci negativnog portretiranja islama danas? Radi se o tome da proučavanje islama ne može biti utemeljeno isključivo na zapadnjačkim modelima mišljenja koji su razvijani u Europi od razdoblja filozofije *Aufklärung*, na što je svojedobno skrenuo pozornost Jörg Kramer u svojem predavanju iz 1958. godine, naglašavajući neovisnost islamske kulture i metodološku nužnost izbjegavanja stavljanja islamske i bilo koje druge kulture u Prokrustovu postelju zapadnjačko-kršćanskih koncepata. Kako i Daiber primjećuje, u skladu s principima Gadamerove hermeneutike predstavljene u djelu *Istina i metoda*: »razumijevanje« neke kulture i medija te kulture mora se, koliko god je to moguće, suspregnuti od modernih prijepornih pitanja i moderne terminologije, te se, umjesto toga, usmjeriti na značaj interpretiranog medija za njegovo vrijeme, tj. na njegov kontekst. Međutim, Daiber se pita: smijemo li u proučavanju strane kulture koristiti kategorije koje nisu pravedne u pogledu raznolikosti islamske kulture, iako holistički svjetonazor islama zabranjuje proučavanje separativnih poručja, kao što su područja religije, znanosti ili jezika i književnosti, budući da ova područja prodiru jedna u drugo i uzajamno se prožimaju, stoički formulirano, s obzirom na to što su »krasis di'holon«? To se zbiva zato što islamsku teologiju i filozofiju promatramo kroz prizmu prosvjetiteljstva, odnosno apliciramo prosvjetiteljske klišeje, a to govori samo o nedostatnosti i neopravdanosti transfera modernih koncepata na različite kulture. Rasprava o ovoj problematici povezana je s pitanjima kao što su »tekst«, »kontekst« i »hermeneutika«, a za to pronalazimo uporišta već u djelima njemačkih filozofa Friedricha Ernsta Schleiermache- ra, Wilhelma Diltheya, Martina Heideggera i Hans-Georg Gadamera, kao i u djelima Michela Foucaulta i drugih.

Daiber će potvrditi da je historija islama na izvanredan način dio historije znanosti, historije filozofije i historije čovječanstva.

Otuda u podnaslovu sarajevskog izdanja Daiberove knjige isticanje posredujuće uloge islama kao mosta između antike i Europe, te inzistiranje na tomu da je upravo to asimiliranje islamske kulture neumitno vodilo raznolikim manifestacijama samog islama, odnosno da to raznoliko uobličavanje islama kroz povijest ujedno implicira pluralizam, do stanovite mjere pluralizam vrednota, te da je to polazište za »konstruktivno premošćivanje kulturnog nasljeđa islama i zahtjeva modernog pluralizma« (Dieter Senghaas), kazujući o razlici i razumijevanju, tj. o upotrebi i zloupotrebi islama danas.

S obzirom na prethodno rečeno, za Daibera historija islama i islamskog modela mišljenja raskrivaju raznolikost jedne multivalentne kulture, tako da islam nikako ne možemo motriti kao puku tradicionalističku, konzervativnu, determinističku i kolektivističku tradiciju, jer je sam islam produkt multikulturnog dijaloga i popratnog kulturnog transfera, koji je pak preduvjet za stvaranje transnacionalnih identiteta i koji će ujedno spriječiti današnje demoniziranje muslimanskih imigranata kao negativnog simbola dubokih promjena na Zapadu. Važno je na ovom mjestu naglasiti općepoznatu činjenicu da se svaka kultura – uključujući svakako i onu islamsku – manifestira na različite načine, te da njezin identitet implicira pluralitet vrednota, a u diverzitet vrednota je prijeko potreban za *universitas* i sastavnim je dijelom humanističkog mišljenja.

Na kraju, supotpisujući Daiberov nalaz, možemo reći da je knjiga *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures*, u oba svoja izdanja, nužna u procesu redizajniranja kurikula naših odsjeka za filozofiju, jer bi oni trebali poticati interkulturno mišljenje među studentima filozofije koji će raditi na redefiniranju filozofije u suvremenom svijetu.

**Nevad Kahteran**