

Jacques Maritain Anđeoski naučitelj, Životno djelo sv. Tome Akvinskog

Skuhala Karasman, Ivana

Source / Izvornik: **Filozofska istraživanja, 2012, 32, 371 - 372**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:998241>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-01-23**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)



Recenzije i prikazi

Josip Sanko Rabar

Filozofija i kršćanstvo

Hrvatsko filozofsko društvo,
Zagreb 2009.

Josip Sanko Rabar je pjesnik, pripovjedač, esejist, filozof, kritičar, i publicist. Radio je na Hrvatskom radiju, a zatim djeluje kao slobodni pisac. Uz pjesme, pripovijesti i aforizme, objavio je velik broj eseja i kritika iz književnosti, filozofije, teologije, sociologije i povijesti.

U knjizi *Filozofija i kršćanstvo* sabrane su studije i eseji koji iz različitih perspektiva i preko različitih autora promišljaju odnos filozofije i vjere. Knjiga je strukturirana u šest poglavlja, odnosno naziva studija koji su zasebno izašli u časopisu *Obnovljeni život* i posljednje poglavlje u *Filozofskim istraživanjima*.

Prvo poglavlje posvećeno je Jaspersovoj filozofiji egzistencije. Autor u početku postavlja pitanje: što Jaspers smatra pod pojmom šifri? I nadalje: kako se ostvaruje egzistencija, što je transcencija i kako se ona ostvaruje u ljudskoj egzistenciji, što je um i što je Bog? Za Jaspersa su, prema autoru, šifre simboli koji se najviše pojavljuju u poeziji. One su govor bitka i transcencije. Autor zaključuje kako je osnovna šifra Jaspersove filozofije egzistencija koja se ostvaruje samo u individualnom odnosu prema transcenciji. Prema Rabaru, Jaspers navodi kako postoje dva načina individualnog odnosa prema transcenciji. Jedan je način: osobni susret s Bogom koji se ostvaruje vjerom, povjerenjem prema Bogu, a drugi je način filozofski put, filozofsko misaono traženje Boga, traženje Božje opstojnosti. Egzistencija je izvor uma, jedinstvo subjektivnog i objektivnog. Autor zaključuje kako je zbiljnost transcencije dostupna preko filozofskog promišljanja ili preko objave, u osobnom odnosu individuuma prema apsolutnom. Kada govori o transcenciji, autor zaključuje kako se transcencija ili, kako on navodi, Božje vodstvo ne može prisvajati i na

taj način dominirati nad drugim ljudima, nego je možemo samo prenijeti drugim ljudima, širiti je samo na način kako je Krist to činio, svjedočenjem vlastitog integriteta. Citirajući Jaspersa, autor zaključuje u ovom poglavlju kako su dokazi za Božju opstojnost putokazi misaonog samoosvjedočenja, a ne put kojim bi nekoga argumentirano uvjerali u Božje postojanje. Rabar zastupa Jaspersovo stajalište kako Bog koji bi se mogao dokazati ne bi bio Bog. Kada govori o odnosu filozofije i znanosti i o temeljnim pitanjima ljudskog života, autor navodi Jaspersovo stajalište kako nam na temeljna životna pitanja odgovore daje filozofija, a ne znanost. Autor si postavlja pitanje kako se Bog prikazuje, kako je imanentan ovome svijetu i zaključuje – samo u iskrenom dijalogu, međusobnom razumijevanju i ljubavi čovjeka prema čovjeku.

U drugom poglavlju pod nazivom »Nietzsche kao antikršćanin« čitatelj se upoznaje s Nietzscheovim tumačenjem, odnosno kritikom kršćanstva. Autor postavlja pitanja: Tko je Nietzsche? Tko su ateisti? Što je temelj kršćanstva? Kako se razvijalo kršćanstvo? Koja je razlika između izvornog i otuđenog kršćanstva? Koji je Nietzscheov stav prema jednom, a koji prema drugom obliku kršćanstva? Je li Nietzsche kršćanin ili anti-kršćanin? Je li moralist ili imoralist? Koji je odnos kršćanske ljubavi i volje za moći? Kako Nietzsche opisuje Boga Staroga zavjeta, a kako Boga Novoga zavjeta? Zašto najavljuje smrt Boga i dolazak nadčovjeka? U ovom poglavlju, autor nudi tumačenje odnosa kršćanstva i Nietzscheove filozofije. Odgovore na ova pitanja čitatelj može pronaći ukoliko proučava filozofiju Friedricha Nietzschea, a autor u ovom poglavlju sažeto iznosi Nietzscheov stav prema kršćanstvu. Autor postavlja pitanja je li Nietzsche mudrac, filozof ljudskog stvaralaštva, umjetničkog življenja ili mračni filozof, preteča fašizma ili krivac za sve što se nakon njega u njegovo ime događalo. Autor ističe kako je Nietzsche sve što je rečeno i još više od toga. Nietzsche kritizira beživotnost morala, zlouporabu Božjeg imena, svećeničku funkciju kao izvor dominacije. Za Nietz-

schea je Bog onaj koji samo nešto zahtijeva, a nikako ne pomaže, zbog toga vjernici osjećaju svoju grešnost i grižnju savjesti. Čitatelj može uvidjeti, iako Nietzsche napada otuđeno kršćanstvo, da on zapravo napada i izvanotno kršćanstvo što će moći pronaći na idućim stranicama ovog poglavlja. Autor navodi kako je Nietzscheovo stajalište i njegove vrijednosti u suprotnosti s onim vrijednostima koje zastupa kršćanstvo. Autor smatra kako Nietzsche na mnogim mjestima pretjeruje. Nietzscheu više imponira autoritarni ton Starog zavjeta gdje se Boga ljudi trebaju bojati jer on poznaje srdžbu, nasilje, lukavstvo. Takav Bog za Nietzschea je izvor volje za moć dotičnog izraelskog naroda ili pojedinca. Kada Bog odustaje od mržnje, postaje blag, kao u Novom zavjetu, kada zastupa ljubav prema neprijatelju kojeg propovijeda Isus Krist, takav Bog prema Nietzscheu postaje Bog za svakoga, ne više za određeni narod i on je za Nietzschea, navodi autor, plašljivi Bog, plašljivac koji treba umrijeti.

Autor nadalje iznosi prikaz sličnosti i razlike između Krista i Nietzschea te tvrdi kako su se obojica služili metaforama i simbolima. Nietzsche je u svojoj knjizi *Tako je govorio Zarathustra* mnoge simbole pokupio iz Biblije Starog i Novog zavjeta. Krist je strog i blag; kada propovijeda o ljubavi prema najudaljenijim i odbačenim ljudima, tada u svojim propovijedima, prema Nietzscheu, gubi iz vida prisutnog čovjeka. Nietzsche, smatra Rabar, ponekad citira i naviješta slično ili identično kao Krist, a ponekad i ekstremnije od Krista. Ponekad se Kristu i podružuje pa je ocrтана slika Nietzschea kao anti-kršćanina komplicirana i obrnuto ukoliko bismo opisali Nietzschea kao kršćanina. Čitatelj može na ovim stranicama knjige primijetiti kako autor interpretira Nietzschea kao filozofa koji odbacuje klasične tisućljetne vrijednosti i pita se je li Nietzsche zbog toga i moralist. Nietzsche se prema autorovu shvaćanju zalaže za izgradnju novog morala – morala koji neće u sebi sadržavati nemoćno moraliziranje koje se javlja u kršćanstvu, u aksijalnoj (temeljnoj) mudrosti, nego u zbilji otuđenog svijeta, odnosno u osnovnom principu volje za moć. Nietzsche navodi razloge zbog kojih se treba odreći aksijalnog morala. Aksijalni moral od pojedinca čini licemjera i takav čovjek prema Nietzscheu u sebi sadrži grižnju savjesti i takav ukočen čovjek nije spreman na stvaralačke aktivnosti. Čovjek koji zastupa aksijalne vrijednosti kao što su nenasilje, zagovaranje istine, odriče se života koji je nužno dobar – zao i takav se opredjeljuje za apstraktno dobro koje nije svojstveno čovjeku.

Rabar zaključuje kako je za Nietzschea ljubav egoistična, strastvena, agresivna, u ko-

joj su naglašeni sadomazohistički elementi. Nietzsche miješa ljubav i okrutnost i ona je u suprotnosti sa sladunjavošću i lažnošću kršćanskog shvaćanja ljubavi. Nietzsche svojom izreku »Bog je mrtav« izriče, smatra autor, s vrhunskom tragikom i bolnim patosom te najavljuje nihilizam u kojem dolazi opaki i okrutni svijet koji će izdržati moćnije i snažnije biće od čovjeka koji traži svoje uporište u Bogu, a to moćnije biće od čovjeka je nadčovjek kojem Bog nije potreban. Nietzsche se nada da će svijet postati bolniji i zao, ali dakako bolji i ljepši, a to je moguće jedino ostvariti bez Boga.

U trećem poglavlju ove knjige pod nazivom »Pitanje o smislu utopije u Platona«, autor se bavi problematikom Platonove filozofije. Posebno se zanima za Platonovo pitanje značenja pojma utopije. Utopija je, kako tvrdi autor, nešto što bi trebalo tek postojati, nešto što još ne postoji, neko mjesto za kojim čovjek čezne. Pojam utopije usko je vezan za pojam *topos* (mjesto). Mjesto je ovo ovdje stanište koje čovjek prepoznaje kao svoje mjesto boravišta. Za Platona je to polis-država grad, a *topos* je idealna država za kojom svi težimo, navodi autor citirajući Platona u njegovoj knjizi *Država (Politeia)*. Autor također interpretira Platonova djela *Fedar* i *Zakone*, dajući u ovom poglavlju podnaslove kojima posebno obrađuje Platonovu filozofiju, a to su: »Ideja i mjesto«, »Država« i »Pravda«. Kada govori o pojmu mjesta, Platon navodi kako postoji težnja duše da se ona oslobodi mjesta, tjelesnosti i materijalnosti jer u materijalnom svijetu (mjestu) postoji zloča i zaborav (neznanje) i duša se mora osloboditi tog stanja, ona teži ne više da biva nego da *bitkuje*, da postane Biće. Platon svijet uspoređuje sa špiljom iz koje mora izaći duša kako bi mogla postati bolja, pravednija i vidjeti svijet onakav kakav je, tada ona postaje sličnija bogu. Autor u ovom poglavlju čitatelju kratko objašnjava što znači država za Platona, gdje je geografski smješta i kakve prepreke mora proći i doživjeti različita razočarenja zbog tog njegova nastojanja. Kada govori o pojmu ideja i mjesta, autor navodi Platonovo stajalište kako je ideja polisa mnogo prisutnija i zbiljska dakako samo u mislima, nego mjesto – polis u kojem se nalazi. Kada Platon navodi uzroke ljudskih nevolja i problema u mjestu-polisu, autor navodi i njegova rješenja prestanka ljudskih nevolja, a to su zahtjevi da filozofija i mjesna vlast u polisu postanu jedno. Čitatelj ove Platonove izjave može pronaći u VIII. knjizi Platonove *Države (Politeia)*. Na kraju autor navodi kako Platon u potrazi za smislom utopije želi grčki polis iz mjesta uzdići u prostor sveopćeg božanskog postojanja. Idealna država kao utopija posto-

ji, ali ne na ovome svijetu gdje vladaju zli i nepravedni ljudi, nego ona će postojati ondje gdje će prevladati pravednost među ljudima, jer je utopija – Idealna država – preslika Božanske pravde.

U četvrtom poglavlju ove knjige pod nazivom »Velika duša Gandhi«, autor navodi Gandhijevo shvaćanje duha, religioznosti, siromaštva i njegovog stajališta prema kršćanstvu. Gandhi je bio religiozan, asketom i molitvom težio je ostvariti novog čovjeka koji će postati nesebičan, neustrašiv i slobodan za ljubav prema svima. Gandhi je to pokazao svojim primjerom. Uvijek je, navodi autor, živio za drugoga, spreman se odreći nekog svojeg dobra za dobro druge osobe. Gandhi zastupa *ahimsu* – nenasilje i neozljeđivanje i to naziva ljubavlju. Osnova nenasilja prema Gandhiju je religija, a vjera u nenasilje moguća je jedino vjerom u Boga. Čitatelj se u ovom poglavlju može upoznati s obilježjima neohinduizma i džainizma. Gandhi je bio pripadnik neohinduizma i on je shvaćao Boga kao osobu, vjerojatno pod utjecajem kršćanstva i islama. Kada govori o kršćanstvu, Gandhi se kritički osvrće na kršćane zapada. Jedina osoba koja je na zapadu pravi kršćanin je Tolstoj, ostali kršćani, prema Gandhiju, svoj moralni napredak mjere prema materijalnim dobrima. Autor navodi da nažalost Gandhi nije upoznao kršćanske svece kao što su Franjo Asiški i Thomas More. Kada govori o braku i celibatu, Gandhi hvali oboje, ali celibat je za njega idealno stanje koje vodi duhovnom životu. Na kraju autor dodaje kako je Gandhijeva teorija bliska nauci i duhu Isusa Krista. On je pružena ruka, smatra autor, i poziv na suradnju u stvaranju boljeg, ljudskijeg i božanskijeg svijeta.

U petom poglavlju pod nazivom »Dopisivanje Tolstoja i Gandhija« autor navodi pisma koja je Gandhi uputio Tolstoju. Gandhi je prvo svoje pismo napisao Tolstoju 1. listopada 1909. povodom njegovog osamdesetog rođendana. Gandhi je napisao četiri pisma Tolstoju u razdoblju 1909.–1910. godine. Čitatelj može pronaći na ovim stranicama knjige jasne stavove o nenasilju koje zastupaju Gandhi i Tolstoj. Javljaju se dvojica boraca, pacifista koji svoju ulogu vide u zagovaranju nenasilja prema nasilju. Svakako je korisno pročitati uvod i pisma koja su ova dvojica zagovornika nenasilja izmjenjivali jedan drugome. Na kraju ovog poglavlja nalazi se članak koji je napisao Tolstoj, a zove se »Pismo hinduu« u kojem Tolstoj iznosi svoje shvaćanje ljubavi i nenasilja. Kao završetak prikaza ovog poglavlja vrijedi citirati samo jednu Gandhijevu izjavu: »Ne suprotstavljajte se zlu, ali nemojte ni sudjelovati u administraciji zakonskih sudova, prikupljanju poreza, u vojsci; i tada

vas nitko na svijetu neće moći porobiti.« (str. 142)

U šestom poglavlju pod nazivom »Vjera, umjetnost i filozofija u Sorena Kierkegaarda« autor postavlja pitanje postoji li kršćanska filozofija? Navodi kako neki smatraju da ne postoji kršćanska filozofija jer filozofija ima svoje utemeljenje u slobodnom misaonom istraživanju, a kršćanstvo ima utemeljenje u Božjoj objavi u Isusu Kristu slijedeći njegove riječi i djela. Filozofija misaonim putem dolazi do spoznaje svijeta, a kršćanstvo dolazi do spoznaje svijeta u Objavi Boga preko Isusa Krista. Zbog toga ne može postojati kršćanska filozofija. Treba spomenuti, navodi autor, kako se Kierkegaard i Jaspers imenuju kao kršćanski filozofi. Polazište Kierkegaardove filozofije su vjera i čovjek (osoba). Autor navodi kako Kierkegaard pretjeruje u religiji te nam se postavlja pitanje je li on filozof ili kršćanin. Jaspersa se smatra kršćanskim filozofom jer on navodi, kao što je bilo rečeno u prvom poglavlju, dva načina do spoznaje Božje egzistencije. Jedan put je filozofija koja misaonim putem dolazi do zaključka kako Bog postoji, a drugi put je kršćanstvo koji u objavi dolazi do zaključka Božje egzistencije. Jedna drugu, prema Jaspersu, ne isključuju, nego nadopunjavaju.

Na kraju, postavljamo pitanje koji je odnos filozofije i kršćanstva? Na ovo pitanje, Josip Sanko Rabar dao nam je odgovor u svojoj knjizi *Filozofija i kršćanstvo*, ali ipak smatramo kako je potrebno čitatelju ostaviti slobodnog prostora da on sam pokuša odgovoriti na ovo pitanje. Knjiga je pisana pristupačnim stilom i zbog sadržajne raznolikosti daje nam sažeti prikaz filozofije pojedinih filozofa i njihovo stajalište o odnosu filozofije i religije i može postati korisna literatura za one koji promišljaju o odnosu filozofije i religije. Rabar je ukratko prikazao Jaspersovu filozofiju i odnos prema kršćanstvu, Nietzscheovu filozofiju i odnos prema kršćanstvu, Platonovu filozofiju, Gandhijev pogled na religiju, te odnos vjere i filozofije kod Kierkegaarda.

Čitatelj se može složiti ili ne složiti s tezom da postoji odnos između filozofije i religije (kršćanstva), ali ne može ostati indiferentan. Kao što je sâm autor rekao u poglavlju u kojem je obrađivao Nietzschea: možemo prihvatiti Nietzscheovu filozofiju ili odbaciti, ali ne možemo ostati indiferentni.

Zoran Vračan

Milan Kangrga

Spekulacija i filozofija

Od Fichtea do Marxa

Službeni glasnik, Beograd 2010.

Milan Kangrga u svojoj posthumno objavljenoj knjizi *Spekulacija i filozofija. Od Fichtea do Marxa* u 35 poglavlja iznosi filozofsku genezu pojma spekulacije i kritičku interpretaciju te geneze od klasičnog njemačkog idealizma do Marxa.

Filozofija klasičnog njemačkog idealizma predstavlja duhovnu osnovu i ishodište u Kangrginom nastojanju da pojam spekulacije dovede do njegovog potpunog razvoja. Kangrga pritom ne ostaje pri pukom deskriptivnom pregledu filozofskih teza i sistema, već kroz živi dijalog s njima dolazi do sasvim novih i originalnih spoznaja. Filozofija klasičnog njemačkog idealizma provlači se kroz čitavo njegovo djelo, a sam autor bez obzira na kritički pristup kojim je i prevladao određene teze ne skriva stalnu inspiraciju te oduševljenje i priznanje idejama koje je ta filozofija iznijela.

Središnji napor autora knjige čini pokušaj da se filozofija i spekulacija potpuno razdvoje, a kroz konstituiranje pojma spekulacije Kangrga vrši kritiku i dekonstrukciju kako filozofije kao metafizike tako i naše suvremenosti. Pojam spekulacije koji razvija u svom djelu sadrži ne samo nešto novo u teorijskom smislu već prije svega zahtjev za revolucionarnim djelovanjem i angažmanom koji je upućen svakom tko traži, kako sam autor već u Uvodu napominje: »put u smislenost života u našem samootrežnjenju u uvjetima postvarenosti u svim njegovim aktualnim oblicima.« (str. 11) Kritički pristup čini srž Kangrgine metodologije pomoću koje izvodi vlastitu originalnu misao.

Čitava povijest filozofije sadrži spekulativnu misao kao svoju mogućnost, ali tek u filozofiji klasičnog njemačkog idealizma, kao istinske misaone i duhovne prekretnice, dobiva svoje novo određenje i autentičnu mogućnost. Metafizička pozicija, do tada neupitna i jedina moguća, u svom je temelju dovedena u pitanje s Kantom i njegovim preokretanjem postavljanja spoznajno-teorijskih problema. Kant je prvi otvorio horizont spekulacije svojim pojmom predmetnosti predmeta kojim prevladava dotadašnji bitno metafizički stav o odvojenosti subjekta i objekta. Upravo takav metafizički stav, koji je čovjeka razumijevao kao roba vlastite sudbine, volje koja nema izvor u njemu samome, koja je tajanstvena,

u svojoj biti nerazumljiva i nedohvatljiva, konstituirao je čovjeka kao biće nužnosti, a ne slobode.

Tek putem subjektivnosti, koju je uspostavio Kant, bilo je uopće moguće otvoriti horizont spekulacije. Subjektivnost se u Kantovoj filozofiji uspostavlja odvajanjem prirode kao svijeta nužnosti i neslobode od svijeta slobode. Od svih bića, sloboda je svojstvena jedino čovjeku i to na temelju toga što je on umno biće.

Čovjekovo djelovanje temelji se na slobodnoj volji koju određuje um i zato je čovjek jedino biće koje ima »svoj svijet« i »svoju povijest«, biće koje putem slobodne volje samo stvara okvire svoje egzistencije, za razliku od životinje. Kantova je teza da samo ono djelovanje koje svoj izvor ima u slobodnoj volji jest specifično ljudsko djelovanje. Ova teza predstavlja prvi prodor spekulativne misli u povijesti filozofije.

Kod Kanta se već nazire temeljna razlika između spekulacije i metafizike, kada on kroz pojam predmetnosti predmeta postavlja suštinski spekulativno pitanje »po čemu je nešto moguće«, u opreci s metafizičkim pitanjem »iz čega je nešto moguće«. Postaviti pitanje *po čemu* je nešto moguće već ukazuje na približavanje do tada strogo odvojene teorije i prakse, subjekta i objekta. Predmetnost predmeta omogućuje i uspostavlja subjekt svojom djelatnošću, ali još uvijek misaonom. Kant, po mišljenju Kangrga, stoji na pola puta između spekulacije i filozofije jer identitet između subjekta i objekta nije izdigao iz misaone sfere u djelatnu. No neosporna je Kantova zasluga u tome što je pojmom spontanosti i praktičkog uma otvorio bitna pitanja i smjer za prodor u povijesno mišljenje i daljnji razvoj spekulacije.

Spekulacija zahtijeva identitet ne samo mišljenja već i djelovanja po principu identiteta subjekt–objekt. Identitet subjekt–objekt koji je inherentan spekulativnom mišljenju do vrhunca je doveden tek kod Fichtea i Marxa. Kangrga slikovito prikazuje taj identitet mišljenja i djelovanja: pokazuje to na primjeru prehistorijskog čovjeka koji imaginira predmet koji ne postoji nigdje u prirodi, a potom ga proizvodi i uvodi kao novi predmet u svijet. Taj akt uvođenja novog predmeta u prirodnu zatečenost predstavlja pravu bit spekulacije i početak povijesnog zbivanja kao čovjekova proizvodnja svog svijeta.

Kako piše Kangrga, prvi je čovjek zamišljanjem sjekire, a zatim izradom sjekire, premda još na nesvjesnoj razini, ukazao na prvoklasni spekulativni čin. To da je uopće bilo moguće stvoriti predmet koji čovjek nije našao u prirodi, već je putem mašte i praktičkog uma,

koji je tu maštu realizirao, stvorio nešto novo i tako promijenio uvjete svog života, izdiglo je čovjeka-životinju iz zakona prirode u svijet slobode, do istinske ljudske sfere samodjelatnosti koja je postigla identitet prakse i teorije. *Mašta (imaginatio)* u onom što slijedi postaje jedan od temeljnih pojmova pri nastojanju da se dođe do prave biti spekulacije. Ona je preduvjet, pokretač spekulacije shvaćene kao produkcije čovjekovog svijeta. Putem mašte čovjek prelazi svoju vlastitu granicu, ona je prva stvaralačka iskra koja je čovjeku omogućila da proizvodi svoju povijest. Na početku tog preokreta iz zadanosti i gotovosti u mogućnost, u sferu slobode koja se uvijek iznova stvaralački producira i otvara istinsko područje ljudskog, stoji mašta kao bitno spekulativni čin. Kroz razliku mašte i fantazije, Kangrga prikazuje razliku između spekulacije i filozofije. Mašta kao onaj konstitutivni element stvaralaštva i produktivnosti, razlikuje se od fantazije koja za svoj instrumentarij ima gotovu stvarnost. Dok spekulacija poput mašte kreće od ničega i tek mora mukotrпно stvoriti svijet, neprestanim prelaženjem granice, filozofija kreće od gotovog produkta kao bitka, ne pitajući po čemu i kako je nastao. Tim odnosom mašte i fantazije, spekulacije i filozofije Kangrga ukazuje na to da je najprije bila mašta, a tek onda fantazija, najprije spekulacija, a tek onda metafizika.

Produkcija koja svoj izvor ima u mašti usko je povezana s pojmom *re-evolucije* koji čovjeka određuje kao biće koje prelazi prirodnu granicu. Prekoračivanjem prirodne granice čovjek vlastitim stvaralaštvom sebe proizvodi u povijesnom smislu, tj. stvara svoju »druđu prirodu« koja se ostvaruje u stvaralačkoj djelatnosti kao produkt njegove slobode. Kao što se u smislu gotovosti i stvaralaštva razlikuju fantazija i mašta, metafizika i spekulacija, tako Kangrga upozorava i na bitnu razliku povijesti i historije. Povijest omogućuje i uspostavlja historiju u kojoj se čovjek nalazi u sferi dovršenog, zaboravivši svoj početak kao mogućnost. Čovjek nije biće evolucije, već *re-evolucije* koja u svojoj biti sadrži moment početka, budućnosti i mogućnosti da se producira čovjekova povijest i humanizira priroda. Povijest počinje tek s budućnošću kao otvorenim poljem stvaralaštva koje preobražava čovjeka i prirodu, iz koje se otrgno i izdigao, time što je nužnost prirodnih zakona vlastitim naporom ukinuo u horizontu slobode. Čovjek tek kroz maštu i rad koji tu maštu dovodi do konkretizacije, prestaje biti samo prirodno biće i postaje povijesno biće ili biće *re-evolucije*.

Schelling ima značajnu ulogu u razvoju spekulativne misli jer ukida dualizam teorije i prakse, subjekta i objekta, koju Kant nije

uspio prevladati. Schelling dolazi do spoznaje kako sistem kritičizma, za razliku od dogmatizma, stoji na području slobode, a ne gotovog znanja i kako ta dva sistema imaju isti problem koji rješavaju različitim putevima (jedan putem prakse ili slobode, drugi putem teorije). Za Schellinga ključni problem kritičizma jest pitanje: »Kako apsolutno može izići iz samog sebe i sebi suprotstaviti svijet?« (*Sistem transcendentnog idealizma*, Naprijed, Zagreb 1965., str. 306)

Schelling odgovara kako je to pitanje moguće riješiti jedino praktički. Nužno je nadmašiti granice znanja i doći u prostor gdje nema »čvrstog tla«, već je taj novi prostor u kojem se nalazimo, budući da smo prešli granice znanja nužno proizvesti: »teorijski um bi tamo gdje prestaje njegovo znanje najprije morao stvoriti novo područje, tj. on bi od prosto spoznavalačkog uma morao postati stvaralački – od teorijskog praktički um.« (ibid., str. 307) To tlo se otvara kada se ukinu proturječnosti subjekt–objekt, a to ukidanje moguće je jedino kroz praksu, djelovanje suprotnosti subjekta i objekta i na kraju uspostavljanjem apsolutnog identiteta bića.

Preduvjet identiteta subjekta i objekta je da je čovjek u stalnom misaonom odnosu prema svojoj djelatnosti; ono što se producira i ono što je producirano u Ja postaje identično i jedno. Samo čovjek može putem produciranja sebe učiniti objektom i tako ujediniti bitak i mišljenje.

Kangrga kritički dodaje kako kod Schellinga i Hegela još postoji preplitanje filozofije i spekulacije jer nije dovoljno da predmet bude samo misaono proizveden, pa onda i spoznat od strane subjekta, već on mora biti i doslovno proizveden: »Samo onda ako se pojam produkcije ne shvati tek kao pojam (ili proizvodnja predmeta) u dimenziji filozofičnosti..., nego ako se shvati izvorno kao maštovito – produktivno – stvaralačko uspostavljanje predmeta i svega što jest (bitka), poput banalnog pravljenja cipela, stola, odjeće, kuće ili kamene sjekire..., dovinut ćemo se do samog izvora spekulacije.« (str. 151)

Fichte je prvi u filozofiji klasičnog njemačkog idealizma otvorio horizont čiste spekulacije jer je produkciju čiji je pokretač mašta postavio kao izvor istinskog čovjekovog bivstvovanja, tj. povijesnog bića koje producira svoju historiju. Suprotnost teorije i prakse razrješava se kod Fichtea na čisto spekulativni način u identitetu čovjekova djelovanja i djela. S Fichteom pojam spekulacije poprima životni, revolucionarni karakter, te se premješta s polja mišljenja na polje revolucionarnog djelovanja. Fichteova filozofija označava pravu misaonu prekretnicu i odbacivanje svake

metafizičke ostavštine te ga Kangrga naziva utemeljiteljem spekulacije i revolucionarom, neprestano napominjući kako on nije bio na tlu spekulacije samo misaono već i djelatno, njegov život je bio identitet djela i djelatnosti. Samu bit Fichteove spekulativne misli čini njegov pojam *Tathandlung* (djelotvorna radnja), kojim uspostavlja jedinstvo djela i radnje koji svoj izvor ima u konkretnom subjektu. Pojam djelotvorne radnje znači da »ono ja naprosto postavlja svoj vlastiti bitak«, te time ja više nije samo subjekt, već subjekt i objekt ujedno. Čovjek tim određenjem postaje biće koje se kreće u horizontu onog budućeg koje tek treba stvoriti iz vlastite slobode. Djelatnošću čovjek samog sebe uspostavlja kao povijesno biće. To postajanje čovjeka povijesnim bićem iskazano je u identitetu samosvijest–samospoznaja–samodjelatnost–sloboda. Čovjek kroz djelatnost stvara samog sebe i svijet, uvijek iznova kao nešto novo. Ovaj Fichteov stav je revolucionaran jer sadrži zahtjev da se svijet i način egzistencije mijenja iz temelja, kako bi se čovjek mogao uspostaviti kao konkretni subjekt koji vlada svojim životom i sam proizvodi uvjete svog života. Fichte je pojmom *Tathandlung* koji je u svojoj biti revolucionaran (i to ne samo misaono), doveo u pitanje same temelje života, koji se i dan-danas odvija po metafizičkim principima. Fichteovo kritičko mišljenje dovelo je u pitanje sve što je do tada smatrano »samorazumljivim« i kao takvo je uopće omogućilo revoluciju kao jedinu mogućnost čovjeka, ukoliko se želi kretati u sferi humaniteta koji ne dolazi gotov, već ga tek treba izboriti. Promišljanjem Fichteove spekulativne misli, Kangrga izvodi kritiku suvremenosti, u kojoj je na snazi glorificiranje postojećeg koje je u svojoj biti neljudsko i negira ljudske mogućnosti.

Suvremeni svijet i njegova zbilja određena je *nedjelovanjem* kao posljedicom metafizičkog ustroja bitka, koji je izvor zla i negacija čovjeka kao umnog i slobodnog bića. Kangrga o suvremenosti govori: »zbiljska tragedija naše svakidašnje egzistencije jest uvjerenje da nama vlada sudbina, neka nepoznata i tuđa sila, kojoj ne možemo biti gospodari... filozofijski rečeno to bi značilo da se naš život odvija na razini svijesti (ili tzv. zdravog razuma), a nikada, ili rijetko, na razini samosvijesti (ili uma).« (str. 304) Izvor takvog načina egzistencije u kojoj suvremeni čovjek više nije biće produkcije, već, kako ga Kangrga naziva, metafizičko biće, biće prilagodbe (referirajući se tim pojmom na Marcuseovo određenje čovjeka kao bića jedne dimenzije), leži u nepostojanju identiteta djela i djelatnosti, kako taj odnos određuje spekulativno mišljenje. Teza o gubitku identiteta djela i djelatnosti, koji čovjeka degradira na razinu životinje koja je rob

historijski nametnutih lažnih potreba, svoje spekulativno značenje dobiva u filozofiji Karla Marxa. Kangrga pokušava Marxa prikazati upravo kao spekulativnog mislioca i doprijeti u pravu srž njegove misli, koja je većinom bila pogrešno tumačena (katkad zbog slabosti mišljenja, a većinom zbog slabosti karaktera, kako Kangrga parafrazira Fichtea). Marx je spekulativni mislilac koji crpi svoju misao iz onog dijela filozofije klasičnog njemačkog idealizma koja se nalazi u horizontu spekulacije (prije svega Hegela i Fichtea). Marx u čitavom svom misaonom naporu poziva upravo na prelaženje granice, na novi početak, na produkciju, na samoodređenje čovjeka kao bića slobode, znači povijesnog bića. Čovjek ne može biti biće slobode dok je historijski na djelu eksploatacija života i rada. Drugim riječima, u kapitalizmu je na djelu negacija čovjeka kao samodjelatnog povijesnog bića koji kroz rad dolazi do svoje ljudskosti. Kangrga, inspirirajući se Marxovim spekulativnim i kritičkim određenjem kapitalizma, postavlja pitanje zašto je kapitalizam »vječan« kada on negira i paralizira čovjeka u misaonom, djelatnom i životnom smislu. Dolazi do zaključka kako je izvor naše neslobode u kukavičluku koji postaje ugodan način života, koji od čovjeka nepovratno stvara biće prilagodbe na gore, jer čovjek isključivo kretanjem iz budućnosti, djelovanjem iz slobode prestaje biti životinja. Marx »odustajanje« čovjeka od njegove istinske ljudske mogućnosti vidi kao njegovu neslobodu i to čini temelj njegove spekulativne misli, iz koje proizlazi kritika kapitalizma. U kapitalizmu čovjekova djelatnost nije samodjelatnost = sloboda, a njegov se život ne odvija u horizontu budućeg, već gotovog svijeta. Kangrga na kraju svoje knjige postavlja bitno spekulativno pitanje o budućnosti čovjeka koji je danas »metafizičko biće«, te ima li on kao takvo biće uopće šansu da izgradi jedan ljudski svijet. U duhu spekulativne misli o prelaženju granice, o kretanju iz budućnosti, Kangrga vidi taj izlaz, to postajanje čovjekom u jednostavnom izboru između socijalizma i barbarstva. Barbarstvo je već na djelu, a socijalizam kao istinski povijesni čin, koji svoj temelj i izvor ima u spekulativnoj misli, tek treba iz slobode izgraditi.

Pojam spekulacije koji u svom djelu izvodi Kangrga nije samo vrijedan prikaz razvoja tog pojma kroz klasičnu njemačku filozofiju. Kangrga metafiziku i spekulaciju dovodi u odnos međusobnog isključivanja te zahtijeva destrukciju metafizike, jer su to dva potpuno različita horizonta mišljenja i života: »*Spekulacija* nije samo mogućnost (otvaranje mogućnosti) filozofije, nego *destrukcija* ili *barput* u destrukciju filozofije, a to znači prije svega *predmeta* filozofije. Svojim bitnim pita-

njem: 'po čemu', a to znači: *odakle*, ili *zašto* baš tako kako jest (bitak!), a ne možda i *drugacije*, spekulacija smjera 'pod kožu' svega što jest...« (str. 204) Spekulacija za kojom traga Kangrga nije teorija, već jedinstvo teorije, prakse i mašte, jedinstvo koje zahvaća totalitet čovjekove egzistencije. Pojam prakse jedan je od ključnih pojmova za razumijevanje tog odnosa, i to pojam prakse koji je u svom modernom, novovjekovnom značenju konstituiran upravo u filozofiji klasičnog njemačkog idealizma i njemu primjerenog građanskog društva koje za svoj temelj ima beskonačnu vrijednost subjekta. Spekulativno mišljenje, kako ga u knjizi izvodi Kangrga, nije teorijski, već misaono-stvaralačko-produktivni koncept koji smjera na jedinstvo mišljenja i djelovanja. Spekulacija proizvodi i nosi bitak svijeta te nadilazi sve teorijske pravce i »izme« (pa i ideologizirani marksizam). Spekulativno mišljenje kao sinteza teorijskog, praktičkog, stvaralačkog i revolucionarnog probija u samu bit povijesnog. U tom smislu, to mišljenje je bezvremensko, nikada dovršeni proces, jer kroz ono buduće zahvaća ono sada.

Kroz pojam spekulacije Kangrga prije svega duboko zadire u otuđenu bit naše civilizacije, kao stanja koje je u ljudskom smislu nedostojno i uništava pravu bit čovjeka kao samodjelatnog, slobodnog bića. Utopija je u Kangrginom djelu rodno mjesto spekulacije – horizont slobode čovjeka koji iz sebe sama stvara novu zbilju. Upravo iz utopijskog karaktera Kangrgine spekulativne misli i njenog cilja da destruirati postojeći metafizički bitak proizlazi Kangrgina kritika kapitalizma kao antiutopijskog, dovršenog, metafizičkog realiteta. Spekulaciju je Kangrga doveo do revolucionarnog, djelatnog akta koji iz područja mišljenja prelazi u zadatak da se djeluje iz slobode, trajnog i neodloživog zadatka da se postaje ljudsko biće vlastitim naporima i hrabrošću. Kangrga se kroz svoje posljednje djelo, koje predstavlja vrhunac njegove bogate filozofske djelatnosti, pokazao kao revolucionarni i spekulativni mislilac koji kroz kritičke opservacije izlaže posve originalne teze, koje su još vrednije zbog činjenice što su proizašle iz ne samo misaone nego i djelatne borbe sa stvarnošću.

Ida Labus

Sonja Kalauz

Sestrinska profesija u svjetlu bioetičkog pluriperspektivizma

Pergamena, Hrvatska komora medicinskih sestara, Zagreb 2011.

U dosad najplodnijoj bioetičkoj izdavačkoj godini Pergamene u sklopu biblioteke *Bioetika* pojavila se 2011., kao dvadeseta u ukupnom nizu, i knjiga Sonje Kalauz pod naslovom *Sestrinska profesija u svjetlu bioetičkog pluriperspektivizma*. Treba istaknuti da je kao drugi nakladnik potpisana i Hrvatska komora medicinskih sestara, što je posve razumljivo kad se razmotri važnost ove knjige za samu sestrinsku profesiju.

Knjiga je podijeljena u sedam zasebnih poglavlja, a svako je od njih pregledno raščlanjeno u pojedina potpoglavlja. Dan je zaseban uvod, popis literature, sažeci na hrvatskom i engleskom jeziku, kazalo imena te bilješka o autorici.

Kao neophodan kontekst za razumijevanje mjesta i motivacije nastanka same knjige, autorica je u »Uvodu« koncizno ponudila informaciju o tome kada se prvi put spominje bioetika, kako je nastala i razvijala se kao disciplina, koji su bili glavni protagonisti te kako je određujemo kao jednu novu disciplinu. Pritom je ukazala na važnost hrvatske bioetike u njezinu promišljanju i dubljem određenju kao ne samo interdisciplinarnu već i pluriperspektivnu, riječju – integrativnu disciplinu. Naposljetku je kratko izrazila ideju o sestrinstvu kao integrativnoj disciplini koja u punom smislu odražava i implementira osnovne bioetičke ideje.

Prvo poglavlje, »Identitet, teorije i modeli sestrinstva«, posvećeno je trima pojmovima naznačenima u samom naslovu. Nakon vrlo informativne rasprave o identitetu sestrinstva na kraju koje taj identitet autorica ipak ostavlja otvorenim, tj. nejednoznačno određenim, autorica je uspjela na vrlo malom prostoru najprije izložiti osnovne teorije sestrinstva i kratko ih komentirati. Na samom kraju predstavljena su ukratko i četiri osnovna modela sestrinstva.

»Povijesni razvoj sestrinstva« drugo je poglavlje knjige. Iako na prvi pogled u idejnom smislu ne stoji na liniji same ideje knjige, ipak je vrijedan i nezaobilazan dio cjeline barem iz dva razloga. Prvo, bez historijske refleksije, a napose ako stvari gledamo iz integrativnog očista, teško je razumijevati suvremene po-

jave, što je kod sestrinstva osobito vidljivo. Drugo, ovaj je pregled u pragmatičnom smislu vrijedan kompendij ideja o povijesti njege bolesnih sada dostupan na jednome mjestu. Autorica tako donosi podatke, u nešto slobodnijem tonu, o njezi u prvobitnim zajednicama te u starim civilizacijama: Babilonu, Egiptu, Palestini, Kini, Indiji i staroj Grčkoj. Dok se tu autorica uglavnom zadržala na općoj povijesti medicine, s potpoglavljem o Rimskom Carstvu počinju i prve konkretnije refleksije o nečemu što bismo mogli možda nazvati pretpovijesću njegovateljske prakse, kada s crkvenim redovima počinje sustavnija briga o bolesnicima. Nakon toga slijede kratke povijesnomedicinske obavijesti o srednjovjekovnoj medicini islamskog kruga, o križarskim ratovima, području Južne Amerike, razdoblju humanizma i renesanse te reformaciji. Nakon toga slijede u historijskom smislu najvrednije informacije za promišljanje sestrinstva, a to je posebno poglavlje o razvoju sestrinstva od 16. do 19. stoljeća. Iako se autorica vrlo skromno osvrće na sestrinstvo u 20. stoljeću u općem smislu, do kraja ovog poglavlja nudi mnogo opširnije podatke o povijesti sestrinstva u Hrvatskoj.

Treće poglavlje nosi naslov »Etika i moral«, a u njemu autorica najprije raspravlja o etici kao filozofskoj disciplini. Nakon toga slijedi pokušaj predstavljanja zadaće i jedne podjele etike, a nakon toga slijedi govor o podrijetlu morala i moralnog razvoja čovjeka, uglavnom temeljen na mislima Jeana Piageta i Lawrence Kohlberga. U posljednjem potpoglavlju autorica nudi »Uporišne točke povijesti etike«, osvrćući se s jedne strane na helensku etiku i njezinu ulogu u zasnivanju etičke refleksije te s druge strane na revolucionarnost misli Immanuela Kanta u određenju etičke refleksije. Nakon razjašnjenja etike autorica kreće u raščlanjenje odnosa »Etika i sestrinstvo«, što je i naslov sljedećeg poglavlja. Ona govori uvodno o temeljima etičke analize i odlučivanja u sestrinstvu te promišljanju pitanja što vodi djelovanje i ponašanje sestara u njihovoj profesiji. Ostatak je poglavlja posvećen razmatranju odnosa pojedinih etičkih teorija i sestrinstva, odnosno dosezima u implementaciji u sestrijsku profesiju svake pojedine od njih: etike vrlina, etike dužnosti, utilitarizma i etike skrbi.

»Profesionalna etika u sestrijskoj praksi« izdvojena je kao posebno poglavlje. Autorica najprije određuje samu sestrijsku etiku, kao jednu od područnih etika, nakon čega slijedi instruktivan pregled povijesnog razvoja sestrijske etike. U ovom dijelu, uz razumljiv osvrt na Florence Nightingale, zanimljivo je da autorica posebnu pažnju posvećuje važ-

nosti časopisa *Sestrijska riječ* u razvoju sestrijske etike kod nas. Zatim slijedi analiza etičkih kodeksa medicinskih sestara, pri čemu prirodno, nakon općih podataka o razvoju u svijetu, slijedi temeljitiji osvrt na *Etički kodeks medicinskih sestara Hrvatske*. Autorica zatim nudi vrlo poticajnu raspravu o tome je li sestrinstvo znanost ili vještina, a na samom kraju intrigantno propituje sintagmu »dobra zdravstvena njega«.

Predzadnje poglavlje sadrži jedno autorično istraživanje pa odatle i naslov – »Istraživanje: sustav moralnih vrednota u sestrijskoj praksi u Hrvatskoj«. Cilj je istraživanja bio utvrditi sustav vrednota medicinskih sestara u Hrvatskoj, i to onih koje rade više od pet godina u sustavu zdravstva u odnosu na sustav vrednota studenata sestrinstva koji se još nisu susreli s radom.

U posljednjem poglavlju, »Bioetika i sestrinstvo«, autorica najprije ukazuje na preduvjet nastanka bioetike da bi se zatim opširno posvetila rasvjetljavanju početaka razvoja bioetike, osvrnula se na europske korijene bioetike te raspravila o različitim shvaćanjima bioetike. Nakon osvrta na principizam kao početnu etapu u razvoju bioetike, ona istražuje mogućnosti primjene bioetičkih principa u sestrinstvu. Kratka napomena o etičkom pluralizmu i interdisciplinarnosti kao obilježjima druge etape u razvoju bioetike slijedi opširno potpoglavlje o pluriperspektivizmu kao trećoj etapi u tom razvoju. Autorica potom istražuje što bi označavao pluriperspektivizam u samoj zdravstvenoj praksi te zaključuje knjigu potpoglavljem koje je nazvala »Plaidoyer za integrativni model sestrinstva«.

Treba istaknuti da je popis korištene literature pri kraju knjige impresivan, s 222 navedene reference, a osobitu praktičnu vrijednost i pomoć čitatelju predstavlja »Kazalo imena«.

Iako se može steći dojam da su neka poglavlja možda suviše općenita, a da neka možda spadaju u knjigu o povijesti sestrinstva, izgleda da bi to ipak moglo prijeći u sitničavost uzmemo li u obzir da je sestrijska profesija prvi put na jednome mjestu u ovome razmjeru dobila jednu monografsku obradu, pri čemu su u nju uključeni svi oni elementi za koje se smatralo da će pomoći u rasvjetljavanju naravi ove profesije i pomoći u njezinu jasnijem postavljanju i etabliiranju u suvremenom obrazovnom sustavu, ali i sustavu rada olakšavanjem razumijevanja i određenja profesionalnog identiteta sestrijske profesije.

Igor Eterović

Mihail Riklin

Komunizam kao religija

Intelektualci i Oktobarska revolucija

Prijevod: Ivo Alebić,
Fraktura, Zagreb 2010.

Knjiga suvremenog ruskog filozofa Mihaila Riklina pod nazivom *Komunizam kao religija*. *Intelektualci i Oktobarska revolucija* predstavlja svojevrsan žanrovski »hibrid«, dosad poprilično stran čak i u novijoj filozofskoj tradiciji. Naime, riječ je o sklopu filozofskog problematiziranja totalitarne ideologije kao religioznog kulta, tematiziranja osnovnih historiografskih i biografskih crta eminentnih intelektualaca u odnosu na Oktobarsku revoluciju, te analize današnje socijalne i političke situacije u Rusiji. No možda najzanimljiviji i najprovokativniji dio knjige čini upravo autorovo smjelo polemiziranje o sudjelovanju i (ponekad kontroverznim) stavovima brojnih istaknutih »zapadnih« intelektualaca 20. stoljeća, koji su za vrijeme Revolucije posjetili Moskvu, stupili u kontakt s boljševičkim revolucionarima, a neki od njih i sami se našli u direktnoj službi Revolucije. Riklin to čini bez patetičnog moraliziranja, no također bez apologetskog strahopoštovanja. Sa specifičnim političko-antropološkim tezama, kao i obiljem bibliografske građe i fusnota, ova knjiga čvrsto stoji u tradiciji promišljanja Hanne Arendt i Jürgena Habermasa, a iz aspekta detaljne analize suvremene političke situacije u Rusiji bliska je i istraživačkom novinarstvu na tragu suvremenih autora poput Borisa Reitschustera. Već u samom uvodu autor navodi kako komunizam kao pokret doista može s pravom biti nazvan *političkom religijom*, a uz to i fenomen koji se pokazao kao najprivlačnija politička pojava za zapadne intelektualce.

Prvi dio knjige predstavlja autentične filozofske teze i promišljanja samog Riklina, gdje sintetizira i navodi sve dodirne točke modela teističke religije i idolopoklonstva koje je proizveo komunizam. Osnovnu liniju Riklinove filozofske misli u ovoj knjizi možemo izreći u dvije jezgrovite teze: 1) Poricanje samog teizma, kao što je u Oktobarskoj revoluciji bio slučaj, ne znači ukidanje same religije. Znači, neteistička religija jest *moguća*, a u samom se ateizmu doista nalazi stanoviti religiozni potencijal. 2) Lenjinistički i boljševički kult zaista izvorno nije zamišljen kao religija, no *postao* je religija i svojevrsan »kult« upravo zbog izvanredne *neprozirnosti*

društvenih odnosa koje je proizvela Revolucija. Pri istraživanju bilo kakvih totalitarnih zbivanja i pojava nemoguće je ne referirati se na jednu od najeminentnijih kritičarki i političkih teoretičarki totalitarizma, Hannu Arendt. Zanimljivo je da Riklinovo gledište (po pitanju idolopoklonstva u totalitarizmu) prilično odudara od opažanja Hanne Arendt, koje ona sustavno izlaže u svom ključnom djelu *Totalitarizam*. Gledište Arendt jest da rituali i idolopoklonstvo boljševizma nemaju nikakvih »pseudo-religijskih« ili heretičkih tendencija, već služe isključivo kao organizacijsko i propagandno oruđe. Pri usporedbi treba primijetiti kako Arendt iz svoje pozicije totalitarizam promatra prije svega kao *pokret* koji transcendiru državu, ustanovu, religiju ili bilo što slično, dok se Riklin usredotočuje na gledanje same stvari *iznutra* – tj. u knjizi mnogo puta pokušava rekonstruirati kakve su bile percepcije običnih seljaka i građana zatečenih u Revoluciji te na koji je način komunistički totalitarizam (osobito u svojim prvim fazama) utjecao na pojedinačne postojeće institucije, a koje je sam stvorio te kako je oblikovao svakodnevni život. Kao potvrđenu činjenicu autor navodi ironičnu poziciju Vladimira Iljiča Uljanova zvanog »Lenjin« kao potpunog ateista, koji se oduvijek protivio svim oblicima povezivanja materijalizma i marksizma s religioznim poimanjem. Riklin također čitatelja upoznaje s malo poznatim povijesnim pokušajima povezivanja religije i socijalizma, kao npr. »bogoizgradnja« (*bogostroitel'stvo*). Također, autor predano upoznaje čitatelja sa svim ateističkim publikacijama koje su izlazile u SSSR-u dvadesetih godina 20. stoljeća, od kojih su neke: *Revolucija i crkva*, *Bezbožnik*, *Antipobožnik*, *Seoski bezbožnik*, *Mladi bezbožnici!* itd., a navodi i činjenicu da se u SSSR-u to vrijeme objavljivalo 10 novina s antireligioznim sadržajem, kao i čak 23 antireligiozna časopisa. Kao daljnji antropološki dokaz postojanja ateističkog »kulta« navode se Lenjinov mauzolej na Crvenom trgu u Moskvi (što se smatra središnjim simbolom), zatim mumificirano tijelo samog Lenjina prikazano kao »vječno živo«, Lenjinov kult ličnosti, »državni magazini« iskićeni propagandnim panoima i raznolikom sovjetskom ikonografijom... Riklin navodi kako nipošto nije slučajno da se antireligiozna propaganda pooštava između 1929. i 1931., u doba kolektivizacije, koja je bila praćena borbenim bezbožtvom i demoliranjem većina pravoslavnih crkvi. Autor uz potkrepu bibliografijom navodi kako su seljaci (osobito religiozni župljani koji su pretrpjeli kolektivizaciju) već tada takav oblik socijalizma smatrali religijom suprotstavljenoj drugim religijama.

Drugi dio knjige bavi se problematiziranjem sudjelovanja, odgovornosti i stavova nekih

od najpoznatijih intelektualaca dvadesetog stoljeća koji su za vrijeme dvadesetih godina posjetili Rusiju, ili kako ju autor naziva, »odabranu domovinu«. U ovom dijelu knjige svjesno se i (ne)namjerno preispituje i tematizira svojevrsna ideološka i propagandna *moć* koju eminentni intelektualci doista imaju, no isto tako i predrasude tih istih intelektualaca. Od ukupno šest tematiziranih intelektualaca, prvi je engleski filozof, logičar i pacifist Bertrand Russell. Engleski filozof posjetio je Rusiju 1920. godine, točno dvije godine prije proglašenja SSSR-a, u sustavu sindikatske delegacije engleskih profesora. Treba spomenuti da Russell, kako i sam kaže, nije sumnjao u skori kraj kapitalizma kao nepravednog sustava, no ipak stoji kao intelektualac koji je odbio žrtvovati svoj razum, kao što je i odbio dati svoj blagoslov agresivnim i dogmatskim komunističkim nastojanjima. Engleski filozof, kaže Riklin, uspoređivao je komunizam s Islamom u vrijeme njegova procvata, a prema Russellu, obje religije su praktične, društvene, nespiritualne, orijentirane na uspostavljanje vladavine na ovom svijetu, itd... Russellov zaključak ima smisla kada se uzmu u obzir njegove polazne premise jer treba istaknuti da je Russell, kao što piše u svom djelu *Why I Am Not A Christian*, svaki religijski odnos prema svijetu drži kao *neslobodan*, a upravo je takav, prema njegovu mišljenju, bio i odnos komunista prema svijetu. Sljedeći je estetičar i esejist Walter Benjamin koji je svoje viđenje Revolucije i kako se ona odvijala u Moskvi prikazao u djelu *Moskovski dnevnik*. Za razliku od Russella, Benjamin je polazio iz uvjerenja da kapitalizam *jest* religija, koja je duboko pustila korijene u čitavoj ljudskoj civilizaciji, a osobito razvijeni kapitalizam. No Rusiju navodi kao vrlo specifičan primjer – priznaje da je kapitalizam Revolucijom u Rusiji doista bio uzdrman, no nije veliki uspjeh uzdrmati ono što nije ni postojalo u razvijenom obliku. Naime, Rusija je u usporedbi s ostalim državama Europe vrlo kasno prevladala feudalni oblik kapitalizma. Benjamin primjećuje i sumnja u genealogiju komunističkog »kulta« kojeg počinje vidjeti diljem Moskve, a potpuno ga je otrijsnio (kao i mnoge druge intelektualce) pakt Ribbentrop–Molotov 1939. godine, koji je također poznat pod službenim imenom »Pakt o nenapadanju između Njemačke i Saveza Sovjetskih Socijalističkih Republika«. Sljedeći je poznati romanopisac i esejist Arthur Koestler koji je, za razliku od Benjamina, ušao u Partiju – bio je član od 1931. do 1938. godine. Koestler kao glavnu odliku privlačnosti komunizma vidi u uspješnosti ovladavanja fantazijama »vanjskog promatrača«, u umijeću da sve fantazije projicira na sebe, bilo da se radi o ruskoj, kubanskoj ili kineskoj verziji

komunizma. Držao je kako je vrlo teško svesti komunizam na nacionalnu osobitost. Treba napomenuti kako je to srodno gledištima samog autora Mihaila Riklina, koji naglašava kako je SSSR za vrijeme Revolucije doista djelovao kao svojevrsni »laboratorij europske mašte«. Koestler je nakon »otriježnjenja« podvrgnuo period svog života koji je proveo u komunističkoj partiji detaljnoj analizi, a dio toga svakako je bila inspiracija i za njegov kulturni antitotalitarni roman *Pomračenje o podne*, koji svakako predstavlja svojevrsno »pokajanje«. Francuski autor André Gide također se našao u Moskvi godine 1936., a Riklin zaključuje kako su piščeve simpatije prema komunizmu proizlazile iz njegova intenzivnog osjećaja da kršćanstvo nije ispunilo svoju povijesnu misiju – naime, oštro je zamjerao Crkvi savez sa zgrtačima novca i kapitalizmom. Njegov čuveni dnevnik *Povratak iz SSSR-a* svjedoči o velikim nadama i još većem razočarenju u komunizam, a svjesno problematizira i preispituje svoju vjeru u komunizam. Gide navodi kako je i sam, blisko shvaćanju Benjamina, držao da je kapitalizam nešto blisko religiji, te nešto što svakako treba biti iskorišteno – no u SSSR-u, kako i sam kaže, na jedan način svjedočio je ponovnom radanju određenih buržujskih vrijednosti i klasnih povlastica određenih skupina. Do dan-danas njegov *Povratak iz SSSR-a* ostaje jednim od mjerodavnih djela o životu u SSSR-u nakon Oktobarske revolucije. Upravo to djelo nas dovodi i do »najproblematičnijeg« intelektualca, čuvenog njemačkog dramaturga Bertolta Brechta, koji je oštro iskriticizirao Gideov *Povratak iz SSSR-a*, nazvavši ga »bezvrijednim i prebrzo napisanim«. Njemački je dramaturg u knjizi *Komunizam kao religija* prikazan u prilično stranom i nepoznatom svjetlu, osobito prosječnom čitatelju, no autor Riklin ipak distancirano i odmjereno navodi podatke bez jeftinog moralizma i sentimenta. Bertolta Brechta autor navodi kao uvjerenog ateista, koji je držao da je religija isključivo u službi iskorištavanja i manipuliranja narodom. Riklin je prilično oštar prema Brechtu, navodeći kako je Brecht u svojem intelektualnom radu naglašavao kako je Staljin »jednostavan, pošten čovjek sa seljačkom dosjetljivošću koji se, prije svega, brine o sreći naroda, dok je Trocki talentirani pisac koji je nesposoban za praktičan rad«. Brecht je, kaže autor, »opjevao moskovsku podzemnu željeznicu i smatrao je da sudski montirani procesi nisu baš uvjerljiva izvedba pravdnosti«. Ironično, ovo posljednje se može smatrati zapravo najžešćim kriticizmom staljinističkih procesa (koji uključuju strijeljanja, montirana suđenja, gulage, itd.) od strane Brechta. Autor se poziva i na građu Brechtovog biografa Johna

Fuegija, koji kaže da Brecht »javno nije istupio protiv staljinističkih zločina«, te kako su boljševici njegove radove »kritizirali, ali nisu prezali ni od čega kako bi njega učinili svojim ideološkim glasnikom na Zapadu...«. Ruski filozof Riklin dodaje kako je Brecht kao intelektualac doista opravdao takva očekivanja.

Treći dio knjige jezgrovita je analiza današnje percepcije ruskih građana o liku i djelu Vladimira Lenjina i Revolucije. Osobitu pažnju posvetio je navođenju stavova mlađih generacija. Povodom 136. godišnjice rođenja utemeljitelja sovjetske državne novine *Moskovski komsomolac* objavile su rezultate ankete na temu »Tko je Lenjin?«. U ovoj knjizi navedeni su neki od njih. Autor navodi sljedeće. »Najmlađa djeca, između 7 i 8 godina, nazivaju ga matematičarom, umjetnikom, kompozitorom, kozmonautom, no najčešće nazivaju vođu spomenikom ili mumijom«, kaže Riklin. Učenik četvrtog razreda piše kako je on bio »zao predsjednik Rusije« koji je uzimao od bogatih novac i davao ga siromašnima da bi na kraju svi postali siromašni. Odnos prema Lenjinu u obiteljima većine moskovskih učenika je negativan, što dokazuju navodi poput: »Uvijek su mi govorili da je Lenjin zlo« (11 godina), »Znam da je uništio polovinu ruskih crkava, ubijao one koji su vjerovali u Boga i one koji su bili protiv njega« (12 godina), a jedan osmogodišnji dječak navodi kako je Lenjin »čovjek iz Uljanovska koji je prognao i ubio cara, tj. osvetio se za brata«. Riklin iz takvih navoda izvodi zaključak kako se mlađem naraštaju kao jedini razumljivi i legitimni motiv za Revoluciju čini osveta za smrt brata kojeg je ubio car, a nipošto ideja socijalne pravednosti. Dolazimo do zaključka kako se u današnjoj Rusiji Oktobarska revolucija poštuje, u najboljem slučaju, kao veliki nacionalni projekt zajedno s reformama Petra Velikog i osvajanjem svemira. Riklin smatra (kao očito i većina suvremenih ruskih građana) kako se pokazalo da je kapitalizam lakše proglasiti trulim nego ga dostići i prestići. Štoviše, Riklin uočava i nekoliko puta kroz knjigu neposredno naglašava – kapitalizam se kroz svoju čitavu (ponekad proturječnu) povijest pokazao kao društveno uređenje koje trpi, podnosi pa čak i *podrazumijeva* stanovitu kritiku, protivljenje, a čak i mržnju. Komunistički se kao društveno uređenje, ideologija, a i oblik vlasti pokazao nesposobnim da poprими takva svojstva, da podnese kritiku političkih i društvenih subjekata. Međutim, knjigu u cjelini nipošto ne treba shvatiti kao glorifikaciju kapitalizma, već kao ukazivanje na sve opasnosti isključivih agresivnih ideologija koje svijet slikaju crno–bijelo, a i pojavu intelektualca o kojem nikad ne treba izgubiti predodžbu kao čovjeku o krvi i mesa i koji kao takav

nije iznad pogrešaka. Naposlijetku, autor spominje kako kapitalizam ne drži nespojivim s oblicima socijalizma, a to je svakako nešto što u budućnosti vrijedi istražiti.

Slaven Lendić

Jacques Maritain

Andeoski naučitelj

Životno djelo sv. Tome Akvinskog

Prijevod: V. Poljak,
Zadruga Eneagram, Zagreb 2011.

Pred nama se nalazi ponovljeno, uređeno i dopunjeno izdanje knjige *Andeoski naučitelj. Životno djelo sv. Tome Akvinskog* koju je napisao francuski filozof Jacques Maritain (1882.–1973.), a objavila Zadruga Eneagram unutar svoje biblioteke »Vjera i razum«. Ova knjiga je pretisak izdanja dominikanske naklade Istina iz 1936. godine. S francuskog jezika knjigu je preveo V. Poljak, dok je izdanje iz 2011. godine uredila, jezično osuvremenila te dopunila bibliografijom Marina Kralik.

Predgovor prvom hrvatskom izdanju je napisao dominikanac, filozofsko-teološki pisac, autor dviju značajnih knjiga *Problem spoznaje* (1931.) i *Filozofski izvori fašizma i nacionalnog socijalizma* (1939.) Hijacint Bošković (1900.–1947.). U njemu on tematizira povijesni sukob između tomizma i skotizma, navodeći kako je tomistički nauk, nauk Crkve koja je u sv. Tomi vidjela »najautentičniji izraz svog nauka i uzela ga za svoga službenoga Naučitelja«. (str. 31)

U tekstu koji slijedi, a koji je ujedno svojevrstan predgovor ponovljenom izdanju, »Pragmatični objektivizam Tome Akvinskog«, Emil Čić iznosi razlike unutar nauka Tome Akvinskog i Dunsca Scota te zaključuje: »'Andeoski naučitelj' kršćanstvu i Crkvi bio je neophodan jer je pri razvoju spoznaje koja je lutala i ujedno rasla, kršćanskoj vjeri sve više trebalo uporište i opravdanje u zdravom razumu.« (str. 33)

Prvo poglavlje knjige *Andeoski naučitelj* je naslovljeno »Svetac«. U njemu se Maritain bavi životopisom Tome Akvinskog od njegova rođenja 1225. godine, pa sve do njegove smrti 7. ožujka 1274. godine te donosi smjelu tezu kako je sv. Toma »preobrazio Aristotela a da ga nije izobličio, ne zadovoljavajući se time da uspostavi samo njegov pravi smisao,

a protiv izobličjenja komentara, niti da ga upotpuni i popravi ondje gdje je pogriješio ili oklijevao – nego je učinio ono veliko čudo da je iz historijskog Aristotela izveo čistu aristotelsku formu, mnogo više aristotelsku nego što ju je poznavao i sam Aristotel«. (str. 59) Dalje, nastavlja Maritain, Toma Akvinski je s Aristotelom preuzeo »svu starinu prihvativši također sve ono dobro što su Židovi i Arapi bili rekli«. (str. 59) Naime, poznato je da je Zapad upoznat s Aristotelovom filozofijom zahvaljujući prevoditeljima s arapskog na latinski jezik, među kojima se posebno ističu Adelard iz Batha (11. stoljeće) te hrvatski srednjovjekovni filozof, astronom i astrolog Herman Dalmatin (12. stoljeće).

U drugom poglavlju, »Mudri graditelj«, Maritain piše o dva povijesna elementa: o statičkom faktoru i dinamičkom faktoru. Tako ako se promotri statički faktor, primjećuje se kako je moderni čovjek težio pronalaženju svog središta u sebi samom, a ukoliko se promotri dinamički faktor onda je zamjetna potreba za metafizikom. On smatra kako postoji samo jedna prava metafizika – ona Tome Akvinskog. Nadalje, Maritain tematizira ulogu zapadne kulture te zaključuje kako se njezina prednost nalazi u tome što je ona u svojoj biti univerzalna, a kada »govorimo o kršćanskoj kulturi i o njenu jedinstvu, govorimo stvarno o uzdizanju kojim kršćanstvo oplemenjuje različite pojedinačne etničke i historijske kulture te im utiskuje lik nadkulturnog jedinstva mističnog tijela Kristova, a da time ne uništava njihovu različitost i osebnost«. (str. 98) Kršćansku kulturu stvara Krist, »Krist po Crkvi i po svetom Tomi – po kontemplaciji svetih i ljubavi koja ih združuje s agonijom Sina čovječjega, po radu teologa i filozofa – privodi službi Sina čovječjega sve vrline uma i sve rasijano blago«. (str. 100)

Treće poglavlje, »Apostol modernog doba«, započinje Maritainovim navođenjem triju glavnih simptoma zla koji u suvremenom svijetu zahvaćaju razum, a to su: agnosticizam, naturalizam te individualizam kojeg on naziva angelizam. Ova tri simptoma uništavaju trostruke temelje života: razumski, religiozni i moralni. Za njega je moderno doba doba zla koje započinje s Descartesom, odnosno s razdvajanjem filozofije od teologije te izdizanjem matematskih znanosti iznad metafizike. Zlo je obuzelo ljudski um koji se može izliječiti samo umom, a Toma Akvinski je apostol umnosti. To je prvi razlog zbog kojeg Maritain sv. Tomu smatra apostolom modernog doba. Drugi razlog naziva »apsolutizmom istine njegove duše i njegova djela, s onom trostrukom posljedicom savršene čistoće u intelektualnom pogledu, naime: savršene logičke čvrstoće, harmonijske doktrine integralno-

sti te savršenog poslušta stvarnosti«. (str. 115) Treći razlog jest taj što jedino tomizam može osloboditi dušu triju radikalnih zala, a četvrti i ujedno posljednji razlog leži u činjenici da apostol osim što propovijeda ima obvezu čuvati i umnažati vjeru u ljudskim dušama.

U posljednjem poglavlju, »Zajednički naučitelj«, autor tematizira filozofiju Tome Akvinskog te pokušava predočiti »tekstove vrhunskih crkvenih učitelja, tekstove u koje često javnost nije dosta podrobno upućena. Proučit ćemo, prije svega, u pogledu činjenica, te povijesno i dokumentirano, kakav je stvarno bio stav papa prema sv. Tomi.« (str. 140) Tako u enciklici »Aeterni patris« (1879.), koja se ujedno kao dodatak nalazi u ovoj knjizi, papa Lav XIII. nalaže katoličkim nastavnicima da naučavaju tomizam. Isti zahtjev može se pronaći i u dokumentima pape Pija X. te Benedikta XV.

Na kraju knjige nalaze se »Uvod u bibliografiju« i »Crtice iz života Jacquesa Maritaina (1882–1973)« autorice Marine Kralik te »Podaci iz impresuma prvoga izdanja«.

Djelo *Le Docteur angelique* Jacquesa Maritaina prvi put je objavljeno 1930. godine, samo šest godina kasnije svjetlo dana je ugledalo i prvo hrvatsko izdanje, a sedamdeset i šest godina kasnije dobili smo i ponovljeno, uređeno i dopunjeno izdanje ove knjige. Maritain je tijekom 30-ih godina prošlog stoljeća zastupao novi oblik humanizma kojeg označava kao cjeloviti humanizam. Cjeloviti humanizam predstavlja njegov odgovor na promjene koje su se odvijale u Europi tijekom 19. i prve trećine 20. stoljeća, a koje su odvajale čovjeka od božanskoga. Ova knjiga daje prikaz jednog od glavnih izvora nadahnuća u uspostavi cjelovitog humanizma, a to je filozofska misao Tome Akvinskog. Za Maritaina je tako tomizam ono učenje koje omogućuje ponovno povezivanje čovjeka s božanskim. Knjiga *Anđeoski naučitelj* predstavlja pokušaj aktualiziranja Tomine filozofske misli, koji polazi od pretpostavke kako je Tomina misao i dalje »moderna« te kako je ona temelj koji omogućuju obnovu ljudskog uma zapalog u krizu.

Ivana Skuhala Karasman

Stephen Mulhall

The Wounded Animal

J. M. Coetzee and the Difficulty of Reality in Literature and Philosophy

Princeton University Press,
Princeton 2008.

Stephen Mulhall uvodno poglavlje knjige *Ranjena životinja. J. M. Coetzee i poteškoća zbilje u književnosti i filozofiji* o Coetzeeovim dvama romanima *Život životinja* (1999) i *Elizabeth Costello* (*Elizabeth Costello: Eight Lessons*, 2003) odnosno, kako ih sâm Coetzee naziva – »romani ideja«, otvara naslovom »Drevna svađa« (»The Ancient Quarrel«). Kontekstualizirajmo da Coetzee u akademskom romanu *Život životinja* problematizira prava životinja i (etičko) vegetarijanstvo/veganstvo kroz dva predavanja – »Filozofi i životinje« te »Pjesnici i životinje«, što ih je održao u Tannerovu ciklusu predavanja na Sveučilištu Princeton akademske godine 1997./1998., međutim, na pomalo neuobičajen način – u formi fiktionalne priče o romansijerki Elizabeth Costello koja drži spomenuta predavanja (dakle, riječ je o metatekstualnoj strukturi »predavanja u predavanjima« ili, kao što ih određuje Marjorie Garber, proza u prozama, proza »koja utjelovljuje dvoranu sa zrcalima i oko nje se izgrađuje, *mise en abîme*«) na imaginarnom Appleton Collegeu, a koja spomenuta fiktionalna protagonistica otvara prizivanjem na Kafkina obrazovanoga majmuna Crvenoga Petra iz pripovijetke *Izveštaj za neku akademiju*. Pritom u strukturu sljedećega antiromana *Elizabeth Costello* (2003) J. M. Coetzee interpolira spomenuta dva poglavlja-predavanja iz prethodnoga antiromana koji iz filozofijske, odnosno umjetničke vizure propituju prava životinja. Dakle, riječ je o pokušajima da se »pitanje životinje« obuhvati u prvom slučaju instrumentima razuma, a u drugom slučaju pjesničkom imaginacijom. Coetzee dakle tim poglavljima-predavanjima, kako zamjećuje Agustín Fuentes (»The Humanity of Animals and the Animality of Humans: A View from Biological Anthropology Inspired by J.M. Coetzee's *Elizabeth Costello*«, *American Anthropologist*, 108/1, 2006, str. 124–132) otvara pitanje o tome koji diskurs prikladnije osvjetljava pitanja o pravima životinja – filozofija ili poezija, razum ili imaginacija.

Naime, nastavlja Mulhall, radi se o drevnom sukobu između filozofije i poezije, koju je inicirao Platon pozivom da se pjesnici moraju

istjerati iz filozofske republike, čime je filozofiju uzdigao na razinu autonomnoga intelekta. Tako Stephen Mulhall istražuje odnos između književne fikcije i filozofijske istrage, odnosno odnos između poetskoga *pathosa*, emocije i konkretnoga te, s druge strane, posvećenoga filozofskoga logosa, transcendencije i univerzalnosti. Upravo podnaslov njegove knjige, koju čiji četrnaest poglavlja o ta dva Coetzeeova romana, upućuje na članak njegove kolegice Core Diamond »The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy« (*Journal of Literature and the History of Ideas*, 1/2, 2003, str. 1–26), gdje se spomenuta autorica isto tako zadržava na Coetzeeovu romanu *Život životinja*. Naime, Cora Diamond pod poteškoćom zbilje podrazumijeva iskustva u kojima dozvoljavamo da se nešto iz zbilje opire našem razumijevanju i razmišljanju, ili je možda bolno u svojoj neizrecivosti, te je na taj način nedokučivo, ili pak grozno i zapanjujuće u svojoj neizrecivosti. Ukratko, uzimamo *stvari* (npr. ubijanje životinja u industriji smrti) zdravo za gotovo. A Coetzeeova predavanja, predočena kroz predavanja Elizabeth Costello, upravo govore o tome fenomenu jer predočavaju, prema mišljenju Core Diamond, ženu koja je ranjena u svojim razmišljanjima onime što činimo životinjama i da taj užas shvaćamo kao nešto u potpunosti najnormalnije, kao pozadinu svakodnevnoga života. Upravo ono što Costello doživljava kao neobjašnjiv užas činjenica je što navedeno kao užas ne osjeća većina (str. 70).

Mulhall u svojoj knjizi, kao i Coetzee u spomenutim romanima, ukazuje na nužnost prožimanja imaginacije i razuma; naime, filozofija možda ne može neke pojedince uvjeriti da je klanje životinja etički pogrešno zbog toga što ono nanosi povredu, bol životinjama, ali može pritom preuzeti književnu taktiku imaginacije da nas potakne da zamislimo sebe u strahotnoj ulozi žrtve u trenutku klanja. Tako je *utjelovljenje*, za razliku od Platonova rastjelovljenoga razuma, upravo konkretna realnost u kojoj za Drugost možemo osjetiti suosjećajnost. Odnosno, riječima Elizabeth Costello: »Srce je sjedište stanovite sposobnosti, *suosjećanja*, koja nam povremeno omogućuje sudjelovati u bitku Drugoga.« Tu bih podsjetila na prvi okršaj Elizabeth Costello s profesorom filozofije Thomasom O’Hearneom koji se očituje kao predstavnik onog *najodvratnijega* filozofijskog antropocentrizma koji vjeruje i bahato tvrdi da životinje nemaju besmrtnu dušu i *toplo pozdravlja* »human odnos prema životinjama, osobito u klaonicama«. Pritom interpretirajući četiri komentara navedenih dvaju izlaganja Elizabeth Costello, a što su objavljena u romanu *Život životinja*, Mulhall ističe da je Singerova pozicija najte-

ža s obzirom da ispisuje komentar kao filozof prava životinja, a Costello zastupa radikalniji egalitarizam između ljudskih i neljudskih životinja od Singera u njegovim knjigama, pa čak i u Bibliji animalističkoga pokreta – *Oslobođenje životinja* (1975). Stoga, pomalo lukavom strategijom, Singer odabire isti postmodernistički koncept odgovora kao što je odabrao i Coetzee – pisanje fikcionalne priče, i to o filozofu Peteru, jednom od najznačajnijih predstavnika filozofije prava životinja. Nadalje, Mulhall zamjećuje da dok Marjorie Garber u Coetzeeovu postupku fikcionalizacije iščitava svojevrsnu tehniku kontrole, sâm Singer vidi mogućnost relativizma – naime, radikalni egalitarizam koji zastupa Elizabeth Costello ne mora zastupati i njezin tvorac (str. 61). Ukratko, Mulhall pokazuje da se Singerova kreacija Petera u njegovoj fikciji može interpretirati kao njegovo prešutno poricanje svega što je njegova filozofija o pravima životinja ranije tvrdila (dakako, iz aspekta utilitarizma) kao i pitanje nadmoći Coetzeeova sjedinjenja mišljenja i osjećaja u fikciji (str. 68). Ipak, pridodajmo da Elizabeth Costello nosi kožnatu obuću i kožnatu torbicu te ističe kako u njezinu slučaju nije riječ o etičkom vegetarijanstvu, već o vegetarijanstvu koje proizlazi iz »žudnje za spasenjem duše«.

I dok u prvome dijelu knjige Mulhall analizira *Život životinja*, u drugome se dijelu zadržava na romanu *Elizabeth Costello*, dakle, na dvama romanima u kojima je Elizabeth Costello glavna protagonistica. Odnosno, dok se u prvome dijelu knjige Mulhall suočava s debatom između književne imaginacije i filozofske potrage, u drugome dijelu knjige, u kojemu istražuje roman *Elizabeth Costello*, Mulhall Coetzeeovu poetiku određuje odrednicom književnoga realizma – odnosno, kafkijanskim realizmom (*Kafkaesque realism*). Zanimljivo je pritom da se autor ne poziva na knjigu *Realizam bez obala* francuskoga marksista Rogera Garaudyja, gdje među ostalim Garaudy polazi od Kafkina određenja pisanja kao oblika molitve, s obzirom da za njega umjetnost ima smisao samo kao učešće u autentičnom biću, u istini, i kao poruka koja se uključuju u ljudsku zajednicu. (Možda njegovu teoriju o realizmu, kojom je proširio značenje realizma i na modernu književnost, Mulhall ne spominje zbog etičke sfere – s obzirom da je Garaudy danas ipak više poznat zbog nijekanja Holokausta.) Podsjetimo da se u poglavlju »Pred dverima« spomenutoga romana Elizabeth Costello našla pred kafkijanskim vratima nebesa, odnosno u suočenju s trenutkom kako »priopćiti nešto nepriopćivo«.

Spomenimo, tek orijentacije radi, da antiroman *Elizabeth Costello* čine sljedeća poglav-

lja: »Realizam«, »Roman u Africi«, »Životi životinja – I. Filozofi i životinje«, »Životi životinja – II. Pjesnici i životinje«, nadalje – »Humanističke znanosti u Africi«, »Problem zla«, »Eros«, »Pred dverima« te završni »Post scriptum: Pismo Elizabeth, lady Chandos Francisu Baconu«. Knjiga je, naime, strukturirana kao zbirka *priča*, točnije predavanja – kako stoji u podnaslovu izvornika – od kojih su neka prethodno objavljena; npr. prvo je poglavlje-predavanje *Realizam* prethodno objavljeno pod naslovom *Što je realizam?* (*Salmagundi*, 114–115, 1997). Kao i u prethodnom antiromanu, i u antiromanu *Elizabeth Costello*, i to već u njegovu prvom poglavlju »Realizam«, suočeni smo s nelagodnim suodnosom romansijerke Elizabeth Costello – čije je životno djelo roman *Kuća u Eccles Streetu* (1969), a čiji je glavni lik Marion (Molly) Bloom iz Joyceova *Uliksa* (1922) – i njezina sina Johna (koji nosi isto ime kao i autor romana), a zajednički su provodni motivi tih dvaju filozofskih romana svečarska putovanja Elizabeth Costello na kojima kao proslavljena književnica drži predavanja o književnosti i filozofiji, dihotomiji imaginacije i razuma. Tako u tom prvom poglavlju australska romansijerka drži predavanje na temu »Što je realizam?«, a u okviru kojega centralno mjesto pridaje spomenutoj Kafkinjoj pripovijetki *Izvještaj za neku akademiju* i obrazovanom majmunu Crvenom Petru, a predavanjem nastoji utvrditi zašto realizam više nije pouzdan, ili: »Riječ-zrcalo se razbila«. Naizgled, riječ je o kontradiktornom predavanju o realizmu i Kafkinome obrazovanome majmunu Crvenom Petru koje će romansijerka opravdati podatkom kako je Kafka imao vremena razmišljati gdje će i kako njegov *jadni* obrazovani majmun pronaći družicu. Ukratko, Mulhall na primjeru tih dvaju romana pokazuje da je Coetzee ostvario sjedinjenje mišljenja i osjećaja, filozofije i književnosti.

Završno navedimo da je Stephen Mulhall (rođen 1962.) filozof na New Collegeu u Oxfordu, a njegova glavna područja istraživanja čine djela Ludwiga Wittgensteina i postkantovska filozofija, te upravo iz aspekta analitičke filozofije (koja nije toliko zainteresirana za književnu fikciju) otvara filozofiju književnim djelima i time kao da rastvara obrnuti put koji je otvorio J. M. Coetzee kao filozofski romanopisac, i to što se tiče upravo života životinja. Istina, pritom u Mulhallovoj knjizi ipak nije toliko vidljiv i etički angažman za životinje, što mu očito i nije bila namjera – zanima ga samo mogućnost prožimanja imaginacije i razuma (dakle, u okviru holiističkoga koncepta *i...i*, a ne ekskluzivističkoga ledenoga modela *ili...ili*). Možemo navesti kako sociokulturna antropologinja Karin An-

driolo u članku naslovljenom »The Twice-Killed: Imagining Protest Suicide« (*American Anthropologist*, 108/1, 2006, str. 100–113) upravo u »Post scriptumu« iščitava osnovni princip antiromana *Elizabeth Costello*, ističući kako je njegov značajan program zapravo destabilizacija racionalnoga mišljenja (usp. *Književna republika*, 8–10, 2008, str. 304–310). Navedeni Coetzeeovi antiromani postavljaju zahtjev kako je potrebno nivelirati

racionalnost; moramo *moći* imaginirati patnju životinja i bol ljudi, moramo, recimo to tako – budističkom praksom ili procesnim radom, staviti sebe u ulogu žrtve, odnosno kao što Mulhall postavlja zahtjev za filozofijskim realizmom. Ukratko, imaginacija ostvaruje destabilizaciju racionalnosti.

Suzana Marjanić