Časopis za filozofiju i religiju

# Logos

Tuzla, vol. 2, br. 1, januar 2014., cijena 10 KM

Centar za kulturu i edukaciju
LOGOS

# Logos

Časopis za filozofiju i religiju
Vol. 2, br. 1, 2014.

**Izdavač**
LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH
Email: uredniklogos@gmail.com
Web: www.logos.org.ba

**Glavni urednik**
Rusmir Šadić

**Redakcija**
Orhan Jašić, Kerim Sušić, Danijel Tolvajčić,
Midhat Čaušević

**Uredički savjet**

Lino Veljak
*(Univerzitet u Zagrebu)*

Boris Gunjević
*(Univerzitet u Zagrebu)*

Sulejman Bosto
*(Univerzitet u Sarajevu)*

Rešid Hafizović
*(Univerzitet u Sarajevu)*

Adnan Jahić
*(Univerzitet u Tuzli)*

Željko Kaluđerović
*(Univerzitet u Novom Sadu)*

**Dizajn & DTP**
Elvedin Kozarević

**Lektor za bosanski jezik**
Sevret Mehmedćehajić

**Lektor za engleski jezik**
Almir Avdić

**Tiraž**
200

**Cijena**
10 KM

# Logos

Journal of Philosophy and Religion
Vol. 2, No. 1, 2014.

**Publisher**
LOGOS – The Center for Culture and Education
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH
Email: uredniklogos@gmail.com
Web: www.logos.org.ba

**Editor-in-Chief**
Rusmir Šadić

**Editorial Staff**
Orhan Jašić, Kerim Sušić, Danijel Tolvajčić,
Midhat Čaušević

**Editorial Board**

Lino Veljak
*(University of Zagreb)*

Boris Gunjević
*(University of Zagreb)*

Sulejman Bosto
*(University of Sarajevo)*

Rešid Hafizović
*(University of Sarajevo)*

Adnan Jahić
*(University of Tuzla)*

Željko Kaluđerović
*(University of Novi Sad)*

**Design & DTP**
Elvedin Kozarević

**Language editor for Bosnian**
Sevret Mehmedćehajić

**Language editor for English**
Almir Avdić

**Circulation**
200

**Cost**
*5 €*

# SADRŽAJ

## I Članci

**Saša HORVAT i Anto GAVRIĆ**
TOMA AKVINSKI I MARTIN HEIDEGGER O ISTINI 9

**Mensur HUSIĆ**
ULOGA RELIGIJE U SAVREMENOM ZAPADNOM DRUŠTVU 31

**Berislav ČOVIĆ i Mile MARINČIĆ**
DOPRINOS PROJEKTA SVJETSKI ETHOS MEĐURELIGIJSKOM DIJALOGU – INTERDISCIPLINARNI PRISTUP 47

**Kenan ŠLJIVO**
TELEOLOŠKI REALIZAM KAO EKSPLANATORNA MATRICA U FILOZOFIJI SCOTTA SEHONA 67

**Dželaludin HODŽIĆ**
FILOZOFIJA LIBERALIZMA – TEMELJI I OSNOVNI POJMOVI 77

**Ivor Altaras PENDA**
JEDINSTVO EVROPSKE EPISTEMOLOŠKE MISLI – PRIMJER SOKRATA I KARLA POPPERA 95

**Zora HESOVÁ**
AL-GHAZÂLÎ'S CRITIQUE OF EPISTEMIC PRACTICES 117

**Hasan DŽILO**
OSNOVI ZA KOMPARATIVNU ANALIZU UČENJA O BITKU U GRČKOJ I ISLAMSKOJ FILOZOFIJI 137

## II Prijevodi

**Seyyed Hossein NASR**
ZNAČENJE I ULOGA FILOZOFIJE U ISLAMU 169

**Muhammad ARKOUN**
OD IDŽTIHADA DO KRITIKE ISLAMSKOG UMA 185

**Stuart HAMPSHIRE**
INTERPRETACIJA JEZIKA: RIJEČI I POJMOVI 203

## III Pregledi knjiga

**Rusmir ŠADIĆ**
BOŠKO PEŠIĆ – DANIJEL TOLVAJČIĆ (ur.): FILOZOFIJA EGZISTENCIJE KARLA JASPERSA 217

# CONTENTS

## I Articles

**Saša HORVAT i Anto GAVRIĆ**
THOMAS AQUINAS AND MARTIN HEIDEGGER AND THEIR WORDS ABOUT TRUTH 9

**Mensur HUSIĆ**
THE ROLE OF RELIGION IN MODERN WESTERN SOCIETY 31

**Berislav ČOVIĆ i Mile MARINČIĆ**
THE WORLD ETHOS PROJECT AND ITS CONTRIBUTION TO INTERRELIGIOUS DIALOGUE – AN INTERDISCIPLINARY APPROACH 47

**Kenan ŠLJIVO**
TELEOLOGICAL REALISM AS AN EXPLANATORY MATRIX IN PHILOSOPHY OF SCOTT SEHON 67

**Dželaludin HODŽIĆ**
THE PHILOSOPHY OF LIBERALISM – FOUNDATIONS AND BASIC CONCEPTS 77

**Ivor Altaras PENDA**
THE UNITY OF THE EUROPEAN EPISTEMOLOGICAL THOUGHT – EXAMPLE OF SOCRATES AND KARL POPPER 95

**Zora HESOVÁ**
AL-GHAZÂLÎ'S CRITIQUE OF EPISTEMIC PRACTICES 117

**Hasan DŽILO**
BASIS FOR A COMPARATIVE ANALYSIS OF LEARNING ABOUT THE BATTLE IN GREEK AND ISLAMIC PHILOSOPHY 137

## II Translations

**Seyyed Hossein NASR**
THE MEANING AND ROLE OF PHILOSOPHY IN ISLAM 169

**Muhammad ARKOUN**
FROM IJTIHAD TO THE CRITIQUE OF ISLAMIC REASON 185

**Stuart HAMPSHIRE**
THE INTERPRETATION OF LANGUAGE: WORDS AND CONCEPTS 203

## III Book reviews

**Rusmir ŠADIĆ**
BOŠKO PEŠIĆ – DANIJEL TOLVAJČIĆ (ed.): KARL JASPER'S PHILOSOPHY OF EXISTENCE 217

# Članci
# Articles

stručni rad / professional paper UDK: 111.83:[1 T. Aquinas:1 Heidegger]

# TOMA AKVINSKI I MARTIN HEIDEGGER O ISTINI

**Saša HORVAT**
E-mail: horvat.sasa@gmail.com

**Anto GAVRIĆ**
E-mail: gavric@dominikanci.hr

## ABSTRACT

U radu se analizira pristup fenomenu istine kod Tome Akvinskog i Martina Heideggera. Prvo se autori smještaju u jedan povijesni kontekst razvoja teorija istina te se prikazuje njihov nauk o istini – za Akvinca riječ je o *veritas est adaequatio rei et intellectus*, dok je za Heideggera riječ o ἀλήθεια. Nakon toga rad pristupa Heideggerovoj kritici tradicionalnog shvaćanja pojma istine, kojemu pripada i Akvinac, te će rad pokušati odgovoriti na pitanje pronalazi li Heideggerovo nastojanje opravdanje u Tominim mislima. Uz metode komparacije i sinteze ključnih mjesta o istini kod oba autora, cilj rada je pronaći dodirne točke te pomoću njih ponuditi mogućnost plodnog tla za daljnju razradu na prvi pogled nevidljivih niti dvaju mislioca po pitanju fenomena istine.

**Ključne riječi:** Toma Akvinski, Martin Heidegger, istina, komparacija

## THOMAS AQUINAS AND MARTIN HEIDEGGER AND THEIR WORDS ABOUT TRUTH

In this paper the phenomenon of truth by Thomas Aquinas and Martin Heidegger is analyzed. First, they are positioned in the historical context of development of the theory of truth and at the same time their own positions about the truth are showed – for Aquinas *veritas est adaequatio rei et intellectus*, and for Heidegger notion of *ἀλήθεια*. After that, the paper will analyze Heidegger's criticism of Aquinas' traditional understanding of truth and will try to answer the question whether there is justification for such an attitude. With methods of comparison and synthesis, the end of the paper offers a possibility of fruitful ground for further development of connections between the two, concerning the phenomenon of truth.

**Key words:** Thomas Aquinas, Martin Heidegger, truth, comparison

# 1.0 Uvod

„*Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum...*“[1]

Uspoređivati dva autora kao što su Toma Akvinski i Martin Heidegger i to po pitanju istine, odmah nam na prvi pogled daje naslutiti kako nas čeka dug i težak put. Riječ je o autorima čija su mišljenja nastala u različitim vremenskim epohama, različitim okolnostima duha vremena, različitim načinima pristupa filozofiji, različitim načinima korištenja metoda u filozofskom promišljanju... Heidegger je isključivo „filozof i on traži opravdanje, te je za njega sve ostalo fikcija mašte uzeta kao očiglednost razuma“. (Gilson, 1995, 69). S druge strane, Akvinac je koristio filozofiju da izrazi istine, no on je ujedno i teolog te kao takav „samo jedan od članova duhovne obitelji, govoreći uvijek jednu te istu istinu“. (Gilson, 1995, 67-68). No, zašto ih onda uopće uspoređivati? Pitanje istine kao ono koje je kroz cijelu povijest filozofije u svakom trenutku zauzimalo posebno mjesto, moglo bi biti dovoljno opravdanje. Pitanje o istini redovito pronalazimo u središtu svakog filozofa i teologa. Istina se pokazuje kao zagonetna jasnoća, koja je istodobno sama u sebi otkrivena, a nama prikrivena, ili čak sakrivena. (Vereš, 1978, 148). Ujedno, kroz brojne analize teorija o istini pokazalo se kako nam je predfenomenski, svakodnevni osjećaj za istinu mnogo jasniji nego bilo koji koncepti koje bismo željeli upotrijebiti kako bi analizirali ili objasnili istinu. (Marshall, 1999, 233). Zato će nam i pristup morati biti specifičan. Naime, Heidegger nije teolog i njega ne zanimaju vječne istine. Akvinac je filozof i teolog, i zanimaju ga vječne istine. To je samo jedna od poteškoća. No, kako ne bi odmah u uvodu toliko mjesta posvetili očiglednim poteškoćama, valja nam se uhvatiti za pozitivne niti ovog nastojanja.

U radu ćemo se služiti metodom komparacije i sinteze. Analiza ključnih mjesta dostupne nam litetarature ponudit će nam na uvid temeljne postavke oba autora. Ipak, zbog forme rada, pažnju ćemo usmjeriti na po jedno djelo od svakog autora, a to su: Augustin Pavlović, *Pariške rasprave Tome Akvinskog, Raspravljena i kvodlibetalna pitanja* (Demetra,

1 Toma AKVINSKI, *In De caelo et mundo*, 1,22; navedeno u: Josip ĆURIĆ, *Tomizam nekoć i danas*, Zagreb, 2003., 73; Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, Izabrao i preveo Tomo Vereš, 2. prošireno izd. priredio Anto Gavrić, Zagreb, 2005., str. 71: „Filozofija se ne proučava radi toga da se zna što su ljudi mislili, nego što je istina u zbilji.“

Zagreb, 2001.) gdje nalazimo cijeloviti prijevod prvog pitanja o istini, te od Martina Heideggera *Bitak i vrijeme* (Naprijed, Zagreb, 1988.), koji u odlomku „Tubitak, dokučenost i istina", progovara o pitanju istine te se direktno nadovezuje na Tomu Akvinskog. U pojedinim trenucima rada bit ćemo prisiljeni usmjeriti pogled i na neka druga djela ovih autora po pitanju istine, kako bismo dobili potpuniju sliku njihove misli. Prije svega ćemo samo ukratko oba autora smjestiti u jedan povijesni kontekst razvoja teorija istina. Nadalje, kako Heidegger u svojoj analizi pokušava opovrgnuti tradicionalno shvaćanje pojma istine, kojemu pripada i Akvinac, krenut ćemo od njegovih postavki. Potom ćemo pokušati uvidjeti pronalazi li Heideggerovo nastojanje opravdanje u Tominim mislima. No, trudit ćemo se da nikada sami ne stvaramo nauk da bi ga potom pripisali nekom od njih, nego im pripišimo samo ono za što smo sigurni da su mislili ili rekli. (Gilson, 1995, 14). Isto tako, za oba autora ćemo pokušati primijeniti metodsko pravilo da ono što bismo u svakom slučaju trebali izbjeći jest to da njihovu misao svedemo samo na ono što možemo shvatiti. (Gilson, 1995, 62).

## 2.0 Povijesni pregled: Aristotel, Toma Akvinski i Martin Heidegger

„...Reći da biće nije ili da nebiće jest, lažno je; a reći da biće jest i nebiće nije, istinito je..." (Aristotel, 1992). Tako Aristotel definira istiniti i lažni iskaz. Slična definicija nalazi se u *Metafizici* VI, 4 i IX, 10, te one potječu od Platona (*Kratil* 385 b2; *Sofist* 240 b; 263) i smatraju se pretečama ili samim začetkom klasične formulacije „teorije podudaranja" (ili teorije korespondencije), iako nisu upotrijebljene riječi kao *podudaranje* ili *adaequatio*.[2] Što se Aristotelova poimanja istine tiče, kada želi postaviti značenje onoga „jest" iz definicije (VI, 4) dolazi do rezultata

2 Usp. Ernst TUGENDHAT, Pojam istine kod Aristotela, u: *Scopus – Časopis za filozofiju studenata Hrvatskih studija*, 2 (1997) 1 (5), 114. Gotovo cijela antička misao drži kako realizam kao koncept najbolje odgovara poimanju istine. (Usp. Bruce D. MARSHALL, *Trinity and Truth*, 217.) Nadalje, u kasnijem povijesnom razdoblju upravo su Franz Brentano (*Über den Begriff der Wahrheit*, navedeno u: *Wahrheit und Evidenz*) i Alfred Tarski (*The Semantic Conception of Truth*, u: Feigl-Sellars, *Reading in Philosophical Analysis*) na osnovi te definicije prihvatili tradicionalni obrazac teorije podudaranja kao *adaequatio rei et intellectus*. Tarski iz toga izvodi poznatu formulu, koju ukoliko želimo izjednačiti s Aristotelovom definicijom, glasi: „p" je istinito ako p: „p" je lažno ako ne-p (pri čemu „p" stoji za neki proizvoljni iskaz). (Usp. Ernst TUGENDHAT, Pojam istine kod Aristotela, 114.)

kako se tu ne radi o navlastitom karakteru bivstvovanja, nego samo o karakteru *dianoia*-e, koja je nositelj iskaza. Riječ je o ontološkoj relevantnosti „jest", a na koju će se, kako ćemo kasnije vidjeti, pozivati Heidegger kada bude govorio kako Aristotel nije tvrdio, za razliku od tradicionalnog poimanja istine, da je mjesto istine sud ili iskaz. Nadalje, u *Metafizici* IX, 10, Aristotel ide još dalje: „Naime, ne zato što istinito mislimo da si ti bijel, jesi ti bijel, nego, jer si ti bijel, govorimo, mi koji to tvrdimo, istinito." (Aristotel, 1992, 10, 1051b 6)

Upravo u tome što iskaz biva karakteriziran kao istinit ili lažan, on je doveden u odnos s bitkom, kao i ne-bitkom. Tako istinitost i lažnost stvari nije jednostavni korelat istinitog i lažnog iskaza nego potvrđujuće istinitog i potvrđujuće lažnog iskaza. (Tugendhat, 1997, 117). U tom smislu, smatra Tugendhat, treba razumjeti rečenicu: „...kako se koja stvar odnosi prema bitku, tako se odnosi i prema istini." (Aristotel, 1992, II, 1, 993b 30). Daljnje dokaze koji govore u prilog smještanja Aristotela među začetnike teorije podudaranja možemo naći u *De Interpretatione* (16 a 3) gdje tvrdi kako su izgovoreni zvuci simboli nečega što je ostavilo traga na duši, a da su slični (*homoiosis*) stvarima. Daljnje dokaze u prilog začetka teorije podudaranja možemo naći u *Kategorijama* 12b11; 14b14. (Crivelli, 2004, 88). Nadalje, *logos* je za Aristotela istinit ako je izraz istinitog mnijenja, a *dianoia* (odnosno, pri onom jednostavnom, *nous*) primarni je nositelj istinitosti. (Tugendhat, 1997, 120). Toliko za sada o Aristotelu, pogledajmo sada ulogu Tome Akvinskog kroz povijesni prikaz razvoja teorija o istini.

Odnos pojma i stvari kao odnos podudaranja svoj vrhunac zadobiva u Tome Akvinskog u definiciji: *veritas est adaequatio rei et intellectus*.[3]

Heideggerovo razumijevanje istine neodvojivo je od njegova poimanja grčkog shvatanja istine - ἀλήθεια. Heidegger smatra kako „ono što se za fenomenologiju akata svijesti (tj. Husserlovu fenomenologiju) zbiva kao *samopojavljivanje* fenomena, daleko je iskonskije, prvobitnije mišljeno u Aristotela, tj. u čitavom grčkom opstanku, kao ἀ-λήθεια, *neskrivenost* onoga što je prisutno („Unverborgenheit des Anwesenden")" (Sutlić, 1989, 60). Heideggerov temeljni stav prema pitanju istine, redovito je napomenut: „o *istini bitka*, jest i ostaje *moje* pitanje i moje je *jedino*, jer se i odnosi na ono *najjedincatije*." (Heidegger, 2008, 25). Prema tome, pitanje istine za Heideggera je pitanje svih pitanja – ono je osnovno i rukovodno pitanje filozofije. (Heidegger, 1966, 143)

3 Više o razvoju same definicije vidi: Toma Akvinski, Što je istina?, bilješka 22, 123., u: Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, preveo Tomo Vereš, drugo prošireno izdanje priredio Anto Gavrić, Zagreb, 2005.

## 3.0 Upoznavanje istine

Prvi moment koji nam se nameće, kada krenemo uspoređivati dva temeljna teksta koja smo naveli u uvodu, jest mjesto na kojemu se naši autori bave pitanjem istine. Za Akvinca pitanje istine je prvo pitanje. S njim Akvinac počinje postavljati pitanja. Za Heideggera se direktno postavljeno pitanje o istini nalazi u odlomku „Tubitak, dokučenost i istina" knjige *Bitak i vrijeme* (242. – 262.). Na samom, pak, početku *Bitka i vremena* pokušava se postaviti pitanje o bitku te „probuditi razumijevanje za smisao tog pitanja." (Heidegger, 1988, 1). Kada krenemo čitati odlomak Heidegger nas vrlo brzo dovodi pred vezu bitka, tubitka i istine. „Filozofija je od davnine združivala istinu s bitkom. (...) Zato što bitak u stvari, 'ide skupa' s istinom, fenomen se istine, eto, nalazio već i u temi ranijih analiza, premda ne izričito pod tim nazivom." (Heidegger, 1988, 243). Ta će misao pratiti cijeli odlomak, sve do kraja poglavlja gdje stoji: „Bitak i istina 'jesu' jednako izvorno." Slika *Sein mit Wahrheit zusammengeht* dovodi nam pred misao kretanje, hod bitka i istine. Oni idu istim smjerom, tu i tamo se dodirnu, no, mogu biti posve neovisni jedno od drugog. Na istom su putu. Ili još bliže – oni su isti put.

Pogledajmo sada Tomine formule: „ens et bonum convertuntur" i „ens et verum convertuntur". Prema Verešu, te formule predstavljaju „sažete srednjovjekovne izričaje bitnih ontologijskih uvida koji prožimlju cijelu povijest filozofije od Heraklita do Hegela i Heideggera". (Vereš, 1978, 149) Formule se u Tominim djelima često pojavljuju, a više puta u prvom pitanju o istini (*De Veritate* 1, 1). On nas tim porukama želi usmjeriti na put misli kako su biće i dobro, u prvome slučaju, kao i biće i istinito u drugome, uzajamni pojmovi – *convertuntur*. Oni *u stvari* označavaju *istu* zbiljnost, samo na različite načine. „Kažemo li na primjer 'Pada kiša' i 'Istina je da pada kiša', rekli smo istu stvar, ali u prvom slučaju na način izravnog ustanovljivanja činjeničnosti, a u drugom na način refleksivne (uzvratne) podudarnosti između činjeničnosti i naše spoznaje." (Vereš, 1978, 149). Međutim, za Vereša te formule nam govore još nešto temeljnije: one nam predočavaju neostvarenu težnju istovjetnosti ljudskog mišljenja sa zbiljom.[4] Za sad nam je bitno primjetiti kako postoje dodir-

4 Naime, prema Verešu proučavatelji Tomine misli nisu primjetili ili su zanemarili temeljnu ontološku distinkciju: da bitak (esse) kao zbilja bivstvovanja (actus essendi) označuje posebnu zbiljnost svih bića koja je neiscrpiva za ograničeni ljudski um, dok bitak kao istina spoznaje (veritas propositionis) označuje ista ta bića, ukoliko su ljudskom umu dostupna i shvatljiva. Riječ je ontološkom paradoksu u ljudskoj spoznaji. Usp. Tomo VEREŠ, Zbilja i istina u Akvinca, u: *Ljepota istine*.

ne tačke Akvinčeva i Heideggerova načina pristupa pojmovima bitka i istine.

Ono što je posebno zanimljivo u prvom pitanju: *Što je istina*, jest način na koji mu Toma pristupa. Naime, za razliku od naprimjer Anselma Canterburyjskog koji u svom djelu *De veritate* analizira koje sve značenje ima pojam „istina" u raznim znanostima, Toma istražuje uvjete mogućnosti uvida *što nešto jest*. Kao da pokušava odgonetnuti sam način rađanja misli. (Aersten, 1988, 144). Za Akvinca početak istraživanja treba krenuti od umu poznatih načela, kako je to kazivao i Aristotel, jer bi se u protivnom prilikom istraživanja što je svaka pojedina stvar, išlo u beskraj.[5] Akvinac prihvaća misao da ono što um najprije poima jest biće. Iz toga zaključuje da se svi pojmovi stječu dodavanjem biću. (Akvinski, 2001, 240). Važna je napomena kako se biću ne može dodati nešto što mu je strano, već mu se dodaje nešto „ukoliko to nešto izriče način samoga bića koji se samom riječju 'biće' ne izriče". Tako Akvinac započinje prikazivanje odnosa bića i istine. Prije svega ističe kako je u duši spoznajna moć (*vis cognitiva*), kao i moć težnje (*vis appetitiva*). „Prema tome, slaganje se bića s težnjom izražava riječju 'dobro' (...) Slaganje se pak bića s umom izražava riječju 'istinito'. (...) Prvi odnos, dakle, bića spram uma jest da je biće u slozi s umom. A ta se sloga naziva ujednačenost stvari i uma (*adaequatio intellectus et rei*) i po tome je bitno određen pojam 'istinitog'."[6] (Akvinski, 2001, 241-242).

---

*Zbornik u čast p. Miljenka Belića SJ u povodu 75 obljetnice života*, M. Steiner (ur.), Zagreb, 1996, 67-77.

5 Po Aristotelu apsurdno bi postupio netko tko bi zahtijevao da sve što se odnosi na čovjekovu umsku spoznaju bude i razumski dokazano. „Takav bi zahtjev otvorio vrata beskonačnom nizanju i potraživanju argumenata – što znači da nikad ne bismo imali pravo utemeljno ni dokazano... Anagke stenai! Kad-tad treba stati, piše Aristotel. Kad-tad treba u svijesti uvažiti element koji nije od drugud razumski izvediv, nego stoji sam u sebi. Na taj način, svojevrstan umski zor utkan je u svekoliko čovjekovo svjesno doživljavanje. U tom intuitivnom uvidu zapravo je početak i samog početka – *arche tes arches* (*Anal. Post*., 100 b, 13). Tu se iskri otvorenost ljudskog uma prema svemu što uopće bivstvuje i može bivstvovati, radi čega nam duša i jest „quodammodo omnia" – u verziji Tome Akvinskog (In IV *Met*., n. 599)." Josip ĆURIĆ, *Tomizam nekoć i danas*, Zagreb, 2003., 14.

6 Nakon toga Akvinac navodi kako se istina ili istinito mogu definirati na tri načina, što će nam biti od izuzetne važnosti u zadnjem dijelu rada. Prvo, po onome što prethodi pojmu istine i na čemu se ona temelji. Slijede citati: „Istinito je ono što jest" (Augustin); „Istina svake stvari svojstvo je njezina bitka koji joj trajno pripada" (Avicenna); „Istinito je nepodijeljenost bitka i onoga što jest" (Albert Veliki, Aleksandar Haleški). Drugo, istina se definira po onome po čemu je bitno odre-

Heidegger je upoznat s naučavanjem Tome i *adaequation intellectus et rei*. (Heidegger, 1988, 244). Isto tako ostaje upitno svesti Tomino razumijevanje istine samo u dimenziju podudaranja, pogotovo s obzirom na tri definicije istine koje navodimo u bilješci broj 31, jer u prvi plan probija kako je važno i njezina utemeljenost u bitku, kao i učinak u mišljenju i djelovanju, što ćemo i analizirati za koji redak. Dakle, Heidegger ne drži da je podudaranje, *adaequatio*, ispravan termin za opisivanje biti istine, već da je vrlo općenit i prazan. Zato Heidegger postavlja pitanje: „Sad pitamo o temeljima tog 'odnosa'. Što je u cjelini odnosa - *adaequatio intellectus et rei* – neizričito supretpostavljeno? Kakav ontološki karakter ima to Supretpostavljeno?" (Heidegger, 1988, 245)

## 4.0 Sud kao mjesto istine

Heidegger naznačuje kako početak analize treba krenuti od tradicionalnog pojma istine kako bi stigao do ontoloških temelja. Njega zanimaju ontološki temelji *adaequation intellectus et rei* iz kojega bi trebao postati vidljiv izvorni fenomen istine, kao i nastanak tradicionalnog pojma. Nadalje, analiza će pokazati kako pitanje o 'biti' istine nužno pripada i pitanje o vrsti bitka istine. Za Heideggera u tradicionalnom poimanju mjesto istine je iskaz - sud, bit istine je u podudaranju s predmetom, a utemeljenje takve nauke pripremio je Aristotel. (Heidegger, 1988, 244). No, prije nego krenemo dalje, valja vidjeti stoje li tako stvari s tradicionalnim pojmom istine u sve tri točke i kod Tome Akvinskog ili ih pak Heidegger nekorektno prosuđuje iz svoga *Sitz im leben*?

Gdje je mjesto istine, Toma pokazuje u drugom članku, u kojemu se pita: *Nalazi li se istina prvobitnije u umu negoli u stvarima*? (Akvinski, 2001, 246). Toma odgovara na to pitanje na način da prvo pojašnjava kako u priricanju svojstava nekim stvarima može biti riječ o prvotnom i drugotnom priricanju. No, nije nužno da se uzroku drugih stvari prvotnije pririče opće svojstvo nego li onome u čemu je pojam općeg najprije ostvaren. Kao na primjer zdravlje, koje se prvotnije pririče osobi, negoli lijeku koji ga uzrokuje. Iz toga izlazi da je nužno da se prvotnije pririče onome u čemu se najprije nalazi ostvaren pojam istine. Završetak nekog kretanja ili radnje je u završnici – pa se „kretanje spoznajne moći dovršava u duši." (akvinski, 2001, 248). Međutim, kretanje težnje dovršava

đen pojam istinitog: „Istina je ujednačenost stvari i uma" (Isaak); te treće, prema učinku što ga prati: „Istinito očituje bitak i čini ga očevidnim" (Hilarije). Usp. *Isto*, 242-243.

se u stvarima. Tako nastaje krug, koji je prvi primijetio Aristotel. Stvar izvan duše pokreće um, a pojmljena stvar težnju, a težnja smjera da stigne do stvari od koje je kretanje i započelo. „Stvar se pak ne naziva istinitom doli po tome što je ujednačena umu. Otuda se istinito u stvarima nalazi drugotnije, a u umu prvotnije." (Akvinski, 2001, 248)

No, bez obzira na prvotnost mjesta istine još nismo došli do samog mjesta iskazivanja suda. Potreban je još jedan korak i još jedno pitanje: *Je li istina samo u umu koji spaja i razdvaja*?[7] Toma odmah odgovara kako se prvotnije nalazi u činu uma koji spaja i razdvaja nego u činu ima koji oblikuje štostva stvari. Naime, u ujednačavanju stvari i uma, ne ujednačava se stvar sama sa sobom, nego se ujednačavaju različite stvari. „Otuda pojam istine u umu ponajprije se nalazi tamo gdje um najprije počinje imati nešto sebi vlastito što nema stvar izvan duše, ali nešto što joj odgovara." Um koji oblikuje štostvo stvari ima u sebi sličnosti stvari – koja postoji, kao i kada osjetilo prima spoznajnu sliku osjetnoga. „Ali kada počne suditi o pojmljenoj stvari, tada je sam sud uma nešto njemu vlastito što se ne nalazi vani u stvarnosti. Kad se s njom ujednačuje, sud se zove istinitim." (Akvinski, 2001, 251)

U tom trenutku se kaže da nešto jest ili nije. To pak pripada umu koji razdvaja i spaja, pa se zato u njemu istina nalazi prvotnije. „Tek drugotno i naknadno se kaže da je istinito u umu koji oblikuje štostva stvari ili definicije." Dakle, na ovom mjestu nam se samo čini kako je Heidegger bio u pravu kada je kazao kako je za tradicionalno poimanje istine - sud mjesto istine.

## 5.0 Bit istine kao podudaranje

Druga Heideggerova postavka kaže kako u tradicionalnom poimanju bit istine leži u podudaranju (*Übereinstimmung*) suda s njegovim predmetom. Iz prethodno prikazanoga mogli bismo kazati kako je i po tom pitanju Heidegger u pravu. No, njemački filozof u svom tekstu upućuje na nešto drugo no što nam se na prvi pogled čini. Počinje analizom „podudaranja". Ono ima formalni karakter odnošenja nečega prema nečemu. „Svako podudaranje, pa time i 'istina', jest neko odnošenje." (Heidegger, 1988, 245). Heidegger potom dokazuje kako je nemoguće da su *intellectus* i *res* identični, pa se pita nisu li možda slični? No, spoznaja ipak treba vjerno predočavati stvar. U pitanje se dovodi sam

7 Akvinac razlikuje tvorbeni i motrilački um. Prvi uzrokuje stvari, te im je mjera, dok drugi, jer prima od stvari, od njih je pokrenut te su stvari njemu mjera.

način promišljanja o spoznaji. „Da li je za to ipak potrebno pokretanje 'spoznajno-teorijske' problematike u pogledu odnosa subjekt-objekt, ili se analiza može ograničiti na interpretaciju 'imanentne svijesti o istini', ostati, dakle, 'unutar sfere' subjekta?"

Heidegger opisuje čin suđenja kao *realni psihički proces* koji sadrži *Suđeno kao idealni sadržaj suda*, a o posljednjemu biva rečeno da je istinit ili ne. Njega na ontološkoj razini brine upravo taj odnos Idealnog i Realnog, kako u činu suđenja tako i u provedbi suda.[8] Pokušajmo napraviti paralele s Akvincem na ovom mjestu. *Realni čin suđenja* mogao bi se poistovjetiti s djelovanjem uma koji razdvaja i spaja te uma koji oblikuje definicije. Da je u suđenju riječ o uspoređivanju različitih stvari kazuje i Akvinac.[9] Nadalje, *Suđeno kao idealni sadržaj suda* u Heideggerovoj teminologiji moglo bi odgovarati slici stvari koja se za Akvinca nalazi u umu.[10] Kako bismo nastavili usporedbu u tom smjeru, prvo nam valja pokazati što za Akvinca kazuje *istinito* i kako se ono razlikuje od bića:

---

8 „Zar je slučajno, što se taj problem više od dva tisućljeća ne miče s mjesta? (...) Ne biva li zbilja spoznavanja i suđenja razlomljena u dva načina bitka i dva 'sloja', koje vrsta bitka spoznavanja nikada ne uspijeva zakrpati?" *Isto,* 247.

9 Bošković izričito napominje kako u podudaranju mora ostati razlika predmeta i nije dopušteno potpuno identificirati predmet spoznaje s umom. Iako oni postaju jedno, to jedinstvo ne isključuje supstancijalne različitosti. Bošković to temelji na razlikovanju pojmova identifikacije i asimilacije, a posljednju je zastupao Akvinac. Usp. Hijacint BOŠKOVIĆ, *Problem spoznaje*, Zagreb, 1931., 211.

10 Prema Josipu Ćuriću, kod Akvinca se spoznaja u čovjeku rađa tako da se subjekt izvorno asimilira objektu. Ta asimilacija subjekta zapravo je uzrok same spoznaje. (Ver 1, 1 c) „Dvije bismo faze trebali razlikovati u spoznajnom procesu prema Akvincu: prva od njih bila bi asimilatorna, a druga bi istom spoznajno izricala objekt. Što se tiče prve faze, subjekt bi se u njoj „su-obličio" s predmetom koji ga zanima. Bila bi to svjevrsna „prestrukturacija" subjekta koji kao da „upija" u sebe nešto od specifične naravi predmeta pa se tako s njim „poistovjećuje". Može Akvinac tu primarnu fazu spoznaje zvati „assimilatio", „adaequatio", „conformatio", ali će to uvijek biti zbiljska, ontička konaturalizacija subjekta s objektom koja, kao takva, jamči da u tomizmu tzv. intencionalnosti prethodi identičnost: prije pojmovnog predočivanja subjekt mora postati „identičan", „isti s objektom". Međutim, prema umjesnoj Akvinčevoj primjedbi, na temelju te prvotne asimilacije istina se u subjektu nalazi samo „materijalno". Do formalne ćemo istinitosti dospjeti tek onda kad nam asimilacija objekta postane usvjesna, kad bude od strane subjekta spoznata kao takva – „assimilatio cognita". (Sth 1,16,2 c) Pri tom ne treba da čovjek bilo kakvim zahvatom iskače iz sebe, nego se traži samo jedno: da svjesno obujmi zbivanje u vlastitoj intimi! „Na taj način ulazi naš intelekt u istinu što reflektira na sama sebe." (Ver 1,9 c)." Josip ĆURIĆ, *Tomizam nekoć i danas*, 55.

„Istinito i biće pojmovno se razlikuju time što u pojmu istinitog ima nešto što nema u pojmu bića, a ne time što bi nešto bilo u pojmu bića što ne bi bilo u pojmu istinitog." (Akvinski, 2001, 245).

Na ovom mjestu možemo uvidjeti kako je Akvinčevo *istinito* ono što Heidegger naziva *Idealnim*, samo je kod Akvinca već riječ o donesenoj presudi. Shodno tomu Akvinčevo *biće* je Heideggerovo *Realno*. Očito je da *dva načina bitka* postoje, no je li razlika među njima tolika da je riječ o nespojivim dimenzijama, koji u konačnici rezultiraju iskrivljenim sudom? Ipak, kod Akvinca, osim *Realnog* i *Idealnog*, postoji i *Božansko*, kao konačni iskaz suda o istinitom, kao svjetionik između obala *Realnog* i *Idealnog*.[11] Temelj Akvinčeve teorije o istini je teološki koliko i filozofski, no vezan uz teoriju podudaranja samo ukoliko misao koja je usmjerena na stvar promatramo u metafizičkom vidu participacije na božanskom Bitku. (Milbank/Pickstock, 2001, 3). Drugim riječima, ako kod Akvinca može biti podudaranja između misli i bića, to je moguće samo zato što oboje, i bića i umovi, teže podudaranju s božanskim *esse* ili *mens* (um). Valja napomenuti da Heidegger ne isključuje mogućnost da se umjesto božanskog uma tematizira svjetski um u Hegelovom smislu, no još uvijek bi se radilo o istini kao podudaranju bez ontološkog utemeljenja, a to Heidegger ne prihvaća kao dostatni pojam istine i njezine biti. (Kordić, 1996, 13).

## 6.0 Realno, Idealno i podudaranje

Kod Akvinca, kada se govori o istinitom, pronalazimo tri točke koje su u međusobnom odnosu: stvar, božanski um i ljudski um. Stvar je istinita ukoliko je ujednačena s oba uma: s božanskim – naziva se „istinitom ukoliko ispunjava ono za što ju je božanski um odredio", te Akvinac citira Avicennu koji tvrdi kako je istina svake stvari svojstvo njezina bitka koji joj trajno pripada – jer se trajno nalazi u božanskom umu. (Akvinski, 2001, 249). Nadalje, po ujednačenosti s ljudskim umom stvar je istinita „ukoliko je po naravi sposobna o sebi učiniti istinitu procjenu, dok se lažnima nazivaju one stvari koje se po naravi čine što nisu ili se čine kakvima nisu, kao što se kaže u V. knj. *Metafizike*." (Akvinski, 2001, 249). Akvinac govori o božanskom umu kao onom koji je mjerodavan i nepodložan mjeri – *men-*

11 To što Akvincu sada dopuštamo progovoriti o *Božanskom* prilikom prikaza odnosa koji se odvijaju u sudu, ne znači da napuštamo vode *čiste filozofije*. Naime, teologija traži da sigurnost vjere prati razumska sigurnost, što ima za cilj pripremiti razum da primi vjeru, ili ako je već posjeduje da mu da neko razumijevanje. Usp. Etienne GILSON, *Uvod u kršćansku filozofiju,* 48.

*surans non mensuratus*, te je prvotniji od ljudskoga i prema kome su stvari istinite ukoliko ispunjaju ono za što ih je božanski um odredio. Istina se nalazi, u strogom smislu, u ljudskom i božanskom umu. U stvarima se pak nalazi u odnosu prema nekom od umova. U božanskom se, pak, nalazi prvotno i u pravom smislu, u ljudskom u pravom smislu ali drugotno, dok u stvarima nepravo i drugotno jer je u njima samo u odnosu na jednu od spomenutih dviju istina. Stvari se nazivaju istinitima „... po istini koja je u samoj stvari, a koja nije ništa *drugo doli bićevnost* ujednačena s umom ili koja ujednačuje um sa sobom. / Prema tome, stvar / se naziva istinitom kao po oblikovnici koja je u njoj, kao što se hrana naziva zdravom po svojoj kakvoći, po kojoj se smatra zdravom." (Akvinski, 2001, 258).

S druge pak strane, Vereš drži kako se u nekim djelima previše ističe Tomino poimanje istine kao podudaranje (*adaequatio*) uma sa zbiljom. Stoga jer smatra kako se u Tominom pojmu istine može lako razabrati njezinu skrivenu utemeljenost u zbilji (*veritas rei*) i njezinu otkrivenu prisutnost (*manifestativum entis*) u ljudskom mišljenju i djelovanju. „Istina se ne sastoji samo u mišljenju i govoru, nego također i u djelima" (usp. *Super Evangelium Ioannis lectura*, br. 495.), navodi Vereš svojoj misli u prilog, te dodaje kako stoga pitanje istine kod Tome nije samo spekulativno, nego i praktično, životno pitanje. (Vereš, 1997, 151). Upravo taj moment praktičnosti,[12] koji je svakodnevno prisutan u ljudskom djelovanju, kao i moment oponašanja Božanskog uma, dvije su kritične tačke koje se brinu kako ne bi nastao preveliki jaz između Realnog i Idealnog. Naime, ukoliko bi došlo do raskoraka, to bi se prvo pokazalo u svakodnevnim pogrešnim pristupima ili odlukama, a u konačnici u odmaku od Boga. Na sličnom tragu je i Pickstock za koju se to što Akvinac stavlja imitaciju ili oponašanje ispred autonomije može smatrati da je za njega „modus posuđivanja - oponašanja" najveći je stupanj autentičnosti koji se može zadobiti. Jedan mora oponašati kako bi bio, i jedan je samo kopija onoga što je savršeno ostvareno u božanskom umu. No, spada li time Akvinčeva teorija o istini u idealizam, pita se Pickstock? U jednu ruku da, ali preciznije je kazati kako ono želi ukazati na ostvarenje ideala u realnosti, jer je istina u božanskom umu isto kao i ideja u umu obrtnika (*De Veritate* q. 1, a. 2). Tako istina kao ideja otkriva želju usmjerenu prema

12 Na ovom mjestu valja napomenuti kako i kod Heideggera praktični moment poimanja istine tvori važan moment, jer ukoliko tubitak ne uvidi kako se lako sklizne u neistinu, što ćemo kasnije vidjeti, on će i dalje nastaviti lutati svijetom. No, upravo uvid u tu činjenicu daje slutnju tubitku i otvara mogućnost hoda prema skrivenosti istine. Usp. Ivan KORDIĆ, *O biti istine*, 30.

Bogu. (Milbank/Pickstock, 2001, 9). To nam pak otkriva, u svjetlu onoga kako bi stvari trebale biti prema idejama u božanskom umu, odmaknuće od teorije podudaranja u klasičnom smislu, jer je uvijek prisutno nastojanje onoga *kakve bi stvari trebale biti*.

Sažmimo: moment ostvarenja Idealnog u Realnom moment je koji Akvinca izdvaja iz grupe klasičnih zagovornika teorije podudaranja. Momenat usmjerenja prema božanskom umu i po pitanju istine, tako nam se pokazuje kao ključ za razumijevanje Akvinčeva poimanja istine.

Odgovor na lom Idealnog i Realnog Heidegger pak traži u analizi samog načina spoznavanja. „Kada u samom spoznavanju istina postaje fenomenski izričitom? Tada kada se spoznavanje legitimira kao *istinito*." (Heidegger, 1988, 247). Može li se problem podudaranja Idealnog i Realnog očitovati u novom koraku - legitimiranju? Heidegger slijedi primjer osobe koja leđima okrenuta zidu izvršava istinit iskaz da slika na zidu visi ukoso. Kada se osoba okrene ona je legitimirala iskaz. Što biva legitimirano, pita se Heidegger? Prema čemu je u odnosu onaj koji, u umu zamjećujući sliku, sudi? Prema predodžbama u smislu Predočenoga – zamišljaja slike realne stvari na zidu? Ne, nego prema samoj realnoj stvari. „Mišljena je ona i ništa drugo. (...) Iskazivanje jest neki bitak pri samoj bivstvujućoj stvari." A što biva legitimirano putem zamjećivanja? Samo mišljeno biće. Ono se pokazuje, otkriva. Bitak otkriva biće. Potvrđivanje se odvija kod samoga bića. Samo mišljeno se pokazuje *onakvo-kakvo*.[13] Heidegger nas je doveo pred zaključak: „Iskaz je *istinit*, znači: on otkriva biće samo po sebi. (...) *Istinitost* (*istina*) iskaza mora biti razumljena kao *biti-otkrivajuća*." (Heidegger, 1988, 248).

Što se upravo dogodilo? Što Heidegger želi napraviti tvrđenjem kako biti istinit znači biti-otkrivajući? Sam kaže: „Istina dakle nipošto nema strukturu nekog podudaranja između spoznavanja i predmeta u smislu prispodobe jednog bića (subjekt) drugomu (objekt)." (Heidegger, 1988, 248). Heidegger time želi oboriti drugu definiciju tradicionalnog pojma istine: bit istine leži u „podudaranju" suda s njegovim predmetom. No, stoji li stvar tako s Akvincem po pitanju obaranja te tradicionalne definicije? Pogađa li Heidegger u potpunosti i Akvinčevo poimanje istine kada tako zbori o odnosu istine i podudaranja? Podsjetimo se kako Akvinac navodi da se istina ili istinito mogu definirati na tri načina. Prvo,

13 „Ne uspoređuju se predodžbe, ni među sobom niti u odnosu na realnu stvar. Legitimirati se nije dužno neko podudaranje spoznavanja i predmeta ili čak Psihičkoga i Fizičkoga, ali ni podudaranje između 'sadržaja svijesti' među sobom." *Isto*, 248.

po onome što prethodi pojmu istine i na čemu se ona temelji; drugo, po onome po čemu je bitno određen pojam istinitog; te treće, prema učinku što ga prati. (Akvinski, 2001, 243). Kako bi dokazao treći način definicije istinitog, Akvinac navodi Hilarija „Istinito očituje bitak i čini ga očevidnim", kao i Augustina „Istina je ono čime se pokazuje ono što jest."

U čemu je razlika između toga da je istina *biti-otkrivajuća* i da je istina ono što očituje bitak? Zar oba *načina istine ne čine identičnu stvar*: iskazuju, daju vidjeti, pokazuju biće u njegovoj otkritosti? Je li Heideggerovo *dati vidjeti* predkorak tradicionalnog, „podudaranja"? Akvinac tvrdi da je prvi odnos bića spram uma da bude u slozi. Sloga je pak ujednačenost i po tome se definira pojam istinitog. Tako istinito dodaje biću suobličenje (podudaranje) s umom. No, proizvod toga je spoznaja stvari![14] Tako i kod Heideggera istinito pokazuje ono o čemu je riječ – spoznaja onoga o čemu je riječ. Kada se nešto *da vidjeti*, ono je u intencionalnosti na predfenomenski način spoznato i otvoreno za daljnje spoznavanje. No, prije nego donesemo zaključak valja nam vidjeti još detaljnije kako Heidegger dokazuje da *biti-otkrivajući* način istine prethodi načinu istine kao „podudaranju".

## 7.0 Biti-otkrivajući

Po Heideggeru *biti-otkrivajući* je nešto što je najstarija tradicija antičke filozofije izvorno slutila i predfenomenski razumjela. „Istinitost λόγος kao ἀπόφανσις jest ἀληθεύειν na način ἀποφαίνεσθαι: dati vidjeti biće – vadeći ga iz skrivenosti." (Heidegger, 1988, 250). Već kod Aristotela, prema Heideggeru, dolazi do λόγος koji je biće u Kakvo svoje otkritosti. Ujedno i u Heraklitovim fragmetnima koji proučavaju λόγος, fenomen istine proviruje kao otkritost. U tome Heidegger vidi potvrdu kako je filozofska misao na temelju izvornog fenomena istine kao ἀλήθεια,[15] *došla*

14 Usp. *Isto*, 242.

15 Heidegger tvrdi da je postavljanje pitanja o istini na samom početku metafizike krenulo u krivome smjeru. Jednom kada se mišljenje zaputilo određenim putem nastupa zaborav onoga što je bilo prije 'raskrižja' mišljeno. Zbog toga Heidegger analizom grčkih tekstova, što se pokazuje kao pravilo kroz gotovo cijeli njegov misaoni hod, pokušava doći do trenutka kada je došlo do krivog koraka. Temeljno razlikovanje stoji u podnožju odnosa dvije riječi: ἀλήθεια i *veritas*. Grci su istinu predočavali pojmom ἀλήθεια – neskriveno. Sama pak riječ ἀλήθεια etimološki je povezana sa starijom formom *lethein (biti neprimijećen, neviđen i slično)* kao i sa *lethe (zaborav, zaboravljenost)*. Prefiks „ἀ" u ἀλήθεια je privacijski oblik – neskrivenost, otkrivanje u istini, uz osjećaj nezaboravljenosti. Ono što je u istini je

*do ideje podudaranja. Heidegger to dokazuje time što istina nastaje samim načinom ponašanja tubitka i to kao način bitka tubitka.* [16]

*Tubitak kao takav luta svijetom i dokučuje,*[17] *a sve u ugođaju brige (Angst*), koja je uvijek *Ispred*, uvijek već dokučujuća. Ujedno se dokučivanje odnosi i na dokučivanje samog tubitka, te je tim i on sam bitno „istinit" – njemu pripada „dokučenost njegova najvlastitijeg bitka". U ovom trenutku nam se čini kako smo odavno napustili Akvinčev pogled na istinu, te kako je Heidegger uspio otići dalje po pitanju istine. No, je li doista tako? Vidjeli smo kako je već Akvinac imao uvid u poimanje istine kao onoga „što čini očitim bitak" (Hilarije). Dakle, element otkrivanja nije nešto „novo". A što s tim da je tubitak *uvijek u istini i to primarno*? Pa zar gotovo identičnu misao ne koristi Akvinac kada kaže kako se istina u božanskom umu nalazi prvotno i u pravom smislu, u ljudskom u pravom smislu ali drugotno, dok u stvarima nepravo i drugotno jer je u njima samo u odnosu na jednu od spomenutih dviju istina? (Akvinski, 2001, 257). Naime, Heidegger tvrdi kako tubitku pripada dokučenost kao takva i to „dokučenost njegova najvlastitijeg bitka" u svakom spoznavanju. S druge strane, Akvinac tvrdi kako je u umu kao nešto što prati umni čin i kao nešto što um spoznaje. „Naime, prati djelovanje uma po tome što sud uma o stvari ukoliko ta stvar jest; um je pak spoznaje ukoliko se on vraća (*reflectitur*) na svoj čin, i to ne samo ukoliko spoznaje svoj čin nego također ukoliko spoznaje njegov odnos spram stvari. A taj odnos, zaista,

---

neskriveno, ili drugačije rečeno - skriveno se pokazuje. Biti u neistini znači da se biće skriva. Usp. Mark A. WRATHALL, Unconcealment, u: *A Companion to Heidegger* (Blackwell Companions to Philosophy), ur. Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, Oxford, 2005., 341. Uz pomoć ἀλήθεια Grci su pokušali postaviti pitanje o samom biću. Njihov napor je bio zadržati misao o samome biću, dok ga ne uspiju razlikovati od drugih bića, kao nešto što jest i što traje, koje se samopokazuje u pokazivanju – *physis*. Biće je ono koje nam se pojavljuje već oblikovano i prisutno. Sve se to odvija u horizontu otvorenosti, neskrivenosti. ἀλήθεια je za Grke realnost u kojoj dolazi do pojavljivanja *to on*. Usp. Barry ALLEN, *Truth in Philosophy,* Cambridge, 1995., 85-90.

16 „Tek egzistencijalno-ontološki temelji samog otkrivanja pokazuju najizvorniji fenomen istine. Otkrivanje jest jedan način bitka-u-svijetu. Smotreno, ili također pribivajući razgledavajuće brigovanje, otkrivaju unutarsvjetsko biće. Ono postaje Otkrito. Ono je istinito u drugom smislu. Primarno 'istinit', to jest otkrivajući, jest tubitak." Martin HEIDEGGER, *Bitak i vrijeme*, 251.

17 „... otkritost unutarsvjetskog bića temelji se u dokučenosti svijeta. Dokučenost je pak temeljna vrsta tubitka, u skladu s njom on jest svoje Tu. Dokučenost konstituiraju čuvstvovanje, razumljenje i govor, i ona se jednako izvorno tiče svijeta, u-bitka i vlastite ličnosti." Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme,* 251.

ne može spoznati ako se ne spozna narav toga čina, koja se ne može spoznati ako se ne spozna narav djelatnog počela; a to je sam um u čijoj je naravi da se suobliči stvarima. Otuda, um po tome spoznaje istinu što se vraća samom sebi." (Pavlović, 2001, 286).

Kod Akvinca nije riječ samo o spoznaji uma kao takvog, kako bi nam se moglo učiniti iz prethodnog citata, nego se i najsavršenija bića, kao što su umska bića, vraćaju svojoj biti, i to na način potpunog vraćanja. Riječ je o tome da zato što spoznaje nešto izvan sebe, izlaze iz sebe, te „ukoliko spoznaju da sebe spoznaju, već se počinju vraćati sebi jer je spoznajni čin nešto srednje između spoznavatelja i spoznatog, ali se to vraćanje upotpunjuje time što spoznaju vlastite biti." Ukoliko usporedimo Heideggera i Akvinca primjetit ćemo da je kod obojice riječ o povratnom činu spoznaje. Kod Heideggera tubitak spoznaje bitak – on „*može sebe* razumjeti iz 'svijeta' i iz Drugih ili iz svojega najvlastitijeg moći-biti", a kod Akvinca umsko bivstvo spoznaje bit sebe. Ipak, ne možemo govoriti o podudaranju, jer upravo Heideggerova kritika cilja na stav da subjekt izlazi iz sebe prema objektu, pa se potom vraća u sebe. O tome malo kasnije.

## 8.0 Što nakon događaja istinitog?

Heidegger analizira trenutak nakon spoznaje istinitog. Prije svega podsjeća kako tubitku pripada „propadanje", ali u ontološkom, a ne u ontičkom (moralnom) vrednovanju. Drugim riječima, tubitak je izgubljen u ili kod svijeta.[18] Tu smo došli do novog fenomena – pričina. Nije u pitanju pitanje ispravnosti prvog koraka te da li tubitak ispravno spoznaje, već je riječ o tome da kada nešto spozna, spoznato tone u iskrivljenost. Zato što se tubitak *kreće* u naklapanju, znatiželji i dvosmislenosti te propada i gubi bit bića. Tubitak raspolaže s onim što je netko otkrio: „Biće izgleda tako kao..., to će reći, ono je na izvjestan način već otkrito, pa ipak još iskrivljeno." Tubitak u stalnom vraćanju mora nanovo „otimati biće skrivenosti". Tako je po Heideggeru tubitak uvijek već u istini i u neistini. Heidegger podvlači crtu: „1. Istina u izvornom smislu jest dokučenost tubitka, kojoj pripada otkritost unutarsvjetskog bića. 2. Tubitak je jednako izvorno i u istini i u neistini." (Heidegger, 1988, 254).

---

18 „...Otkrito i Dokučeno stoji u modusu iskrivljenosti i zatvorenosti uslijed naklapanja, znatiželje i dvosmislenosti. Bitak pri bićima nije ugašen, ali je iščupan iz korijena. Bića nisu potpuno skrivena, nego su upravo otkrita, ali ujedno iskrivljena; ona se pokazuju - ali u modusu pričina." Martin HEIDEGGER, *Bitak i vrijeme,* 252.

Upravo rezimirano, Heidegger u narednom koraku dovodi u svezu s tradicionalnim poimanjem istine kako bi se razumjelo. „1. Istina, razumljena kao podudaranje, vuče svoje porijeklo iz dokučenosti, i to putem nekog određenog modificiranja. 2. Vrsta bitka same dokučenosti vodi k tome, da najprije ulazi u vidokrug njezina modifikacija koja joj je potomak, i da ta modifikacija vodi teorijsku eksplikaciju strukture istine." (Heidegger, 1988, 254).

Heidegger sada prelazi na sam iskaz i njezinu strukturu. Oni su fundirani u izlaganju, potom u razumljenju, koje se očituje kao dokučenost tubitka. Određenje takvog iskaza je istina. Zaključak: korijeni istine iskaza sežu u dokučenost razumljenja. Heidegger stvara paralelu: ako imamo povijest istine iskaza, treba nam i povijest fenomena podudaranja. Da bi to pokazao prelazi na analizu govora, kojim tubitak sam sebe izriče - izražava se kao otkrivajući u iskazu. „Iskaz priopćuje biće u Kakvo njegove otkritosti." (Heidegger, 1988, 254).

Ono što je otkrito biva sačuvano u Izrečenomu, koje postaje kao takvo dio unutarsvjetskog. Dostupno je za nova izricanja i u odnosu je prema biću kao *njegov* iskaz. No, bitni moment jest da kada tubitak koristi već Izrečeno, te ono zadobiva oslobođenje od „neke izvorne naknadne provedbe otkrivanja." (Heidegger, 1988, 255). Tubitak tako više nema potrebu dovoditi sebe pred biće. Nešto rečeno o nečemu je jednom rečeno i uvijek dostupno. Tu Heidegger napominje kako tubitak na taj način postaje dio Se. Drugim riječima, tubitak misli kako Se misli, govori kako Se govori o nečemu... Iskaz sada poprima karakter Priručnoga te je kao onaj koji čuva otkritost uvijek nekako odnosi prema otkritom biću. Odnos između Priručnog iskaza i Postojećeg bića je stvaran.[19] Ovo je moment u kojemu je Heidegger pokazao kako je došlo do pomaka od dokučenosti do podudaranja u poimanju istine. „Istina je kao dokučenost i otkrivajući bitak pri otkritom biću postala istinom kao podudarnost između unutarsvjetski Postojećega. Time je pokazano ontološko rodoslovlje tradicionalnog pojma istine." Zašto je po Heideggeru uopće došlo do pomaka od dokučenosti do podudaranja? Prvo zato što „ono što

19 „Otkritost toga i toga... postaje postojećom sukladnošću nekog Postojećega, izrečenog iskaza, s Postojećim, razglabanim bićem. Pa bude li podudarnost gledana više kao odnos samo još među postojećim, to jest, bude li vrsta, bitka članova odnosa razumijevana bez razlike kao samo Postojeće, tada se odnos pokazuje kao postojeće podudaranje dvoga Postojećega. (...) ... otkritost (istina) postaje sa svoje strane nekim odnosom među Postojećim (intelectus i res)." Usp. Isto, 255-256.

je u poretku fundirajućih egzistencijalno-ontoloških veza posljednje, to ontički-faktično vrijedi kao prvo i najbliže.“ (Heidegger, 1988, 256). I zato tubitak prvo razumije iskaz, u kojemu biva otkrito unutarsvjetsko, kao nešto Postojeće, na temelju njegove moguće postojnosti, što je opet s druge strane, izjednačeno sa smislom bitka. Po Heideggeru zbog toga dolazi do zakrivanja izvornog fenomena istine.

Cijeli opisani proces: od otkrivanja bića, izricanja iskaza te preoblikovanja u Priručno koje postaje zaseban entitet unutarsvjetskog i uvijek dostupan za korištenje, neodoljivo podsjeća na Aristotelovu i Augustinovu misao, a čiji spoj pronalazimo u Akvinca. Za Aristotela, u fenomenu spoznaje, forma se odvaja od bića, hilemorfičnog spoja forme-materije, te dolazi na put apstrakcije (*aphairesis*). Kako napreduje na ovom putu, forma postaje spoznajna slika - „species“, koja prolazi kroz osjetila i maštu, kako bi došla do duše.[20] Zahvatimo kako Augustin utječe na Akvinca. Naime, kada je oblikovnica stigla do uma, onda je *intellectus agens*[21] *artikulira. Produkt artikuliranja je verbum*, unutrašnja riječ ili mjera. Ta unutrašnja riječ, kao i augustinovskom terminologijom opisano značenje znaka, upućuje od sebe natrag na biće koje opisuje. No, kod Akvinca cilj je što bolje upoznati biće te oploditi svoju spoznaju, koja se na ovaj način može percipirati kao trajni proces. (Milbank/Pickstock, 2001, 13). Upravo ovo zadnje čini jedinu razliku s Heideggerovim Priručnim, koje jest u odnosu s bićem, ali vrlo lako postaje odvojeno i samostalno, te tubitak koji *spoznaje* samo ono od drugoga Izrečeno, vrlo brzo dolazi u neistinu.

Pri kraju odlomka kojeg smo odabrali za prikaz, Heidegger se vraća na Aristotela te napominje kako Aristotel nije branio tezu da je izvorno „mjesto“ istine sud, već da *logos* kao način bitka tubitka, može biti otkrivajući i zakrivajući. Zato on nije *logos* proširio na čisto *noein*. I tako dolazi do okreta. „Nije iskaz primarno „mjesto“ istine, nego *obratno*, iskaz se kao modus prisvajanja otkritosti i kao način bitka-u-svijetu temelji u otkrivanju, odnosno *dokučenosti* tubitka. Najizvornija „istina“ jest „mje-

20 „Stoga je duša kao ruka. i ruka naime je oruđe oruđa, um oblik oblika, a osjetilno opažanje oblik predmeta opažaja. Budući da nijedna stvar, kako se čini, ne postoji odvojena od opažajnih veličina, u opažajnim oblicima postoje predmeti spoznaje i takozvane apstrakcije i sve što je stanje i svojstvo opažajnih predmeta.“ ARISTOTEL, *O duši*, III, 8, 432 a 2-8. Zagreb, 1996., str. 84.

21 Riječ je o djelatnom (tvorbenom, stvaralačkom) umu koji izvlači iz maštovitih slika opće pojmove kako bi ih primalački um (*intellectus possibilis*) mogao spoznati. Usp. Augustin PAVLOVIĆ, *Pariške rasprave Tome Akvinskog*, 244.

sto“ iskaza i ontološki uvjet mogućnosti za to, da iskaz može biti istinit ili lažan (otkrivajući ili zakrivajući).“[22]

## 9.0 O vječnim istinama

Iz prethodne svoje postavke Heidegger izvlači ironičan zaključak po pitanju „vječnih istina“, kojih će biti „... tada kad uspije dokaz, da tubitak bijaše, i da će biti, u čitavoj vječnosti. Dokle god taj dokaz izostaje, postavka ostaje fantastičnom tvrdnjom, koja ne dobiva ništa veću pravovaljanost time što filozofi obično ‘vjeruju’ u nju.“ (Heidegger, 1988, 258). Malo dalje u tekstu, Heidegger će još oštrije napasti kršćansku teologiju i vječne istine. Tvrditi da postoje za Heideggera je kao „brkanje fenomenske utemeljene ‘idealnosti’ tubitka s nekim idealizirajućim apsolutnim subjektom“, koji pripada ostacima kršćanske teologije, a „koji još nisu ni izdaleka radikalno protjerani iz filozofske problematike.“ (Heidegger, 1988, 261).

Kako Akvinac piše o vječnim istinima možemo vidjeti u IV. članku: „Je li samo jedna istina po kojoj je sve istinito“. Za njega istina božanskog uma je samo jedna, a od nje se u ljudskom umu izvodi više istina. (Akvinski, 2001, 257). Što se tiče vječnosti, ona je raspravljena u sljedećem članku „Je li vječna neka druga istina osim prve“, a odgovor počinje razmatranjem kako se tvari mjere na dva načina: nutarnjom i vanjskom

22 Martin HEIDEGGER, *Bitak i vrijeme*, 257. Na istom putu je i Vereš kada Akvincu pripisuje ontološku distinkciju: bitak kao *actus essendi* i *veritas propositionis*. Posljednji bitak kao istina spoznaje, upućuje na sami događaj istine i ontološki je uvjet kod Akvinca da nešto može biti spoznato. To što ne spoznaje potpuno, direktno je povezano s ograničenim spoznajnim potencijalom ljudskog uma. Usp. Tomo VEREŠ, *Zbilja i istina u Akvinca*, 73. Na ovom mjestu napomenimo kako u zadnjem dijelu Heideggerovog teksta kojeg smo uzeli za analizu autor se bavi pitanjem vrste bitka istine, kao i samom pretpostavkom istine. Za Heideggera istine „ima“ samo ukoliko i dokle tubitak jest. Kao primjer uzima Newtonove zakone. Za njih kaže kako nisu bili „pogrešni“ dok nisu bili otkriti, ali niti „istiniti“. Ista tako i biće koje ti zakoni pokazuju nije ne bilo prije nego je otkriveno. Usp. Martin HEIDEGGER, *Bitak i vrijeme*, 258. Kada Akvinac odgovara na četvrto pitanje: *Je li samo jedna istina po kojoj je sve istinito*, pažnju usmjerava i na odnos spoznavatelja uma i istine. „Istina pak koja se pririče stvarima u odnosu na ljudski um, na neki je način ljudima pripadak (accidentalis) jer u slučaju kad ljudskog uma ne bi bilo niti bi moglo biti, još uvijek bi stvari u svojoj biti ostajale. Međutim, istina koja se njima pririče u odnosu na božanski um, njih nerazdvojno prati budući da ne bi mogle ni postojati kad ih ne bi božanski um izvodio u bitak.“ Usp. Toma AKVINSKI, O istini, 257.

mjerom. Isto tako se i nešto naziva istinitim na dvojak način: po nutarnjoj i vanjskoj istini. Prema nutarnjoj istini stvorenih stvari koju nalazimo u stvarima i stvorenom umu istina nije vječna, jer i stvari i um nisu vječni. S druge strane, ako se uzme istina stvorenih stvari „... u smislu da se nazivaju istinitima kao vanjskom mjerom, tj. prvom istinom, onda je istina svega, i stvari i umova, vječna. (...) Ta pak prva istina o svim stvarima može biti samo jedna." (Akvinski, 2001, 266-267). Dodajmo da Akvinac ne dopušta kazati kako su same stvari od vječnosti zato što su bile u božanskom umu, iako dopušta da je istina svih stvari bila od vječnosti zato što je bila u božanskom umu.

## 10.Zaključak

Kako smo došli pred sam kraj rada, javlja se dojam kako su ostala brojna neodgovorena pitanja. Ono što smo uvidjeli jest da kada bilo koji od naša dva autora, Akvinac ili Heidegger, progovara o istini za sobom povlači cijelu misaonu strukturu. Pitanje istine tako uznemiruje cijelu mrežu misli. Ukazati na nečije poimanje istine, očišćenu od ostalih motiva, otkrilo bi nam samo kostur misli, jasne definicije bez razumijevanja. Kako onda tek usporediti njih dvojicu? Pronaći zajedničke tačke gledišta značilo bi izdvajati momente koji ne mogu gledati na istinu iz iste točke. Kako može treća osoba, u ovom slučaju – mi, bez ostavljanja vlastita misaona traga, govoriti o istini nekoga drugoga? Trebamo li se kao Donald Davidson zapitati zašto uopće mislimo da možemo razjasniti istinu? (Marshall, 1999, 234).

Za oba autora istina postoji – i to nam može biti polazna točka i točka opravdanja. Kao fenomen za Akvinca dolazi od božanskog uma, te je ljudski um spoznaje na ograničeni način. To da se istina za Akvinca nalazi u ljudskom umu rezultat je, kako smo vidjeli, spoja misli Augustinove božanske iluminacije, te Aristotelove misli o primanju oblikovnica od individualnih materijalnih supstancija. (Milbank/Pickstock, 2001, 9). Način događanja istine za Tomu je, gledano sa stajališta ljudskog uma, stvar spoznajnog procesa, koji, ukratko prikazan, svodi djelovanje na moć, moć na narav, narav na bit, bit na *esse*, a to je onaj Božji iz Izl 3,14. (Gilson, 1995, 27). Zato se može kazati kako za Akvinca spoznati znači - biti istinit, što je pozicija i Heideggera kada tvrdi kako je tubitak istinit. (Bošković, 1931, 204).

Istina kao fenomen se za Heideggera pokazuje u grčkoj riječi ἀλήθεια. Istina se za Heideggera otkriva tubitku. To je događaj koji prethodi sudu u iskazu, koji je polučen podudaranjem stvari i uma. To

je istinsko, ontološko mjesto događaja istine za Heideggera, a ne tradicionalno poimano *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Možemo se zapitati predstavlja li Heideggerovo tumačenje tradicionalnog pojma istine odbacivanje ili još izvornije utemeljenje takvog poimanja istine? Prije svega, tradicionalno je za Heideggera odbačeno kao ono koje ne može ontološki utemeljiti istinu. Ne zaboravimo kako za Heideggera bitak i istina zajedno hode, a njegovo istinsko nastojanje je otrgnuti bitak zaboravu. Po našem mišljenju to je polazna točka raskrižja mišljenja. Heidegger u svojoj potrazi za bitkom, koji je izgubljen na početku razvoja Zapadnog mišljenja, nije imao drugog puta nego nanovo promisliti ključna pitanja, pa tako i pitanje istine. Njemu je cilj srušiti i izgraditi. Akvinac je preuzeo naslijeđeno, obnovio temelje te nastavio graditi. Možemo zaključiti kako smo pokazali da Heidegger nije srušio Akvinčevo poimanje istine, već ga dodatno učvrstio u predfenomenskom momentu otkrivanja bića, u momentu intencionalne usmjerenosti prema predmetu. Već sljedećeg trenutka u tom odnosu dolazi do refleksije, a time i do podudaranja. Pokazao je kako postoji slojevitost istine i kako se vrlo lako sklizne u područje gdje vlada neistina. Ipak, paralelnim crtama, pokazali smo kako Heideggerova kritika nije u potpunosti opravdana jer se iscrpljuje u kritiziranju podudaranja te time ne zahvata cjelokupnost Akvinčeva poimanja istine. Time smo zadobili mogućnost plodnog tla za daljnju razradu na prvi pogled nevidljivih niti dvaju mislioca. „Misaono promatranje istine dijelom je teško a dijelom lako. Znak je toga što nju niko dostatno ne postiže, niti je opet u cijelosti promašuje…“[23]

## LITERATURA

1. AKVINSKI, Toma *Izabrano djelo*, Izabrao i preveo Tomo Vereš, 2. prošireno izd. priredio Anto Gavrić, Zagreb, 2005.
2. AKVINSKI, Toma, O istini, u: Augustin PAVLOVIĆ, *Pariške rasprave Tome Akvinskog, Raspravljena i kvodlibetalna pitanja*, Zagreb, 2001.
3. AKVINSKI, Toma, *In II Metaph.*, izd. Marietti, Torino, 1950.
4. AERTSEN, Jan, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden, 1988.
5. ALLEN, Baryy, *Truth in Philosophy,* Cambridge, 1995.
6. ARISTOTEL, *Metafizika*, preveo Tomislav Ladan, Zagreb, 1992.

23 Vidi: ARISTOTEL, *Metafizika* II, 1, 993a 30 sl. Također pogledati: Toma AKVINSKI, *In II Metaph.*, lectio 1, n. 273-276, izd. Marietti, Torino, 1950., str. 80-81.

7. ARISTOTEL, O *duši*, Zagreb, 1996.
8. BOŠKOVIĆ, Hijacint, *Problem spoznaje*, Zagreb, 1931.
9. CRIVELLI, Paolo, *Aristotle on Truth*, Cambridge, 2004.
10. ĆURIĆ, Josip, *Tomizam nekoć i danas*, Zagreb, 2003.
11. GILSON, Etienne, *Uvod u kršćansku filozofiju*, preveo Gerard Denegri, Zagreb, 1995.
12. HEIDEGGER, Martin, *Bitak i vrijeme*, preveo Hrvoje Šarinić, Zagreb, 1988.
13. HEIDEGGER, Martin, *Prilozi filozofiji (Iz događaja)*, Zagreb, 2008.
14. HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche I*, GA 6.1., Frankfurt am Main, 1966.
15. KORDIĆ, Ivan, O *biti istine*, Zagreb, 1996.
16. MARSHALL, Bruce D., *Trinity and Truth*, Cambridge, 1999.
17. MILBANK, John / PICKSTOCK, Catherine, *Truth in Aquinas*, London, 2001.
18. SUTLIĆ, Vanja, *Kako čitati Heideggera. Uvod u problematsku razinu „Sein und Zeit"-a i okolnih spisa*, Zagreb, 1989.
19. TUGENDHAT, Ernst, Pojam istine kod Aristotela, u: *Scopus – Časopis za filozofiju studenata Hrvatskih studija*, 2 (1997) 1 (5)
20. VEREŠ, Tomo, *Iskonski mislilac*, Zagreb, 1978.
21. VEREŠ, Tomo, Zbilja i istina u Akvinca, u: *Ljepota istine. Zbornik u čast p. Miljenka Belića SJ u povodu 75 obljetnice života*, M. Steiner (ur.), Zagreb, 1996.
22. WRATHALL, Mark A., Unconcealment, u: *A Companion to Heidegger* (Blackwell Companions to Philosophy), ur. Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, Oxford, 2005.

pregledni članak / review article UDK: 27/28:316.752(1-15)

# ULOGA RELIGIJE U SAVREMENOM ZAPADNOM DRUŠTVU[1]

**Mensur HUSIĆ**
Behram-begova medresa u Tuzli
Behram-begova 1, 75000 Tuzla, B&H
E-mail: mensurhusic@yahoo.com

## ABSTRACT

Predmet istraživanja u ovom radu je uloga religije u suvremenom zapadnom društvu. Autor ističe značaj religije za savremeno društvo, akcentirajući supstancijalnu posvećenost iste interkulturalnom i interreligijskom dijalogu kao suštinsku odliku u vremenu otuđenosti i neutemeljih predrasuda. Tekst nudi zaključak kako objavljene religije vlastitim moralnim kodeksima mogu pomoći savremenim društvima u prevazilaženju brojnih izazova i dilema.

**Ključne riječi:** religija, društvo, islam, kršćanstvo, vrijednosti, moral

## THE ROLE OF RELIGION IN MODERN WESTERN SOCIETY

The subject matter of this article is the role of religion in modern western society. The author points out the significance of religion for modern society, emphasizing the substantial dedication of religion to intercultural and interreligious dialogue as an essential feature of society at the time of alienation and unfounded prejudices. The text concludes that the revealed religions, with their own moral codes, can help modern society to overcome numerous challenges and dilemmas.

**Key words:** Religion, society, Islam, Christianity, values, moral

1 Prilikom govora o ulozi religije u savremenom zapadnom društvu ograničili smo se na objavljene religije: islam, kršćanstvo i judaizam. Pseudoreligijama koje nemaju nebesko porijeklo, nego se njihovo porijeklo vezuje za njihove osnivače nismo se bavili u ovom tekstu.

## 1.0 Uvod

Pitanje uloge religije u suvremenom društvu nužno je promisliti u kontekstu intezivnijeg dodira različitih kulturnih i religijskih tradicija u zapadnom društvu među kojima najveću pažnju zavređuje neposredniji dodir islama i kršćanstva, odnosno dodir istočnog i zapadnog kulturnocivilizacijskog kruga. Priznanje i tolerancija prema pripadnicima različitih kulturnih i religijskih zajednica i uloga religije u humaniziranju izazova sa kojima se suočava čovjek u suvremnom dobu pitanja su o kojima su zaokupljeni zapadni teoretičari.

U prvom dijelu rada, ukazano je na krizu vrijednosti u suvremenom društvu, koja ograničavaju njegovu slobodu i povećavaju alijenaciju. Savremena otkrića postala su grobnica ljudske slobode, s obzirom da ih čovjek koristi u smjeru bezdušne eksploatacije prirode i drugih ljudi. Suvremni čovjek izgubio je svoje dvije najbitnije odrednice koja ga čini sretnim na ovom svijetu i koje su izvor sreće u društvu: čovjekoljublje i solidarnost.

Drugo poglavlje nudi pojmovno određenje religije, religioznosti i vjere s teološkog aspekta. Ukratko su predstavljene naturalistička, antorpološka, prosvjetiteljska i psihologijska koncepcija religije. Pri razmatranju fenomena religije akcenitane su objavljene religije: islam, judaizam i kršćanstvo. Ukazano je i na integrativnu ulogu religije u društvi, koju ne mogu postići ni politika, ni prirodno pravo, ni demokratija.

U trećem poglavlju akcentirana je nužnost ponovnog preispitivanja odnosa prema religiji, jer su većom aktualizacijom religije derogirani brojni stavovi o religiji koji su je pokušali učiniti anahronom. Schopenhauerovo poimanje religije kao "istine u odjeći laži", Feuerbachovo " antropologija kao srce teologije", Marksovo " ideologija kao kriva svijest", te Freudovo " infantilna neuroza" podstakli su dodatnu diskusiju o religiji. Religija je jedina alternativa za krizu identiteta i nihilizma sa kojom se suočava moderni čovjek.

U četrvrom dijelu rada ukazano je na povećani broj nasilja koje se pravda religijskim motivima, te da objavljene religije svojim učenjima ne podstiču nasilje nego ga osuđuju. Izvor brojnih sukoba nije konstitutivna religijska tradicija, nego interpretativna. Pogled prisutan u zapadnom društvu na religijske i kulturne identitete treba biti redefiniran u smjeru od "izvora konflikta" ka komparativnoj prednosti zapadno-evropskog društva.

Posljednje poglavlje nudi stav, prema kome će religija u XXI. stoljeću biti aktivni sudionik društva. Za ovu ulogu religije ostvarene su pretpo-

stavke i unutar Katoličke crkve koja je na Drugom vatikanskom koncilu redefinirala svoj odnos prema muslimanima i pripadnicima drugih religijskih zajednica. Tradicija dijaloga sa Jevrejima i kršanima u islamu postoji još od vremena poslanika Muhammeda, a.s., kada je Objavom i njegovom praksom definiran stav islama prema pripadnicima judaizma i kršćanstva.

## 2.0 Čovjek pred savremenim izazovima

Kriza vrijednosti u suvremenom društvu izazov je za čovječanstvo, nauku i religiju. Radikalni hedonizam nametnuvši se modernom čovjeku kao cilj života onemogućava mu postizanje unutarnjeg mira i istinske slobode. Prisutni egoizam, pohlepa, reduciranje ljudske egzistencije na zadovoljavanje animalnih potreba i bezosjećajnost prema drugim ljudima rezultiraju organizovanom neodgovornošću suvremenog čovjeka, koji je zatočenik vlastitih djela. S pravom sebi možemo postaviti pitanje da li su ostvarenja savremenog čovjeka ujedno i grobnica njegove slobode. Korijen neslobode savremenog čovjeka počiva u njegovom opredjeljnju za jednodimenzionalni život čija obilježja su: laž, krađa, korupcija, diskriminacija, nepotizam, autoritarnost... Za ovog čovjeka može se reći da je organizovano neodgovoran, jer „ nitko danas nije u stanju kontrolisati što se događa u znanstvenim labaratorijama, kakvi su, primjenjuju li se i na koga se primjenjuju npr. rezultati istraživanja u polju genetske tehnologije.“ (Markešić, 2005, 101). Kompleksnosti savremenog društva doprinose nezaustavljivi procesi globalizacije, funkcionalno diferencirana društva, snažni tokovi pluralizacije i individualizacije, te upućenost čovjeka na doživljaj, informacije i medije, koji utiče na formiranje čovjeka, njegova svjetonazora i njegova stava prema pripadnicima drugih nacija, rasa i religija. Savremeni svijet koji se koprca u vrtlogu nihilizma jeste svijet otuđen od Boga i u krajnjem ishodu otuđen od samog sebe. Psihičke napetosti, seksualna izopačenost, surovost i nedostatak sigurnosti čine krizu življenja još težom. Opasnosti proistekle iz stalnih atomskih i hemijskih eksperimenata koji prijete opstanku čovječanstva odraz su ljudske žeđi za moć. Nauka bez vjerovanja je poput savremenog oružja u rukama psihički bolesne osobe.

## 3.0 Pojmovno određenje religije, religioznosti i vjere

Fenomen porijekla religije moguće je promatrati s nekoliko aspekata. Prema teološkoj koncepciji Bog je stvorio čovjeka s potrebom da vjeruje i dostavio mu koncept življenja na ovom svijetu sadržan u

Objavi. Pored teološke postoje: naturalistička, politička, prosvjetiteljska i psihološka koncepcija religije, prema kojima religija nema transcedentne korijene.[2] Riječ religija je izvedena iz latinske riječi *religio* što znači pobožnost, izražavanje poštovanja prema Bogu. Etimološki, riječ *religio* je derivirana iz glagola *religare* (vezati, povezati), *relegare* (savjesno i smjerno se ponaati) ili *reeligare* (ponovo izabrati). Religija je „vjerovanje u jedno, apsolutno, nadprirodno i onostrano biće, koje je stvorilo, koje stvara i upravlja svim svjetovima. Jevreji vjeruju u jednog Boga koji je poslao objavu jedan – jedini puta i jednom – jedinom izabranom jevrejskom narodu. Kod njih je Bog Jahve, samo Bog jevrejskog naroda a svi ostali narodi nisu Božijim objavljenjem darovani i na njih se ne odnosi Božiji zakon. Kršćani vjeruju u jednog Boga koji se u svijetu pojavljuje na način trojice: kao Bog – otac, Bog –sin i Sveti Duh. Muslimani vjeruju u Jednog Jedinog Boga, Stvoritelja svih svjetova, ljudi i naroda. Taj apsolutni i svemoćni Bog svim narodima i u svim vremenima slao je objave preko poslanika." (Ahmetović, 2007, 230) Prilikom razmatranja pojma *religija*, potrebno je načiniti dinstikciju između religije kao opće pojave koja se odnosi na sveto i religije kao specifične institucije u društvu koja se zanima za sveto.

Čovjek je po svojoj prirodi religiozno biće (*homo religiosus*). Religioznost čovjeka je njegova otvorenost za transcedentno, nevidljivo, božansko. Prema učenju objavljenih religija, religioznost čovjeka je njegova otvorenost, spremnost na pokornost Jednom, Jedinom Bogu. Za religiozne osobe Bog je smisao i izvor svakog drugog smisla. Čovjek se ne rađa kao zrelo religiozno biće, nego donosi mogućnost da to jedanput postane. Religioznost je subjektivno osjećanje pojedinca prema religijskim principima, načelima ponašanja. Religioznost je čovjekov osjećaj za transcedentno, nevidljivo, božansko. Za razliku od religioznosti, religija predstavlja nešto objektivno, određene vjerske sadržaje, moralne principe, obredoslovne propise, religijsku praksu, religijske autoritete itd.

---

2 Naturalistička ( neki je nazivaju i antropološka) koncepcija polazi od toga da su religiju izazavale sile prirode pred kojima je čovjek osjećao strah.

Prema antropološkim teorijama ljudska interakcija s prirodom izvor je religije. Politička koncepcija prema kojoj su religiju izmislili vladari da bi lakše upravljali ljudima. Ovu hipotezu je zastupao Voltaire, Holbach... Prosvjetiteljska koncepcija prema kojoj je religija rezultat neznanja, niskog stupnja obrazovanja i kulture stanovništva.

Psihologijska koncepcija religije ukazuje na njene psihologijske korijene, prema kojima se rodno mjesto religije traži u emocionalnim potrebama koje su rezultat opstojnosti, nesigurnosti, bolesti, nesreće, smrti.

Objektivnost religije manifestira se u njenoj snažnoj kohezionoj ulozi u društvu. „Religija je institucionaliziranje religioznosti, a konfesija njezino normiranje unutar konkretne religijske zajednice." (Rebić, 2002, 806). Za Thomasa Luckmanna je religija, ističe Manfred Prisching, prije svega u uvjetima moderne nešto sasvim unutarnje, privatno, skriveno u posljednjem kutku čovjekove duše... (Markešić, 2005, 101). Religija kao oblik ličnog i društvenog života čovjeka temelji se na čovjekovom odnosu prema Bogu (božanskom) i primjetna je u svim periodima ljudske historije. Religija je sveobuhvatni model života koji sve momente ljudskog života integrira u jednu cjelinu. Religija je dostavljena čovjeku da sistemom svojih učenja, moralnih normi i zakona uredi ljudski individualni i društveni život. Čovjek do danas nije uspio pronaći nešto što bi moglo nadomjestiti funkciju povezivanja koju ima religijski integrativni potencijal. Integrativnu snagu ravnu religijskoj, nisu uspjeli razviti ni politika, ni prirodno pravo, ni demokratsko društvo, ni revolucije, ni ljevica i ni desnica. Integrativna uloga religije određena je prvenstveno njenim poslanjem, da ljude integriše u zajednicu jednakih i ravnopravnih, okupljenih oko univerzalnih etičkih vrijednosti, uz istovremeno zadržavanje vlastitih teoloških perspektiva.

Pored riječi *religija* u svakodnevnmom životu upotrebljava se riječ *vjera*. Vjera je osobni duhovni život, unutarnji doživljaj svijeta. Vjeru je moguće definirati kao ljubav prema Bogu, kao utjehu i nadu. Vjera je nešto izvorno i čisto što se po svojoj prirodi opire ideologizaciji i politizaciji. Religija je vjera spuštena u povijesni kontekst, te kao socijalno-povijesna činjenica u mogućnosti je da bude pod uticajem ideologije, a što ovisi od njenih nositelja, odnosno institucija koje je organiziraju. Posmatrano iz povijesnog rakusa teško je dovesti u blisku vezu religiju i naciju, jer je religija nadnacionalna činjenica. Dr. Esad Ćimić u ovom pogledu akcentira: „Religija tu nikad nije upletena, no Crkva ne može da nije upletena zato jer se ona može ideologizirati. Ona ima svoj nauk, svoje socijalno učenje, pa makar ono bilo orijentirano na transcendentno, na onostrano, ono ne može a da nema implikacije na ovozemaljsko. Ona danas ima toliku ulogu na ovim prostorima jer je kroz povijest bila značajan faktor etničke diferencijacije."[3]

3 Vidi: E. Ćimić: *Crkva, religija i vjera su različite stvari.* Dostupno na www.ezadar.hr/clanak

## 4.0 Zadaća religije u savremenom društvu

Čovjek je kruna Božije kreacije na ovom svijetu, biće sa visokim stepenom duhovnih, kognitivnih, konativnih i estetskih mogućnosti. Duhovni i kognitivni potencijali čovjeka otvaraju mu mogućnost da se vine do razine anđela. Zadaća religije je da pomogne organizovano neodgovornom čovjeku, da svoju ličnost obogati čovjekoljubljem kao temeljnim principom miroljubive egzistencije. Religija može objasniti čovjeku potpuni smisao njegove egzistencije, ucijepiti u njega univerzalni sistem vrijednosti, pozivati zaštititi njegovih prava. Jedan od temeljnih ciljeva poslanja religije je postizanje mira na razini ljudske ličnosti i mira u ljudskom društvu. Suštinsku slobodu čovjek postiže kada se njegova životna putanja kreće linijom oslobođenja od materijalnog ka duhovno-moralnoj nadgradnji. Čovječanstvo svoju slobodu može postići povratkom transcedentnim korijenima. Seriozni pristup fenomenu religije od strane filozofa modernog vremena uslijedio je nakon što je postalo jasno da religija nije nestala i da se ne nalazi u stanju koje nagovještava njen nestanak. Njena uloga i značenje u individualnim životima ljudi i društvenoj praksi derogirala je tumačenja koja su je pokušala učiniti prevaziđenom i anahronom. „Schopenhauerova "istina u odjeći laži", Feuerbachova "antropologija kao srce teologije" , Marksova "ideologija kao kriva svijest", Freudova "infantilna neuroza" (Freud), Carnapov "besmislen izričaj osjećanja koji su proširili metafizičari bez poetske ili glazbene nadarenosti" su određenja religije s namjerom da završe raspravu o njoj, ali koja su je dodatno podstakla. Nijedno od ovih razumijevanja religije nije uspjelo pokazati što je religija, a još manje završiti raspravu o njoj." (Vučković, 2008, 47). Mnogi mislioci krajem 20. stoljeća shvatili su da bez religije čovjek ne može živjeti na ovom svijetu i da je religija bijeg od sive i hladne materijalnosti prema svjetlosti ljetnjeg sunca vjerovanja. Religija je jedina alternativa za krizu identiteta i nihilizama sa kojima se suočava čovjek u savremenom dobu. Ekskluzivna, ničim nadomjestiva uloga religije u navedenim pitanjima, dokazuje da čovjek zaokupljen savremenom krizom morala nema drugog izlaza osim da se, radi oslobođenja iz tamnice koju je sam stvorio, kreće putem koji je pred njim odredio njegov Stvoritelj. (Pirmoradi, 1997, 96) Uzročnik zla na ovom svijetu je čovjek. Prvi korak na uklanjanju zla je promjena u čovjeku. Zadaća i perspektiva religije jeste da ustrajno hrani i razvija čovjekovu prirođenu ontološku sastavnicu "otvorenosti za Boga" (homocapax Dei), bez obzira na vrijeme i prostor u kojem živi. Vođenje čovjeka Božijim putem u sebi sadrži i poštivanje i njegovanje sveobuhvatnog dostojanstva svakog čovjeka kao najsavršenije Božanske kreacije. Religija čovjeka uči „ da

život i vrijeme prima kao dar i da u temeljnim iskustvim vlastitog života zna otkrivati Božije tragove, te život i njegove fenomene "čitati" u svjetlu čovjekove autotranscedencije (samonadilaženja) prema Bogu." (Stjepan Kušar). U suvremenom dobu sve više se nameće znanost, a da pritom nije u stanju nadomjestiti religiju u odgovaranju na pitanja koja se nameću ljudskoj egzistenciji. Znanost pruža samo neutralni niz uzroka, koji po sebi gotovo da ne dodiruju ljudske probleme. Znanost se bavi općim, objektivnim, a religija čovjekom kao pojedincem. (Vučković, 2008, 47). Religija uvijek ima šta reći o onome o čemu drugi ćute. Religija posebno osuđuje duhovnu emigraciju ljudi iz vlastitog vremena. Poseban aspekt religijskog učenja je didaktičko-antropološki, kada je čovjek pozvan da djeluje u društvu, a ne da se povlači iz društvene realnosti. Kvalitet religije na individualnoj razini treba biti manifestan na društvenoj razini. S obzirom na činjenicu da je religija po svom poslanju za čovjeka, ona treba poznavati sve društvene i ekonomske procese današnjice. Zadaća religije u modernom svijetu je da podstakne sve dublju integraciju svih dimenzia ljudskog, da otkrije i podstakne smisao humanih ciljeva u čiju službu je potrebno staviti velike tehnološke mogućnosti današnjice.

## 5.0 Objavljene religije svojim učenjima ne podstiču na nasilje

U modernom vremenu primijetno je nekoliko fenomena vezanih za religiju. Veliki je porast težnje za religijom. Drugi fenomen vezan za religiju je pojava nasilja obojenog religijom. Eksplozija nasilja u ime religije jedan je od razloga oživljavanja interesa filozofa za fenomenom religije. „S tim u vezi religija će također imati svoju ideološko-kritički funkciju naspram svih vrsta ideologija (bez obzira na to bile one desne ili lijeve, religijski kamuflirane, prosvjetiteljski protureligiozne ili nereligiozne) ukoliko, naime, idu za apsolutizacijom konačnog i imanentnog te nameću čovjeku okvire koji nisu nikako po mjeri."[4] Djela nasilja koja danas pojedinci čine u ime religije uznemiravaju savjest mnogih ljudi svijeta. Ne mogu se zločini pravdati da su počinjeni u ime religije, jer je cilj dostavljanja religijske poruke ljudima ostvarenje mira u svijetu. I pored religijskih poruka kojima se osuđuje svaki oblik nasilja, ljudi jednodimenzionalnog pogleda na svijet uznemiravaju mnoge gradske četvrti svojom spremnošću na zločin u ime vjere, i to objavljene vjere, kako

4 Vidi: S. Kušar, *Religija – njezina integrativna snaga i njene perspektive*, Studije, str. 22.

na Zapadu tako i na Istoku. Ovaj antropocentrični pogled na svijet koji nastoji sve prilagoditi sebi i sebe smatrati mjerom stvari ne opravdava niti jedna od monoteističkih religija. Žrtve antropocentričnog pogleda na svijet nisu samo pripadnici druge religije, nego i pripadnici vlastite religije koji svjedoče sve postulate vjere.

## 6.0 Unutarreligijski i međureligijski dijalog kao pretpostavka suživota

Složena politička situacija u svijetu i višeslojni problemi s kojima se susreću savremena zapadnoevropska društva nameću potrebu promišljanja odnosa prema vlastitom kulturnom identitetu i vrijednostima kako u odnosu prema sebi tako i prema drugima. Vjerski pluralizam u savremenim društvima nameće potrebu međuvjerskog poznavanja, koje je nužna pretpostavka dijaloga i mira u svijetu. Nacionalne, kulturološke, konfesionalne razlike među ljudima potrebno je da budu polazišna osnova konstruktivnog dijaloga, a ne konflikta. „Zapadnjačka srednjovjekovna slika o islamu kao heretičkoj religiji i o muslimaniam kao osvajačima "kršćanske Evrope" ili pak muslimanska slika o Zapadu gledana kroz prizmu križarskih ratova ili kolonijalnog imperijalizma i dalje nesvjesno odražavaju uzajamne predrasude, utemeljene uglavnom na neznanju i strahu od drugog. Takve predrasude, nažalost zatamnjuju mnoge pozitivne primjere dijaloga i suživota u prošlosti te bogata razdoblja kulturnih i ekonomskih razmjera, osobito u 11. i 12. stoljeću između arapsko-islamskog i zapadno-kršćanskog svijeta na Sredozemlju." (Kovač, 2009, 208) U kontekstu suvremenih globalizacijskih procesa koji su doveli do intezivnog susreta Istoka i Zapada, Zapad je stekao uvid u vlastitu kulturnu i civilizacijsku relativnost, kao i uvida u relativnost vlastitog sekularnog humanizma koji je potrebno promisli i prema njemu se odrediti. Neophodno je ponovno promisliti pitanje kulturnog identiteta koji neće biti izvor sukoba, nego zajedničkog bogatstva čovječanstva. „Tri monoteističke ili „abrahamske religije" – židovstvo, kršćanstvo i islam – koje vjeruju da se Bog objavio upravo u ljudskoj povijesti i da u njoj i djeluje, nose stoga zajedničku odgovornost prema toj povijesti." (Kovač, 2009, 210) S druge strane cilj nam je ponuditi nekoliko uzročinika o mogućoj paradigmatskoj ulozi religije u suvremenom kontekstu. Zadaća religije je da izgradi povjerenje među ljudima. U objavljenim religijama postoje brojni članci u kojima se naglašava važnost uvažavanja drugog i drugačijeg. Povjerenje među ljudima je veći stupanj od tolerancije, jer tolerancija „ne zahtijeva povjerenje, uzajamno poštiva-

nje i saradnju. Postala je kao oprema za opstanak modernog društva, atrofija i zaštita javne arene od vjerskih sukoba." (Tore, 2005, 237)

U ovom dijelu rada pokušat ću odgovoriti na pitanje: Šta je zapravo cilj dijaloga među pripadnicima različitih religijskih zajednica? Dijalog podrazumijeva uvažavanje druge strane i poštivanje njenih stavova ukoliko su utemeljena na principima pravde, jednakosti, moralnosti itd. Cilj dijaloga ne smije biti prevođenje drugoga u vlastitu religiju. Pojedincima je nužno osigurati slobodu izbora u prihvatanju ili odbacivanju vjere. Svaka prisila u ime vjere je zabranjena. Prisile u vjeri, odstupanje od vjerskih principa u svakodnevnom životu uzrokovale su njenu slabost i dekadencu. Razlike trebaju biti poticaj natjecanja u činjenju doba, a ne inicijalni dio sukoba među vjernicima različitih vjerskih zajednica, ili među pripadnicima unutar jedne vjerske zajednice. Put prevazilaženja straha od razlika i postizanja uzajamnog poštivanja je upoznavanje drugoga. Na temelju svojih etičkih sustava objavljene religije su vrela mudrosti i pravednosti koji će afirmirati povjerenje, eliminirati nasilnost u svijetu i zaštititi dostojanstvo čovjeka kao univerzalnog Božijeg stvorenja. Umjesto teoloških disputacija koje stoljećima nisu uticale na promjene u doktrinarnim učenjima, teolozi u miljeu monoteističkih religija svojim nastupom trebaju graditi povjerenje na principima etičnosti, morala, i religijskih principa koji štite dostojanstvo svakog čovjeka, uz očuvanje vlastitih teoloških perspektiva. Povijest je bremenita primjerima kada su religije bile izvor konflikta, ali su daleko duži periodi u kojima su religije bile uzrokom očuvanja mira u svijetu. Religije mogu dovesti do mira među nacionalnim i kulturnim zajednicama ukoliko nisu instrumentalizirane u dnevnopolitičke svrhe. Brojni sukobi u povijesti u ime religije pokazatelj su instrumentalizacije religije u cilju ostvarenja političkih ciljeva. Religija u svojoj izvornosti je protiv svakog oblika nasilja. Međutim, religijska osjećanja ljudi su često i zloupotrebljavana u cilju ostvarenja ciljeva kojima se i sama religija protivi. Stoga kritiku ne treba upućivati religiji, nego njenim egzegetima, apologetima, koji vjerno ne štite njene izvorne principe. Pretpostavka dijaloga i mira u društvu je skidanje naslaga ljudskog poimanja i tumačenja, te omogućavanju religioznom svjetlu da obasja našu sadašnjost i budućnost. Najveći broj vjernika religiju, pa čak i vlastitu, poznaje na interpretativnoj razini, ne pročitavši nikada ni jednu knjigu. Upoznavanje izvornih učenja je pretpostavka mira. Tarik Ramadan postulira četiri pravila kao početne korake dijaloga među pripadnicima različith religija:

- uzjamno priznavanje legitimnosti naših uvjerenja i njihovo poštivanje;
- slušanje onoga što ljudi govore o svojim tekstualnim izvorima, a ne onoga što mi razumijemo ( ili želimo razumjeti) iz njih;
- pravo, u ime povjerenja i poštovanja, da postavimo moguća pitanja, ponekad čak i ona najnezgodnija;
- prakticiranje samokritike, koja se sastoji u učenju kako da napravimo razliku između onoga što tekst govori o onoga što naši istovjerci od njih prave, i jasno određivanje naše vlastite pozicije." (Ramadan, 2007, 262)

Dijalog ne podrazumijeva da strane u dijalogu trebaju dijeliti ista uvjerenja, ali trebaju priznati njhovo postojanje. Dijaloški suživot podrazumijeva njegovanje hermenuutike različitosti i drugosti, a ne asimilaciju i identičnost.

## 7.0 Budućnost religije u modernom društvu

Religijski pluralizam u današnjoj Evropi moguć je samo u procesima sekularizacije. Sekularizacija ne znači i desakralizaciju društva. Sekularizacija kao društveno-političko uređenje koje promiče neovisnost između svjetovne i vjerske vlasti radi građanske jednakosti ni u kom slučaju ne smije biti pojmljena kao sekularizam koji zbog ideoloških uticaja vjeru odbacuje ili potiskuje iz društvene zajednice.[5] „U liberalnom modelu multikulturalizma, za koji se zalaže Will Kymlika, jedan od najznačaj-

5 „Glavna obilježja građanskog društva obuhvaćaju principe jednake za sve građane: vladavinu zakona, demok-ratsku vlast i novo partnerstvo među svim narodima i ljudima. U ekonomskoj, religijskoj, kulturnoj i političkoj sferi građansko društvo karakterizira stalni i djelotvorno održivi razvoj, koji ne proizvodi samo ekonomski rast, nego i sva stečena dobra ravnomjerno raspoređuje. To je društvo koje regenerira okruženje više nego ga razara, koje jača ljude više nego što ih marginalizira zato što je civilno, civilizirano i trpeljivo. Sloboda religije je u interesu države, jer se religiji time obećava mogućnost da u društvu djeluje bez ovisnosti od političkih oruđa ili primoravanja da služi političkim ciljevima. Svjetske religije trebaju shvatiti kako je negiranje vjerske slobode bilo kojoj grupi ili pojedincu prijetnja vjerskoj slobodi svih ljudi i da uskraćivanje vjerskih prava bilo kojem vjerniku znači ugroziti prava svih vjernika. Mora se naglasiti da je sloboda religije ljudsko pravo, prednost prirode, prirodno pravo. Ništa, gotovo, nije u tolikoj mjeri stvar slobodne volje, kao religija. Sloboda je samo u religiji zasadila svoje boravište." ( Z. Šorđan, *Uloga religije u izgrađivanju svjetske zajednice*, Media, culture and public relations, 3, 2012, 1, str.58)

nijih političkih filozofa novije generacije, postoje tri ključna elementa u vezi s pitanjem religije. Prvo: moraju postojati jasne i čvrste ustavne granice za individualnu slobodu vjere. Drugo: crkva (ili neka druga vjerska zajednica) i država moraju biti odvojene, odnosno „država ne smije biti viđena kao da pripada određenoj religioznoj grupi. I, treće: mora postojati ujednačenost u tretmanu religioznih grupa i obezbjeđivanju uslova za religiozno prakticiranje." (Kymlicka)

U sekulariziranoj Evropi, koja je donedavno mislila da je u ime prosvjetiteljstva zauvijek raskrstila s Crkovom i religijom, prisustvo muslimana ponovno nameće pitanje o mjestu i ulozi religije u sekularnom društvu, a time i vrijednostima utemeljenim na transcedentnim principima. Pogled koji je sve prisutniji u svijetu nije sekularni humanizam. Prije pola stoljeća činilo se da da će sekularni humanizam biti val budućnosti, jer su ga na mnogim mjestima bile nametnule autoritarne i totalitarne vlade u Sovjetskom Savezu, u istočnoevropskim zemljama, u Kini i u nekim jugoistočnim azijskim zemljama. Pogledi koji se danas šire na zapadu su religijski (Wolf, 2005, 208). Prisustvo islama ponovo je rehabilitiralo raspravu o " sakralnome" u Evropi. U prvoj polovini 20. stoljeća francuski orijentalist Louis Massignon (1883-1962) naglašavao je abrahamske korijene judiazma, kršćanstva i islama te pozvao na zaokret u odnosu kršćanstva prema islamu. Jedan od bitnih događaja koji su obilježili drugu polovinu 20. stoljeća je Drugi vatikanski koncil, kojim je katolička crkva redefinirala svoj odnos prema muslimanima i pripadnicima drugih vjerskih zajednica. Nastupilo je vrijeme ozbiljnijeg promicanja međureligijskog dijaloga sa nekršćanskim religijskim tradicijama. Na islam se iz rakusa Katoličke crkve počinje gledati kao na jedu od religija koje vode Bogu. „Koncil poziva i kršćane i muslimane da se oslobode tragičnih iskustava povijesti i uđu u jedan posve drugačiji, iskreniji i otvoreniji dijalog s ciljem humaniziranja i spašavanja svijeta. Vidljive pozitivne promjene u islamsko kršćanskim odnosima,[6] osobito pogledi kršćanskih učenjaka

6 Nostra Aetate na sljedeći način defi nira odnos Crkve prema islamu i muslimanima: Crkva gleda s poštovanjem na muslimane, koji se klanjaju Jednome Bogu, živom i subzistentnom, milosrdnom i svemogućem, stvoritelju neba i zemlje, koji je govorio ljudima. Oni se svom dušom nastoje podložiti njegovim skrovitim odlukama, kao što se Abraham, na koga se islamska vjera rado poziva, podložio Bogu. Oni Isusa, istina, ne priznaju Bogom, ali ga ipak časte kao proroka, a također i njegovu djevičansku majku Mariju. Nju ponekad i pobožno zazivaju. Osim toga iščekuju dan suda, kad će Bog naplatiti svim uskrslim ljudima. Zato cijene moralni život, a Boga štuju napose molitvom, milostinjom i postom. Budući da je tijekom stoljeća između kršćana i muslimana dolazilo do čestih sukoba i neprijateljstava,

prema islamu i muslimanima, dogodili su se nakon završetka Drugog vatikanskog koncila. No, dok se neka politička pitanja koja opterećuju cijeli međunarodni sigurnosni sustav ne riješe, pravih plodova dijaloga će biti jako malo." (Mešić, 2011, 222) Koncil poziva muslimane i kršćane da transcendiraju negativna povijesna iskustva i da pristupe otvorenom dijalogu u cilju humaniziranja svijeta. Muslimani nisu neprijatelji Zapadne civilizacije, nego njen sastavni dio. Muslimani su postavili temelje zapadne civilizacije i inicirali Evropljane na dalje uspjehe. Multikulturalnost i multikonfesionalnost Bosne i Hercegovine je do posljednjeg rata protiv Bosne i Hercegovine bila primjer Evropi i evropskim muslimanima o mogućnosti mirnog suživota u različitosti, te se treba nadati da će do takvog suživota ponovo doći. Vjerske manjine u islamskom svijetu nisu tretirane kao u Evropi. Muslimani su pripadnicima drugih religija dali vjersku autonomiju. O odnosu muslimana prema pripadnicima drugih religijskih zajednica pored Kur'ana, govore i dva značajna dokumenta iz vremena Muhammeda, a.s., a to su Medinska povelja i pismo Poslanika islama upućeno kršćanskim monasima u samostanu Sveta Katarina. Medinska povelja je preteča suvremenih povelja o ljudskim pravima, slobodama i ljudskom dostojanstvu. „Za razliku od brojnih suvremenih pravnih akata koji, između ostalog, oslovljavaju i razvijaju mehanizme za zaštitu ljudskih prava, čija se zaštita danas ozbiljuje prema načelu „svi su ljudi jednaki, ali su jedni, ipak, jednakiji od drugih", Medinska povelja u svojoj preambuli za temeljni motiv odbrane svih ljudskih prava, pojedinačnih i općih, uzimala je moral, potvrdu i istinu. Potom, među krunskim pravima pojedinaca naročito je potcrtavala pravo na jednakost svih ljudi, pravo na poštivanje ljudskog života, očuvanje ljudskog dostojanstva, poštivanje religijskih, kulturnih i civilizacijskih prava i sloboda svakog pojedinca i svake etničke skupine unutar muslimanskog imperija, pravo na odgoj i obrazovanje skladno standardima vlastitog religijskog svetogleda itd." (Hafizović, 2002, 105)

Pismo upućeno monasima samostana Sveta Katarina pisano je rukom Ali ibn Ebi Taliba, a po diktatu Poslanika islama 3. muharrema druge godine po hidžri: „ Kršćanima na istoku i na zapadu, u blizini islamske granice i daleko od nje, znanim i neznanim, daje se jamčevina. Ukoliko se jedan monah ili anahoret zatekne na brdu ili dolini, pećini ili naselju, ravnici ili u crkvi ili pak u svetilištu-hramu, tada mi stojimo iza njih i oni su

Sveti Sabor poziva sve da se, zaboravivši što je bilo, iskreno trude oko međusobnog razumijevanja i da zajednički štite i promiču socijalnu pravdu, ćudoredna dobra, mir i slobodu za sve ljude.

pod našom zaštitom. Ja ću ih zasigurno braniti svojim životom, svojim pomagačima i svojom vojskom, njih, njihove imetke i bogomolje, jer su oni moji podanici i kao takvi uživaju moju zaštitu. Niko im ne smije uskratiti putovanje bilo gdje, porušiti im bogomolju ili je oštetiti, kao ni prisvojiti bilo šta iz njihovih kuća za korist muslimana. Neće se oporezivati njihovi suci, kaluđeri niti drugi koji se budu bavili vjerskim poslovima. (...) Niko ih ne smije opterećivati putovanjima, obavezivati učestvovanjem u borbi ili transportu oružja, jer se muslimani bore za njih i ne polemišu sa njima osim na najkulturniji način, slijedeći u tome kur'ansku uputu:„ I sa sljedbenicima Knjige raspravljajte na najljepši način, ne sa onima koji su nepravedni, i recite: Mi vjerujemo u ono što se objavljuje nama, i mi se Njemu pokoravamo (29:46). Niko iz redova muslimanske zajednice do Dana uskrsnuća i do prestanka života na Zemlji ne smije se suprotstavljati ili prekršiti ovu povelju, koju je napisao Muhammed ibn Abdullah svim kršćanskim zajednicama uz uvjet da se ona strogo ispunjava i primjenjuje." (Hafizović, 2002, 105).

## 8.0 Umjesto zaključka

Zapad očekuje od muslimana da pokažu otvorenost i prihvate vrijednosti zapadne civilizacije koje nisu u suprotnosti s učenjima islama. S druge strane muslimani očekuju od Zapada da osigura kvalitetnu edukaciju svojih građana, a prvenstveno mlađih naraštaja, o islamu, islamskoj kulturi i civilizaciji, te njenom uticaju na zapadno-evropsku kulturu i civilizaciju. Religiozni ljudi su građani jednog društva, te kao građani trebaju da izraze svoju zabrinutost za poteškoće društva u kome žive. Religijsko obrazovanje u moderno vrijeme nije ništa manje važno nego obrazovanje za demokratiju, pogotovo u društvima gdje su granice religijskogi i nacionalnog u potpunosti podudarne. Put izgradnje stabilnog društva nije udaljavanje ljudi od njihove religije, nego naprotiv zahtijevanje od njih da poštuju moralna načela u religijama koja su ujedno i univerzalna sa stanovišta poruke monoteističkih religija. „Prakticirati vlastitu vjeru znači učestvovati na društvenom polju, tako da vjerska svijest bez društvene etike ne može ni postojati. Prva inspirira ovu drugu. (...) Zbog odgovornosti pred Bogom za samoga sebe i zarad poštovanja svih stvorenja takva osoba treba ponuditi svim ljudima sredstva na društvenom nivou koja će ispuniti njihove obaveze i zaštiti njihova prava." (Ramadan, 2007, 188) U daljem dijelu teksta autor je naveo sedam prava koja sa stanovišta religije zahtijevaju potpuno poštovanje: pravo na život i neophodni minimum kako bi se život održao, pravo na porodicu, stambeno pravo, pravo na obrazovanje, pravo na rad, pravo na pravdu, pravo na solidarnost.

Ljudi trebaju da imaju život dostojan čovjeka. Religije obavezuju društvene zajednice da brine o siromašnim i same učestvuju u tome. Na socijalnoj razini vjera pomaže čovjeku da ima korektan i human odnos prema svim ljudima.(...) Autentična vjera osposobljava i potiče čovjeka na nesebičnu ljubav prema drugima i životu općenito. Prema riječima Muhammeda, a.s., nije musliman koji legne sit a zna da mu je komšija gladan. Svaka osoba ima pravo na prodični život, a društvo je zaduženo da osigura uvjete za zasnivanje porodice. Pokazatelj dekadence i nazatka jednog društva je nemogućnost velikog broja ljudi da zasnuju porodicu. Društvo je dužno da osigura adekvatne uvjete stanovanja za svoje građane, te da pronađe adekvatne mehanizme za to. Društvo koje nije u stanju da svojim građanima osigura pravo na obrazovanje, je društvo koje ih podcjenjuje. Društvo treba da osigura svojim građanima mogućnost rada i zarade za život, a građani da nesebično rade na podizanju svog imovinskog statusa. Društvena struktura treba da garantira pravdu svake osobe. Svi ljudi, bez obzira na njihov socijalni status, trebaju imati istu priliku u društvu. Moralnim odgojem može se osigurati odbrana od mnogih negativnih pojava poput kriminaliteta, samoubojstva, maloljetničke delikvencije. Moral koji se temelji na religijskim ubjeđenjiama predstvlja veliku snagu pojedinca i veliku vrijednost u drutvu. Religijske zapovijedi „ Ne ubij“, „ Ne ukradi“, „Ne svjedoči lažno“ su norme koje sankcioniraju moralno i pravno na oba svijeta.

Punina morala je moguća jedino unutar religije. Moralno obrazovanje treba biti sastavni dio svakog predmeta u školi. Moralni principi sadržani u Starom i Novom zavjetu i u Kur'anu, mogu pomoći pacifikaciji modernog društva, a posebno bosanskohercegovakog. Prema učenju islama, kršćanstva i judaizma moralne norme su božanskog porijekla. Zabrana ogovaranja, mržnje, zavisti, krađe, korupcije, utaje, pohlepe, diskriminacije po bilo kojem osnovu, konzumacije alkohola, zlostavljanja itd., može doprinijeti stabilnosti društva, ukoliko se u pojednice, prvenstveno mlade naraštaje, ucijepe univerzalne ljudske vrijednosti. Religijske zajednice svojim socijalnim učenjima trebaju dići svoj glas protiv socijalne nepravde u društvu. Religije svojim učenjima pozivaju solidarnosti među ljudima, koju je potrebno razvijati na relaciji: mladi – stari, zaposleni-nezaposleni, bogati-siromašni, razvijeni-nerazvijeni. Religije mogu doprinijeti promjeni ljudske psihologije od očekivanja ka darivanju, odnosno od pitanja „ Šta još mogu očekivati od života?“ ka pitanju „Šta život još očekuje od mene?“ Religijske zajednice, na temelju vlastitog učenja obavezne su sudjelovati u stvaranju općeg dobra, te se ne smiju distancirati od toga. Religijske zajednice ne smiju ignorirati nijedan druš-

tveni problem, jer je cilj njihovog poslanja djelovanje u društvu. Religijske zajednice u okviru svojih edukativnih programa trebaju pripremati svoje sljedbenike za život u različitostima, a ne u monolitnostima. Potrebno je znati da granice koje se formiraju u glavama nemoguće izbristai bez ožiljaka i tragova.Religijski principi objavljenih religija mogu promjeniti njihove sljedbenike samo ukoliko ih oni realiziraju u svakodnevnoj praksi.

## LITERATURA


1. Ahmetović Amir, Ahmetović Mersed: *Sociologija, demokratija i ljudska prava*, Biblioteka Logos, Tuzla, 2007.
2. Barry, Brian: *Kultura i jednakost: Egalitarna kritika multikulturalizma,* Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2006.
3. Ben-Oni, Ardelean: *Biblija i vjerska sloboda,* u: Kairos – Evanđeoski teološki časopis, godište IV. (2010), br.2.
4. Bhikhu, Parekh: *Rethinking Multikulturalism*, Cultural Diversity and Political Theory, Palgrave, New York, 2000.
5. Cifrić, Ivan, *Raznolikost kultura kao vrijednost*., Soc. ekol. Zagreb, Vol. 16, br. 2-3, 2007.
6. Hafizović, Rešid: *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom*, El-Kalem, Sarajevo, 2002.
7. Kovač, Tomislav: *Islam kao paradigma suvremenom evropskom društvu i kršćanskoj misli*, u: Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja, Zagreb, Vol. VII br. 2, 2009.
8. Markešič, Ivan: *Religija kao komunikacija , razmatranja iz suvremene sociološke teorije*, u: Soc. ekol, Zagreb, vol. 14. (2005), br. 1-2.
9. Mesić, Milan: *Multikulturalizam,* Školska knjiga, Zagreb, 2006.
10. Mešić, Mirza: *Islam i kršćanstvo – zajednički izazovi i perspektive*, u: Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja, Zagreb, Vol. IX br. 1, 2011.
11. Pirmoradi, J.Mohammad: *Doba religije, Sumnja u apsolutnu racionalnost,* u: Znakovi vremena, Vol.I, br. 2, NII „Ibn Sina", Sarajevo, 1997.
12. Ramadan , Tarik: *Evro-američki muslimani i budućnost islama*, Sarajevo 2007.
13. Rebić, Adalbert (ur.), *Opći religijski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2002.
14. Semprini, Andrea: *Multikulturalizam*, Clio, 1999, str. 79.

15. Tore, Lindholm: Philoshopical and Religious Justification of freedom of Religion and Belief", u: Facilitating Freedom of Religion of Belief: A Deskbok., Leiden Nederland, 2005.
16. Vučković, Ante: *Što je religija i čemu religija? Wittgwnstein i religija*, u: Bogoslovska smotra, br.1, 2008.
17. Wolf, Miroslav: *Pluralističko društvo i religije*, u: Nova prisutnost, Vol. III br. 2, Zagreb, 2005.
18. Zrinščak, Siniša: *Što je religija i čemu religija: sociološki pristup, Bogoslovska smotra,* Bogoslovska smotra, br.1, 2008.
19. El-Faruki, R. Ismail: *Tevhid, implikacije na mišljenje i život*, El-Kalem&CNS, Sarajevo 2011.
20. Sinanović Osman, Hafizović Rešid, Pajević Izet: *Duhovnost i mentalno zdravlje,* „Svjetlost", Sarajevo, 2002.

pregledni članak / review article UDK: 2-675

# DOPRINOS PROJEKTA SVJETSKI ETHOS MEĐURELIGIJSKOM DIJALOGU - INTERDISCIPLINARNI PRISTUP

**Berislav ČOVIĆ**
Hrvatske bratske zajednice 4, 10 000 Zagreb
E-mail: bcovic@nsk.hr

**Mile MARINČIĆ**
Školska 12, 10 310 Ivanić Grad, Hrvatska
E-mail: mile.marincic66@gmail.com

## ABSTRACT

Svakodnevno smo svjedoci različitih sukoba, nerazumijevanja, mržnje i fanatizma među ljudima, kulturama i religijama. U današnjem vremenu globalizacije i tehnološkog napretka čovjek je ostao zaboravljen, a religijske zajednice udaljene jedne od odrugih. U ovom radu autori na primjeru *Projekta svjetski ethos* žele pokazati da nada ipak postoji, te da je izgradnja međureligijskog dijaloga moguća i ostvariva utemeljenjem na otvorenosti i odgovornosti. Zadaća ovoga rada je dati jedan drugačiji pogled u premošćavanju jaza među religijama, a samim time i prepreka u ostvarivanju međureligijskog dijaloga. Taj drugačiji put, ali nikako novi u smislu nove religije ili pokreta, je „*Projekt svjetski ethos*" kojeg je osmislio i pokrenuo Hans Küng, teolog i filozof rođen u Švicarskoj, a najveći dio svog radnog vijeka proveo u Njemačkoj. U konačnici ovaj rad ne ide samo za prikazivanjem postignuća Projekta svjetski ethos, nego kritički propituje isti projekt i pokušava dati odgovore.

**Ključne riječi:** Projekt svjetski ethos, Hans Küng, međureligijski dijalog, odgovornost, etika

## THE WORLD ETHOS PROJECT AND ITS CONTRIBUTION TO INTERRELIGIOUS DIALOGUE – AN INTERDISCIPLINARY APPROACH

On daily basis we witness different types of conflicts, misunderstandings, hatred and zealotry among people, culture and religion. In today's times of globalization and technological advancement, Man was left forgotten and his religious communities have stretched far away from one another. Through this essay

authors will try to show, based on the example of the *Project World Ethos*, that the hope still lingers and that the development of inter-religious dialog is not only a mere possibility but that it is achievable throughout open-mindedness and responsibility. The goal of this essay is to give a different kind of look in crossing the gap between various religions and trying to cut down the obstacles between them by achieving inter-religious dialog. That different look that was mentioned earlier is not new in terms of religion or movement. *Project World Ethos* was created and started by Hans Küng, theologian and philosopher born in Switzerland who spent most of his life working and living in Germany. In the end, direction of this work is not only to show great achievements made by the Project, but also to criticize it as well, in search for answers.

**Key words:** Project World Ethos; Hans Küng; inter-religious dialogue; responsibility; ethics

## 1.0 Uvod

Tokom svoga dugogodišnjeg rada Hans Küng je došao do ideje te pokušao razraditi koncept koji bi pomogao uređenju svijeta i stvaranju boljeg i pravednijeg društva, s naglaskom na odgovornosti za sve. Kako bi projekt bio uspješan, potrebno je dati neke odgovore na pitanja što zapravo on jest, a što nije ili ne bi trebao biti, kao i pitanje kakav bi dijalog trebao biti?

Dakle, riječ je o projektu koji je izazvao plodne rasprave u etičkom i teološkom diskursu i doživio brojne kritike.[1] To je novi izazov potkraj 20. i početkom 21. stoljeća, koji kao „projekt", nastoji oblikovati pretpostavku za „ethos čovječanstva". Polazi od univerzalnosti „zlatnog pravila" i potrebe afirmacije temeljnih vrijednosti svjetskih religija i njihove uloge da dijalogom pridonesu svjetskom miru i stvaranju pravednijeg svjetskog poretka. (Cifrić, 2011, 177). Živimo u vremenu neizvjesne budućnosti i ljudske sudbine gdje globalizacija s jedne i pluralizma s druge strane sve više zaboravljaju čovjeka, u takvim nepovoljnim vremenskim prilikama sve veći broj religija i religiozni zajednica se otvaraju jedni prema drugima, dok međureligijski kontakti postaju sve češći putem dijaloga.

1 Budući da se radi o relativno novom projektu koji je doživio veliki uspjeh u mnogim zemljama, nažalost kod nas je još nedovoljno istražen i premalo afirmiran u smislu njegova doprinosa na društvenoj odgovornosti, zauzetosti za druge i siromašne, podtlačene i marginalizirane. Njegova šansa da se ostvari kao izrazito plodonosan projekt bilo bi djelovanje na području međureligijskog dijaloga, na način da se afirmira u pravcu koji Hans Küng zagovara, tj. na polju etičke kulture međusobnog susreta, razumijevanja i poštivanja drugoga i drugačijega neovisno o rasi, spolu, položaju ili religijskoj opredijeljenosti.

Upravo je međureligijski dijalog važan element općeg dijaloga i tolerancije, a zaživjela je i svijest da su svi odgovorni za probleme i njihovo rješavanje, dok put prema cilju vodi preko dijaloga koji je naša životna potreba. (Mišić, 2002, 456)

Kako ne bi došli u zabludu da se radi samo o religijskom projektu, iako je postanak ideje svjetskog ethosa usko povezan sa svjetskim religijama, potrebno je prije svega naglasiti samu ideju projekta koja nije povezana samo s religijama nego je to interdisciplinarni humanistički projekt bez religijskog utemeljenja kako za svjetsku etiku tako i za svjetsko gospodarstvo i svjetsku politiku. Projekt je usvojio i podržao Parlament svjetskih religija u Chicagu 4. rujna 1993. godine u svojoj „*Deklaraciji o svjetskom etosu*". Na taj način su ljudi iz svih religija izrazili suglasje o nekoliko elementarnih povezanosti na razini etike, ethosa. Osim toga, osnovan je veliki broj organizacija za poboljšanje dijaloga između religija tijekom 20. i 21. stoljeća i došlo je do nebrojenih drugih susreta i konferencija te redovitog zajedničkog rada na svim razinama.

Upravo je i cilj ovoga rada, ukazati da je dijalog moguć samo spremnošću na otvorenost dijalogu i odgovornosti prema svakom čovjeku, religioznom ili nereligioznom.

## 2.0 Temeljna načela svjetskog ethosa – utemeljen na odgovornosti i moralnom djelovanju

Autor i pokretač samoga projekta Hans Küng široj javnosti se prvi puta predstavio svojom knjigom „*Projekt Weltethos*",[2] čime je želio pridonijeti načinu na koji religije mogu pronaći osnovu za dijalog i tako postati relevantnije za mir. Dakle, ona nije svrha samoj sebi i u njoj nije riječ samo o dijalogu religija nego se nalazi u većim povezanostima, u službi mira. Svoju spoznaju Küng izražava sloganom: „*Nema mira među nacijama bez mira među religijama*!". Naravno, time se ne misli da sporazumijevanje i miroljubivi odnosi između religija predstavljaju jedini ključ za svjetski mir ili mir u nekom društvu; to bi bilo naivno jer postoje mnoge druge komponente mira, poput političke, gospodarske i socijalne vrste. Dakle, što se tiče mira među religijama ovdje nije riječ o dostatnom uvjetu, ali svakako o nužnom.

2 Küng, H., *Svjetski etos za svjetsku politiku*. Intercon, Zagreb, 2007., str. 311. Kratke bilješke o piscu kao prilog hrvatskim izdanjima njegovih djela, nalaze se u ovoj i u knjizi *Svjetski etos za svjetsko gospodarstvo*.

Prije nego što dublje uđemo u problematiku samoga Projekta, potrebno je nešto reći i o temeljnim načelima koje zastupa Hans Küng. O čemu se zapravu tu radi? Kada Küng kaže u svome sloganu, a to je posebno naglašeno i doneseno u Deklaraciji o svjetskoj etici za svjetsko gospodarstvo "*Nema mira među religijama bez dijaloga između religija*! Misli se da religije, ljudi u religijama, trebaju prigode za susrete, za upoznavanje. Tada će otkriti da unatoč svojim brojim razlikama posjeduju bogato zajedništvo, tj. da imaju zajedničku odgovornost za naš planet, da imaju zajedničku odgovornost za društvo, za grad, za zemlju, i da tu odgovornost moraju također zajednički izvršavati. Kolika je uloga i važnost na odgovornosti dovljna je spoznaja da nas ona upućuje na razinu odgovornog djelovanja, etičkog djelovanja. Suradnja potrebuje zajedničku osnovu, a nju religije iznova raskrivaju upravo u nekoliko sasvim temeljnih elemenata svog ethosa. „*Deklaracija o svjetskom ethosu*" Parlamenta svjetskih religija u Chicagu izrazila je 4. rujna 1993. godine zajedičko u ethosu religija pomoću dva načela koja su potom razvijena u četiri središnja životna područja kao „upute".

1. Načelo ljudskosti sa svojim temeljnim zahtjevom: sa svakim se čovjekom mora ljudski postupati. To je uvjerenje da svaki čovjek posjeduje neotuđivo i nedodirljivo ljudsko dostojanstvo, te zato ne smije postati puko sredstvo i objekt u gospodarstvu, medicini, medijima i politici, nego trajno mora ostati njihov subjekt i konačni cilj. Ova temeljna spoznaja proizlazi iz neotuđivog dostojanstva svakog čovjeka na temelju njegove puke ljudskosti, u tom se dostojanstvu, dakako, temelje i ljudska prava. No, u gotovo svim kulturama i religijama čovječanstva može se pronaći drugo pravilo koje razvija to formalno temeljno načelo – tzv. „*zlatno pravilo*" empatije i uzajamnosti.
2. Zlatno pravilo[3]: „*Ono što ne želiš da drugi čine tebi, to ni ti ne čini drugima!*" ili pozitivno: „*Ono što želiš da drugi čine tebi, i ti čini drugima!*".

Ovu normativnu dimenziju čovjek je od samoga svoga postojanja nastojao promišljati, tj. promišljao je moralnu dimenziju svoga djelovanja pitajući se: kako, na koji način i prema kojim mjerilima se treba ravnati u ispravnosti i prosuđivanju svojih postupaka?[4] Formulaciju „*zlatnog pra-*

3 Formulaciju *„zlatnog pravila"* poznaju gotovo sve religije svijeta. To je obvezujući imperativ koji vrijedi za sve ljude i za koji sa sigurnošću možemo reći da ga nijedan čovjek ne može zanijekati. Više u: Küng, H. *Projekt svjetski etos*. Velika Gorica: Miob naklada, 2003. Str. 79-80.

4 Potrebno je naglasiti da moral nije neka posebna vrsta djelovanja nego samo po-

*vila*“ poznaju gotovo sve religije svijeta, kao i filozofi i drugi učenjaci od postanka čovjeka. Ovakvu sveprisutnost zlatnog pravila potrebno je objašnjavati prije svega linijom izravnog etičkog osvještavanja moralnog imperativa koji je zadan samom konstitucijom ljudskog bića. Ovdje donosimo neke od formulacija toga pravila koje se nalaze u različitim religijama, kako bi pobliže upoznali tu osviještenost koju forumlacija „zlatnog pravila“ nudi svakom čovjeku kao etički i moralni korektiv ponašanja:

Islam: „*Nitko od vas neće biti vjernik sve dok svom bratu ne poželi ono što želi samom sebi.*“ (*40 Hadisa, an-Nawawi, 13*).

Kršćanstvo: „*Sve što želite da ljudi čine vama, činite i vi njima! U tome je sav Zakon i Proroci.*“ (*Mt 7,12*).

Judaizam: „*Ono što sam mrziš, ne čini bližnjemu svome. To je cijela Tora, ostalo je objašnjenje, idi i uči.*“ (*Rabi Hilel*).

Budizam: „*Ono što nije ugodno i drago meni ne može biti ni njemu; a kako mogu nekome drugome priuštiti ono što meni nije ugodno i drago?*“ (*Samyuttanikāya V, 353.35-354.2*).

Hinduizam: „*Neka se ne daje ono drugome što je nemilo sebi samome! To je ukratko pravednost kako god se drugi ponašao.*“ (*MBh 13, 114.8*).

Konfucionizam: „*Zar to nije ljubav prema bližnjemu? Što ne želiš da drugi tebi čini, ne čini ni ti drugome!*“ (*Lun Yu XV 23, Razgovori/Analecta*).

O njemu su na ne – religijskoj osnovi raspravljali i filozofi, poput Immanuela Kanta, pa stoga uistinu može činiti temelj etičkog djelovanja u kojem se mogu susresti svi ljudi, neovisno o tome koje su religije ili svjetonazora. No, ta oba načela u sebi uključuju konkretne upute za četiri središnja područja ljudskog suživota koje se također iznova nalaze u svim religijama i kulturama. H. Küng izriče pet velikih zapovijedi čovječanstva koje vrijede u svim velikim svjetskim religijama (Küng, 2003, 78):

1. Ne ubij ili poštuj svačiji život kao obvezu kulture nenasilja i strahopoštovanja.
2. Ne kradi ili budi pravedan i pošten kao obveza kulture solidarnosti i pravednog gospodarskog poretka.

sebna dimenzija djelovanja u kojoj svaki ljudski čin zadobiva vrijednosnu kvalitetu i postaje moralno određenim činom. Takav način prosudbe ispravnosti ljudskog djelovanja odvija se u jednoj trodimenzionaloj kružnoj strukturi samoga čina: prsudbe, odluke i izvedbe. Usp. Čović, A. i Radonić, M. (ur.). *Bioetika i dijete*. Zagreb: Pergamena, 2011. Str. 12.

3. Ne laži ili djeluj istinoljubivo, govoreći uvijek i samo istinu kao obveza kulture tolerancije i života u istinoljubivosti.
4. Ne zloupotrebljuj seksualnost ili ljubite se i poštujte međusobno kao obveza kulture ravnopravnosti između muškarca i žene.
5. Poštuj roditelje i ljubi djecu kao obveza kulture pravednog odnosa prema starijima i nemoćnima.

Riječ je, dakle, o izgradnji etičke kulture među ljudima, temeljnog životnog ponašanja koje bi primarno počevši od svakog pojedinca trebalo djelovati u konačnici i na cjelokupno društvo. U današnjem pluralističkom društvu mora se tragati za jednim diskursom koji je građen na etičkim temeljima, prije svega potrebno je tragati za temeljnim vrijednostima koje uključuju sve partnere, neovisno o tome u kojoj religiji, svjetonazoru ili filozofskom pravcu utemeljuju svoje djelovanje.[5] Religije kao nositelji morala, kao stalni tragači za etikom, smatra Küng, mogu biti dobar temelj kako za mir, tako i za blagostanje u svijetu. Osuđujući patnju čovječanstva, koju naziva agonijom u kojoj se našao suvremeni svijet, koja se posebno očituje u društvenom poremećaju nacija, nepoštivanju pravde koja građane potiskuje na rub društva, anarhiju koja se uvlači u naše zajednice, besmisleno umiranje djece zbog nasilja, s posebnim naglaskom na osudu onoga što i koliko u toj agresiji sudjeluju religije, u uvodu deklaracije se kaže:

„Ta agonija nije nužna. Nije nužna jer već postoji temelj za etiku. Ta etika pruža mogućnost za bolji individualni i svjetski poredak i oslobađa čovjeka od očajnog stanja, a društvo od kaosa.“[6]

Važno je naglasiti da ideja svjetskog ethosa Hansa Künga ne zagovara niti sinkretizam, niti prevlast jedne religije nad drugom, niti stvaranje nove jedinstvene svesvjetske religije. Naprotiv, insistira na jednoj odgovornoj suradnji vjernika različitih religija, uključujući nevjernike, u pogledu izgradnje boljeg svijeta, koja omogućava dublju ukorijenjenost u vlastitoj religijskoj tradiciji.[7] Upravo su ljudskost i uzajamnost dva na-

---

5 Usp. Gebhardt, Günther, *Svjetski etos kao izazov za društvo i međureligijski dijalog*, u: Odjek – Revija za umjetnost, nauku i društvena pitanja, 65(2012)3/4., str. 62 – 68.

6 *Deklaracija o svjetskoj etici*. Hrvatski ogranak Svjetske konferencije religija za mir. Zagreb: Multigraf, 1993. Str. 3. Ovdje je potrebno naglasiti da izvorni naslov: „*Erklärung zum Weltethos*“ u našem prijevodu nije baš najtočnije preveden, umjesto etici ispravnije bi bilo ethosu.

7 Kritički su o Küngovu Projektu pisali mnogi svjetski filozofi i teolozi, primjerice:

čela na kojima počiva svjetski ethos, a iz njih se izvode četiri neopozive smjernice. Iako, ta načela i smjernice traže svoju konkretnu afirmaciju u današnje vrijeme, s ciljem konstruktivne i konkretne primjene u svim područjima ljudskoga života od politike, gospodarstva, obrazovanja, znanosti i umjetnosti, čemu naročito pridonosi Zaklada za svjetski ethos u Tübingenu, činjenica je da su oko tih načela i smjernica usuglašene sve velike religijske i filozofske tradicije. Jedan zajednički cilj je da se putem dijaloga između različitih zajednica, postigne vladavina mira i dobrote, a to je ujedno cilj i svrha pozitivnog dijaloga kojeg zagovara Projekt svjetski ethos kao i Deklaracija o svjetskom ethosu poznatim motom:

„*Neće biti mira među narodima bez mira među religijama, neće biti mira među religijama bez dijaloga među religijama*". ( Küng, 2003, 97)

Kako bi napravili iskorak u postizanju iskrenog mira među religijama i narodima potrebna nam je prije svega vlastita odgovornost jednih za druge, odgovornost koja nam nedostaje kako bismo uklonili tvrdoglavost koja nam stvara nepremostive prepreke u ostvarenju iskrene međusobne komunikacije.

## 3.0 Izgradnja političke i ekonomske odgovornosti

Hans Küng nas podsjeća da je od životne važnosti konstruktivno bavljenje religijama na ovom svijetu upravo radi postizanja sveopćeg svjetskog mira. Svakodnevno i uvijek iznova tragamo za rješenjima koja bi oslobodila naš svijet koji se planetarno gledajući nalazi u krizi, agoniji, koja pogađa sve slojeve i segmente društva, pa između ostaloga i privredu (ekonomiju), koja u zajedništvu sa svjetskom politikom i svjetskom ekologijom čini jezgru same krize.

Svjedoci smo svakodnevnog nasilja u društvu, nepravdi, siromaštva, bolesti, te u samoj konačnici nemira i ratova. Ključ za rješenje mora postojati, a na svima nama je zadaća pronaći ga. Posebnost u cijelom

---

Schockenhoff, E. Spaemann, R. Huber, W. Hempelmann, H. Welker, M. Na našem prostoru je recepcija slabija, pa uz prikaze I. Cifrića, 2004. i P. Režana, 2009. Posebno treba istaći kritičku studiju Radić, Stjepana: *Neki od problemskih aspekata „Projekta svjetski etos": (I i II): jedan analitičko – filozofski pristup problemu*, u: Filozofska istraživanja, 30 (2010), 1/2(117/118)., str. 269 – 282; 29(2009)4(116)., str. 733 – 744. Kao i Senković, Ž. *Kritička bilješka uz „Projekt svjetski ethos",* u: Obnovljeni život, 66(2011)3., str. 361 – 372. Cifrić, I. *Vrednote svjetskog ethosa u Hrvatskoj*, u: Socijalna ekologija, 20(2011)2., str. 177 – 205. Cifrić, I. *Moderno društvo i svjetski etos: perspektive čovjekova nasljeđa*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo: Zavod za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, 2000.

tom procesu čine gospodarstvo i politika. Zato će Küng, suočavajući se s potrebom svjetskog ethosa i razvijajući ga, postaviti dvije temeljne ideje i to: *Svjetski ethos za svjetsko gospodarstvo* i *Svjetski etos za svjetsku politiku*, jasno nam poručujući što i tko treba preuzeti odgovornost u pogledu na svijet i čovjeka. Ne bude li pravoga vodstva i odgovornih političkih i gospodarskih čelnika, ne možemo očekivati pomake na bolje. Taj proces treba poći od početka, od obitelji pa preko drugih odgojnih ustanova do onih koji vode politiku i ekonomiju svijeta, ovdje bi se mogli složiti s F. M. Dostojevskim koji kaže da „*ljude treba preodgojiti da bismo ih učinili dostojnima slobode*" (Sekulić, 2011, 125), prije možda odgajati u skladu s etičkim vrijednostima, budući da od odgoja sve počinje.

Pojam "svjetskog ethosa", prema tome, odavno više ne predstavlja samo stručni pojam teoretičara i praktičara međukulturalnog i međureligijskog dijaloga. Misaoni pravac koji označava putuje pomoću medija, a korisnim ga u potrazi za etičkim temeljem za pluralistička društva u globalizirajućem svijetu smatraju u najrazličitijim sklopovima ne samo religiozni ljudi nego upravo i sekularni intelektualci, političari i zastupnici gospodarstva.[8] Istina, kao što je prethodno u uvodu naglašeno, postanak ideje svjetskog ethosa usko je povezan sa svjetskim religijama, ali se svjetski ethos razumijeva kao etička osnova koja onkraj religija uključuje humanistički ethos bez religijskog utemeljenja – u protivnom bi i zahtjev položen u nazivu svjetskog ethosa bio neopravdan i besmislen. Pristup svjetskog ethosa temelji se na dvije motivacijske linije koje se na određenim točkama mogu susresti:

Prvi pristup je sažet u formulaciji: Potraga za obvezujućim etičkim vrijednostima, normama i stavovima na očigled promjeni vrijednosti i društveno – političkim lomovima u razdoblju tzv. globalizacije, s kojom pak ruku pod ruku idu oblici rastuće fragmentacije.

U takvom je razdoblju pod hitno nužno da globalizaciju ekonomije, tehnologije i komunikacije podupre globalizacija ethosa, da se zapravo uvede diskurs o zajedničkim etičkim standardima koji premašuju pojedi-

8 Na ovu temu Hans Küng je objavio dvije jako vrijedne i na hrvatskom jeziku dostupne knjige: Küng, Hans, *Svjetski ethos za svjetsku politiku*, Intercon, Zagreb, 2007; Küng, Hans, *Svjetski ethos za svjetsko gospodarstvo*, Intercon, Zagreb, 2007. Također i Küngova predavanja s Međunarodne konferencije "*Svjetski ethos za Bosnu i Hercegovinu*" (Sarajevo – 14. svibanj 2009): Küng, Hans, *Svjetski etos za svjetsku politiku*, u: Status – Magazin za političku kulturu i društvena pitanja, 14(2010), str. 185-190. i Küng, Hans, *Svjetski etos i gospodarstvo*, u: Status – Magazin za političku kulturu i društvena pitanja, 14(2010), str. 191-196. Oba priloga s njemačkoga preveo Alen Kristić.

ne kulture. Globalizacija također treba globalni ethos. Svoj programski spis "*Projekt Weltethos*"[9] Hans Küng nije slučajno objavio 1990, u godini nakon velikog političkog prevrata u Europi. Dakle, slobodno možemo ustvrditi da je svjetski ethos s jedne strane i etički program koji zatijeva interdisciplinarni pristup rješavanju međureligijskih napetosti.

Drugi mogući pristup sastoji se u nastojanju oko boljeg sporazumijevanja i suradnje među svjetskim religijama u interesu svjetskog mira. Temelj predstavlja uvjerenje da religije, ali i humanističke filozofije, zaista mogu značajno pridonijeti miroljubivijem svijetu na osnovu svojih etičkih tradicija, često tisućama godina starih. No, to samo pod uvjetom da svoje pristaše učine svjesnim povezanosti religija u ethosu i prihvate ih sasvim praktično kao osnovu za zajedničko angažiranje u ovom svijetu. Dakle, svjetski ethos je s druge strane međureligijski program, koji želi omogućiti i poduprijeti međureligijski dijalog usmjeren djelovanju, dijalog djela.

Upravo se u ovoj dvostrukoj strukturi svjetskog ethosa vidi i njegova velika prilika. Naime, svjetski ethos može nadvladati upravo sukob između kultura filozofijskom racionalnošću i kulturom religioznih jezičkih igara, izgrađujući između njih mostove, dok se pitanje na koji način neko utemeljuje svjetski ethos, religiozno ili ne, ostavlja po strani kao irelevantno pitanje. S pravom možemo reći da je dijalog s nekršćanskim religijama i uzajamno približavanje nastavak i proširenje onog što karakterizira kršćanski ekumenizma, gledajući s kršćanskog stajališta u odnosu na dijalog s drugim religijama kako teističkim tako i monoteisitčkim. Danas je više nego ikada prije potreba za tim razgovorom koji je već i započeo, primjerice Drugi vatikanski sabor je otvorio dijalog sa židovstvom, a za druge religije, uz razne prigodne kontakte i teološke razgovore, posebice je znakovit molitveni susret za mir u Asizu održan 27. listopada 1986. godine (Valković, 1997, 142)

## 4.0 Važnost radikalnog zaokreta - izazov promjene svijesti

Ako ćemo tražiti izazove svjetskom ethosu, njih možemo navesti na nebrojeno mnogo mijesta, počevši od religijskih do sekularnih. Kao najočitiji primjer današnjice jest proces globalizacije, pa sve do suvremenog religijskog diskursa i konkretnih sustava vrijednosti u nekom društvu. Tražeći

9 Küng, Hans. *Projekt Weltethos*, München: Piper, 1990.

razloge nastanka Ideje svjetskoga ethosa potrebno je reći da ona nije nastala u zrakopraznom prostoru nego u sociokulturnom, odnosno povijesnom kontekstu modernog društva i perspektiva čovječanstva. Željeli mi to ili ne, ipak se moramo složit s činjenicom da se proces globalizacije manifestira na ekonomskom, političkom i kulturnom polju, te na taj način donosi pozitivne ali i negativne posljedice. Sam proces globalizacije nije neposredni povod, nego kontekst nastanka svjetskog ethosa u uvjetima u kojima se drugi mehanizmi rješavanja svjetskih problema čovječanstva pokazuju kao neučinkoviti i nedostatni. To su, ponajprije, ekonomski, tehnološki i politički (Cifrić, 2011, 178)

Ako nam je stalo uistinu do boljitka i ukoliko se želi na svjetskoj pozornici učiniti bolje Zemlji, neophodno je razmišljati i o promjeni ljudske svijesti. Planetarno se ne možemo pohvaliti da je zaživjela svijest o potrebi mira, neki mali koraci su ipak vidljivi i to samo u pojedinim segmentima. U tom pravcu svakako je neophodno i u pogledu na etiku te njezinu ulogu unutar svjetskih procesa poraditi na promjeni svijesti, počevši najprije od svakoga pojedinca pa sve do kolektivne promjene svijesti (Marinčić, 2010, 130). Odgovor na ovo pitanje može nam ponuditi i Valentin Zsifkovits koji tvrdi da je to uistinu ostvarivo, ali tek s pojavom kritične mase ljudi koja je spremna iz uvjerenja živjeti u skladu sa zahatjevima političke etike ( Zsifkovits, 1996, 120)

U samom procesu osvješćivanja, ne možemo i ne smijemo zaboraviti vrijednost i važnost pojedinca, osobe, ljudskog dostojanstva.[10] Teško je očekivati da će se same od sebe dogoditi promjene u svijesti čovjeka. Naprotiv, za promjenu svijesti pojedinca potrebno je sustavno i sa svih mogućih aspekata i perspektiva pristupiti izazovu koji je pred čovjeka stavljen. U tom pravcu prvo bi trebalo s punim poštovanje pristupiti obitelji osvješćujući iznova njezinu ulogu i značenje u uvođenju nove jedinke u svijet. Pojedincu pripada neotuđivo pravo na dostojanstvo, ali i odgovornost za učinjeno ili neučinjeno. Sve što u životu činimo ili ne činimo, ima svoje posljedice koje nam se vraćaju kao neka vrsta bumeranga, bilo da ih shvaćamo pozitivno ili negativno. Kao prvi korak u pravcu razvoja svjetske etike je postupanje s čovjekom čovječno, bez obzira na sve njegove nesavršenosti i ograničenja. Ako se to ostvari, tada će, smatra Parlament svjetskih religija, na temelju poveznica koje vežu sve ljude, bili oni religiozni ili ne, biti moguće stvoriti jednu svjetsku etiku na korist

10 Nikako ovdje ne bi trebalo pomisliti na antropocentrizam, nego prije svega na odgovornost samog čovjeka u odnosu na druge i svijet te u tom kontekstu i na njegovu posebnost i posebnu vrijednost.

svima. Naravno, religije niti mogu, niti će moći riješiti sve beskrajne svjetske probleme na području ekologije, gospodarstva, politike ili socijalnih problema, ali zato mogu postići ono što se ekonomijom ili politikom ne može. Mogu utjecati na unutarnji stav čovjeka, mijenjati njegov mentalitet te tako pokrenuti i društvene promjene.

„Čovječanstvu su potrebne društvene i ekološke reforme (...). Religije mogu ljudima pružiti temeljno povjerenje u život, ozračje smisla (...). Religije to mogu činiti ako su i same uklonile sukobe koji izviru iz njih, ako su odbacile uzajamnu netrpeljivost, nepovjerenje (...), ako iskazuju poštovanje prema tradicijama...“ (Deklaracija o svjetskoj etici, 1993, 7)

Svakodnevno danas svjedočimo krajnje nečovječnom postupanju s ljudima. Već u samom startu ljudskoga života nemamo svi iste šanse, uviđamo ogromne razlike između bogatih i siromašnih, kao i nacionalnoj i rasnoj netrpeljivosti, ljudsko dostojanstvo je ugroženo do krajnjih granica. (Marinčić, 2010, 131). A upravo su na to pozvani svi pojedinci, kao i države da čuvaju i štite ljudsko dostojanstvo, da li to doista danas čine i na koji način ostavljeno je svakome od nas pojedinačno da odgovori na to pitanje.

„Nitko ne stoji „iznad dobar i zla“, ni jedan čovjek, ni društveni sloj, ni jedna utjecajna interesna grupa, ni jedan centar moći, ni jedan policijski aparat, ni jedna vojska i ni jedna država. Naprotiv! Svaki je čovjek kao razumno biće, koje ima svijest, obvezan ponašati se uistinu ljudski, a ne neljudski, činiti dobro, a izbjegavati zlo.“ (Deklaracija o svjetskoj etici, 1993, 8)

Upravo nas ovdje sam Hans Küng podsjeća na prethodno naglašeno „zlatno pravilo“ kao načelo koje se tisućljećima potvrđivalo u religijskim i etičkim tradicijama i koje kao takvo vrijedi za sve, bilo da ga se izriče negativno ili afirmativno. Naglasak je svakako moguće staviti na individuu, pa onda i na individualni moral i etiku. Dojam je kako ovaj individualistički pristup više nije dovoljan, jer ili zanemaruje društvenu (socijalnu) razinu, ili je ona u njemu isključena.[11] Sama *Deklaracija*

11 Svakodnevno svjedočimo kako cijeli svijet biva iz dana u dan sve više individualiziran pojavom i napretkom tehničko-tehnoloških dostignuća, koje sve više udaljavaju ljude jedne od druge zatvarajući ih u prostore od četiri zida. Dovoljno je samo navesti pristup internetskoj mreži u vlastitom domu što vam otvara realne mogućnosti da mjesecima ne izlazite iz vlastitog doma budući da gotovo sve možete obaviti putem virtualnog svijeta, zar to nije poražavajuće za čovjeka koji se smatra društvenim bićem?! Naime, kad ljude udaljite jedne od drugih i učinite ih strancima koji za drugoga nemaju suosjećanja (empatije), a još manje vremena,

o *svjetskoj etici* završava govorom o potrebi promjene svijesti s posebnim naglaskom na moguću ulogu religija u tom procesu promjene. Promjena bi se trebala dogoditi prije svega na mnogim pojedinačnim spornim pitanjima (bioetika, seksualna etika, etike u medijima, znanosti do ekonomske i političke etike). On traži da se ljudi ravnaju po svojoj savjesti, i da im savjest bude mjerilo ponašanja kao kompas kada se izgube u prašumi. S pravom možemo reći da je danas u našem društvu nastala prašuma, u smislu krize vrijednosti.[12] U tom posvemašnjem haosu u kojem su ljudi posve izgubljeni, više nego ikada prije im je potrebno pokazati pravi put prema izbavljenju. Jedan od tih puteva je svakako promjena vrijednosti, a nikako njihov raspad. Kako ističe sam Küng ljudsko je društvo multidimenzionalno pa se danas moramo ravnati prema složenim umreženim i dinamičnim ukupnim vezama. ( Küng, 2003, 43). Potrebno je da se promišljeno i skromno potraži put u budućnost u izgradnji jedne etičke kulture pravednosti, mira i dijaloga, planetarno gledajući.

## 5.0 Kritika projekta svjetski ethos i Küngov odgovor

Svjesni smo činjenice da danas svaka zajednica kao i svako društvo obiluje konfliktima i konfliktnim situacijama, više je nego očito da je potrebno sveobuhvatno etičko djelovanje koje ide za tim da se konflikti međusobno ne zaoštravaju već da se učine podnošljivima za sve neovisno o kojoj se vjerskoj ili nacionalnoj pripadnosti radilo. (Oslić, 2001, 244). Ako temeljito promotrimo sve različitosti koje postoje među narodima, kulturama i vjerama a koje su oduvijek tu prisutne u smislu potvrđivanja vlastitog kulturnog, jezičkog i vjerskog određenja te iz vidljivo rasprostranjenog kulturalnog nacionalizma, jezičkog šovinizma i vjerskog fanatizma, s pravom se pitamo može li se uopće promišljati o etičkoj suglasnosti planetarno gledano? Küng će reći da se može postaviti i dokazivati i obrnuto, te reći kako upravo tako teška situacija traži temeljnu etičku suglasnost oko svih važnih temeljnih ljudskih pitanja. (Marinčić, 2010, 133)

---

stvorili ste si takav prostor za manipulaciju i upravljanje kakav se samo poželjeti može. U takvoj konstelaciji snaga moćnicima se otvaraju neslućene mogućnosti manipulacije. Usp. Marinčić, M. *Nav. dj.*, str. 132.

12 Pojam vrednota subjektivne je naravi i teško ga je svesti na jedinstveno značenje. Vrednota tumači i specificira pojam dobra i kao takva po sebi uvijek transcendira neku empirijsku datost te pokreće čovjekovu volju da slijedi neka dobra, više o vrednotama u: Oslić, J. *Sustav vrednota u današnjem vremenu*, u: Bogoslovska smotra, 71(2001)2/3., str. 232.

Kao temeljna kritika koja se upućuje Küngovu projektu svjetskog ethosa je u njegovu traženju „minimuma" konsenzusa s jedne strane i previše teoretiziranja s druge strane te eventualno isključivosti prema nevjernicima. Prigovor se može prihvatiti, ali je potrebno i odgovoriti. Svakako je općeprihvaćeno i jasno da čovjek treba težiti idealnom moralu, a ne spuštati se na najnižu granicu (granični moral) i zadovoljavati određene kriterije samo da eventualno ne bi upao u područje koje je moguće sankcionirati. Küng insistira na onim osnovnim stvarima koje su nam svima zajedničke na čijim temeljima bi dalje mogli graditi svoj maksimum, u kontekstu *Deklaracije o svjetskom ethosu*.

Kada je riječ o kritici da Projekt ne nudi gotova rješenja nego teži prevelikom teoretiziranju, sam Hans Küng prihvaća kritiku i daje odgovor:[13]

„Dakako da ta etika ne nudi izravna rješenja za sve beskrajne probleme, ali daje moralni temelj za bolji pojedinačni i svjetski poredak. Daje viziju koja može osloboditi ljude iz očaja, a društvo izvesti iz kaosa. Mi smo oni koji prihvaćamo zapovjedi i praksu svjetskih religija. Tvrdimo da već postoji konsenzus među religijama koji može biti podloga za svjetsku etiku, minimalni temeljni konsenzus u obaveznim vrijednostima, neopozivim mjerilima i temeljnim moralnim stavovima." (Deklaracija o svjetskoj etici, 1993, 5)

Ističemo kako vizija koju je Küng započeo *Deklaracijom o svjetskoj etici* a nastavio djelima *Svjetski etos za svjetsku politiku* i *Svjetski etos za svjetsko gospodarstvo* ne želi biti samo oglas, još manje propovijed, nego je itekako činjenično potkrijepljena. U kontekstu prigovora o isključivosti Deklaracije u odnosu na ateiste (nevjernike), Deklaracija jasno daje do znanja da ovaj poziv nije upućen samo članovima svjetskih religija nego svim ljudima.

„Pozivamo sve ljude, bili oni religiozni ili ne, da čine isto." (Deklaracija o svjetskoj etici, 1993, 4)

Zlonamjernih će uvijek biti koji će tvrditi kako ipak ostaje puno neriješenih detalja, međutim ne može se osporiti vrijednosni doprinos koji Küng svojim projektom daje svijetu. Küng će reći, a što je već i naznačeno

13 Neosporna je činjenica, da diljem svijeta, upravo zahvaljujući Hansu Küngu nastaju udruženja koja slijede ideju *svjetski ethos*, a također i već spomenuta djela o ethosu za gospodarstvo i politiku to pokazuju. Na našim prostorima se premalo iskazuje interes o važnosti samoga Projekta kao i o samome Küngu koji se dugi niz godina neumorno zalaže oko trajnog mira i dijaloga među religijama i narodima, pomaci su vidljivi iako su usmjereni krajnje kritički i bez puno optimizma u njegov uspjeh.

u Deklaraciji o svjetskom ethosu, da ideja svjetskog ethosa koji se ovdje postulira nije niti želi biti nikakva nova religija, a još manje želi stvoriti prevlast nad drugim religijama i ideologijama. Nego naprotiv, temeljnu ideju svjetskog ethosa predstavlja suglasnost u obaveznim vrijednostima, neporecivim mjerilima i osobnim stavovima prema kojima se tisućljećima ravnaju ljudska bića. To su temeljne etičke vrijednosti koje teško može svako razumno ljudsko biće zanijekati i reći da za njega/nju ne vrijede. Upravo u ovom temeljnom načelu Küng nalazi nužnost primjene takvih globalnih vrijednosti u svakodnevnoj ljudskoj zbilji, s posebnim naglaskom njegove primjene u znanosti, kulturi, politici, gospodarstvu...

## 6.0 Kritičko opravdanje projekta svjetski ethos

Ako uzmemo činjenicu da je temeljna značajka ljudskoga života da čovjek neprestano stoji u nekom znaku pitanja i izazova (Oslić, 2001, 247), onda je logično da se i o ovakvim pitanjima i problemima koja pred nas postavlja Projekt svjetski ethos kritički propituje. Možda nam neće poći za rukom da iz ovoga kratkoga teksta pokušamo odbaciti sve kritike koje se slijevaju na Küngov „račun" glede projekta svjetski ethos, ali u svakom slučaju barem djelomično je nužno njegovo opravdanje. Küng je naime svjestan da njegov projekt nije gotovo rješenje, tj. neki gotovi „svršeni čin" i sam će reći da je nastao kao poticaj svima koji žele povesti brigu o globalnim problemima koji nas pritišću. Ono što je valjda kristalno jasno jest činjenica da će se tražiti dosad gotovo nezamisliva uključenost prije svega filozofa (filozofije), a onda i kulturnih i duhovnih perspektiva, budući da „današnji etički relativizam, koji uzrokuje potamnjenje moralnih vrijednosti, pogoduje širenju postupaka koji vrijeđaju dostojanstvo ljudske osobe, a to predstavlja ozbiljnu prepreku humanističkom razvoju na raznim područjima života." (Črpić/Valković, 2000, 3)

Kada je riječ o prigovorima pa i nekim dvojbama na račun Küngova projekta *svjetski ethos* stoji još jedna konstatacija koju upućuju neki filozofi, a koja kaže kako je globalna etička suglasnost u etičkim pitanjima nemoguća jer postoje samo regionalne etike. S pravom se smijemo pitati imaju li hrabrosti i želje, oni koji upućuju takav prigovor, barem pokušati nadići svoje uskogrudne poglede na svijet ili očito prihvaćaju svoju zatvorenost i ograničenost svojom regionalnom okolinom. Küng će reći da ima i onih drugih filozofa koji stoje na liniji korjenitog pluralizma i koji se žele zadovoljiti istinom i pravednošću u množini. Dok treći filozofi, možda ipak ljudi različitih kultura i vjera, imaju zajedničke vrijednosti koje

zaslužuju biti rasvjetljenje, nešto kao općevažeći standardi (Kung, 2007, 135), u smislu općevažećih pravila i odrednica.

Trebalo bi poraditi na svijesti kolektivne ljudske odgovornosti moralnog ponašanja, te u tom kontekstu slijediti istinu i pravednost kao njegove temeljne odrednice. Kada je riječ o težim pitanjima, u smislu kulturalnog slojevitog morala, tada u obzir treba uzeti specifičnost same narodnosti, kulture i vjere. Međutim, ljudska prava ne bi trebala biti naglašavana, ili se o njima ne bi trebalo govoriti a da zanemarimo ili zapostavimo upravo prethodno spomenutu svijest ljudske odgovornosti.[14] Složit ćemo se s činjenicom da ipak sve obveze ne proizlaze iz samih ljudskih prava i da postoje izvorno moralne, tj. ćudoredne ljudske obaveze neovisne o tim pravima. Na tragu prethodno navedenog teksta možemo zaključiti kako bolji svjetski poredak ne može biti stvoren, još manje iznuđen, samo zakonima, sporazumima i propisima. Nego suprotno, zalaganje za ljudska prava pretpostavlja svijest o odgovornosti i obavezama, za što se mora dotaknuti čovjekov razum, ali i čovjekova nutrina. Teško će pravo dugoročno opstati bez čvrstog ethosa. (Marinčić, 2010, 115) Sam Küng će to potvrditi u svojoj knjizi „*Svjetski etos za svjetsku politiku*“:

„*Svjetski etos* ne znači, dakle, *svjetsku etiku* u smislu sasvim određenog filozofskog ili teološkog nauka o ćudorednim stajalištima, vrijednostima i pravilima, nego znači čovjekovo temeljno ćudoredno držanje, shvaćeno pojedinačno ili skupno.“ (Küng, 2007, 149)

## 7.0 Doprinos svjetskog ethosa izgradnji međureligijskog dijaloga

Svjesni smo kako je novo povijesno razdoblje obilježeno čitavim nizom metamorfoza među kojima glavnu ulogu imaju one znanstvenotehničke. (Matulić, 2005, 305). Naime, “današnji nemir i promjene životnih prilika povezane su s dubljim preobražajem, tako da u obrazovanju sve veću važnost zadobivaju matematičke, prirodoslovne i antropološke znanosti, a na praktičnom području tehnika koja iz tih znanosti proistječe. Taj mentalitet pozitivnih znanosti oblikuje kulturu i način mišljenja drugačije nego u prošlosti.”[15] Planetarno gledajući svijet se našao pred nepremostivim

14 Više o odgovornosti u: Jonas, H. *Princip odgovornosti: pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*. Sarajevo: „Veselin Masleša“, 1990.

15 Drugi vatikanski koncil, *Pastoralna Konstitucija “Gaudium et spes” o Crkvi u suvremenom svijetu*, (7. prosinca 1965.), Dokumenti Drugoga vatikanskog koncila, IV. izdanje, Zagreb, 1986., br. 5.

izazovima koje su ga zadesile kroz procese globalizacije i to na svim poljima od tehnike, preko znanosti i kulture do politike i gospodarstva. Hans Küng svojim projektom svjetski ethos, želi vjerovati da je osvijetlio put u jednu realniju budućnost, koja će nam dati nadu u jedan svijet koji je zanovan na mirotvornijim, pravednijim i čovječnijim temeljima.

Svjedočimo svakodnevno kako se siromaštvo, potlačenost, opresija i u konačnici smrt provlače Zemljom poput najgore pošasti nagrizajući sam smisao ljudskog postojanja. Na tisuće gladnih i marginaliziranih svakodnevno umire u tišini zaborava nametnutog političko-ekonomskom mašinerijom svesvjetskog kapitalizma.[16] Ne možemo ne primijetiti kako i religijske zajednice, tj. oni koji su pozvani da dignu svoj glas protiv takvog stanja, nerijetko zatvaraju oči pred takvim događajima.

S pravom se smijemo pitati imali uopće izlaza iz te agonije koja pogađa današnje društvo? Hans Küng izlaz vidi upravo u religijama i njihovom međusobnom angažmanu, suprotno od kritike koja je upućena na račun svjetskog ethosa kako želi postati vjerski nadomjestak. Küng se ograđuje od takvog pokušaja tumačenja ethosa ( Küng, 2007, 195), te traži njihovu pomoć videći u njima nadopunjujući, komplementarni odnos, a nikako suprostavljene strane. Küng poziva na suradnju kako teologe, tako i filozofe, zatjevajući da porade na svijesti o vlastitim predajama, napominjujući da je besmisleno nadati se da će suvremeno društvo biti održivo putem interneta i globalnog tržišta, ili putem gospodarskog i društvenog posuvremenjenja, a bez te svijesti o vlastitim vjerskim predajama. U tom pravcu premošćivanja međureligijskih različitosti i nesporazuma Küng traži njihov iskorak, kako bi se prekinuli svojevrsni stereotipi o neprijateljstvu i mržnji, te se pokrenulo osvješćivanje zajedništva i pomirenja. Küng u religijama vidi snažnog pokretača koji će stati u obranu Deklaracije o ljudskim pravima, u prevladavanju egoizma i svakog oblika diskriminacije, kao i borbe za svako nepravedno društveno uređenje. Ne smijemo pomisliti da ovim Küng zagovara neku „novu religiju" ili njihovu prenaglašenu ulogu u nastojanjima oko ostvarenja projekta svjetski ethos. Naprotiv, sam Küng će reći da ako želimo novi i pravedniji svjetski poredak moramo se okrenuti integrativnim pristupima, te na taj način dati svima šansu da daju svoj doprinos boljem i pravednijem uređenju

16 U ovom kontekstu dovoljno je podsjetiti na događaje u Latinskoj Americi i tamođnju borbu siromašnih i obespravljenih za slobodu, mir i pravednost. Usp. Sekulić, B. *Novo prisuće: siromaštvo u Gutierrezovoj teologiji oslobođenja*, u: Nova prisutnost, 9(2011)1., str. 110.; Gutierrez G. *Teologija oslobođenja: povijest, politika, spasenje*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1989.

svijeta i čovjeka, to je jedini ispravan put, a svaki oblik isključivosti ili diskriminacije nanosi nemjerljivu štetu svima. Ako to imamo na umu, onda nam nije potrebna neka nova organizacija, nego novi način promišljanja; nacionalne, etičke i vjerske pripadnosti. Te različitosti ne bismo smjeli shvaćati kao pijetnju nego kao obogaćenje utemeljeno na dijalogu mira, zajedništva, suživota i uzajamnog razumijevanja. (Marinčić, 2010, 159)

## 8.0 Umjesto zaključka

Danas u vremenu globalizacije i opće krize vrijednosti, cjelokupno društvo se svakodnevno stavlja na kušnju s novim pitanjima i izazovima. Materijalizam zauzima prevlast pred temeljnim etičkim i duhovnim vrednotama. Čovjek se nalazi u jednoj agoniji iz koje teško pronalazi optimizam za bolje sutra, a ljubav prema bližnjemu se okrenula u neprijateljstvo i suparništvo prema bližnjemu. Drugoga i drugačijega gledamo kao materijalni predmet kojega treba iskoristiti u vlastitu korist ne prezajući ni od najokrutnijih sredstava pa i smrti. Nedostaje nam etičke kulture utemeljene na odgovornosti, na osjećaju za dugoga, zaboravljamo na dostojanstvo ljudske osobe kao temeljne pretpostavke u izgradnji boljeg i pravednijeg društva. Cilj ovoga rada je bio na temelju Projekta svjetski ethos Hansa Künga ukazati da je ipak moguća izgradnja boljeg i pravednijeg društva utemeljenog na dijalogu među religijama. Religije bi trebale biti predvodnice u izgradnji mira, solidarnosti, odgovornosti za drugoga i drugačijega, te u konačnici u međusobnom dijalogu susreta, zauzeti se za izgradnju jedne globalne etike kako bi se postigao jedan koncenzus među religijama utemeljen upravo na odgovornosti. Svjetske religije posjeduju bogato iskustvo koje je nužno za održanje ethosa. (Cifrić, 2000, 90)

Küng će reći da samu realizaciju projekta *svjetski ethos* neće biti moguće provesti kroz nekakav „površni" minimum ethosa. Naprotiv, poticaji sa svih strana su korisni, bilo da je riječ o znanstvenim ili religijskim, te su svi pozvani da sudjeluju u njegovu oblikovanju kako bi postao što razumljiviji svim ljudima, neovisno o tome da li se radi o vjernicima ili nevjernicima. Budući da je nakana *svjetskog ethosa* da postane univerzalan, tj. prihvatljiv i dostupan cjelokupnom društvu, potrebno je razmišljati u širem kontekstu, interdisciplinarnim pristupom, kako se ne bi dogodilo da bude sveden na neka krajnja ograničenja poput određenog područja ili društvene strukture.

Ethos ne može biti predstavljen ni kao „teški" maksimum, kako se ne bi dogodilo da bude uvučen u vrtlog svjetskih rasprava ili u neposredno izjašnjavanje o svjetsko-političkim ili gospodarsko-političkim pitanjima i

problemima, što bi imalo za posljedicu još većega produbljivanja i onako teških političkih ili gospodarskih napetosti, a nikako njihovo smirivanje.

*Projekt svjetski ethos* bi trebao izbjegavati sitničavost i moraliziranje, kako ne bi kod ljudi unaprijed izazvao odbojnost i nepovjerenje, kao i svako njegovo ponavljanje ili poduplavanje sa već postojećim doprinosima na području ljudskih prava.

Kako se ne bi stekao dojam apstraktnosti i neostvarivosti samoga projekta, svakako bi u tom kontekstu trebalo izbjegavati bilo koji oblik vjerskog fanatizma ili zanesenosti, iako se inzistira na uključenju u sam projekt i vjerski motiviranih ljudi.

Hans Küng želi naglasiti da ukoliko se ideja o *svjetskom ethosu* želi razvijati, nužno je ispunjavanje određenih kriterija. Ti kriteriji su: njena povezanosti sa stvarnošću, prodiranje u dubinu etičke razine, općenita razumljivosti i suglasnost, ali ne toliko brojčana suglasnost koliko je važno da ta suglasnost bude ćudoredno utemeljena.

Küng stavlja poseban naglasak na odgoj kada se upušta u dijagnozu države i društva, jasno naglašavajući činjenicu da suvremeno društvo treba društveno-političke zamisli i vodilje. Te smatra kako su predmoderni sustavi smisla i odgovornosti danas zaboravljeni. Dakle, nije potrebno stvarati neku novu odgovornost, treba se samo znati okoristiti već poznatim i prisutnim vrijednostima, iznova ih razotkrivajući i uvrštavajući u suvremene procese. Trebalo bi postići njihovu plodnu integraciju u svrhu boljeg i čovječnijega društva. Zamki će uvijek biti, ali ukoliko se dovoljno ojača ljudska svijest, što je moguće, onda će se i zamke lakše moći prevladati. Živimo u pluralističkom društvu, u kojem bi bilo prijeko potrebno nadvladati izazove individualizma i relativizma, te širom otvoriti vrata odgovornosti i osjećaju za solidarnost. (Marinčić, 2010, 26)

Sam Küng će reći da je uz sve poteškoće i nedostatke, te uza sva razlikovanja i razilaženja najvažnije da se shvati poruka da projekt *svjetski ethos* nudi jedan novi smisao za odgovornost. Hans Küng vidi u religijama pokretačku snagu za „mobilizaciju" ljudi, te želi preko etičkih načela i normi postaviti kriterije vrednovanja i razlikovanja, što bi doprinijelo u poboljšanju dijaloga na svim razinama i u svim oblicima izgrađenog upravo na odgovornosti za druge i drugačije.

Zadaća ovoga rada je bila, da se na primjeru projekta svjetski ethos pokaže da put ka izgradnji međureligijskog dijaloga već postoji, samo ga je potrebno ponovno afirmirati novim i jasnijim pozivom na odgovornost i otvorenost prema svima, kako onima religioznim tako i onima koji to nisu religiozni.

# LITERATURA


1. Adresa Zaklade za svjetski etos: Waldhäuser Strasse 20, D-72076, Internet: www.weltethos.org
2. *Deklaracija o svjetskoj etici*. Hrvatski ogranak svjetske konferencije religija za mir. Zagreb: Multigraf, 1993.
3. Drugi vatikanski koncil, *Pastoralna Konstitucija "Gaudium et spes" o Crkvi u suvremenom svijetu, (7. prosinca 1965.)*, Dokumenti Drugoga vatikanskog koncila, IV. izdanje, Zagreb, 1986.
4. Cifrić, Ivan, *Globalizacija i svjetski etos*, u: Filozofska istraživanja, 24(2004)2(93). str. 355-368.
5. Cifrić, Ivan, *Moderno društvo i svjetski etos: perspektive čovjekova nasljeđa*, Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo: Zavod za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, 2000.
6. Cifrić, Ivan, *Vrednote svjetskog ethosa u Hrvatskoj*, u: Socijalna ekologija, 20(2011)2. str. 177 – 205.
7. Črpić, Goran. i Valković, Marijan. *Moral u Hrvatskoj u sociologijskoj perspektivi*, u: Bogoslovska smotra, 70(2000)1. str. 1-63.
8. Čović, Ante, *Etika i bioetika*, Zagreb: Pergamena, 2004.
9. Čović, Ante. i Radonić, Marija (ur.). *Bioetika i dijete*. Zagreb: Pergamena, 2011.
10. Gebhardt, Günther, *Svjetski etos kao izazov za društveni i međureligijski dijalog*, u: Odjek – Revija za umjetnost, nauku i društvena pitanja, 65(2012)3/4. str. 62-68.
11. Gutierrez, Gustavo. *Teologija oslobođenja: povijest, politika, spasenje*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1989.
12. Jonas, H. *Princip odgovornosti: pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*. Sarajevo: „Veselin Masleša", 1990.
13. Küng, Hans, *Projekt svjetski etos*, Velika Gorica: Miob naklada, 2003.
14. Küng, Hans, *Svjetski ethos za svjetsku politiku*, Zagreb: Interkon, 2007.
15. Küng, Hans, *Svjetski ethos za svjetsko gospodarstvo*, Zagreb: Interkon, 2007.
16. Küng, Hans, *Svjetski etos za svjetsku politiku*, u: Status – Magazin za političku kulturu i društvena pitanja, 14(2010). Str. 191-196.

17. Küng, Hans, *Globalna gospodarska kriza zahtijeva globalni ethos*, u: Status – Magazin za političku kulturu i društvena pitanja, 15(2011). Str. 257-260.
18. Küng, Hans; Kuschel, Karl – Josef (ur.), *A Global Ethic. The Declaration of the Parliament of the World's Religions,* New York: Continuum, 1993.
19. Küng, Hans; Kuschel, Karl – Josef, *Wissenschaft und Weltethos*, München; Zürich: Piper, 2001.
20. Marinčić, Mile, *Integrativna gospodarska etika Petra Urlicha u kontekstu suvremenih etičkih strujanja: doktorska disertacija*, Zagreb, 2010.
21. Matulić, T. *Primjena i razvoj tehnike iz perspektive kršćanske etike*, u: Crkva u svijetu, 40(2005)3. Str. 303-324.
22. Mišić, Anto. *Međureligijski dijalog – prinos općoj kulturi dijaloga, 57*(2002)4. Str. 455-465
23. Oslić, Josip. *Sustavi vrednota u današnjem vremenu*, u: Bogoslovska smotra, 71(2001)2/3., str. 231-259.
24. Radić, Stjepan, *Neki od problemskih aspekata „Projekta svjetski etos". Jedan analitičko – filozofski pristup problemu (I)*, u: Filozofska istraživanja, 29(2009)4(116). str. 733-744.
25. Radić, Stjepan, *Neki od problemskih aspekata „Projekta svjetski etos". Jedan analitičko – filozofski pristup problemu (I)*, u: Filozofska istraživanja, 30 (2010) 1/2 (117/118). Str. 269-282.
26. Režan, Predrag, *Projekt svjetski ethos*, u: Filozofska istraživanja, 28(2008)2(110). Str. 379-396.
27. Sekulić, Branko. *Novo prisuće: siromaštvo u Gutierrezovoj teologiji oslobođenja*, u: Nova prisutnost, 9(2011)1. str. 109-135.
28. Senković, Željko, *Kritička bilješka uz „Projekt svjetski ethos"*, u: Obnovljeni život, 66(2011)3., Str. 361-372.
29. Valković, Marijan. *Etos, etika i eshaton*, u: Riječki teološki časopis, 5(1997)1. str. 125-145.
30. Zsifkovits, Valentin. *Politika bez morala*. Zagreb: Školska knjiga, 1996.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK: 17.023.3:1 Sehon S.

# TELEOLOŠKI REALIZAM KAO EKSPLANATORNA MATRICA U FILOZOFIJI SCOTTA SEHONA

**Kenan ŠLJIVO**
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Scietific & Research Incubator (ZINK)
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: kenosljivo@hotmail.com

## ABSTRACT

Od kada je Davidson objavio tekst *Action, Reasons and Causes*, uobičajeno stanovište u filozofiji uma je ono po kojem su zdravorazumska psihološka objašnjenja ljudskih činova kauzalna objašnjenja. Scott Sehon se suprotstavio ovom stanovištu. On želi dokazati da zdravorazumska psihološka objašnjenja nisu kauzalna, već teleološka, i da su, u skladu s tim, zdravorazumska psihološka objašnjenja potpuno drugačija od objašnjenja koje daje fizikalna znanost. Cilj ovog članka je ukazati na i analizirati ključne teze na kojima je Sehon izgradio i dalje razvio svoje stanovište.

**Ključne riječi**: Davidson, kauzalno objašnjenje, teleološko objašnjenje, folk-psihologija, ljudsko ponašanje.

## TELEOLOGICAL REALISM AS AN EXPLANATORY MATRIX IN PHILOSOPHY OF SCOTT SEHON

Since Davidson published *Action, Reasons and Causes* the common view in the philosophy of mind has been that common-sense psychological explanations of human actions are causal explenation. Scott Sehon confronted this view. He argues that common-sense psychological explanations are not causal but teleological and, according to that, that common-sense psychological explanations are quite different from explanations given by the physical science. The aim of this article is to givean account and to analyse main thesis upon which Sehon constructed and further developed his view.

**Key words**: Davidson, causal explanation, teleological explanation, folk-psychology, human behavior.

## 1.0 Uvod

U svakoj raspravi koja se tiče mentalnog, koncept *čina* (action) kao onog putem kojeg ljudi utiču na okruženje u kojem žive i koji predstavlja sredstvo samoizražavanja, ima veliku ulogu. Polazeći od pretpostavke da objašnjenje ljudskog intencionalnog ponašanja nije moguće svesti na opise koje daju reduktivne materijalističke strategije u kojima su ljudski činovi rezultat i/ili manifestacija neurobioloških procesa i mogu se eksplicirati utvrđivanjem zakonolikih relacija istih, suvremeni filozofi su krenuli u potragu za alternativnim rješenjima. Ova alternativna rješenja (često objedinjena pod pojmom folk-psihologije) treba da daju opis i utvrde moguće pravilnosti u odnosu na međusobno povezane odnose između ljudskih fizičkih i jezičkih činova i mentalnih stanja i da ih pokušaju integrirati u jedan širi eksplanatorni okvir.

Scot Sehon je jedan od zastupnika teze da su objašnjenja ljudskog ponašanja koje nudi prirodna znanost i zdravorazumska objašnjenja folk-psihologije logički neovisna jedna od drugih, a da su iskazi folk-psihologije oni koji imaju potpuno drugu strukturu i svrhu u odnosu na kauzalno strukturirane iskaze prirodne znanosti. On smatra da se tek utvrđivanjem jasnih principa i kriterija za razdvajanje ovih pozicija može doći do identifikacije osobenih karakteristika ove vrste eksplanatornih modela. U tu svrhu Sehon je razvio svoju poziciju teleološkog realizma za koju on smatra da je uspjela u predloženoj demarkaciji vezanoj za folk-psihologiju kao autonomnu, od prirodne znanosti nezavisnu poziciju koja je u stanju dati bolji uvid u prirodu i obilježja mentalnog.

Rad je podijeljen u tri dijela.

U prvom dijelu rada pod nazivom *Davidsonov projekt: meta Sehonove kritike* ukazat ćemo na centralne tačke Sehonove kritike onoga što on označava davidsonovskom tradicijom po kojoj su objašnjenja ljudskih činova i ljudskog ponašanja uopšte, jedna vrsta kauzalnog objašnjenja. U tu svrhu ćemo izložiti osnovne stavove Davidsonove pozicije i pokušati pokazati put kojim je Davidson išao u dokazivanju svoje teorije.

U drugom dijelu rada pod nazivom *Folk-psihologija kao eksplanatorna teleologija* analizirat ćemo Sehonovu poziciju i njegov projekt izgradnje teleološkog eksplanatornog modela. Ukazat ćemo na temeljne aspekte teleološkog realizma i potrebe demarkacije istog od saznanja do kojih su došle znanosti čije su metodološke pretpostavke određene kauzalizmom.

U trećem dijelu rada pod nazivom *Značaj teorije teleološkog realizma* analizirat ćemo strukturu teleološkog eksplanatornog modela i ukazati na neke konsekvence koje su posljedica Sehonove teorije.

## 2.0 Davidsonov projekat: meta Sehonove kritike

Donald Davidson je jedan od najznačajnijih filozofa minulog stoljeća. On je svoju filozofiju izložio u velikom broju članaka koji tek u cjelini daju jasniju predstavu o cjelokupnom projektu. To je vidljivo iz činjenice da je pojedine članke vrlo teško razumijeti bez vrlo dobrog poznavanja nekih drugih članaka. No, jedna od centralnih tema Davidsonove filozofije, tema koja je povezana sa svim drugim njegovim učenjima, jeste priroda mentalnog i priroda njegovog objašnjenja.

Davidson je u svom članku *Actions, Reasons and Causes* pokušao dokazati da je objašnjenje nekog ljudskog čina jedna vrsta kauzalnog objašnjenja.Ona objašnjenja koja se odnose na ljudske radnje Davidson naziva *racionalizacijama*, jer razlog racionalizira neku radnju. Zato je potrebno navesti *primarni razlog* zašto je neko učinio ovaj, a ne neki drugi čin. Davidson ističe da je važno napraviti razliku između onoga što je primarni razlog za neki ljudski čin i onoga što je razlog zbog kojeg je neko zaista učinio to što je učinio. To je zato što pored opisa nekog ljudskog čina u kojem postoji odnos između propozicionalnih stavova i tog čina moramo ispuniti još jedan uslov: moramo pokazati da je *primarni razlog* taj koji ima ulogu *uzroka* za taj čin. Tako *deskripcija* nekog ljudskog čina mora biti proširena *redeskripcijom* u kojoj će biti naveden primarni razlog koji ima ulogu uzroka u ovoj kauzalnoj relaciji.

„*R* predstavlja primarni razlog koji objašnjava zašto je neki subjekt izveo radnju *A* u nekom opisu o,samo ako *R* u sebi sadrži odnos tog subjekta prema radnji koja ima određena svojstva i ako sadrži uvjerenje da *A* u opisu o ima ta svojstva.“ (Davidson, 1980, 5).

Ova vrsta razumijevanja proizilazi iz rasprave o odnosu između mentalnog i fizičkog. U namjeri da precizira vlastito stajalište o prirodi odnosa između fizičkog i mentalnog, Davidson koncipira svoje stajalište o anomalizmu mentalnog koje se temelji na tri premise:

a) postoji kauzalna interakcija između mentalnog i fizičkog;

b) tamo gdje imamo neku istinitu singularnu kauzalnu tvrdnju, imamo i neki kauzalni zakon čija je ona instancija;

c) ne postoje psihofizički ili psihološki zakoni.

Vidjeli smo da su za Davidsona mentalna stanja kao što su želje, namjere, itd. naprosto dispozicije za određenu vrstu ponašanja. Ove dispozicije su u esencijalno kauzalnom odnosu sa ljudskim činovima: to su stanja koja u određenim okolnostima uzrokuju određenu vrstu ponašanja. Ovdje Davidson pravi razliku između *pravih* zakona i generalizacija. Za ove relacije ne postoje univerzalni psihofizički ili psihološki zakoni

koji mogu izraziti prirodu ove veze. Generalizacije, sa druge strane, jesu eksplanatorne matrice koje su kompatibilne sa navedenim Davidsonovim shvatanjem mentalnog.

Ovi Davidsonovi stavovi su od objavljivanja ovog članka postali gotovo ortodoksno stanovište u filozofiji uma: zdravorazumska psihološka objašnjenja ljudskog intencionalnog ponašanja naprosto su vrsta kauzalnog objašnjenja. Upravo je činjenica da je ovo postalo dogmatsko i općeprihvaćeno rješenje spriječila jedno dublje istraživanje njenih temeljnih načela. Na temelju pretpostavke o anomalizmu mentalnog izgledalo je da je moguće sačuvati relevantnost pojmova o mentalnom i osigurati njihovu nereduktivnost i važenje za interpretativnu praksu. No, kako tvrdi Burge „promišljanje ove eksplanatorne prakse dalo je male rezultate" (Burge, 2007, 344).

Sehonova pozicija je i izgrađena kao kontrapunkt Davidsonovom mišljenju. Po Sehonu prevladavanje kauzalističkih dogmi je moguće kada se pokaže da je (i na koji način je) kauzalizam konsekvenca i derivacija teza jakog naturalizma. Jaki naturalizam je teza po kojoj su istine o umu dio šire prirodnoznanstvene slike svijeta što isključuje mogućnost da su one neovisne i nekonzistentne sa njima. To znači da prirodnoznanstvene istine iscrpljuju sva relevantna saznanja o svim mogućim fenomenima i da je sve što izlazi iz ovih okvira naprosto isprazna pseudoznanost.

„Naturalizam negira postojanje nadprirodnih sila ili bića kao što su Bog, anđeli ili duhovi. Naturalistički pristup umu ne prihvata ništa što se nije dio prirodnog svijeta, pa tako, na primjer, ne priziva u pomoć nematerijalne duše. (Bilo kako bilo, pretpostavljam da možemo imati naturalistički pristup umu bez negiranje Božije egzistencije). Jaki naturalizam u odnosu na um ide i dalje: tvrdnjom da je priča o umu ili dio znanstvenih istina ili nešto nekonzistentno u vezi sa njima, ova pozicija odbacuje mogućnost postojanja tvrdnji o umu koje su neovisne o znanstvenim istinama. Jaki naturalizam, tako, tvrdi da iskazi prirodne znanosti iscrpljuju sve istine (bilo općenito ili u nekom određenom polju istraživanja). (Sehon, 2005, 55)

Pa, kakav je odnos između teza prirodoznanstenog mišljenja koje u sebe integrira teze jakog naturalizma i teza folk-psihologije? Po Sehonu postoje tri mogućnosti razumijevanja ovog odnosa:

1. folk-psihologija i prirodna znanost su kontradiktorne;
2. prirodna znanost i folk-psiholohija predpostavljaju jedna drugu, to jest one su ekvivalentne;

3. folk-psihologija i prirodna znanost su logički nezavisne.

Sehon će zastupati treću poziciju jer je ona najplauzibilniji odgovor koji prihvata konceptualnu relevantnost mentalističkog vokabulara i osjetljiv je na kontekstualno određeno intencionalno ponašanje. Ovo je put u razumijevanje istina folk-psihologije kao eksplanatorno značenjskih istina, put koji treba pokazati da sukob između prirodnoznanstvenog mišljenja i folk-psihologije nije stvarni, već samo jedan prividni sukob. Ovaj sukob treba riješiti njegova *teorija teleološkog realizma*.

## 3.0 Folk-psihologija kao eksplanatorna teleologija

Sehon ne poriče biološku osnovu mentalnih procesa, ali smatra da postoji značajna razlika u načinu objašnjenja istih (objašnjanja neurobioloških procesa i eksplanatornog vokabulara folk-psihologije). Naime, za njega se ne pojavljuje problem u eksplanatornoj strategiji folk-psihologije, jer ona ne treba da objedini i poveže ova dva aspekta iste stvarnosti. On ne smatra, kako to na primjer smatra Chalmers, da postoji „eksplanatorni procjep između ovog materijalnog aspekta i iskustva svijesti" (Chalmers, 107). Vidjeli smo da je Sehonu jasno da je ova pozicija tek razumljiva kada se usporedi sa stavovima naturalizirane znanosti koja je u osnovi ovog materijalističkog shvatanja svijeta i da se „ne može u cjelini vrednovati ukoliko se ne uporedi sa materijalizmom" (Feser,46, 2005). Cilj ove komparacije je da se zadrži konceptualna stvarnost folk-psihologije i da se ona izgradi kao autonomna u odnosu na teze jakog naturalizma.

Za Sehona folk-psihologija nije ono što većina njenih zagovornika misli da jeste. On je jedan od zagovornika onoga što možemo nazvati jakom tezom u folk-psihologiji, tezom po kojoj je potrebno pokazati i dokazati da objekti koje folk-psihologija hipostazira jesu pravi znanstveni objekti. To je ona vrsta činjenica koja ne potpada niti pod jednu konceptualnu matricu prirodne znanosti i za koju je potrebno pronaći potpuno drugi način razumijevanja.

Kao što smo ranije istakli, temeljna Sehonova teza je da zdravorazumska objašnjenja ljudskog ponašanja nisu kauzalna objašnjenja, nego teleološka objašnjenja. Teleološko razumijevanje čovjekovih činova podrazumijeva određivanje mišljenja i djelovanja kao smislene i prema cilju usmjerene aktivnosti. Za Sehona uvjerenja i želje, iako uključeni u sve vrste folk-psiholoških objašnjenja, nisu uzroci ponašanja. Oni predstavljaju tek osnovu onoga što treba da bude put u razumijevanje naših kognitivnih procesa. Kako kaže Anderson „svijest se određuje u odnosu

na naše razumijevanje toga kako funkcioniraju naši kognitivni procesi“ (Anderson, 2007, 243). Po Sehonu, naši kognitivni procesi su usmjereni na ispunjavanje nekog cilja ili neke svrhe, a nisu naprosto “okidač“ koji usmjerava naše intencije. No, ako imamo nekoliko različitih teorija koje se tiču ovoga, koji je kriterij za prihvatanje jedne a odbacivanje svih drugih teorija?

Racionalno je prihvatiti, ako uzmemo u obzir dvije teorije, onu teoriju koja u odnosu na određene fenomene koje želi objasniti ostavlja manje neobjašnjenih misterija. Ovo je ono što Sehon naziva *principom jednostavnosti*. Ovaj princip nam omogućava (kada se primjeni na polje mentalnog) da shvatimo da su „razlozi, vrijednosti, subjektivnost, uvjerenja i želje izvan područja prirodne znanosti; to jeste, postoji područje činjenica koje u sebe uključuje pojmove koji nemaju primjenu na veliku većinu onoga što pripada prirodnom svijetu“ (Sehon, 2005,231).

Zanimljivo je vidjeti kako Sehon ovdje upotrebljava pojam *činjenice*. On ne propituje prirodu ove vrste činjenica: za njega je samorazumljiva egzistencija entiteta na koje se odnose pojmovi želja, uvjerenje, itd. Sada je potrebno pokazati na koji način je moguća *superveniencija* mentalnih činjenica u odnosu na fizičke bez redukcije prvih na druge. Primjer ovakve vrste superveniencije nalazimo u slučaju apstraktnih objekata kao što su brojevi. U slučaju brojeva mentalni sadržaji nisu određeni samim brojevnim oznakama. U ovim slučajevima sadržaji naših misli su određeni opisima koje možemo dati i koji služe kao analitička (i referencijalna) oruđa za ekpliciranje brojevnih oznaka. To pokazuje da je zahtjev da se sve reducira na svoje materijalne konstituente, pogrešno formuliran zahtjev. Čini se da je Sehon ovdje na tragu onih autora koji smatraju da bi eliminacija ovih *entiteta* predstavljala jednu od najvećih intelektualnih pogrešaka našeg vremena.

Ono što može dovesti do ove pogreške jeste instrumentalno shvatanje eksplanatornih modela po kojem je kvaliteta neke teorije određena njenom mogućnošću da predviđe procese. U tu svrhu teorija može postulirati objekte bez obzira da li oni *stvarno* postoje. U slučaju mentalnih stanja i procesa, ovakav pristup bi nužno vodio u redukcionizam. Činjenica da verifikacijom ne možemo potvrditi mentalne entitete, dovodi nas do zaključka da su oni naprosto stipulirani objekti koji se koriste u eksplanatorne svrhe.

No, ovakav pristup je pogrešan: ako je mentalistički vokabular naprosto teorijska pretpostavka, onda je nemoguće dokazati da bilo šta ima mentalna stanja i nemoguće je kazati kakva je njihova priroda. U praksi, međutim, postoji neistrumentalna upotreba mentalističkog voka-

bulara. Postoje barem neka racionalna bića čije ponašanje nije objašnjivo istim onim vokabularom koji upotrebljavamo kada govorimo, na primjer, o planetama ili o morima. Činjenica da ne znamo kako da parafraziramo mentalistički diskurs ovu instrumentalističku strategiju čini ispraznom.

„Bilo kako bilo, ako intencionalni vokabular zdravorazumske psihologije razumijemo instrumentalistički, nećemo nigdje imati autentične primjere subjekata koji posjeduju mentalna stanja. Prema instrumentalistima ovaj vokabular je samo onaj koji izražava ono *kao da* u odnosu na ljudske svrhovite radnje i mentalna stanja; ako ljudi zaiste ne čine ništa svrhovito ili nemaju mentalna stanja, onda ne znamo ništa drugo u cijelom univerzumu što bi posjedovalo ova stanja. Jedini kriteriji koje imamo kada koristimo intencionalnu terminologiju su oni koje koristimo kada jedni drugima pripisujemo ova stanja; ako su ova pripisivanja zaista pogrešna, izgleda da nemamo neki kriterij kako da odredimo kada nešto *istinski* posjeduje ova stanja." (Sehon, 2007, 213)

Sada vidimo da činjenica da prirodoznanstvena obješnjenja i objašnjenja koja daje zdravorazumska psihologija imaju isti objekt istraživanja, naime, ponašanje ljudskih bića, ne znači da moraju rezultirati potencijalno inkonzistentnim sistemom tvrdnji. Teleološki realizam je barem u stanju da artikulira okvir za razumijevanje ove mogućnosti. To znači da teleološki realizam mora pokazati kako da se eksplanatorni potencijal folk-psihologije učini eksplicitnim i kako da ga strukturalno i sadržajno razlikujemo od predominantnih kauzalnih objašnjenja koja se daju u znanostima.

## 4.0 Značaj teorije teleološkog realizma

U prethodnom poglavlju smo ukazali na Sehonov cilj da se kauzalna objašnjenja ljudskog ponašanja zamjene teleološkim objašnjenjima. Prije nego što pređemo na prirodu teleološkog objašnjenja, želim ukazati na Sehonovo razumijevanje prirode objašnjenja. Sehon polazi od stava da su objašnjenja načinjena u svrhu davanja odgovora na određena pitanja. To su uglavnom pitanja koja počinju sa *zašto* i koja u kontekstu ljudskog ponašanja treba da navedu zašto je neko učinio to što je učinio.

Vratimo se sada pitanju šta su to teleološka objašnjenja i koja je njihova struktura? Sehon je vrlo eksplicitan: moramo navesti stanje stvari prema kojem je ponašanje usmjereno.

„Tipično za teleološka objašnjenja je to da se u njima koriste konektivi kao što su „s ciljem da", „u svrhu", ili „da to-i-to"; na primjer, možemo

reći „Joan je otišla u kuhinju s ciljem da uzme čašu vina“ ili „Russ je udario lopticu lagano da bi pomjerio trkača do druge baze“. Teleološka objašnjenja tumače neko ponašanje tako što navode stanje stvari prema kojem je to ponašanje usmjereno: uzimanje čaše vina ili pomjeranje trkača do druge baze u gore navedenim primjerima.“ (Sehon, 2007, 135)

No, šta znači reći da je neko ponašanje usmjereno prema nekom cilju? Sehon na ovo pitanje daje indirektan odgovor koji treba da pokaže da ne postoji neka reduktivna i u kauzalnim terminima iskazana analiza *ka cilju usmjerenog ponašanja*. Ovo ponašanje je oblikovano teleološkim strukturama koje odslikavaju *stvarne* mentalne strukture i koje su imanentne određenim entitetima. No, ova pretpostavka predestavlja jedan konstitutivni element od kojeg se polazi u teleološkim pripisivanjima. Moramo utvrditi da je teleološki usmjereno ponašanje strukturalni dio ponašanja određenih entiteta uopće. Drugim riječima, moramo pokazati kako da identifikujemo i opravdamo teleološki realizam, što predstavlja poseban zadatak *epistemologije teleološkog objašnjenja*.

Ono što moramo utvrditi jeste da li je *predmet* koji istražujemo *teleološki kompetentan subjekt*. Tek kada smo sigurni da je neko čije ponašanje opisujemo racionalan subjekt čije ponašanje je svrhovito i usmjereno prema nekom cilju, možemo se baviti pitanjem koje objašnjenje ponašanja je najplauzibilnije i na kojim principima ga možemo zasnovati. Prema Sehonu najbolja je ona teorija koja se vodi *principom racionalnosti*. Ovaj princip treba da odredi koju teoriju odabrati u prikazivanju smislenog i intencionalnog ponašanja.

„Ako uzmemo u obzir dvije teorije o subjektu, nije racionalno vjerovati u onu u kojoj se opisanom subjektu pripisuje značajno manja racionalnost.“ (Sehon, 2005, 139)

Ovdje racionalnost znači: koherentan i konzistentan sistem uvjerenja, svrhovito ponašanje na osnovu tih uvjerenja, itd. Iracionalnost tako ne znači imati pogrešna uvjerenja, već imati kontradiktorna uvjerenja u odnosu na određeni kontekst (npr. vjerovati da u istom trenutku pada i ne pada kiša na istom mjestu). Ova interpretativna strategija pokazuje se kao ona koja polazi od konzistentnog *sistema uvjerenja* kao onog koji je u osnovi ljudskog ponašanja svake vrste.

Ovo postuliranje racionalnosti pokazuje da i Sehon tematizira u kontekstu kognitivizma koji slijedi holistički karakter subjektivnih uvjerenja. Ono što se čini kao nedovoljno istraženo u njegovoj teoriji je odnos između *konceptualnog* i *kognitivnog* aspekta teleološkog ponašanja. Naime, novija istraživanja pokazuju da subjektivna koceptualna struktura zavisi od socijalnog konteksta koji je normativno određuje i koja se u odnosu na

tu normativnost i artikulira. No, novija istraživanja će zasigurno pokušati integrirati i ovaj problem u teleološke eksplanatorne modele.

## 5.0 Zaključak

U analizi Sehonovog teleološkog realizma pošli smo od njegove kritike kauzalizma i jakog naturalizma, preko iščitavanja novog razumijevanja folk-psihilogije, pa sve do strukture i epistemoloških konsekvenci ovog eksplanatornog modela. Kritikom Davidsonove tradicije, Sehon slijedi drugi eksplanatorni model unutar folk-psihologije, naime, onaj teleološki.

Ono što se pokazalo kao jedan od glavnih zadataka koji Sehon sebi postavlja za cilj jeste utvrđivanje toga gdje kauzalna objašnjenja završavaju a gdje teleološka počinju. Ukoliko se sva objašnjenja mogu svesti na kauzalna objašnjenja, onda problem ni ne postoji jer je i objašnjenje ljudskog intencionalnog ponašanja samo podvrsta šire prirodno-znanstvene slike svijeta. Međutim, Sehon polazi od (i pokušava dokazati) pretpostavke da su ove dvije eksplanatorne strategije logički nezavisne jedna od drugih. Tako se i problem odnosa um-tijelo pojavljuje u svjetlu pitanja o logičkoj relaciji između istina koje iznose znanosti o fizičkom svijetu i tvrdnji koje iznosi folk-psihologija.

Teleološka eksplanatorna matrica čiju izgradnju u svom filozofskom projektu Sehon ima za cilj, a koja treba da zamijeni kauzalnu eksplanatornu matricu, jeste alternativni model unutar brojnih neredukcionističkih pokušaja zadržavanja mentalističkog vokabulara kao onog koji je nezamjenjiv u objašnjenju intencionalnih ljudskih radnji. Možemo reći da nam Sehonov filozofski program pomaže da bolje razumijemo samu prirodu objašnjenja, posebno one vrste objašnjenja koje je karakteristično za psihologiju, filozofiju uma i sl.

## LITERATURA

1. Anderson, J. R. (2007):How Can the Human Mind Occur in the Physical Universe?. Oxford University Press.
2. Burge, T. (2007): Fundations of Mind.Oxford University Press.
3. Chalmers, D. (1996): The Conscious Mind.In Search of a Fundamental Theory. Oxford University Press.
4. Davidson, D. (1980): Essays on Action and Events. Clarendon Press, Oxford.
5. Feser, E. (2005): Philosophy of Mind. Oneworld, Oxford.
6. Ginet, C. (1990): On Action. Cambridge University Press.
7. Sehon, S. (2005): Teleological Realism: mind, agency and explanation. MIT Press, Cambridge.
8. Stich, S. (1983): From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case againtsBelif. MIT Press.
9. Wilson, G. (1989): The Intentionality of Human Action. Stanford University Press.

pregledni članak / review article UDK: 140.8:329.12

# FILOZOFIJA LIBERALIZMA - TEMELJI I OSNOVNI POJMOVI

**Dželaludin HODŽIĆ**
E-mail: dzelaludin@gmail.com

## ABSTRACT

Filozofija liberalizma kao skup normativnih zahtjeva nalazi se pred mnogim izazovim i upitnicima. Načela liberalne filozofije suočavaju se s nizom propitivanja različite provenijencije, pri čemu se liberalizam nastoji braniti s vlastitih idejnih vrela. Utoliko rad nastoji predstaviti temelje i osnovne pojmove koji čine okosnicu liberalne filozofije. U tom smislu, rad predstavlja načela tolerancije, slobode, individualizma i autonomije, jednakosti i privatnog vlasništva, od kojih svako načelo na određujući način predstavlja liberalizam i pojedine njegove faze i naglaske u vlastitom razvoju. To su načela koja omogućavaju i osiguravaju percepciju liberalizma kao jedinstvene intelektualne tradicije. Utoliko je važno razumjeti ih i vraćati im se kao značjnom naslijeđu čak i ako se utemeljenim nalaze manjkavosti i iz istih proizlaze prigovori na liberalne odgovore izazovima savremenog pluralnog svijeta.

**Ključne riječi:** liberalizam, tolerancija, sloboda, individualizam, autonomija, jednakost, privatno vlasništvo

## THE PHILOSOPHY OF LIBERALISM – FOUNDATIONS AND BASIC CONCEPTS

The liberal philosophy as a set of normative claimsis facing many challenges. The principles of liberal philosophy are faced with a number of different provenance of questioning, in which liberalism seeks to defend with their own ideological sources. In so far work aims to present the foundations and basic concepts that form the backb one of the liberal philosophy. In this regard, the paper presents the principles of tolerance, freedom, individualism and autonomy, equality, and private property, each principle indetermining the manner represents liberalism and its individual phases and emphasesin their own development. These are the principles that enable and ensure the perceptionof liberalism as aunique intellectual tradition. It is the refore important to understand the mand return to them as a sugnificant heritage even, or just therefore, they are the same source for complaints about the deficiencies of liberal responsesto the challenges of the modern pluralistic world.

**Key words:** liberalism, tolerance, freedom, individualism, autonomy, equality, private property

## 1.0 Uvod

U prvom dijelu poglavlja o filozofiji liberalizma cilj je približiti liberalizam i njegovo značenje kroz razmatranje pojmova koji se nalaze u njegovim temeljima, te koje liberalizam svojim razvojem dalje razrađuje i obogaćuje. U tom smislu, za razumijevanje liberalnog koncepta, neophodno je promišljanje pojmova tolerancije, slobode, jednakosti, individualizma, privatnog vlasništva, kao i njihovog međusobnog utjecaja i mjesta koje imaju u povijesti liberalne misli.

Liberalizam je u svom izvornom obliku nastao u Engleskoj tokom XVII stoljeća da bi se kasnije razvio u Francuskoj i drugim zemljama kontinentalne Evrope. U svim razvojnim fazama liberalizam u sebi nosi snažan i dubok pečat povijesnih okolnosti i potreba na koje je u eri velikih društvenih promjena, dugih dva stoljeća, nailazio u različitim evropskim zemljama i nudio moguće odgovore. Racionalizam, prosvjetiteljstvo i teorija o prirodnim pravima, kao novi idejni temelji o društvenom položaju čovjeka, nadaju se kao ključni filozofski izvori liberalizma, a povijesno tlo na kojima se pojavio vezano je za pojavu reformacije. U tom smislu treba razumjeti Laskijevo opažanje da "bez intelektualnog vrenja u XVI vijeku, nije moguće razumjeti pojavu liberalizma u Engleskoj XVII vijeka" (Laski, 1985:87).

Otkriće i osvajanje velikih nepoznatih prostranstava svijeta u XV i XVI stoljeću, kojima se najavljuju nove i neslućene mogućnosti razvoja i globalno otvaranje svjetskog privrednog i kulturnog horizonta, potakli su neviđeni polet naučne misli i racionalističkih metoda u svim oblastima duha i proizvodnje. Prodor racionalizma koincidira se općim procesima sekularizacije u kojima su vrijednosti *vječnog duha* zamijenjene *idejama zemaljskih sila*, što je omogućilo ukupni napredak i odbacivanje fatalističkih i konzervativnih uvjerenja oličenih u učenju o *prvobitnom grijehu* (Laski, 1985:102). Proces sekularizacije omogućit će uklanjanje vjerskih i običajnih krajnosti, oslobađajući politički prostor za racionalno utemeljene interese kao novu pogonsku snagu potrage za vlastitom srećom. Racionalno utemeljeni (razmjenjivi) interesi kao jedno od ključnih ishodišta imaju opću dinamizaciju političkog života.

Nezaobilazna je činjenica da je pojava liberalizma na povijesnoj sceni označila preokret i formiranje društva u kome je čovjek ne samo slobodno birao vjersku zajednicu već i postavio granice državnoj vlasti; društvo u kome, da se još jednom pozovemo na Laskija, „čovjek pripada samo sebi" (Laski, 1985:114).

Pojam liberalizma opće je mjesto u povijesti političke filozofije. Radi se svakako o teoriji bogatog pojmovnog instrumentarija. Promišljanje liberalizma, odnosno, kategorija u kojima se razvija, neophodno je za razumijevanje razvoja institucija države i društva koje, prema liberalnom učenju, svoj ontološki temelj nalaze u čovjeku kao takvom. Utoliko od liberalizma treba poći kod svakog razmatranja političkih teorija kao od temeljne političke ideologije, metaideologije, modernog, industrijaliziranog Zapada (Haywood, 2004:86). Već prvi i površni uvidi u osnovne pojmove i kategorije jasno ukazuju na teškoće s kojima se neminovno suočava svaki pokušaj bližeg i preciznijeg određenja sadržaja pojma i koncepta liberalizma. Čini se utemeljenom i primjedba kako teškoća određenja pojma nije osobenost koja se može pripisati samo liberalizmu već je čest slučaj u društvenim naukama (Jukić, 1995:885-910). Poteškoće o kojima je riječ mogu dijelom biti prevaziđene predstavljanjem liberalne teorije kroz njene izvore i temeljne pojmovne kategorije, što se nameće kao neizbježna zadaća i preduslov za govor o ljudskim pravima i izazovima propitivanja kojima su ljudska prava i liberalni koncept uopće, podrvgnuti u savremenom kulturno-pluralnom svijetu. U tom smislu od posebnog su značaja pojmovi tolerancije, slobode, individualizma, autonomije, jednakosti i privatnog vlasništva.

## 2.0 Tolerancija

Liberalizam, kao obuhvatan sistem misli i stavova o temeljima društva, jedan od svojih izvora ima u zahtjevima za tolerancijom. Ti zahtjevi su se, u prvom redu, odnosili na vladara od kojeg se tražilo da na području kojim vlada tolerira, odnosno, osigura postojanje i život različitih vjerskih praksi i vjerskih organizacija, prvenstveno, crkava. Tolerancija ili trpeljivost svoje očitovanje ima u garantiranju slobode onoga čije se mišljenje i djelovanje trpi i kao takva ona predstavlja univerazlnu vrijednost u svim životnim sferama. S obzirom da tolerantan može biti samo onaj ko ima moć, tolerancija imanentno svoje mjesto i punu realizaciju nalazi u polju političkog (Puhovski, 1990:26-27). Tako zahtjevi za vjerskim pluralizmom i njihovim toleriranjem predstavljaju jedno od izvorišta liberalne tradicije. Otuda vjerovatno „(...) *tolerancija i jeste prva asocijacija na spomen liberalizma*"(Szabolcs)[1].

1 Szabolcs, Pogonyi: Liberalism and the Limits of Multiculturalism, *Tischner DebatesOnline*, dostupno na www.erazm.uw.edu.pl

Tolerancija kao ideal i vrijednost može biti shvaćena dvojako. S jedne strane tolerancija se može razumjeti kao osnov za prihvatanje drugog i drugačijeg u njegovoj različitosti i pravu da odlučuje o vlastitim izborima. Suprotno razumijevanje toleranciju vidi upravo kao osnov za utemeljen kritički pristup svačijem izboru i konceptu dobrog života[2]. Liberali toleranciju utemeljuju na pravima na slobodu i jednakost kao prirodnim i neotuđivim pravima koja posjeduje svaki čovjek/pojedinac samom činjenicom da je ljudsko biće, te su to prava koja prethode državi i od nje ne ovise (Puhovski, 1990:26-27). Tolerancija je osnov prema kojem John Gray razlikuje dva liberalizma. Prvi je predstavljen u perfekcionističkom pogledu Lockea, Kanta, Rawlsa i Hayeka koji toleranciju vide kao model za postizanje idealnih uvjeta života. Kao takva, tolerancija je najpodesnija za izgradnju moralnih normi i političkih institucija koje će biti u saglasnosti s autonomijom i slobodom individue. Drugi pogled na toleranciju nude D. Hume, I. Berlin i M. Oakeshott za koje je tolerancija osnov i okvir miroljubivog suživota različitih životnih svjetonazora ali tek kao pragmatični osnov za uređenje društvenih odnosa (Szabolcs, isto).U svakom pogledu i definiranju tolerancije postoji izvor, standard ili model prema kojem se određeno ponašanje procjenjuje kao tolerantno ili netolerantno. U tom smislu promišljanje tolerancije uključuje pitanje o vrijednosti onog izvornog standarda ili modela iz kojeg se ocjenjuje značaj i domet vrijednosti tolerancije (Zlomislić, 1998:907-922). Iako se kao vrijednost i načelo raspoznaje kao jedna od temeljnih odrednica liberalizma, na njoj (toleranciji) dogodiće se i razlike u izgradnji novih platformi za društvene odnose u uvjetima višestruke pluralnosti suvremenog svijeta. Tako će u nastojanju da redefiniraju značaj i ulogu tolerancije mnogi autori insistirati na njenoj dogradnji kroz politiku priznanja, među kojima se vlastitim promišljanjima posebno ističu Charles Taylor, Will Kymlicka, Yael Tamir, Iris Marion Young, Bikhu Parekh. Da li je liberalno-demokratski univerzalizam potpuni odgovor na normativni zahtjev za općom uključenošću i praktičnu političku jednakost građana? Kako pomiriti mnogostruke (moralne, kulturne, socijalne) identitete građana s političkim identitetom državljana? Navedena pitanja čine osnov multikulturalističke zapitanosti u naporima da odgovori na izazove s čijim se empirijskim dimenzijama savremeni svijet i društvo susreću na dnevnom

2 Više o tome u: Kymlicka, Will, (2004 ):*Liberalizam, zajednica i kultura*, Deltakont, Zagreb, str. 18.; za dalje uvide u složenost i problematiziranje pojma tolerancije vidjeti: Zlomislić, Marko (1998): Liberalism, Communitarianism and the Economy of Tolerance, *Društvena istraživanja,* god. 7., 6:907-922

nivou. Drugim riječima, pitanjem se može problematizirati i ostvarenje ideala demokratske pravednosti u normativnoj i političkoj dimenziji liberalizma.

Zahtjevi multikulturalnosti predstavljaju rezultat moderne, pri čemu su posebno izraženi ne potreba za priznanjem već uvjeti u društvu koji za takvo priznanje nedostaju. Priliku za izgradnju takvih uvjeta Taylor vidi u otvorenom dijalogu koji treba da ishodi mogućnost priznanja jednake vrijednosti različitostima. Razvijanje i njegovanje jednakosti postiže se u političkom životu. Upravo iz temelja slobode, pojedinac treba da odlučuje o dimenzijama vlastitog identiteta koje se grade u pripadanju, dakle o svojim kolektivnim identitetima. To odlučivanje, prema Tayloru je otkrivanje dijelova koji čine identitet, koje (otkrivanje) poduzima svaki pojedinac, kao jedinstvena individua, pri čemu je otkrivanje vlastitosti rezultat procesa stvaranja (poiesis), koje uvijek znači i stvaranje novih, izvornih sadržaja ili dimenzija identiteta (Taylor, 2009:58). Tu se Taylor „susreće" s Youngovom prema kojoj pojedinac samoostvarenje postiže kroz društvene skupine koje su međusobno povezane sistemom životnih praksi ali se i razlikuju prema tim oblicima kulture (Young, 2005:207). Taylor, dakle, u konačnici, kao zagovornik priznanja različitosti, a ne univerzalnog građanstva, nastavlja kritiku liberalnog atomizma, prema kojem je pojedinac, obuzet isključivo individualnim interesima, samodostatan i konstituiran izvan društva, te mu nije potreban bilo kakav kulturni kontekst za ostvarenje vlastitog identiteta. Na tom tragu protivi se i načelu neutralnosti države, odnosno političkog procesa bez obzira na koncept dobra. Drugim riječima, to što se ničija prava ne narušavaju, ne legitimira načelo neutralnosti. To tim prije jer se argumentu može prići i s druge strane, onako kako to čini Iris Marion Young, a što bi se moglo svesti na slijedeće: proklamirani ideal neutralnosti države, političkog procesa ili, najšire, javnog prostora naprosto nije moguć. Ta nemogućnost potpunog i stvarnog ostvarenja načela neutralnosti utemeljena je na uvjerenju da takav koncept u sebi, po logici stvari, sadrži prevelirajuće mišljenje, odnosno, koncept dobra, većinske ili dominantne grupe. Drugim riječima, na ovaj način problematizira se konept tolerancije, odnosno, onaj dio koncepta koji se odnosi na legitimitet prednosti koju uživa onaj koji tolerira. Drugim riječima, usko shvaćena tolerancija, bez redefiniranja koje se nameće neophodnim u suvremenim društvenim odnosima, u toleranciji se razaznaju elementi nejednakosti (Zlomislić, 1998:907-922). Na takav način shvaćena, tolerancija jeste pervertirana i suprotno prvobitnoj intenciji prerasta u restriktivnost i netoleranciju (Zlomislić, 1998:907-922, Habermas, 2003:2-12).

## 3.0 Sloboda

Već je etimološki jasna veza liberalizma i slobode. Sloboda, vječna tema i ideal čovječanstva, jedna je od ključnih referentnih tačaka liberalnog učenja. Štaviše, sloboda je srce političke filozofije liberalizma (Waldron, 1987:127-150). Na pitanju slobode događaju se, međutim, i prvi nesporazumi u poimanju i definiranju liberalizma. Pozicija slobode u liberalnom učenju nije, naime, uvijek najjasnija: je li ona (sloboda) vrijednost po sebi ili tek sredstvo za ostvarenje društvene stabilnosti. Na pitanju liberalnog stava o slobodi problematizira se još jedan od temeljnih zahtjeva liberalne filozofije, zahtjev za neutralnošću države. Ako je sloboda vrijednost po sebi, takvo razumijevanje onemogućava neutralnu državu jer slobodu shvaća kao vrijednost koja ne treba nikakvo više opravdanje, odnosno, legitimaciju (Kolakowski)[3]. S druge strane, ako to nije slučaj i sloboda nije vrijednost po sebi već sredstvo, ostaje pitanje načina i granica korištenja tog i takvog sredstva.

Pojam slobode mjesto je mimoilaženja i kada je riječ o nastanku i začecima liberalne filozofije. Dok ideja liberalizma, prema nekim autorima, živi još od antičkog doba i ondašnjeg poimanja i afirmiranja slobode, dotle klasični liberali, slobodu shvaćenu u liberalnom ključu smatraju dijametralno suprotnom antičkom konceptu i razumijevanju slobode (Gray, 1999:13). Nekada je ona podrazumijevala mogućnost učešća u javnom životu, slobodu javnog angažmana i sudjelovanja u kolektivnim odlukama. Moderno poimanje slobode, prije i poslije svega, znači sferu oslobođenu od javnog utjecaja, prvenstveno, razumije se, od institucija javne vlasti. Tako je sloboda u antičko vrijeme shvaćena prije kao dužnost, odnosno, pravo i obaveza baviti se općim pitanjima. Nasuprot takvom shvaćanju jeste sloboda koju moderni (liberalni) čovjek razumijeva kao vlastito i neotuđivo pravo bavljenja privatnim stvarima i vlastitim životnim izborima. Sloboda, onako kako je koncipiraju liberali, jeste oslobođen i zagarantiran prostor kretanja, ograničen tek slobodom drugoga i zaštićen državom u čemu se uloga države i iscrpljuje. Radi se, dakle, o poznatoj podjeli slobode na pozitivnu slobodu ili *slobodu za* i negativnu slobodu, odnosno, *slobodu od*, kojom je I. Berlin obilježio savremeno promišljanje pojma i ideje slobode (Berlin, 2000.). Valja svakako istaći i percepciju koja slobodu u tom dvodimenzionalnom ključu prepoznaje i ranije.

3 Kolakowski, Leszek: Gdje su djeca liberalne filozofije, preveo Darko Polšek, dostupno na internetu kao: mudrac.ffzg.unizg.hr/~dpolsek/

Prema toj percepciji, pogrešno je Johna Lockea, odnosno njegovo razumijevanje slobode, ograničavati na negativnu dimenziju slobode, vanjsku slobodu ili *slobodu od*. Vanjska sloboda je ta koja čovjeku omogućava djelovanje na realizaciji njegovih želja ali je pozitivna sloboda ta koja mu (pojedincu) omogućava da podvrgne preispitivanju samo djelovanje. Drugim riječima, unutarnja sloboda omogućava mu uvid u to da li ga djelovanje koje poduzima u nedostatku vanjskih ograničenja vodi ostvarenju sreće (Stanković-Pejnović, 2011:191-214). U *Dvije rasprave o vladi* određuje Locke vanjsku slobodu koja ograničenja ima u zakonima (državi), a ne u samom pojedincu. Zakonski okviri jedino su dozvoljeno ograničenje slobode. Ako je osnovna potreba za slobodom određena postizanjem sretnog života onda se pozitivna sloboda neizostavno prepoznaje u Lockeovom ukupnom razumijevanju i zalaganju za ostvarenje slobode.

Ideja slobode do te mjere prožima liberalizam da se naziva i ideologijom slobode, te i danas čini temelj liberalne filozofije u kojoj predstavlja uslov i pretpostavku za ostvarenje ljudskih potreba, koji su jedini zakon njihovih života (Brčić, 2006:783-797)[4]. Već taj uvid, u različite dimenzije i različito shvatanje slobode, odnosno, njene uloge upućuje i na teškoće neminovne u nastojanjima da se razumije i definira pojam liberalizma. Jedno od prvih pitanja s kojim se uopće suočava svaki pokušaj bližeg određenje liberalizma jeste da li o liberalizmu treba govoriti u jednini ili pak množini? Radi li se o liberalizmu ili liberalizmima? Postoji više teza o tome da je preciznije reći kako govorimo o liberalizmima, dakle u množini, prije nego o liberalizmu (Ryan, 2007:360.). Na tragu tog propitivanja nalaze se podjele na klasični i moderni liberalizam. Klasični liberalizam vezuje se uz imena Johna Lockea, Adama Smitha, Alexisa de Tocquevilla i Friedricha von Hayeka. On se (klasični liberalizam) razvija kroz zahtjeve za ograničenjima državne vlasti, unapređenjem vladavine prava u smislu pravne sigurnosti i proračunljivosti nasuprot arbitrarnosti i diskrecionom odlučivanju, zaštiti privatnog vlasništva, slobode ugovaranja i odgovornosti pojedinca za vlastitit život i sudbinu (Ryan, 2007:362). S druge strane, začetnike modernog liberalizma nalazimo u liku i djelu Johna Stuarta Milla i L.T. Hobhousea. Pored podjele na klasični i moderni liberalizam, postoji i podjela koja uključuje razlike između liberalizma i libertarijanizma. Teškoće u određenju liberalizma i prava-

4 Više u: Cipek, Tihomir (2004): Liberalizam-ideologija slobode, u: Tihomir Cipek – Josip Vrandečić (ur.), *Hrestomatija liberalnih ideja u Hrvatskoj*, Disput, Zagreb

ca njegovog razvoja svjedoči i činjenica da se predstavnici savremenog libertarijanizma često nazivaju klasičnim liberalima, što je teško branjiva teza (ryan, 2007:365). Mnoštvo deskriptivnih defnicija liberalizma svjedoči o složenosti, značaju i općoj prisutnosti pojma u razmatranju pitanja koja se tiču političkih institucija, društva u cjelini i svakako mjesta i uloge čovjeka kao takvog. Za razliku od Ryana, Gray ipak smatra kako se liberalizam poptuno vjerodostojno može smatrati koherentnom, odnosno, jedinstvenom intelektualnom tradicijom (Gray, 1999:13).

## 4.0 Individualizam/autonomija

Sloboda koju zahtjeva liberalizam upućuje nas dalje na individualizam kao na još jedan određujući pojam liberalnog učenja. Individualizam ovdje razmatramo zajedno s pripadajućom mu autonomijom kao savremenim pojmovima koje je nemoguće razmatrati izvan postmodernog diskursa. Time se naravno ne želi upuštati u dalje preispitivanje složenosti odnosa moderne i postmoderne. Tek, valja istaći kako se i na primjeru individualizma i autonomije događa novo razumijevanje pojmova modernizma, koji sada, u postmodernom diskursu, dobivaju nove slojeve značenja i često bivaju prenaglašeni, uprkos stavu da postmodernizam teži raskidu sa naslijeđem moderne (Radić, 2011:537-558). U općem društveno-političkom kontekstu individualizam nije moguće razumjevati bez liberalizma. Tako liberalizam kao „(...) *filozofijsko-politička kategorija svoju konkretizaciju nužno vidi u individui i njezinim slobodama, dok moderni individualizam, kao svojevrsna ideologija, svoju teorijsko-povijesnu pretpostavku ima upravo u liberalizmu*." (Radić, 2011)[5].

Kada je riječ o autonomiji valja istaći kako se u filozofskom promišljanju pravi razlika između moralne autonomije i osobne autonomije. U kantijanskom smislu, autonomija je vrhovni princip moralnosti, a moralnost je direktno suprostavljena principu pojedinačne potrage za srećom koja nije dio univerzalnog okvira (Gaus, 2005:272-306)[6]. Sloboda u Kantovoj koncepciji jeste sastavni ali tek dio moralne autonomije. Prema

5 Za donekle suprotan smjer odnosa individualizam – liberalizam koji individualizam gleda kao izvorište, a ne ishod liberalizma vidi: Jukić, Jakov (1995)

6 Također i: Waldron, Jeremy: Moral Autonomy and Personal Autonomy, u: *Autonomy and the Challenges to Liberalism* (ed. Christman John and Rogers Joel), Cambridge, Cambridge University Press. Za dalje uvide korisna je i rasprava Davida Johnstona (1994): *The Idea of a Liberal Theory*, Princeton, Princeton University Press kao i Marina Oshana (2003): How much should we value Autonomy, *Social Philosophy & Policy Foundation*, str. 99.-126.

takvom stanovištu niko ne bi trebao vlastito pravo na sreću suprotstaviti moralnom zakonu. Sreća, dakle, nije isključivo pitanje ostvarenja vlastitih preferencija koje individua iskazuje pa se u potragu za srećom individua može uputiti tek nakon ispunjenja dužnosti. Čovjek se prema tome treba ravnati i subjektivnim principima obavezujućim samo za njegovu volju ali i objektivnim moralnim zakonom koji je kao takav obavezan za sva umna bića (Brčić, 2006:783-797). Čovjek svoju slobodu i time individualnost zahvaljuje osobini umnosti. U razlikovanju unutarnje slobode (čovjekove dužnosti prema sebi) i vanjske slobode (dužnosti prema drugima) moguće je prepoznati bliskosti liberalnoj teoriji u dijelu koji se postulira u kategorijama negativne i pozitivne slobode. U tom smislu, ono što je za Kanta unutarnja sloboda za liberale je negativna sloboda, odnosno, minimum slobode kao granica i garancija da čovjek ne izgubi od sebi svojstvene prirode, odnosno od onoga po čemu *jeste to što jeste*. Vanjska sloboda, koja svoja ograničenja ima isključivo u zakonu, svoj izraz u liberalnoj filozofiji ima u pozitivnoj slobodi. Te se slobode, u skladu s Kantovim kategoričkim imperativom, ne isključuju jer imaju isti izvor (Brčić,2006:783-797; Kušan, 2012:79-91). Takva koncepcija autonomije ne implicira, međutim, autonomiju u izborima koje individua vrši između mnogih, moralno prihvatljivih, opcija za vlastitu sreću. Na tragu te kritike javlja se zahtjev državi da podrži one ciljeve koji su u skladu s autonomijom, što dovodi do odumiranja koncepcija koje autonomiji ne pridaju znatnu pažnju i rađanja perfekcinističkog liberalizma (Beljinac, 2011:151-170).

Osim perfekcionistički shvaćene autonomije, političku koncepciju autonomije u liberalnu političku teoriju uvodi John Rawls. U izgradnji svog koncepta društevnog uređenja u kojem pravo (ispravno) ima prednost pred dobrom Rawls, također, polazi od kontraktualnih pozicija, odnosno, stanja u kojem su ljudi svjesni svojih različitosti te, s obzirom da su razumni, pristupaju skiciranju načela koja će im omogućiti zajednički život. Kako bi uspjeli u prevazilaženju aksioloških i metafizičkih inkompatibilnosti, oni se (razumni ljudi) vraćaju u *izvorno stanje (original position)* iz kojeg onda pod *velom neznanja (veil of ignorance)*, dakle iz stanja u kojem niko ne zna za različitost drugih, poduzimaju izvođenje načela pravednosti za stabilno uređenje društva (Cvijanović,2003:62-71). U Rawlsovoj deontološkoj koncepciji jasno je izražena neograničena vjera u um. Iako je riječ o impresivnoj filozofskoj arhitektonici, ista nije posve nova jer se u njoj može prepoznati tradicija mišljenja izražena u djelima od Hobbesa, Lockea, Rousseaua do Kanta i J.S. Milla (Cvijanović, 2003:62-71). Jedna od osnovnih zamjerki Rawlsovom konceptu deontološkog liberalizma ne

tiče se, međutim, izravno neinventivnosti već činjenice da je izgrađena na temeljima izvornog stanja i vela neznanja koji prema Grayu predstavljaju istrgnuće čovjeka iz njegova kulturno-povijesnog konteksta i pretvara ga, iako kao nositelja prava, u puki broj[7]. Individualizam svoje korijene ima u Francuskoj revoluciji i prosvjetiteljstvu i označava antagonistički stav prema kolektivitetu i uopće naslijeđenim obrascima prema kojima su se uređivali i na kojima su bili utemeljeni odnosi u društvu (Oyserman, Coon, Kemmelmeier, 2002:3-72). Ključni sadržaj individualizma odnosi se na neograničenu vjeru u razum i uvjerenje da su individue neovisne jedne od drugih. Sve definicije, kojih je mnogo, individualizam određuju osobnim: ciljevima, osobnim specifičnostima, osobnom kontrolom nad vlastitim izborima i samoispunjenjem (Oyserman, Coon, Kemmelmeier, 2002:3-72).

## 5.0 Jednakost

Uz toleranciju, slobodu i individualizam, jednakost se javlja kao još jedno od načela liberalnog koncepta uređenja društvenih odnosa. Kako se u svom nastanku i razvoju liberalni koncept naslanjao na učenje o prirodnom pravu to je, razumljivo, kao njegov neizostavni dio proizašao zahtjev za jednakošću ljudi. Tako i Von Mises, jedan od teoretičara liberalizma, potvrđujući jedno od temeljnih liberalnih opredjeljenja, tvrdi: „Sve razlike među ljudima su isključivo vještačke, proizvod društvenih institucija" (Von Mises, 1985:28)[8]. Razlike koje se smatraju vještačkim ne odnose se, međutim, na razlike s kojima se ljudi rađaju i koje spadaju u njihovu prirodu. Liberali tako, svjesni prirodnih i nepremostivih razlika, pod kojima se primarno misli na one biološke, jednakost postuliraju kao jednakost u pravu, odnosno, jednakost pred zakonom ali i jednakost i slobodu opravdavaju potrebom za ljudskom produktivnošću (Von Mises, 1985:28)[9]. Ideal jednakosti ipak ne uživa jedinstveno razumijevanje pa time ni jednak status u društvenim znanostima. Upravo je ideal jedna-

---

7 Zadaljiuvid u kritikuRawlsovogPolitičkogliberalizmavidi: Gray, John (1995): *Enlightenment's Wake*, Routledge, London;Mouffe, Chantal (1993): *The Return of the Political*, Verso, New York; Sandel, Michael (1998): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge

8 "All distinctions between men are only arteficial, the product of social, human – that is to say, transitory - institutions"

9 „In order for human labor to realize its highest attainable productivity, the worker must be free, because only the free worker, enjoying in the form of wages the fruits of his own industry, will exert himself to the full.".

kosti, onakav kako ga razumije i konstruira liberalizam, izvor i najčešći predmet snažnih prigovora kritičara filozofije liberalizma. Razlika dolazi do izražaja u granicama jednakosti. Područje u kojem liberali odriču mogućnost ostvarenja jednakosti jeste područje materijalnog bogatstva, odnosno, mogućnost da svi imaju jednako. Svi smo, dakle, jednaki u osnovnim pravima i pred zakonom ali svi ne prihodujemo jednako niti možemo imati jednako. Nije moguća jednakost u ishodu (Vidojević, 2010:323-348). Utoliko pitanje jednakosti stoji u uzročno-posljedičnoj vezi s još jednom velikom temom i važnim pitanjem liberalizma: privatnim vlasništvom, koje se ne može istrgnuti iz ukupne liberalne filozofije niti bez njega ista može biti razumljiva.

## 6.0 Privatno vlasništvo

Odnos liberalizma prema ekonomskoj, odnosno, privrednoj dimenziji društvenih odnosa od početka se ogleda u nespornom statusu koji privatno vlasništvo uživa u liberalnom učenju. Pitanje vlasništva i privrednih interakcija na kojima određeno društvo ima funkcionirati i razvijati se nalazi svoje mjesto u radovima mislilaca koji su prepoznati kao začetnici i utemeljitelji liberalnog učenja. Tako kod L. de Montesquieua trgovina zauzima mjesto ključnog faktora mira i rušenja predrasuda jer onaj ko uspješno trguje, logično, rijetko ratuje. Jednaku pažnju pitanjima vlasništva posvećuju i drugi autori te će tek „(...) uviranjem političke idelogije u gospodarstvenu zbiljnost do kraja biti razotkriven ustroj cijelog liberalističkog sustava, ali i njegove krajnje posljedice." (Jukić, 1995:885-910). Još izraženije taj odnos oslikava Von Mises prema kojem se ukupno učenje liberalizma, kada bi to trebalo učiniti jednom rječju, može opisati pojmom vlasništva, pri čemu, naravno, misli na privatno vlasništvo (Von Mises, 1985:19). Ludwig von Mises inače odbranu vrijednosti liberalnog koncepta i poduzima primarno kroz prizmu materijalnog blagostanja. Ono (materijalno blagostanje) ključni je argument u Von Misesovoj tezi o značaju liberalizma u povijesti čovječanstva i razvojnom stepenu koji je dostignut. To je ujedno odgovor na primjedbe o nejednakoj raspodjeli dobara, odnosno, nejednakog dohotka pojedinaca. Tačno je, kaže Von Mises, da dohodak nije jednak za svakog pojedinca ali oni koji taj prigovor ističu, nastavlja, previđaju ključnu stvar, odnosno, previđaju činjenicu da je ukupni društveni dohodak upravo rezultat društvenog uređenja i oblika tržišta o kojem je riječ. Drugim riječima, to što na raspolaganju imamo znatno uvećano materijalno bogatstvo u odnosu na ranija povijesna razdoblja i iskustva čovječanstva nije nezavisan, prirodan, tehnološki fenomen koji bi se svakako dogodio već direktna posljedica

slobodnog tržišta, u kojem su ljudi potaknuti da rade i proizvode najviše što mogu i za najmanje troškove (Von Mises,1985:31). Gotovo na istom tragu je teza o privatnom vlasništvu (koje je primarno ekonomska kategorija) kao drugoj strani medalje koju zovemo liberalizmom (Hardin, 2005:255-268). Sloboda svoju ekonomsku infrastrukturu razvija u ugovorima i odnosima nosilaca pravâ, koji (odnosi) se nazivaju tržištem, odnosno, poretkom kojeg karakteriziraju spontanost i pluralnost, nasuprot organizaciji kao centraliziranom uređivanju ekonomskih odnosa[10].

## 7.0 Zaključak

Ideali sadržani u pojmovima koji su do sada razmatrani kao i povijesni pogled na razvoj liberalizma još jednom naglašavaju nezahvalnost zadatka sadržanog u pokušaju jasnog omeđenja sadržaja pojma liberalizma. Razložnim se čini pitanje da li je uopće riječ o ostvarivom zadatku? To tim prije ako se ima na umu da svi pokušaji definiranja, neminovno, sadrže u sebi specifičnosti i uklone obilježene aksiologijom svakog autora te prostora i vremena u kojem nastaje. Valjda je to imao na umu Kolakowski kada je ustvrdio da „definicije nisu nevine", što svakako valja imati u vidu i kod liberalizma (Kolakowski)[11].

Kaczynska-Nay i Charvet predlažu širi pogled o tome šta liberalizam jeste i razumiju ga kao raznoliku porodicu doktrina koje dijele jedinstvena načela i temelje (Charvet, Kaczynska, 2008:1-10). Iz temeljnih pojmova liberalizma moguće je ustanoviti barem tri njegova korijena, odnosno, tri dimenzije: filozofski, politički i privredni (Milardović, 1996:123). Filozofski temelj liberalizma očitovan je u ideji slobode čovjeka, koji se smatra dobrim i usavršivim. Iz takvog filozofskog utemeljenja uslijedit će individualizam kao karakterističan izraz liberalnog svjetonazora i jedan od ključnih dijelova liberalnog naslijeđa. Politički temelji liberalizma odražavaju se u teorijama društvenog ugovora, narodnog suvereniteta, podjele vlasti, pravne države, ljudskih i građanskih prava, odnosno, temeljnim pojmovima moderne demokracije. Liberalizam u privrednom ili ekonomskom smislu izgrađen je na načelima privatnog vlasništva, slobodne konkurencije i laissez-fairea (Milardović, 1996:124). Iz

10 Usp.: Özer Atila (ur.) (2003): *Država*, Rabic, Sarajevo

11 Kolakowski, Leszek: Gdje su djeca liberalne filozofije, preveo Darko Polšek, dostupno na internetu kao: mudrac.ffzg.unizg.hr/~dpolsek/.O poteškoćama u pokušajima definiranja liberalizma vidjeti: Starr, Paul (2007):Why Liberalism Works, *The American Prospect*, str. 34 – 40., dostupno na www.prospect.org

tog pravca, dalje će se razviti koncept kulturološkog ili nacionalnog liberalizma. Neki će autori nastojati potvrditi tezu prema kojoj liberalizam i nacionalizam nisu tek pomirljivi već i komplementarni, braneći takav stav kontekstom i njegovom neophodnošću za autentičnost i potpuno dostizanje slobode. Drugim riječima, niko ne može biti oslobođen konteksta ali su tek u kontekstu svi slobodni (Gaebler, 1995:283-293). Tamirova argumentira kako, naime, razvoj identiteta pojedinca presudno zavisi od autonomije s jedne strane ali i kulturne ukorijenjenosti (kulturnog konteksta). U tom konceptu naglašen je dijalektički odnos u kojem se nalaze samorazumijevanje i mogućnost izbora pojedinca s jedne te solidarnost zajednice s druge strane. Ono što ovaj pokušaj Tamirove legitimira kao liberalni jeste eksplicitno određenje prema kojem je članstvo u zajednici isključivo stvar izbora. Ta mogućnost izbora naglašena je u stavu da pravo na kulturu u sebi sadrži pravo na re-kreiranje kulture, uostalom, kao i pravo na poistovjećenje s utemeljenom i razvijenom kulturnom tradicijom (Gaebler, 1995:283-293). Tamirova, svakako, nije jedini zagovornik uključenja kulture i u tom smislu pripadnosti u dobra koja valja štiti i unapređivati. Ta pitanja nalaze svoje mjesto, uz razumljive varijacije i razlike, pored ostalih i kod Charlesa Taylora, Josepha Raza, Willa Kymlicke. Jedan od radikalnih zastupnika egalitarnog liberalizma, Brian Barry, koncipira značajne odgovore izazova i pitanja koji se nalaze pred liberalizmom. On, naime, stoji na stanovištu da model unitarnog državljanstva preko individualnih prava uvažava kulturnu raznolikost, te, prema tome, nije poželjno širiti koncept univerzalnih ljudskih prava (Barry, 2006:38, 85). Ako određenoj grupi, s ciljem izjednačavanja polaznih pozicija, treba dodijeliti specifična prava, odluku treba utemeljiti u općem konsenzusu o opravdanosti takvih zahtjeva, uz napomenu da se radi o privremenom rješenju te da se ni u kom slučaju ne radi o ljudskim pravima. Ono što su multikulturalisti (najprije Taylor) ispostavili kao prigovor u formuli „sljepoće za razlike“ liberalnog egalitarizma, Barry ne smatra teretom, već vrlinom liberalizma i optimalnim rješenjem za probleme kulturne raznolikosti i grupnih prava. Barry, doduše, ostavlja prostor za iznimke, za što najčešće kao paradigmu uzima slučaj Sikha u Velikoj Britaniji, kojima ostavlja mogućnost da preuzmu odgovornost i budu izuzeti od općeg propisa koji nalaže nošenje kacige (u saobraćaju, građavinskim poslovima i sličnim situacijama) (Barry, 2006:47-74).

Ovdje valja istaknuti i druga gledišta, poput onoga koje u liberalizmu prepoznaje „dva lica“, odnosno, dvije dimenzije liberalizma, ekonomsku i političku, koje mogu egzistirati i funkcionirati nezavisno jedna od druge (Hardin, 2005:255-268). Ostaje, pak, nejasno, kako i gdje u

takvom poimanju liberalizma smjestiti načela tolerancije i slobode, kao neprikosnovene filozofske dimenzije liberalnog svjetonazora. Tolerancija i sloboda svakako jesu i politički pojmovi utoliko jer se u prostoru političkog ozbiljuju, ali u istom ne iscrpljuju svoja značenja te je teško izbjeći zapažanje po kojem takvo, dvodimenzionalno, određenje liberalizma reducira potencijale koje u sebi nose načela tolerancije i slobode. Opravdanje takvog određenja, po kojem liberalizam ima dva lica, od kojih je jedno političko, moguće je naći u rawlsijanskom konceptu i poimanju političkog liberalizma u kojem bi se političko moglo odrediti kao „odjel za vanjske poslove" obuhvatnije moralne doktrine (Zelič, Baccarini, 2011:65-83)[12]. To bi značilo da u Hardinovom određenju liberalizma političko lice u sebi sadrži i filozofske dimenzije, odnosno, da se u tom pogledu političko razumije kao filozofsko-političko. To, dalje, znači da nema suštinske razlike između, s jedne strane, tvrdnje o tri dimenzije liberalizma i, s druge strane, tvrdnje o „dva lica" liberalizma.

U svom najširem značenju liberalizam podrazumijeva i polazi od postulata slobode čovjeka nasuprot deterministički koncipiranim pogledima čovjekove sudbine, razvijajući postulat o slobodi do uvjerenja o neograničenim mogućnostima razvoja i samoizražavanja. U tom smislu liberalizam se formirao i rastao u suprotstavljanju autoritetima koji nisu utemeljeni u čovjeku kao (individui) i njegovom razumu.

Laski liberalizam definira kao društvenu doktrinu čiji je ključni stav izražen u zahtjevu za *racionalnom saglasnošću*, koja je ključni kriterij za vrednovanja ljudskih ponašanja, društvenih ideja i institucija, pri čemu se saglasnost razumije kao ono imanento slobode, kao razumski utemeljena dobrovoljnost, koja je suprotna bilo kakvoj prisili i koja (racionalnost) kao takva ima za cilj racionalano usaglašavanje i suodnošenje slobodnih volja (Laski, 1985:109).

Prema J. Grayu, kako je već navedeno, liberalizam se može predstaviti kao jedinstvena intelektualna tradicija. Jedinstvo liberalne intelektualne tradicije ogleda se u elementima koji nalaze svoje mjesto kod svih liberalnih mislilaca i u svim njegovim razvojnim fazama. Elementi koji liberalizam čine jedinstvenom koncepcijom jesu *moralni monizam* kao uvjerenje o moralnom prvenstvu osobe pred zahtjevima koletiviteta, *egalitarizam* kao zahtjev za potpunom jednakošću i jedinstvenim moralnim statusom svih osoba, zatim *univerzalizam* kao načelo i koncept prevazilaženja partikularnih kulturnih oblika i posebnih povijesnih po-

12 Vidi i: Estlund, David (2012): The Truth in Political Liberalism, u: Norris, A., Elkins, J. (ed.): *Truth and Democratic Politics*, University of Pennsylvania Press

redaka, odnosno, načelo jedinstva ljudskog roda te element *meliorizma* u čijoj je suštini uvjerenje o usavršivosti društvenih institucija i poredaka (Gray, 1999:13). Upravo se na navedena četiri elementa gradi teza o liberalizmu kao jedinstvenoj tradiciji i prepoznatljivom, izrazito modernom, konceptu čovjeka i društva. U tom smislu, liberalizam održava svoj identitet i trajnost, čije određujuće elemente i ideje, i pored znatne raznolikosti, nije teško odrediti (Gray, 1999:106).

Kako god da razumijemo liberalizam, kao jedinstvenu intelektualnu tradiciju ili niz bliskih ali različitih normativnih teorija, riječ je o značajnom nasljeđu kako u teorijskom smislu, u nastojanjima da se misle problemi suvremenog društva tako i u njegovim iskustvenim dimenzijama kroz koncepte vladavine prava i nasljeđe univerzalnih ljudskih prava, u čijoj je promociji i razvoju liberalizam nedvojbeno i presudno sudjelovao. Iskustvo suvermenog svijeta premreženog svjetonazorskim, kulturnim, etničkim, rodnim i drugim pluralnostima, dodatno pospješenim globalizacijskim procesima stavljaju liberalizam pred nove izazove. U tom svijetu čiju će osnovnu karakteristiku Ulrich Beck označiti *omniprezetnom opasnošću*, neizbježnim se čini zadatak stalnog propitivanja vlastitih osnova. Takav zadatak ne može, zarad vlastite vjerodostojnosti, izbjeći ni liberalizam. Nasuprot radikalizmima raznih provenijencija valja težiti otvorenom prostoru dijaloga, koji ne nudi konačna rješenja već, da se još jednom pozovemo na Becka, sumnju i dvojbu koja nikome ne osigurava poziciju gospodarenja istinom. Moguće je impulse za takav pristup naći u mišljenju niza suvremenih mislilaca koji prepoznaju ozbiljnost problema i složenost pitanja koja iz njega izviru. Takvima se nadaju mišljenja H.G. Gadammera, Hansa Künga, Helmuta Dubiela, već spominjanog Ulricha Becka, Willa Kymlicke, Johna Graya, da za ovu priliku ukažemo tek na neke filozofe čije mišljenje predstavlja snažan argument za reinterpretaciju i dijalog o tako važnim pitanjima poput slobode, tolerancije, kulture, identiteta, pripadanja, individualnih i kolektivnih prava, a koja svoje mjesto nalaze i u filozofiji liberalizma.

## LITERATURA

1. Baccarini Elvio, Zelič Nebojša, *Rawlsova teorija pravednosti i pitanje istine*, Filozofska istraživanja, god. 31, 1:65-83, 2011.
2. Barry, Brian, Kultura i jednakost, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2006.
3. Beljinac, Nikola, *Moralna i politička autonomija u teoriji liberalnog multikulturalizma,* Godišnjak Fakulteta političkih nauka u Beogradu, 5:151-170, 2011.

4. Berlin, Isaiah, Četiri *eseja o slobodi*, Feral Tribune, Split, 2000.
5. Božović Ratko, Čupić Čedomir, *Savremena država: struktura i socijalne funkcije*, Konrad Adenauer Stiftung, Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu, Centar za demokratiju, Beograd, 2010.
6. Brčić, Marita, *Izvori liberalnog mišljenja u filozofiji Immanuela Kanta*, u: *Filozofska istraživanja*, god. 26, 4:783-797, 2006.
7. Charvet, John, *Kaczynska-Nay Elisa: Intoduction: What is liberalism?* u: *The Liberal Project and Human Rights: The Theory and Practice of a New World Order*, Cambridge University Press.
8. Cipek, Tihomir, Vrandečić, Josip (ur.), *Hrestomatija liberalnih ideja u Hrvatskoj*, Disput, Zagreb, 2004.
9. Cvijanović, Hrvoje, Rawlsova liberalna utopija, *Politička misao*, Vol XL, 1:62-71, 2003.
10. Gaebler, Ralph, Liberal Nationalism by Yael Tamir, *Global Legal Studies Journal*, Vol.3, 1:283-293, 1995.
11. Gray John, *Enlightenment's Wake*, Routledge, London, 1995.
12. Gray, John, *Liberalizam*, Politička kultura, Zagreb, 1999.
13. Habermas, Jürgen, Intolerance and discrimination, *I.CON*, Volume 1, 1:2-12, Oxford University Press and New York University School of Law, 2003.
14. Hardin, Rusell, Liberalism, Constitutionalism and Democracy, *Chinese Public Affairs Quarterly*, Vol. 1, 4:255-268, 2005.
15. Haywood, Andrew, *Politika*, Clio, Beograd, 2004.
16. Jukić, Jakov, Kršćanstvo i liberalizam, *Društvena istraživanja*, god. 4, 6:885-910, 1995.
17. Kušan, Emil (2012.): Aspekti i implikacije Kantova pojma slobode, *Filozofska istraživanja*, god. 32, 1:79-91, 2012.
18. Kymlicka, Will, *Liberalizam, zajednica i kultura*, Deltakont, Zagreb, 2004.
19. Laski, Harold, *Sloboda u modernoj državi*, Radnička štampa, Beograd, 1985.
20. Starr, Paul, Why Liberalism Works, *The American Prospect*, 2007.
21. Milardović, Anđelko, *Uvod u politologiju*, Pan-Liber, Osijek, 1996.
22. Oyserman, Daphna, Coon, Heather M. and Kemmelmeier, Markus, Rethinking Individualism and Collectivism: Evaluation of Theoretical Assumptions and Meta-Analyses, *Psychological Bulletin*, Vol. 128, 1:3-72, 2002.

23. Özer, Atila, *Država*, Rabic, Sarajevo, 2003.
24. Puhovski Ž., Prpić I., Uzelac M. (ur.), *Leksikon temeljnih pojmova politike – abeceda demokracije*, Školska knjiga, Zagreb, 1990.
25. Radić, Stjepan, Individualizam kao čovjekovo egzistencijalno uporište: filozofijsko-teorijsko razmatranje individualizma s pripadajućim mu posljedicama, *Bogoslovska smotra*, 81 (2011.), 3:537-558, 2011.
26. Ryan, Alan (2007.): Liberalism, u: *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (ed. Robert E. Goodin, Philip Pettit and Thomas Pogge), Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Carlton, 2007.
27. Stanković-Pejnović, Vesna, Sloboda, liberalizam i multikulturalizam, *Filozofija i društvo*, 2:191-2, 2011.
28. Starr, Paul, Why Liberalism Works, *The American Prospect*, 2007.
29. Szablocs, Pogonyi: Liberalism and the Limits of Multiculturalism, *Wokól Debat Tischnerowskich – Tischner Debates Online*, www.erazm.uw.edu.pl
30. Vidojević, Jelena: Neoliberalni koncept socijalne politike, u: B. Ratko, Č. Čedomir (priredili), *Savremena država: struktura i socijalne funkcije*, Konrad Adenauer Stiftung, Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu, Centar za demokratiju, Beograd, 2010.
31. Von Mises, Ludwig, *Liberalism – In The Classic tradition*, Institute for Human Studies, Virginia, Cobden Press, San Francisco and The Foundation for Economic Education, Inc, Irvington-on-Hudson, New York, 1985.
32. Waldron, Jeremy, Theoretical Foundations of Liberalism, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 37, 147:127-150, 1987.
33. Zlomislić, Marko, Liberalism, Communitarianism and the Economy of Tolerance, *Društvena istraživanja,* God. 7, 6:907-922, Zagreb, 1998.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK: 165.6/.8(398/4):[1 Sokrat:1 K. Popper]

# JEDINSTVO EVROPSKE EPISTEMOLOŠKE MISLI - PRIMJER SOKRATA I KARLA POPPERA

**Ivor Altaras PENDA**
Mrazovićeva 10, 10000 Zagreb
E-mail: ivor.altaras@zg.ht.hr

## ABSTRACT

U ovom radu se bavim analizom dviju spoznajnih teorija koje su nam ponudili Sokrat u IV. st. pr. n. e., te Karl Popper u XX. st. n. e. U njima sam pronašao mnoštvo metodoloških bliskosti bez obzira na to što su se njihovi koncepti u njihovo doba tumačili kao potpuno novi i revolucionarni. Poseban osvrt stavljam i na sličnost načina na koji se kritička javnost odnosila prema ova dva mislioca. U tim činjenicama vidim potencijalnu iznimnu vrijednost, kako za sam razvoj epistemološke teorije, tako i za pronalazak mogućeg novog izvora zajedničkoga europskog kulturnog i civilizacijskog integracijskog potencijala.

**Ključne riječi:** europski kulturološki prostor, europski integracijski procesi, disolucija EU, Sokrat, Karl Popper, epistemologija, razvoj znanosti

## THE UNITY OF THE EUROPEAN EPISTEMOLOGICAL THOUGHT – EXAMPLE OF SOCRATES AND KARL POPPER

In this paper, I will deal with the analysis of two cognitive theories that have given to us by Socrates in IV century BC and Karl Popper in the twentieth century. In these theories I have found a multitude of methodological closeness, regardless the fact that their concepts in their time interpreted as a completely new and revolutionary. Special review I put on the similarity to the way in which critical public attitude towards these two thinkers. On this fact, I see the potential great value for the development of epistemological theories, as well as possible new sources of common European integration potential in the field of culture and civilization value.

**Key words:** European cultural space, the European integration process, the dissolution of the EU, Socrates, Karl Popper, epistemology, scientific development

## 1.0 Uvod

Kao bomba odjeknula je vijest, koju su prenijeli gotovo svi relevantni svjetski mediji, da je njemačka kancelarka Angela Merkel izjavila kako je multikulturalni koncept prema kojemu ljudi različitih nacija mogu živjeti sretno jedni pokraj drugih u Njemačkoj u potpunosti propao. Iako se ova izjava mogla čuti u govoru što ga je gđa Merkel održala na predizbornom skupu mladih Demokršćanske Unije (CDU) pojedini su analitičari stali u obranu ideje multikulturalnosti ustvrdivši da je ovakva izjava prvenstveno posljedica publike kojoj se kancelarka obraćala; ipak, ovakav stav je izazvao snažne reakcije diljem Europe, pa i svijeta – bilo je onih koji su se zgražali nad ovakvim izričajem, ali i onih koji su zaključili da je, iako se mnogima ne mora svidjeti, u konačnici izrečena jedna velika istina.

Nesumnjiva je činjenica da je liberalna demokratija još uvijek dominantni oblik vladavine u Europi, što se dakako odnosi i na samu Njemačku. Stoga se postavlja pitanje: kakvo to iskustvo ima Njemačka kroz gotovo sedamdeset godina od završetka Drugoga svjetskog rata, kada je zbog svoga nacističkog nasljeđa i u sam Ustav[1] SR Njemačke ugrađena odredba po kojoj politički gonjeni ljudi imaju pravo na azil? Ta je kratka rečenica iz Ustava imala dalekosežne društvene posljedice za Njemačku jer je ona postala privlačno mjesto za azilante iz cijeloga svijeta što je dodatno doprinijelo stvaranju multikulturalnoga njemačkog društva. U takvoj zemlji izreći misao da je multikuturalizam poraženi društveni model koji je mrtav istovremeno znači ustvrditi da liberalna demokratija i multikulturalizam ne idu zajedno. Takvi stavovi mogli bi dovesti do zaključka da multikulturalizam predstavlja opasnost za vladavinu liberalne demokracije (Kurelić, 2002., 124).

Njemačka je najveća i najsnažnija pojedinačna ekonomija EU te je najveći neto platiša u zajednički europski proračun. Uz to, ona je jedna od glavnih pokretača europskih integracijskih procesa i to na ekonomskoj, tehnološkoj, kulturnoj, inovacijskoj i proizvodnoj razini. Stoga, u kojim god okolnostima nastala, ovakva izjava odašilje snažnu poruku, a naročito s obzirom na to u kojem je povijesno-ekonomskom momentu izrečena (u vremenu najveće svjetske ekonomske krize još od dvadesetih godina prošloga stoljeća koja posebno jako pogađa zemlje članice EU, a da pritom europski integracijski procesi niti izdaleka nisu gotovi; dapače, puni su raznovrsnih prijepora).

1 Još se naziva i *Temeljni zakon* (njem. – Grundgesetz), a donesen je 1949. godine kada ga je potpisao njemački predsjednik Konrad Adenauer.

Zato ne čudi tumačenje po kojemu završetak pregovora i uspješno pristupanje Republike Hrvatske punopravnom članstvu u EU u srpnju 2013. g. ima i širi, i to za EU, važniji značaj jer se time dokazuje da su europski integracijski procesi još uvijek, barem nekima, atraktivne ideje. To posebno dolazi do izražaja u trenutku kada, primjerice, nova Vlada Republike Island prekida pregovore o pristupanju u EU želeći potvrditi nastavak tih pregovora referendumskom odlukom naroda. Ili kada britanski premijer David Cameron najavljuje da je, ako se ne promijene okolnosti koje vladaju unutar EU, i njegova zemlja spremna izaći na referendum s pitanjem o istupanju Velike Britanije iz ove nadnacionalne zajednice. Možda spomenuti čelnici europskih nacionalnih država ne misle ozbiljno, ili ove teme izvlače na svjetlo političke pozornice prvenstveno zbog unutarstranačkih ili domaćih političkih potreba. Ali ovakve ideje sigurno nisu dobar predznak za buduće europske integracijske procese.

Moglo bi se ustvrditi da jednako kao što je pitanje na nacionalnom nivou: treba li nam više ili manje zakonske regulative (npr. u urbanističkom, financijskom ili farmaceutskom sektoru)?, na nadnacionalnom se europskom nivou postavlja pitanje: treba li nam više ili manje zajedničke Europe? Trebaju li zemlje EU težiti još jačim integracijama što bi, osim ekonomskog, tržišnog i monetarnog zbližavanja, uključivalo i fiskalnu te političku integraciju? Ili je na pomolu europska disolucija – što je (čini se još uvijek) nepristojno i pomisliti, a kamo li javno izreći kao moguću, izvedivu, a možda djelomično već i osmišljenu alternativu europskim integracijama.[2]

U svjetlu novih događaja oko europskih integracijskih procesaa nameće se promišljanje o izvorištima europskoga jedinstva. Što je to što povezuje Europu i koji je to glavni pokretač europskoga zajedništva?

Europsko je nadnacionalno ujedinjavanje prvenstveno hladnoratovski projekt čiji je glavni zadatak bio uspostava što trajnijeg europskog mira, sigurnost, poslijeratna obnova te ekonomski razvoj ratom destruiranog europskoga prostora. U tome su, gledajući europsku povijest druge polovice XX st., osnovane Europske zajednice[3] bile uistinu uspješne. Europa u svojoj novijoj povijesti gotovo da i ne pamti niz od pedeset godina u kojem nije bilo ratnih sukoba na europskome tlu. Međutim, Europa treba

2 Poteškoća kod ovakvih scenarija je to što su svi oni u pravilu socijalno iznimno destruktivni, naročito s obzirom na činjenicu da nije moguće predvidjeti tijek njihova razvoja.

3 Europska ekonomska zajednica (EEZ), Europska zajednica za ugljen i čelik te Europska zajednica za atomsku energiju (EURATOM).

nove poticaje za vlastito jedinstvo pa u pokušajima definiranja tih europskih temelja dominiraju ideje o zajedničkom europskom prostoru, pripadnosti istom civilizacijskom krugu, tradiciji rimskoga prava, monoteizmu kao izvoru zajedništva, zajedničkim ekonomskim interesima, izgradnji europskoga socijalnog modela koji kao takav možda može biti ključan faktor uspješnosti europskih integracijskih procesa (Altaras, 2010., 9), i druge ideje koje stvaraju dojam o Europi kao povezanom prostoru ljudi i njihovih običaja. Sve ove ideje imaju svoj integracijski potencijal, ali i jasno određena ograničenja. Ekonomski interesi su po svojoj definiciji integracijski faktor samo do trenutka dok je ekonomski interes zajednički, a interesi u trgovini vrlo su promjenjiva kategorija pa tu tražiti izvor zajedničkog suživota možda i nije najdugovječnija opcija. Isto tako, pozivanje na zajedničku vjeru nije najsretnije rješenje za Europu jer smo svjedoci da postoje ozbiljni prijepori između ideje sekularizma modernih država i primjerice zahtjeva da se europska kršćanska tradicija uvede u službene dokumente EU. Ideja socijalne države kao izvorišta europskog jedinstva došla je na ozbiljnu kušnju tijekom aktualne gospodarske krize. Socijalne usluge što ih nude države blagostanja, a naročito modeli njihovog financiranja, vezani su prvenstveno uz ekonomsku snagu i mogućnosti nacionalnih država. Strogom analizom možemo doći i do ozbiljnog preispitivanja teze o postojanju jedinstvenoga europskog modela te ćemo radije govoriti o čitavoj tipologiji europskih socijalnih država koje se međusobno znatno razlikuju (Esping - Andersen, Gøsta,1996.).

Stoga mi je namjera u ovom radu, iako nemam aspiraciju ponuditi neko konačno rješenje na pitanje o temeljnom izvorištu europskog jedinstva, pokazati da Europa posjeduje element koji ju povezuje ne samo u prostoru (u smislu geografskog određenja) već i u vremenu.

Radi se o epistemološkom pristupu čovjeku i znanosti koji su, iako imaju univerzalni značaj, ipak osmišljeni i domišljeni upravo na tlu Europe. S jedne strane, svoju spoznajnu metodologiju u svom traženju istine ponudio nam je starogrčki filozof Sokrat u IV. st. pr. n. e. S druge strane, vlastitu spoznajnu metodologiju dao nam je i austrijski filozof Karl Popper u XX. st. Sličnost njihovoga epistemološkog pristupa tema je ovoga rada, a možda je upravo to dio mozaika kojeg se valja sjetiti kada se govori o izvorištu novoga europskog jedinstva, čime nadopunjujem i potvrđujem tezu o važnosti doprinosa Karla Poppera političkoj kulturi EU (Altaras, 2005.).

## 2.0 Znanje kao sjećanje

U okviru cjelokupne Sokratove filozofije njegova spoznajna teorija izravno je povezana s tri koncepta:

a) s idejom o *predestinaciji duše (*tzv. *aprioriorizam),*

b) idejom o *besmrtnosti i jedinstvu duše* i

c) teorijom o znanju kao sjećanju (*anamnesis*).

Ove se ideje detaljno razlažu u dijalozima *Teetet*, *Eutidem, Fedon* i *Menon* (Cooper, John ur. 1997., Platon, 1979., Platon 1985.) i u literaturi se gotovo jednoglasno pripisuju izvornom Platonu, a ne Sokratu[4] (Kalin, 1994.,97; Bošnjak, 1993.,191; Barbarić, 1995.,91 – 111), bez obzira što se u okrilju povijesti filozofije svaki od ovih Platonovih dijaloga smješta u različito Platonovo stvaralačko doba.[5] Ipak, mi znamo da nisu sve ideje koje je Platon iznio u svojim dijalozima i pismima njegova izvorna misao već je moguće prepoznati do kuda seže Platonov misaoni i stvaralački geniji, za razliku od onih misli što ih je zabilježio prisjećajući se Sokrata. To što je prenio Sokratove misli ne umanjuje Platonovu važnost za filozofiju. Upravo suprotno. Da nije bilo Platona i njegovog prepoznavanja vrijednih ideja te njegove volje da ih ovjekovječi, mi bismo danas bili znatno siromašniji u spoznaji o veličini doba antičke Grčke. No, valja nam prepoznati da kao što je ideja o besmrtnosti i jedinstvu duše Sokratova ideja (iznesena u djelu *Fedon)*, da je isto tako Platon u djelu *Fedar* podijelio Sokratovu jedinstvenu dušu na tri djela – um, srčanost i požudnost (Platon, 1997.), čemu odgovaraju i tri glavna socijalna staleža, ideju koju je iznio u svom najpoznatijem djelu *Država*. To je izvorno Platonova ideja, a ne Sokratova. Isto tako, u Sokratovu filozofsku konstrukciju u potpunosti se uklapa ideja da je znanje vrhunska vrlina te da je znanje zapravo sinonim za sjećanje.

Ovakav misaoni tok možemo prikazati i kroz sljedeću jednadžbu:

Arete = Episteme (Menon 87c); Episteme = Anamnesis (Menon 85d)

Vrlina = Znanje Znanje = Sjećanje

4 U povijesti je filozofije ova razdioba poznata kao distinkcija Platonovog i povijesnog Sokrata, a koju je najviše zastupao Gregory Vlastos (Vlastos, 1991.).

5 Postoje četiri osnovna razdoblja Platonovog stvaralaštva: Sokratovski period, prijelazno doba, zrelo doba i kasno doba. Smatra se da su djela *Eutidem i Menon* nastali u prijelaznom dobu, *Fedon* je spis zrelog doba dok je *Teetet* spis kasnog doba Platonovog djelovanja.

Da bi potkrijepio tvrdnje iznesene u ovoj jednadžbi Sokrat u dijalogu *Menon*[6] postavlja tezu o jedinstvu vrlina te ih kroz dijalektičku metodu svodi na *znanje* koje je sveprisutno i dostupno svima, što dokazuje ispitujući Menonovog roba o Pitagorinom poučku za koji se pouzdano zna da ga ranije nije mogao niti čuti niti išta o njemu naučiti (Bošnjak, 1993.,191). To ipak nije smetalo Sokratu da putem majeutičke metode[7] pokaže da je znanje o pitagorinom poučku već u samom robu te da ga on već zna i razumije. Ako rob zna nešto što nije nigdje naučio, mora da je to znanje već bilo u njemu i rob ga se morao samo podsjetiti. Zato je znanje isto što i sjećanje. To znanje je oduvijek i zauvijek i upravo se u njega ugleda naša duša, iz čega slijedi da je i sama duša besmrtna kada ima pristup tom svevremenskom znanju. Dakle, ideja da je znanje sjećanje svoje temelje crpi u izvornoj Sokratovoj majeutičkoj metodi te zbog toga možemo smatrati da je ova ideja koju nam je Platon vrijedno prenio izvorno Sokratova.

U svojoj potrazi za znanjem kao vrhunskom vrlinom Sokrat je nailazio na otpor i to stoga što su u antičkoj Grčkoj postojali oni koji su smatrali da, zahvaljujući vlastitoj edukaciji ili čak statusu, posjeduju znanje. Njih zajedničkim imenom zovemo *sofistima,* ljudima koji su se predstavljali kao oni koji posjeduju posebne znanja i vještine. Sokrat je, s druge strane, razotkrivao da su malobrojni oni koji u svom znanju uistinu imaju pokriće za poseban društveni status. Uglavnom je bila riječ o ljudima koji su se prijetvorno služili retorikom kako bi prikrili vlastito neznanje ili kako bi svojim sugovornicima objasnili da su oni sami neznalice i da trebaju usluge sofista. Sokrat se tome izrazito suprotstavio te je svojim svakodnevnim razgovorima htio pokazati sofistima da ne razlikuju pojam *doxa* (mnijenje) od pojma *episteme* (znanje) te da oni ne posjeduju znanje iz čega su mnogi kroz povijest zaključili da je Sokrat bio najveći sofist među sofistima. Ako je mjera sofizma, odnosno njegova glavna djelatnost, pokazivanje kako naš sugovornik ne zna, onda Sokrat uistinu jest bio sofist, ali za razliku od svih ostalih Sokrat nije smatrao da jedino on posjeduje znanje te se od toga ograđivao stavom da on ništa ne zna.

---

6 Menon je ime Sokratovog sugovornika čiji je rob Sokratu poslužio za dokazivanje da je svo znanje već u čovjeku.

7 Umijeće prizivanja tj. porađanja znanja. Imenovanje ove metode spoznaje dijelom možemo zahvaliti i činjenici što je Sokratova majka imenom Fenereta po zanimanju bila primalja. Medicinska struka smatra da je porod tj. rađanje za čovjeka jedno od najstresnijih iskustava. Stoga nije čudno da je Sokrat preuzeo baš usporedbu s porodom u namjeri opisivanja što se događa u čovjeku kada priziva sjećanje kako bi došao do znanja.

Iz metodološke strukture razgovora koje Sokrat vodi sa svojim sugovornicima možemo prepoznati segmente poznate Sokratove metode koju je koristio kako bi istraživao osnovne moralne koncepcije (što su to vrline, mudrost, umjerenost, hrabrost, pravda, ljepota, dobro…) te preispitivao ustaljena mišljenja o temama koje mogu postati dijelom razgovora, a koje pokrivaju sve aspekte osobnog i društvenog života.

Sokratov razgovor u pravilu započinje upitnom formom. Sokrat pita svoga sugovornika što misli o nekoj temi. Pitati može samo netko tko sam ne promovira neki stav tj. sud, a koji se uvijek temelji na nekoj ideologiji – znanstvenoj, moralnoj, trenutno društveno prihvaćenoj ili pak sasvim odbačenoj. Sokratova je metoda upravo potraga za tim skrivenim hipotezama, pretpostavkama, aksiomima koji podsvjesno oblikuju nečije mišljenje. On, u metodološkoj funkciji, sebe predstavlja kao nekoga kome tek treba objasniti ono o čemu se govori. Sokrat (kao) ništa ne zna te time dopušta da se kroz dijalektiku[8] iznjedre stavovi koji će se kasnije početi preispitivati. Stavom da ništa ne zna Sokrat odbacuje sve društvene, moralne i spoznajne okove te zablude nastale na temelju vlastitog iskustva. Upravo je takav Sokrat, potpuno čistog srca i uma, u stanju čuti sadržaj odgovora svog sugovornika. Ovaj prvi dio Sokratove metode vrlo se često potpuno neadekvatno naziva *ironijom*.[9] Ironija je, moguće, samo jedna od posljedica takvog pristupa sugovorniku, ali ona nije niti najvažnija niti temeljna karakteristika ove metode. Umjesto pojma ironije mogli bismo ravnopravno koristiti termine *cinizam*[10] ili *sarkazam*.[11] Svi bi oni bili jednako krivo upotrijebljeni pojmovi jer se Sokratova otvorenost za slušanje sugovornika ne bi trebala okarakterizirati pojmovima koji imaju i negativnu konotaciju. Sokratova misao da ništa ne zna imala je isključivo metodološku funkciju i nije označavala Sokratov odnos prema vlastitom znanju. I, dakako, svom žestinom argumenata obrušavao se na one koji su si umislili da znaju.

Druga faza Sokratove metode jest *majeutika*, a ona označava preispitivanje informacija i stavova koje je sugovornik ponudio kao znanje. Na tom putu pokušaja dolaska do istine Sokrat beziznimno, uz suglasnost svoga sugovornika, iznesenu argumentaciju podvrgava kritici te,

8 Umijeće vođenja razgovora.

9 Pojam ironija dolazi od grčke riječi *eironeia* što doslovno znači pretvaranje tj. licemjerstvo, ili govor obrnut od onoga što se uistinu misli.

10 Cinizam označava bestidno, drsko ponašanje te grubu otvorenost.

11 Sarkazam označava zlobnu, ljutu, zajedljivu, oštru i gorku porugu.

ako može, pokazuje svu logičku nedosljednost koja proizlazi iz izrečenih stavova. Taj dio metode najčešće nije ugodan Sokratovim sugovornicima jer nitko ne voli kada mu se zorno pokaže da su njegovi stavovi logički nekorektni, da zaključci ne proizlaze iz upotrijebljenih premisa te da oni zapravo nisu domišljeni. Ali majeutika je upravo to – porađanje znanja. Pritom ne postoji garancija da će porod rezultirati novim životom tj. novom spoznajom. Mnogi Sokratovi dijalozi koje nam prenosi Platon završavaju bez konkretnog zaključka te nam se ne nudi konačna definicija predmeta razgovora. Pokušaji dolaska do istine nisu nevažni ili umanjeni tom činjenicom, već nam jasno pokazuju da je pokušaj davanja definicija najteži posao na svijetu. Isto tako, moguća nelagoda tijekom razgovora u Sokratovim sugovornicima može postojati samo onda kada sugovornici sami ne uviđaju da Sokratov naum nije da se ljudi pokraj njega osjećaju loše, da ih ironizira i da ih ismijava. Cilj je da se i oni, baš kao i Sokrat, oslobode ustaljenih načina mišljenja, da prošire svoju svijest i da omoguće, prvenstveno sebi, nove svjetove spoznaje.

Kaže se da se učitelj uvijek pojavi tek kada je učenik spreman. Pomoću ove metode vješt učitelj može potaknuti učenika  da misli za sebe. Zato je ovo jedina klasična metoda spoznaje za koju se zna da može stvoriti autonomnog mislioca. Učitelj (koji to zapravo nije, već je u punom smislu riječi majeutičar) ne prenosi svoje znanje drugima. Zapravo je potpuno nebitno što (i da li uopće) učitelj misli. Važna je jedino spremnost sugovornika da bude opušten duhom u procesu traženja istine. U takvom nastojanju učitelj i učenik su ravnopravni. Nema velikih i malih, mudrih i manje mudrih, poslušnih i neposlušnih. Ne postoji prenošenje znanja s generacije na generaciju. Jedino što postoji su otvorena bića voljna osluškivati znanja koja su već u njima, a koja valja prizvati u svijest.

Sokratova spoznajna metoda mogla bi se po strukturi prikazati na sljedeći način:

Korak 1) Sokratovo postavljanje pitanja

Korak 2) Sugovornikovo iznošenje hipoteze

Korak 3) Preispitivanje hipoteze i po potrebi njezino odbacivanje

Korak 4 ) Postavljanje nove hipoteze – ponovno vraćanje na korak 3 ili prelazak na korak 5

Korak 5) Pokušaj davanja zaključka.

Primjetno je da se u Platonovim dijalozima korak 5 (K5) vrlo rijetko dosegne, što ne umanjuje osnovnu metodološku strukturu već nam ponovno potvrđuje svu težinu pokušaja jasnog i nedvosmislenog definiranja znanja ili neke istine.

Kao dobar primjer ovako strukturiranog Sokratovog razgovora može nam poslužiti I. knjiga Platonove *Države* (327a – 354c) koja se primarno bavi temom naravi i funkcije pravednosti (*dikaiosyne*). U razgovoru aktivno sudjeluju Sokrat, Platonova braća Glaukon i Adimant, Polemarh i njegov otac Kefal te sofist Trazimah, a njih sa zanimanjem slušaju i drugi atenski sugrađani.

Ako bismo htjeli ovaj dijalog prikazati prema ponuđenoj Sokratovoj metodološkoj shemi razgovor je tekao ovako:

K1) Sokrat pita sugovornike što bi to bila pravednost.

K2) Sugovornik Kefal iznosi stav da je pravednost: "…reći istinu i dotično vratiti što se kome duguje."

K3) Sokrat prima na znanje iznesenu tvrdnu te zajedno sa sugovornicima pronalazi iznimku koja pobija univerzalnost osnovne tvrdnje – argument je da npr. ne treba vratiti posuđeno oružje onome tko je u međuvremenu duševno obolio te postoji opasnost da vraćeno oružje zloupotrijebi. Potom se Sokrat, zajedno sa svojim sugovornicima slaže da valja odbaciti Kefalovu definiciju pravednosti.

K4) Sugovornik Polemarh iznosi novu hipotezu po kojoj je pravednost: "… udjeljivanje onoga što kome dolikuje, dobra prijateljima i zla neprijateljima."

Ponovno K3) Sokrat prima na znanje novu hipotezu te počinje s preispitivanjem. Iznosi stav po kojem činjenje zla, pa makar i neprijatelju, neće pomoći da neprijatelj postane bolji čovjek. Ako se udjeljivanjem pravednosti postaje još gorim, taj postupak protuslovi samoj naravi pravednosti jer nam pravednost ne dopušta da nekome nanosimo zlo ili neku štetu jer time postajemo isti kao i naš neprijatelj. I ova hipoteza od Sokrata i sugovornika biva odbačena kao nedostatna.

K4) Potom sugovornik Trazimah daje svoju novu, treću definiciju pravednosti te kaže: "Pravednost je pravo i korist jačega."

Ponovno K3) Sokrat i sugovornici prihvaćaju i ovaj izazov analize iznesenog stava te se pitaju nije li pravedno da neki dobrohotni vladar, putem različitih mjera, štiti majke i njihovu djecu, a one su u druš-

tvu sigurno izložene mnogim rizicima. Stoga Sokrat zaključuje da je pravednost namijenjena prvenstveno slabijima što je u suprotnosti sa Trazimahovom osnovnom hipotezom. Bez obzira što je Trazimah ljut na Sokrata i sugovornike te im upućuje pogrdne riječi svi se slažu da treba odbaciti Trazimahovu definiciju pravednosti.

K4 i K5) Sokrat potom pokušava iznijeti stav da je pravednost zapravo temeljna vrlina i da je pravedan polis onaj u kojem svatko radi svoj posao, ali dijalog tu prestaje bez da se ova argumentacija dodatno obrazloži (Platon, 1997.,41-79).

Iako nam I. knjiga Platonove *Države* ne nudi konačnu i valjanu definiciju pravednosti, kao što to uostalom ne čine niti ostali dijalozi, važno nam je prepoznati postavljenu metodološku strukturu dijaloga. Upravo ovako izgleda spoznajna metoda kojom je Sokrat pokušao doći do znanja, vrline i najbliže pretpostavljenom idealu istine, što ga je učinilo jedinstvenim filozofom, a doprinijela je i bijesu ljudi oko njega, što je u konačnici rezultiralo bizarnom optužbom i presudom zbog koje je osuđen na smrt ispijanjem otrova kukute.

## 3.0 Svi ljudi su filozofi

U nastojanju da se približi istini i Karl Popper, austrijski filozof XX. stoljeća, osmislio je spoznajnu metodu za koju je vjerovao da može pomoći ljudskom rodu da se uzdigne iznad neznanja te da kritički i potpuno slobodno spoznaje svijet oko sebe. Popper je bio filozof – znanstvenik. On je cijeli svoj profesionalni vijek proveo u okrilju znanosti te je smatrao da će se čovjekovo oslobođenje pokrenuti upravo iz znanstvenog načina mišljenja. Popper u svojoj zbirci eseja *Conjectures and Refutations* otvoreno govori o znanstvenom progresu kao permanentnom približavanju istini (Kurelić, 2002.,27; Popper, 1995.). Zato zadatak znanosti nije samo da nudi odgovore na pitanja tehničke naravi, već ona, kao i sama filozofija, ima nezaobilaznu moralnu dimenziju. Drugim riječima, i putem znanosti može se tražiti razrješenje pitanja o tome što su to vrline, što je to dobra ideja, koje ponašanje jest moralno, a koje nije. Znanstveno znanje, smatra Popper, kontinuirano se povećava i svakim novim znanstvenim djelovanjem znanstvenici doprinose povećanju ukupnog fundusa znanja.

Iako je Popper vjerovao kako se putem znanosti približavamo istini, sam je dvojio je li potpuna istina čovjeku spoznatljiva, a išao je tako daleko da je tokom svoga života izražavao i stav da čovjek, zbog svoje

nesavršenosti, istinu ne može ni spoznati. Ljudi su generalno, pa shodno tome i znanstvenici, tek subjektivni promatrači i tumači univerzalnih zakona te je njihovo promatranje i tumačenje također nesavršeno i uvijek s nekom mjerom pogrešnosti. No upravo ta pogrešivost, odnosno svjesnost o njoj, izvor je svake mogućnosti buduće spoznaje. Za razliku od plejade drugih filozofa, povjesničara, učitelja, znanstvenika i kritičara Popperu je mjera znanstvenosti bila spremnost mislećeg subjekta da svoje mišljenje podvrgne preispitivanju. Kako je to općeljudska sposobnost, to je bio temelj za misao da su svi ljudi filozofi, a koja stoji u predgovoru prvog toma njegove knjige *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* (Popper, 2003.,16).

Popper je primijetio da su netrpeljivost prema različitom mišljenju i nespremnost prema vlastitom preispitivanju važne odlike onih koji se, bez obzira na stečeni znanstveni titular, nisu u stanju uhvatiti u koštac sa stremljenjem prema istini. I dok je ta karakteristika ravnomjerno raspoređena između prirodnih i društvenih znanosti, u prirodnim znanostima ova činjenica slabije dolazi do izražaja zbog samih karakteristika predmeta istraživanja. S druge strane, društvene su znanosti uočljivo i izrazito podložne utjecaju nesavršenosti zaključaka (Popper,1994:138).

Iz današnje perspektive znamo, a što je naslućivao i Popper kada se zauzimao za stav o jedinstvu i univerzalnosti znanstvene metode koja se može (i mora) jednako primijeniti i u prirodnim i u društvenim znanostima, da je pogrešivost u zaključivanju jednako moguća i u društvenim kao i u "tvrdim" prirodnim znanostima kao što su fizika, biologija ili kemija. Tako je, primjerice, dugo postojala zabluda da postoji samo i isključivo Euklidova geometrija (koja se još naziva i elementarnom geometrijom). Ta je zabluda bila moguća zato što je Euklidova geometrija na izrazito dobar i točan način objašnjavala fizikalne pojavnosti koje nas okružuju. To je, međutim, tek dio potpune slike naše stvarnosti, a da bi se proširila svijest o našoj stvarnosti bilo je nužno dozvoliti mogućnost da postoje stvari i pojave koje još nismo iskustveno dohvatili niti objasnili. Tokom vremena ljudski rod je spoznao da postoje i neeuklidove geometrije koje se baziraju na sasvim različitim temeljnim postavkama, a koje su svoj puni zamah dobile zahvaljujući Einsteinovoj teoriji relativnosti.

Dakle, u potrazi za znanjem i istinom čovjek ne može biti siguran da će ih doseći, ali u potpunosti može biti siguran da će mu na tom putu trajni pratilac biti njegova pogrešivost (*fallibilism*). Postojali su i oni koji nisu prihvaćali mogućnost vlastite pogreške te upravo njih Popper smatra najodgovornijima za nesreće koje civilizacija sa sobom nosi. U ovom segmentu mišljenja Popper postaje društveni kritičar svoga okruženja;

vremena Drugoga svjetskog rata i radikalnih oblika totalitarizama koji su obilježili cijelo XX. stoljeće, naročito u Europi i njegovoj rodnoj Austriji iz koje je otišao pred naletom Hitlerovog *anschlussa* 1938. godine. U nastojanjima da odgonetne izvore totalitarnog mišljenja, dijelom na vlastito iznenađenje, prepoznao je iste one snage koje društvima nude neupitne, monolitne i radikalne ideje društvenog napretka, a u čijim korijenima ne leži ništa drugo nego njihove vlastite vizije kako bi trebala izgledati sretna društva. Naravno, prema njihovim mjerilima. Zato je svoju oštricu društvene (ali i spoznajne) kritike uputio prema onima za koje je smatrao da su rodonačelnici takvog totalitarnog mišljenja u koje je prvenstveno ubrajao Platona, Hegela i Marxa. Popper ovim autorima niti u jednom trenutku nije osporavao povijesnu važnost koju oni imaju za čovječanstvo. Upravo obrnuto, baš zbog svog značaja, kako Popper tvrdi, oni su morali ostaviti mogućnost da njihova vizija svijeta jest samo njihova i promjenjiva. Kako oni to nisu napravili, već su tvrdili da bi njihove vizije trebalo provesti u djelo i putem revolucija ako je potrebno, Popper prepoznaje da se na temelju dobrih namjera stvara diktatura neznanstvenog mišljenja koje nije znanstveno upravo temeljem činjenice što nije spremno na samokritičnost. Popper, naravno, ima svoje mišljenje o Platonovim, Hegelovim i Marxovim društvenim predodžbama s kojima se on u glavnom ne slaže, ali Popperovo neslaganje s ovim autorima jednako je irelevantno kao i kad bi se on s njima u potpunosti slagao.[12] Popperova kritičnost nije upućena toliko na sadržaj ideja ovih mislilaca koliko na činjenicu da njihovo mišljenje ne dopušta mogućnost vlastite pogrešivosti (Polšek, 1996.,577).

Na temelju ovih uvida Popper je razvio jedinstvenu spoznajnu metodu kojom je u znanosti napravio kopernikanski obrat. Ustaljeno je mišljenje da je ponovljivost znanstvenog eksperimenta i dobivanje istih rezultata u jednakim okolnostima (podudarnost svih varijabli) znanstveni dokaz kojim se potvrđuje istinitost neke znanstvene teze. To je suština do sada poznate znanstvene metodologije na kojoj se temelji razvoj znanosti.

Popper je smatrao da se znanost razvija na upravo obrnutim postavkama. Znanstvenost neke znanstvene hipoteze ne dokazuje se njenom tačnošću ili istinitošću koja se provjerava putem uzastopnog ponavljanja nekog eksperimenta (*verifikacijom*), već njenim *potencijalom falsifikacije* odnosno potencijalnom razinom njene opovrgljivosti (Popper, 1973.).

12 Pritom, Popper iznosi najviši stupanj poštovanja prema liku i djelu Karla Marxa iako to ne umanjuje činjenicu da i njega smatra jednim od stupova totalitarnog mišljenja.

Opovrgljivost se može dokazivati uz pomoć nekog *falsifikatora* tj. teze, stava ili ideje koja je u suprotnosti sa osnovnom hipotezom koju želimo opovrgavati. Potvrđivati neku teoriju, prema Popperovom shvaćanju, znači pokazati zašto je neka teorija bolja, a ne dokazivati da je ona istinita ili (još gore) univerzalna. Takvo je dokazivanje nemoguće (Polšek, 1996., 13-15). Definitivno dokazivanje istinitosti bio bi kraj znanstvene pogrešivosti te bi se takvim nastojanjima odmah iz znanstvenog područja prebacili u područje neznanstvenog, u područje ideologije, iracionalnosti i totalitarizma (Popper, 1994.,55,128-129; 1995.,335; 1996.,80; 2003.,184-186). Ovako definirana znanstvenost Popperov je najveći doprinos znanstvenoj spoznajnoj metodi. Upravo je mogućnost falsifikacije ključna Popperova distinkcija između znanstvenog i neznanstvenog rada i baš se u tome ostvaruje Popperova spoznajna filozofija.

Umjesto da ljudi nastoje pronaći takve definicije (sudove po logičkoj strukturi ili znanstvene hipoteze) koje teže obuhvatiti sve moguće slučajeve, čime bi one trebale postati univerzalne istine, Popper predlaže da se takvih uzaludnih nastojanja čovjek treba osloboditi te je nužno prihvatiti da je čovjekovo shvaćanje nesavršeno, iako često funkcionalno. To je znanje funkcionalno sve dok se ne iznjedri nova definicija, nova znanstvena hipoteza koja će "pobijediti" i zamijeniti postojeću vodeću znanstvenu misao.[13] Definicije, stavovi, sudovi, znanstvene hipoteze – sve su to redom promjenjive kategorije na koje utječu znanstvena zajednica, šira društvena zajednica, prevladavajući moral, političke okolnosti i raznoliki drugi elementi koje ne bismo mogli shvatiti kao mjeru univerzalne već samo partikularne istinitosti.

Zbog ideje da kao mjera znanstvenosti kritičnost treba poslužiti kao izraz snage razuma, filozofi znanosti i povjesničari filozofije Karla Poppera vole svrstavati u grupu racionalista. S takvom podjelom vjerojatno bi se složio i sam Popper, usprkos činjenici što je njegov kontinuirani san bio najviše moguće približiti se istini, a što je njegov racionalni um to unaprijed odbacio kao nemoguću misiju. Popper je težio nečemu za što je sam pretpostavljao da nije u potpunosti ostvarivo i to je na ključni način označilo gotovo cijeli njegov život.

Popperova druga životna preokupacija, osim znanosti, bila je konceptualizacija (ili bar njezin pokušaj) *otvorenog društva* koje bi, kako je smatrao, označavalo suprotnost u odnosu na koncepcije koje su nudili Platon, Hegel i Marx. Za razliku od njihovog zatvorenog društva koje je

13 To je sasvim na tragu ideje koju je promovirao filozof znanosti Thomas Kuhn u svojoj znamenitoj knjizi *Struktura znanstvene revolucije.*

rezultat zatvorenog načina mišljenja, a koje ima tisuću lica u svojoj praksi, Popperovo otvoreno društvo temelji se na kritičkom racionalizmu. Tim manevrom Popper uvodi svoju spoznajnu teoriju i metodu u sferu političkog života zajednice u kojem se otvoreno deklarira kao *novi liberal*. Popper u svojoj ideji otvorenog društva postavlja tezu o analogiji između vlastite znanstvene metode i strukture modernih demokratskih institucija. Po njemu, demokratsko je društvo ono koje je u stanju promijeniti vlast bez upotrebe bilo kojeg oblika torture, a putem legalnih i legitimnih zakona oko kojih postoji općeprihvaćeni društveni konsenzus (Popper, 2003., 184). Tako kritički racionalizam postaje sinonim za humanizam koji svoju izravnu primjenu ima u političkom životu zajednice i koji bi se kao takav mogao primjenjivati po principima Popperove spoznajno-znanstvene metode. Stoga bi se po svojoj strukturi Popperova spoznajna metoda mogla prikazati na sljedeći način:

Korak 1) Postavljanje znanstvenog problema

Korak 2) Iznošenje znanstvene hipoteze

Korak 3) Falsifikacija hipoteze (pokušaj opovrgavanja) i po potrebi njezino odbacivanje

Korak 4 ) Postavljanje nove hipoteze – ponovno vraćanje na korak 3 ili prelazak na korak *5*

Korak 5) Pokušaj davanja zaključka ili čak primjena nove znanstvene hipoteze u praksi.

Primijenimo li ovako postavljenu Popperovu metodu spoznaje u odnosu s argumentacijom protiv Platonove filozofije,[14] možemo ustvrditi kako je tekao Popperov misaoni proces koji ga je doveo do zaključka da je Platon jedan od glavnih povijesnih stvaratelja totalitarne ideologije.

Misaoni slijed ide ovako:

K1) Popperova osnovna preokupacija (ili znanstveni problem koji pokušava riješiti) glasi: kako izgleda dobro uređeno društvo sretnih ljudi?

K2) Kao potencijalni odgovor (znanstvena hipoteza) nudi se Platonova vizija društva iznesena u knjizi *Država*.

14 Popper Platonovo nastojanje da kroz svoju *Državu* prikaže kako bi trebala izgledati sretna zajednica naziva "Platonova sociologija" (Popper, 2003.,65).

K3) Popper preispituje Platonove teze te pokušava pronaći argumentaciju koja bi opovrgla (falsificirala) Platonovu teoriju ljudske sreće u zajednici kakvu je on konstruirao. Otkriva da se Platonova argumentacija ne temelji na znanstvenim dokazima ili iskazanoj volji ljudi da žive u društvenom uređenju kakvo on nudi, već na osobnom mišljenju (doxi tj. mnijenju) i vlastitim stavovima samog Platona. Primjerice, Platon tvrdi da je za psihičko i fizičko zdravlje i uspješnost mladih stanovnika *Države* dobro da sama država tj. vladar(i) određuju tko će s kim od muškaraca i žena općiti (najbolji muškarci s najboljim ženama i najgori s najgorima) (Platon, 1997.,459e),[15] Isto tako, Platon dodatno tvrdi: "… da su žene po prirodi u svemu slabije od muškaraca." (Platon, 1997.,545e).

Popper u Platonovom tekstu nailazi na dodatno mnoštvo ideja koje povezuje s koncepcijama modernih totalitarizama (ograničavanje slobode govora i mišljenja, državni nadzor nad životima ljudi u svim njegovim aspektima, promoviranje klasnog društva kroz pojam pravednosti i drugo), ali glavna oštrica Popperove kritike nije toliko upućena na iskazane Platonove stavove (s kojima se možete ili ne morate slagati), koliko na činjenicu da ih se predstavlja kao opće vječite istine bez valjane argumentacije, samo na temelju toga što je to Platonov vlastiti stav i jer on tako misli. Takva konstrukcija argumenta ne nudi prostor za kontraargumentaciju (falsifikaciju) te po Popperovoj definiciji upravo zato ovakvo mišljenje postaje ideološko, a nikako znanstveno.

K4) Ponudivši znanstvenu i političko-spoznajnu kritiku Platonove ideje dobrog života te ih odbacivši kao neznastvene, Popper se upustio u konstrukciju vlastite ideje kako organizirati život sretnih ljudi. Smatrao je da bi ljudi mogli biti sretni (ili bi se tom idealu najviše mogli približiti) u tzv. *otvorenom društvu* koje se temelji na kritičkom racionalizmu socijalno-demokratskog tipa vladavine.

K5) U svojoj konceptualizaciji otvorenog društva Popper je ujedinio vlastitu znanstvenu, političku, spoznajnu i moralnu filozofiju, a njegovu realizaciju u suvremenom svijetu vidi kroz funkcionalnost i spremnost na stalno poboljšavanje modernih demokratskih društava.

Popperu je ovakva metodologija mišljenja pomogla da razluči znanstveno od neznanstvenog, da se kritički postavi prema onoj argumenta-

15 Time Platon uvodi eugeniku u politički život zajednice, što su u XX. st. u praksu pokušali uvesti pojedini totalitarni poredci, a čemu je Popper svjedočio.

ciji za koju smatra da ne doprinosi razvoju ljudskog roda te da kreira vlastitu cjelovitu životnu filozofiju.

## 4.0 Sličnosti između dvojice povijesnih velikana

Kao što sam do sada prikazao i Sokrat i Popper su se u različitim vremenima bavili, po svojoj suštini, istim temama. Iako su imali sasvim različite sugovornike, različito društveno i političko okruženje u kojem su djelovali, sasvim različito ukupno dostupno znanje te različiti osobni "background", fantastično je kako su slično mislili i kako su na sličan način ispričali svoje viđenje svijeta.

Dakako, mogle bi se naći mnogobrojne razlike u stilu života kojeg su Sokrat i Popper vodili, što je sasvim sigurno, osim osobne prirode, djelom i rasprava o različitim društvenim okolnostima u kojima su živjeli. Sokrat nije zapisivao svoje misli i ideje, a Popper je napisao mnoštvo knjiga i članaka; Sokrat nije naplaćivao svoja izlaganja, dok je Popper bio često pozivani, cijenjeni i dobro plaćeni sveučilišni profesor; Sokrat se obraćao ljudima i na atenskoj Agori, a Popper se primarno obraćao znanstvenoj zajednici te općoj populaciji putem stručnih ili javnih glasila; Sokrat je zbog svojih ideja bio ubijen, a Popper je doživio duboku starost i umro je u 92. godini života. Uza sve te biografske razlike među njima, njihovo je mišljenje ono što ih izravno spaja.

Sličnost u mišljenju između Sokrata i Karla Poppera možemo prikazati u nekoliko osnovnih dimenzija:

1) *Metodološka sličnost.* Metodološka sličnost Sokratove i Popperove spoznajne teorije i prakse, čiji je glavni cilj približiti se istini, može se sažeto tabelarno prikazati na sljedeći način:

Tablica 1 – Usporedba Sokratove i Popperove spoznajne metodologije

| KORACI | SOKRATOVA METODA SPOZNAJE | POPPEROVA METODA SPOZNAJE |
|---|---|---|
| 1. | Sokratovo postavljanje pitanja | Postavljanje znanstvenog problema |
| 2. | Sugovornikovo iznošenje hipoteze | Iznošenje znanstvene hipoteze |
| 3. | Preispitivanje hipoteze i po potrebi njezino odbacivanje | Falsifikacija hipoteze (pokušaj opovrgavanja) i po potrebi njezino odbacivanje |
| 4. | Postavljanje nove hipoteze – ponovno vraćanje na korak 3 ili prelazak na korak 5 | Postavljanje nove hipoteze – ponovno vraćanje na korak 3 ili prelazak na korak 5 |
| 5. | Pokušaj davanja zaključka | Pokušaj davanja zaključka ili čak primjena nove znanstvene hipoteze u praksi |

2) *Sličnost u razumijevanju uloge sugovornika u spoznajnom procesu.* Sokrat je smatran majeutičarem jer je kao vlastiti zanat shvatio svoj stav da se svo znanje, koje se već nalazi u svima nama, treba prizvati u sjećanje kako bi ga se pretvorilo u funkcionalni alat za približavanje istini. To porađanje znanja bilo je njegovo poslanje. Neki od njegovih sugovornika su u tome prepoznali vrijednost dok su se drugi našli pogođenima i osobno napadnutima. Sokratu to nije bio cilj. On je bio ponuditelj usluge koju je svatko na dobrovoljnoj osnovi mogao prihvatiti ili ne. No, Sokrat bi bio i ostao Sokratom i bez svojih sugovornika. Put do istine otvoren je svakome i bez da pokraj sebe ima nekog svoga Sokrata. I spomenuti Menonov rob posjedovao je znanje koje je bilo u njemu te je on bio u mogućnosti doći do njega čak i kada nema Sokrata.

   I Karl Popper bio je na ovakvom tragu promišljanja. On je kao znanstvenik trebao nečiju znanstvenu hipotezu na koju bi se reflektirao svojim postupkom falsifikacije. Znanstvena hipoteza (i njen stvaratelj tj. drugi znanstvenik) za Poppera su imale funkciju sugovornika. Pritom je znao da je svatko u stanju kreirati vlastitu hipotezu koju je moguće podvrgnuti kritičkom promišljanju. Drugim riječima, ne treba nam netko drugi da nam ponudi predmet falsifikacije, već smo to u mogućnosti mi sami napraviti.

3) *Sličnost u povjerenju u čovjeka*

   Sokrat je poznat po stavu da i "obični" rob posjeduje svo znanje koje je moguće "izvesti na svjetlo dana". Takva tvrdnja u robovlasničkom gradu – polisu Ateni u IV. je st. pr. n. e. bila skandalozna. U društvu koje dijeli ljude na Grke i sve ostale (tj. barbare) iznositi stav da svi ljudi imaju svo znanje, samo po sebi izaziva odioznost i stvara negativni efekt. To Sokratu ipak nije uvodilo sumnju u vlastiti stav već upravo suprotno – pružalo mu je jasnoću uvida u svu pogrešnost postojećih društvenih normi. Sokrat je vjerovao u čovjeka, svakog čovjeka ponaosob, i upravo se čovjekom cijelog svog života bavio.

   Popper je s druge strane odmah u uvodu svoje knjige *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* iznio stav "da su svi ljudi filozofi" i da svi imaju vlastite ideje o tome kako valja organizirati sretan život. Takav je stav u izravnoj vezi sa Sokratovim stavom o dostupnosti znanja svakome. Prema Popperu, svako je od nas kreator svoje sreće te u tom temeljnom smislu ne postoji razlika između spolova, klasa, pripadnika različitih konfesija ili razlikovanja prema nekoj

drugoj socijalno-ekonomskoj mjeri. Ogledanje o istinu, njena emanacija, dotiče svakoga te je to bio temeljni Popperov stav o čovjeku.

4) *Sličnost u težnji prema istini kroz kritički racionalizam*

I Sokratov i Popperov san bio je doseći ideal istine. Težnja k istini jednako je i za Poppera i Sokrata predstavljala izvor svake inspiracije. Na tom su putu prepoznali da je cjelovita istina teško spoznatljiva, a u konačnici su oboje posumnjali je li ona uopće čovjeku dostižna. Danas postoji jasno profilirani stav da se njihova spoznajna metoda odlikuje znanstvenom strogoćom, jasnom logičkom strukturom i opredjeljenjem za racionalnom kritičnošću kao izravnim pokazateljem te jasnoće. U klasifikacijskom je smislu ovakva povijesna retrospektiva sasvim sigurno tačna. Ona pokušava razumijeti na koji su način i Sokrat i Popper promišljali, na temelju čega su gradili vlastitu spoznajnu teoriju. Međutim u Sokratovoj i Popperovoj metodi, te naročito u filozofskoj pozadini koja je prethodila njihovim spoznajnim teorijama, postoje mnogobrojni elementi za koje ne bismo mogli reći da spadaju u okrilje klasičnog racionalizma. To nam potvrđuju i sami Sokrat i Popper. Težiti idealu potpune istine, čuti unutarnje glasove[16], kritizirati tuđe definicije pojmova a ne ponuditi vlastiti definiciju, nuditi rješenja sretnoga života koja bi morala vrijediti za sve ljude jednako, dopustiti da vas zbog vlastitih ideala ubiju – sve su to ponašanja koja, iako ih je moguće razumjeti, pa čak i racionalno objasniti, ne predstavljaju sasvim racionalne odabire za vlastiti život. Upravo je ovo bio temelj za osnovicu buduće kritike upućene i Sokratu i Popperu.

5) *Sličnost u argumentaciji kritike Sokratovog i Popperovog djelovanja*

Razmotrimo li strukturu glavnine kritika koje su doživjeli Sokrat i Popper, bilo da je kritika njima upućena bila veća za njihovog života ili tek znatno kasnije, primijetit ćemo da su osporavani u istoj stvari. Kritika glasi: i Sokrat i Popper su kod drugih kritizirali upravo ono što su sami najbolje radili. Sokrat je kritizirao sofiste, a njega su smatrali najvećim sofistom među sofistima. Popper je opovrgavao znanstvenost socijalne filozofije u djelima Platona, Hegela i Marxa, a sam je potom ponudio vlastitu socijalnu filozofiju koja se po mnogim autorima odlikuje istovjetnim koncepcijama koje Popper kod drugih autora smatra izvorom totalitarizma.

16 U pitanju je poznati Sokratov unutarnji glas tzv. *daimon.*

Druga glavna kritika upućena kako Sokratu tako i Popperu, a koja je na izravni način povezana s njihovim (ne)povjerenjem u mogućnost dosizanja potpune istine, jest njihovo poimanje *objektivnosti znanja*. I jedan i drugi su sasvim osobno iskreno sumnjali u takvu mogućnost, ali su svom oštrinom vlastitog intelekta od sebe očekivali da će ponuditi neku objektivnu istinu. U slučaju Sokrata to bi bila ponuda konačne definicije promatranoga pojma (do koje se u pravilu nije dolazilo), a kod Poppera je u pitanju na znanosti utemeljeni model sretnoga života ljudi u zajednici (Popperovo otvoreno društvo). Kako u tome nisu uspijevali (jer se do neke univerzalne objektivne istine možda niti ne može doći, kako su naslućivali i Sokrat i Popper), kritičari su olako ustvrdili da su se i Sokrat i Popper trudili dobiti unaprijed izgubljene bitke osuđene na propast.

Osim što su Sokrat i Popper gotovo istovjetno mislili, oni su kao što smo vidjeli, bili i na istovjetni način osporavani.

I na posljetku, valja nam istaknuti osobni Popperov odnos prema Sokratu. Imamo izvorni Popperov iskaz poštovanja prema Sokratovom liku i djelu. Popper Sokrata izdvaja iz mnoštva povijesnih velikana te o njemu kaže da je bio: "…reformator etike koji je težio suštini tj. mudrosti samoj." (Popper, 2003., tom I.,58). Za pretpostaviti bi bilo da bi sličnu pozitivnu emociju o Popperu gajio i sam Sokrat koji bi u njemu mogao prepoznati svoga istomišljenika.

Tko zna, ako su sada Sokrat i Popper na istome mjestu, i ako su u prilici razmjenjivati mišljenja, možda se međusobno opovrgavaju, što bi bilo u potpunom skladu sa njihovom spoznajnom metodom. A možda obojica uživaju u cjelovitoj istini – idealu koji im je za života bio njihov osobni san.

## 5.0 Zaključak

Analizirajući Sokratovo i Popperovo epistemološko mišljenje možemo jasno zaključiti da je ono strukturirano na gotovo istovjetan način. Tomu nije tako stoga što postoji samo jedan put ka razumijevanju znanja i načina kako se do njega dolazi, jer ne postoji samo jedan put. Tu se prvenstveno radi o zajedničkoj predodžbi svijeta i pozicije čovjeka u njemu, a iz čega je proizašla i ovakva konceptualna misaona sličnost. Ta predodžba je toliko snažna da je nadišla vremenski jaz od dvije i pol tisuće godina koje su dijelile živote ovih dvaju velikana europske epistemološke misli.

Pokazalo se također i to da je Popper u svom vremenu uveo novinu, baš kao što je to u svoje (nama davno) vrijeme sa svojom teorijom učinio

i Sokrat. Stoga smatram vrijednim prepoznavanje strukturalne istovjetnosti Sokratove i Popperove spoznajne metode koja se očituje u istovjetnim temeljnim misaonim koncepcijama, istom metodološkom pristupu te sličnim postignutim rezultatima i gotovo istovjetnim kasnijim društvenim interpretacijama, osvrtima i kritikama, jer nam ona omogućuje najmanje dvije stvari. Prvo, ponovno otkrivanje vrijednosti ideja koje nam je ovo dvoje ljudi izreklo kroz svoja pisana i prenesena djela. I drugo, moguće prepoznavanje važnosti činjenice da su i Sokrat i Popper važne spone u prepoznavanju našega evropskog identiteta, čak i uz činjenicu što njihove ideje imaju općeljudsku vrijednost.

## LITERATURA


1. Altaras Penda, Ivor (2005.) *Doprinos Karla Poppera političkoj kulturi EU*. Magistarski rad. Zagreb, NSK
2. Altaras Penda, Ivor (2010.) *Europski integracijski procesi i socijalna država - integracijski potencijali socijalne države*. Doktorski rad. Zagreb, NSK
3. Barbarić, Damir (1995.) *Grčka filozofija – hrestomatija*. Zagreb: Školska knjiga
4. Bošnjak, Branko (1993.) *Povijest filozofije*. NZMH, Zagreb
5. Cooper, John M., editor (1997.) *Plato – Complete Works*. Hackett Publishing Company, Cambridge
6. Esping - Andersen, Gøsta (1996.) *Welfare States in Transition*. London, Sage
7. Kurelić, Zoran (2002.) *Liberalizam sa skeptičnim licem*. Zagreb, Barbat
8. Kurelić, Zoran (2002.) *Can a Popperean be a Multiculturalist?* Politička misao, Vol. XXXIX., No. 5 (122-127)
9. Platon (1979.) *Fileb i Teetet*. Zagreb, Naprijed
10. Platon (1985.) *Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*. Beograd, BIGZ
11. Platon (1997.) *Država*. Zagreb, Naklada Jurčić
12. Polšek, Darko (1996.) *Koncepcije povijesti K. R. Poppera i F. Hayeka*. Filozofska istraživanja 50, God. 13, Sv. 3 (573-585)
13. Polšek, Darko (1996.) *Pokušaji i pogreške – filozofija K. Poppera*. Zagreb, HFD
14. Popper, Karl R. (1973.) *Logika naučnog otkrića*. Beograd, Nolit

15. Popper, Karl R. (1994.) *The Myth of the Framework*. London, Routledge
16. Popper, Karl R. (1995.) *Conjectures and refutations.* London, Routledge
17. Popper Karl R. (1996.) *Budućnost je otvorena*. Filozofska istraživanja 61 od. 16, sv. 2 (379-382)
18. Popper, Karl R. (2003.) *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* I i II. Zagreb, KruZak
19. Vlastos Gregory (1991.) *Socrates – Ironist and Moral Philosopher.* Cambridge, University Press

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK: 1 Ghazali:165.6/.8

# AL-GHAZÂLÎ'S CRITIQUE OF EPISTEMIC PRACTICES

**Zora HESOVÁ**
E-mail: zorahe@gmail.com

## ABSTRACT

Abu Hamid al-Ghazâlî (1058-1111) is commonly believed to be the medieval Islamic scholar who rejected philosophy in the name of Islam. This simple interpretation not only does not reflect al-Ghazâlî's much more nuanced attitude towards philosophy that he expressed in the *Tahâfut al-falâsifa*, it also misses Ghazâlî's complex and critical epistemological thought. Troughout his works Ghazâlî has developed criticism of epistemic disciplines such as falsafa, kalâm and Ismailism. His criticism is nuanced and concentrated on detrimental epistemic practices such as *taqlîd* (conformism) and *jadal* (disputations). Those are shared by various disciplines and only the right usage of reason makes a discipline useful. His criticism of epistemic practices rather than whole disciplines is also the basis al-Ghazâlî's major epistemic principle, that of limits of theory or speculation (*naẓar*).

Key words: al-Ghazali, epistemology, thought, critique, conformism

## 1.0 Introduction

It is commonly understood that Abu Hamid al-Ghazâlî (1058-1111), *hujjat-ul islam*, a famous Nizâmîya teacher and reformer of the Seljuk period, was also a foremost critique of philosophy. A belief that al-Ghazâlî has "dealt a mortal blow" to rationalist thinking in the Arab lands and was instrumental in a regression towards irrationalism was coined in 1844 by the Franco-German translator of Maimonides Salomon Munk[1] and survives to this day, among other in the works of a historian of Islamic philosophy Muhammad Abed al-Jabiri and of Aburrahman Badawi.[2] Al-Ghazâlî's criticism of philosophy and his branding of some of the opinions of philosophers as heresy *(takfîr)* in the *Tahâfut* has been understood as a rejection of the whole discipline, and more, of reason itself. Rationalist philosophy has of course survived the *Tahâfut* and even brought about a detailed response in Ibn Rushd's *Tahâfutat-tahâfut*. It took a lively debate from the 1980's on, mostly due to Richard M. Frank's influential book *Al-Ghazálí and the Ashʿarite School* and texts by Michael Marmura, Oliver Laeman and Jules Janssen, among others, to recognize that al-Ghazâlî, while remaining within the framework of theology, did incorporate important aspects of philosophical cosmology, logic and psychology into his works and turned his criticism mostly against Neo-Platonist metaphysics rather than against reason as such.[3]

Although we may start thinking of al-Ghazâlî as a more complex thinker, straddling several disciplines in an attempt of an original synthesis, he is not too complex. Besides his well-known criticism of metaphysics he also took a stance against theology itself and against the esoteric Ismailism. More generally, he developed a critical attitude towards most of epistemic positions of his time. He defended rational attitude towards knowledge but also sought to introduce an original dimension to the

1 Salomon Munk (1803–1867), Mélanges de philosophie arabe et juive, 1859, s. 369 „Ce qui marque la place de Gazali dans l'histoire de la philosohie des Arabes, c'est son scepticisme; non pas qi'il se soit produit dans ses ouvrages sous la forme d'un système, mais parcequ'il a su s'en servir avec habileté pour porter un coup funeste aux études philosophiques."

2 See M. Jabiri, Arabic-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique, 1999. p. 58-59; A. Badawi, The spiritual quest of al-Ghazali, UNESCO Courrier, 1986

3 M. Marmura, „Ghazali and Demonstrative Science," Journal of the History of Philosophy, svaz. 3, 1965; Jules Janssens: „Al-Ghazálí's Taháfut: Is it Really a Rejection of Ibn Sína's Philosohy?", in: Journal of Islamic Studies 12:1, 2001; Leaman, Oliver, „Ghazâlî and the Ash'arites", in: Asian Philosophy 6, 1996.

pursuit of knowledge. Through his concept of *mukâshafa* or *ma'rifa*[4] he introduced a practical, experiential or ethical aspect to the pursuit of knowledge that he deemed central and to which he devoted central parts of his summa Iḥyâ al-ulūm al-dîn. Due to his attention to *practices* of knowledge and not only intellectual methods his criticism is therefore directed towards those practices that he deems irrational and detrimental. It is precisely in his discussions of epistemic practices that a rational and at the same time critical attitude comes to the fore and which allow to investigate more in detail the field of medieval Islamic rationality. After a very brief introduction into the Ghazâlian epistemology, and analysis of his criticism of conformism (*taqlîd*), disputation or dialectics (*jadal*) and abusive speculation (*naẓar*) will attempt to show Ghazâlî as a defender of rationality, albeit a specific one.

## 2.0 The Ghazâlian problem

The question of knowledge is central to Ghazâlî's work and especially the question of its nature or standard. Al-Ghazâlî raised the question in a reaction to the state of disorientation of his and his contemporaries in the sea of knowledge, its "ocean depths in which the majority drown."[5] The development of the various Islamic disciplines as well as foreign sciences, sprawling schools and sects, lead to confusion and perplexity due to divergence of authorities of knowledge and needs to be addressed specifically. Al-Ghazâlî reformulates the question of knowledge as a quest for certainty: "*It was plain to me that sure and certain knowledge is that knowledge in which the object is disclosed in such a fashion that no doubt remains along with it, that no possibility of error or illusion accompanies it, and that the mind cannot even entertain such a supposition.*"[6]Focussing on certainty does not come from logical commitments to apodictic points of knowledge, but rather looking for a kind of knowing that heals perplexity and brings about a state of appeasement, intellectual orientation and moral guidance. As he describes his own experience in the Munqidh, his epistemic crisis was not ended by an argument, but as a moment of enlightenment: "*This did not come about by systematic demonstration or marshalled argument, but by a light which God most high cast into my breast. That light is the key to the greater part of knowledge. Whoever thinks that the understanding*

4 Jabre, Farid, La notion de Ma'rifa chez Ghazali, Beyrouth 1958

5 Intro. to Munqidh, in al-Ghazâlî 2006 (Majmū'), p. 537. Translation Watt.

6 Intro. to Munqidh, in al-Ghazâlî 2006 (Majmū'), p. 538. Translation Watt.

*of things Divine rests upon strict proofs has in his thought narrowed down the wideness of God's mercy*."[7]This experiential certitude was to become the aim of knowing. As he says in Iḥyâ's Book of Knowledge: "*There are two kinds of certainty: certainties acquired by rational demonstration, concordance of historical evidence or from senses. The second term is a special usage by fuqaḥâ, the Sufis and the most of the learned. It pays no regard to the consideration of probability or uncertainty, but rather to ruling and dominating the mind*."[8]Different kinds of certainties are outcomes of different epistemic practices.

In the Munqidh al-Ghazâlî makes a distinction between three sources of knowledge: authority (*taqlîd*), inference (rational justification, discourse) and tasting (*dhawq*). The last form is the "highest": certainty and guidance come only in the form of experiential states of the soul (*nafs* or *qalb*). Ghazâlî proposes an alternative epistemology, which does not exclude learning and rational reflection but rather adds something to discursivity: a direct experience and personal insight. The "tasting" knowledge is not some fleeting mystical vision, but an effect of a long-term strenuous cultivation of virtues of character and virtues of distinguishing perception by ascetic and devotional-meditational practices (in al-Ghazâlî's words, purification of character and states of the heart). The Sufi way that Ghazâlî puts above philosophy, theology and esoterism, is a collection of practices and principles leading to knowledge of religious matters by the way of disclosure (*mukâshafa* or *ma'rifa*). It is this special kind of non-discursive, experiential knowing that is the main thrust of Ghazâlî's writings and it stands in continuity with Avicennian psychology and Sufi ethics. While the subject is too large to tackle in a short text, it is important to mention the Ghazâlî's focus on moral and religious practices conductive to an experiential knowledge it as the frame of all thinking about epistemic questions.

Ghazâlî therefore devotes a considerable interest to epistemic practices themselves, especially those that he finds lacking. It is his critique of methods and practices defining the field of knowledge which determine methods of different sciences mentioned above: *taqlîd* (acceptation of a belief on authority), *jadal* (dispute, dialectics) and *naẓar* (theoretical reflection, theory), that not only pave the way to a definition of *ma'rifa* (knowledge), but that show his generally rational stance towards knowledge.

---

7 Intro. to Munqidh, in al-Ghazâlî 2006 (Majmū'), p. 539. Translation Watt.

8 'Iḥyâ' 1.6, tr. MacCall 307

## 3.0 Critique of taqlîd

The concept of *taqlîd* generally means accepting beliefs on authority, following, imitation,

"compliance with the authority of a recognised teacher or a canonised text."[9] More particularly, it denotes a religious practice as well as an attitude to knowledge: "The adoption of utterances or actions of another as authoritative with faith in their correctness, without investigating reasons … in this sense *taqlîd* is the opposite of *iįtihâd* …The historical beginnings of *taqlîd* coincides with the formation of the juristic *madhâhib."*[10]

Accepting views on authority is of course what most people prefer and constitutes the most widespread epistemic practice. Following someone's belief without independent examination and reflection is nevertheless the opposite of knowledge in the strict sense - it is at best conformism, at worst blindness. The word takes a clearly negative connotation in al-Ghazâlî's writings in relation to those who dispose of sufficient intellectual capacity; whereas with the simple populace judicious *taqlîd* is welcome.[11] Imitation lacks what is essential to knowledge – justification and personal examination. A number of al-Ghazâlî's books are expressly motivated by a concern to elevate the reader from the "*lowlands of imitation* (taqlîd) *to the heights of insight*."[12] In many other works *taqlîd* represents the lowest degree of faith, whereas a higher level (*dhirwa*) consists in independent thinking and disclosure *(istibṣâr,kashf)*. Unquestioned belief corresponds to the most primitive stage – one that al-Ghazâlî himself has left early: "*As I drew near the age of adolescence the bonds of mere authority (*taqlîd*) ceased to hold me and inherited beliefs lost their grip upon me."*[13]*It* corresponds to unquestioned inherited belief without any guarantee of soundness, contradicted by the sheer multipli-

---

9 G. Endress, The Language of Demonstration: Translating Science and the Formation of Terminology in Arabic Philosophy and Science, in: Early Science and Medicine, Vol. 7, 2002, p. 247

10 Schacht, Taqlîd, Encyclopedia of Islam New Ed. eds. H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lévi-. Provençal, J. Schacht et al, 1954- , pp. 693

11 See Said Amir Arjomand, The Shadow of God and the Hidden Imam, Religion, Political Order, and Social Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890 (Chicago and London: University of Chicago Press, 1987

12 Munqidh, Intro., in al-Ghazâlî 2006 (Majmū'), p. 537. Tr. Watt; intro. to Mustazhirî, MacCarthy 1980, p. 177

13 Munqidh, Intro., in al-Ghazâlî 2006 (Majmū'), p. 537. Tr. Watt

city of beliefs. "*Who merely follows is blind and there is nothing good in following a blind man.*"[14] Accepting of views on authority from people otherwise knowledgeable remains a belief without understanding. "*If he fumbles about trying to find answers to these questions, or proves incapable of clarifying these matters, know that he is not a thinker but a mere follower* (muqallid)."[15]

Conformism lacks the first and foremost requirement for knowledge: independent insight, personal verification, direct experience. More explicitly he writes in the Ihyâ', "*by rational knowledge we mean that by which the innate intellect makes his judgement and which does not come into existence through taqlîd and instruction* (samâ')."[16] Seeking to know by oneself, independently, parallel to or even against the tradition, is in no way a feature of a single critical discipline. More specifically, the refusal of imitation and the requirement of understanding do not in any way delimit philosophy from religious thinking. The necessity of personal assent through rational verification of the dogmas of faith has been established as theological principle in the kalâm to which al-Ghazâlî belonged.[17] Reasoned understanding is necessary for holding religious beliefs, as Frank Griffel explains in a similar spirit: "For earlier Ash'arites, belief (*tasdîq*) requires knowledge ('*ilm*), and knowledge excludes *taqlîd*."[18]Al-Ghazâlî too prescribes rational inquiry to those who doubt: "*As to the beliefs and actions of the heart, knowledge of them is obligatory according to the state of the mind. Thus if one should feel any passing thought* (khatir) *of doubt as to what the two words of the confession of faith mean, it would be obligatory upon him to acquire knowledge of whatever would remove that doubt.*"[19] He will retain the elevated requirement to knowledge of the Ash'arites in making it a higher and more desirable form of belief, above that of merely verbal assent, but still short of the *ma'rifa*.[20]

---

14 Mîzân Chapt. 8, tra. El-Schazli 228

15 Fayṣal, tr. Sh. Jackson, On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam. Abū Ḥâmid al-Ghazâlî's Fayṣal al-Tafriqa Bayna Islam we al-Zandaqa. 2002 , p. 91

16 Ihya 21.7, tr. Skillie 1977, p. 61

17 See Qushayri's statement on taqlid in: R. Frank, Knowledge and Taqlîd: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism, Journal of the American Oriental Society, 1989, p. 58

18 F. Griffel, Taqlîd of the philosophers, in Guenther 2005, p 279

19 'Iḫyâ' 1.2. tr. Faris 1962, p. 23

20 cf. 'Iḫyâ' Book 36: Kitâb al-tawḥîd wa al-tawakkul

The philosophical tradition, on the other hand, was itself accused of conformism.[21] Al-Ghazâlî accused the followers of *falsafa* explicitly of *taqlîd* in the introductions of the *Tahâfut,* and raised detailed objections against their uncritical and incoherent acceptance of metaphysical doctrines that amount to atheism in the *Tahâfut's* 20 questions. Faulty thinking – the object of *Tahâfut's* detailed discussions – is indeed an imitation of a doctrine. Those incapable of discerning tend to accept erroneous views of otherwise knowledgeable people. Philosophers' excellence in mathematics and other sciences have impressed many; their overwhelmed and unquestioning followers concluded that the condescension towards the positive laws of the philosophers must have been driven by the same intelligence as their works in logic. "*[They have done this] thinking that the show of cleverness in abandoning the [traditional] imitation* (taqlîd) *of what is true by embarking on the imitation of what is false is a beauteous thing, being unaware that moving from one [mode of] imitation to another is folly and confusedness.*"[22] In the *Tahâfut* al-Ghazâlî shows how the purportedly critical followers of the philosophers fall in the very servile way of thinking that they might have held against religious obedience. *Taqlîd* is indeed spread throughout disciplines, even the most rational ones, and escaping conformism is a question of a personal attitude to knowledge. "*What rank in God's world is there lower than the rank of one who adorns himself with the abandonment of truth that is traditionally believed by the hasty embracing of the false as true, accepting it without [reliable] report and verification* (bitaḥqîq)*?"*[23]

The most striking example of *taqlîd* is nevertheless its erection to an epistemic principle. When al-Ghazâlî was asked to write a polemical work against the *bâṭinîyya* – the Isma'ilî rivals of the Sunni caliphate – he concentrated a large portion of the book on the question of *taqlîd*. The Isma'ilî doctrine consists, in al-Ghazâlî's rendition, in "*the invalidation of individual reasoning [al-ra'y] and the invalidation of the exercise of intellects and the call to men to instruction issuing from the infallible Imam and the affirmation that the only way to acquire knowledge(s) is instruction.*"[24] Hence the need for an inspired teaching *(ta'lîm)*. In the

21 See F. Griffel, "Taqlid of the Philosophers. Al-Ghazali's initial accusation in the Tahafut.. In: Insights into Arabic Literature and Islam. Ideas, Concepts, Modes of Portrayal, ed. Sebastian Günther, Leiden: Brill, 2005. 253-273

22 Tahâfut ed. and tr. by M. Marmura 1997, p. 2

23 Idem.

24 Mustazhirî, tr. MacCarthy 1980, App. ii, p. 182

ta'alîmî propaganda mission – al-Ghazâlî takes up earlier works on heresiography[25] – specialises in undermining the trust in individual reasoning *(ra'y)*. The sixth chapter of the *Mustazhirî* thus becomes a plea for rational knowledge, showing the possibility of certain demonstrative knowledge through an example of geometrical reasoning. He then extends the example to speculative metaphysical reasoning and even to a brief draft of a theological theory.[26]The conclusion of *Mustaẓhirî* is conciliatory on a theological level – most of the "infamities" are labelled errors and not heresies – and triumphant on the epistemological level. In the *Munqidh* he observes dryly: "*It is truly amazing that men should toil all their lifelong searching for knowledge and in the end be content with such feeble and emaciated knowledge, while imagining that they have attained the utmost aims of the sciences.*"[27] But for all that interest, the Mustazhirî makes a clear methodological point: religious doctrines need common criteria for intelligibility. Knowledge thus cannot be based upon strict conformism but requires a personal judgement; higher forms of knowledge a direct experience.

## 4.0 Critique of dialectics

Dialectics or disputation, *jadal* was a practice of polemic argument in favour of one's thesis and against the opponent's one. In the ninth and tenth century, a practice of disputation of dissenting legal, theological, grammatical, historical views developed into a full-fledged discipline. The art of dialectics became a method of disagreements of different authorities (*khilâf*), presenting different opinions (*jadal*), as well as a practice of public controversies in schools or courts of caliphs or sultans (*munâẓarât*). Especially in legal studies and theology, the dialectic assumed a foremost role, in the absence of any official authoritative body, leading to the development of rational argumentation. Dissent and consensus (*ijmâ*) arose as well as crucial elements in the development of religious sciences.[28]

---

25 Esp. Baghdâdî's Kitâb al-farq; see I. Goldziher, Schreitschrift des Ghazâlîs gegen die Bâṭinîyya-Sekte, 1956, p. 40-41

26 Ibid, p. 224

27 Munqidh, Chap . 2.2, in al-Ghazâlî 2006 (Majmū'), p. 552. Tr. Watt

28 A. Adanali, Dialectical Methodology and its Critique. al-Ghazâlî as a Case Study, 1995; G. Makdisi, Scholastic Method in Medieval Education., in: Speculum 59, 1974, 649

Al-Ghazâlî's criticism of the dialectical methods in theology in the *Iḥyâ'* and *Munqidh* has been critically commented upon by later theologians.[29] Before his life change, he has excelled in the art of dialectics himself. The biographer Farisî mentions his "making people uneasy and regarding them disdainfully and looking down upon them out of haughtiness and arrogance and being dazzled by his own endowment of skill in speech, thought and expression, as well as his quest of glory and high status."[30] In the military camp of Niẓâm al-Mulk, he distinguished himself by his knowledge and no doubt also by this art, in "meeting with tough adversaries and disputing with luminaries and arguing with the distinguished", as al-Fârisî writes.[31] In Baghdad, he came to occupy the chair previously held by an eminent dialectician al-Shirâzî.[32]

Yet later, with the change of life al-Ghazâlî changed his view on dialectics and declared having made the oath on the tomb of Abraham in Hebron to never again participate in a public disputation (*munâẓara*). Moreover, he extended the condemnation of dialectics to common practices of theologians whereby he took a stern distance from his first discipline. In the book on the Jewels of the Qur'ân, legal and theological dialectics appears as a fruitless occupation: "*We [ourselves] have wasted a good part of our life writing books on its disputed problems, and we spent much of our life composing works on creeds and arranging them in our books,*"[33] as there are more important sciences to concentrate on: the individual path to truth. The *Jawâhir* stresses the important, yet subordinate position of the masters of dialectics: "*The relationship of the jurists and theologians to the path [to God] and to what is aimed as is [as follows]: The relationship of jurists is similar to the relationship of those who build and maintain houses of refuge and provide facilities along the way to Mecca to the pilgrimage. The relationship of the theologians is similar to the squandered things on the path of pilgrimage and of its guard to the pilgrims. Should the jurists and the theologians add to their occupations the traversing of the path to God (may he be exalted), by abstaining from the world and by advancing towards God (may he be exalted), then their excellence over the others would be like the excellence of the sun over the*

29 mentioned in Subkî's Tabaqât, cf. Adanali, 1995

30 Farisi, MacCarthy, 1980, p. xviii

31 Farisi, MacCarthy, 1980, p. xvi

32 Adanali, Dialectics,p. 85; H. Laoust, La politique de al-Ghazâlî, p. 30

33 The Jewels of The Qur'ân, tr. Muhammad Abul Qasem 1977, p.40

*moon. If however, they confine themselves [only] to their occupations; their rank will be very low.*"[34] Thus far from dismissing dialectical theology, al-Ghazâlî points out the limits of its function and epistemology.

Confronted with the specifically ghazâlian problem of knowledge, theology cannot bring about certain knowledge due to its dialectical procedures. As al-Ghazâlî sums up in the *Munqidh*: they "*successfully preserved orthodoxy, defended the creed received from the prophetic source and rectified heretical innovations. Nevertheless in so doing they based their arguments on premises which they took from their opponents and which they were compelled to admit by naive belief* (taqlîd)*, or the consensus of the community, or bare acceptance of Qur'an and Traditions. For the most part their efforts were devoted to making explicit the contradictions of their opponents and criticizing them in respect of the logical consequences of what they admitted.*"[35] Theologians defend articles of faith against innovators and other sects, as the Ash'arites have excelled in the defence of the traditional creed against philosophical intellectualism. For al-Ghazâlî, the theological method is mostly criticism and refutation: the best example of a theological work is al-Ghazâlî's own *Tahâfut* that counts as a work of dialectical theology: In the twenty discussions the *Tahâfut* seeks to invalidate the philosophers' metaphysical reasoning on religious matters without arguing for any positive metaphysics of his own. Theologians also ventured into constructive sciences, i.e. into occasionalist metaphysics. "*But, since that was not the aim of their science, they did not deal with the question thoroughly in their thinking and consequently did not arrive at results sufficient to dispel universally the darkness of confusion due to the different views of men.*"[36]

As a result, al-Ghazâlî considers dialectic theology a purely defensive science. Dialectical argument is purely responsive; it reacts to doubts of those with: "*problems that disturb their faith and shake their confidence. Or some specious sophistry assailed their ears and lodged within their hearts.*"[37]Its presence is necessary in every community; its function is limited to remove deep seated doubts among intelligent believers through rational reasoning on matters of faith. More concretely, Dialectical theology (*kalâm*)

34 The Jewels of The Qur'ân, tr. Muhammad Abul Qasem 1977, p.42

35 Munqidh 3.1, in al-Ghazâlî 2006 (Majmū'), p. 541.

36 Munqidh,2.1., in al-Ghazâlî 2006 (Majmū'), p. 541.

37 Iqtiṣâd fî-l-i'tiqâd, Second introduction, cf. al-Iqtiṣâd ed. Atay 1962, p. 11, tr. Davis, 96

endeavours to prove above all the temporality of universe, the necessity of a creator, the status of divine attributes, the possibility of prophecy and its truthfulness – these are the topics of the *Iqtiṣâd* and the examples of the use of reason in the *Mustaẓhirî*. To this aim, *kalâm* has developed a large argumentative tradition. Still, as al-Ghazâlî points out, theology refers to revealed sources and accepted opinions; it is a science fully located in the *taqlîd*. As put in the last work on the sources of law: "*Reason can lead one to the truthfulness of the Prophet but then abdicates itself, acknowledging that it receives acceptance from the Prophet what he says concerning Allah, the Last day, and other things that reason cannot independently comprehend.*"[38] We could say, dialectical theology defends faith, restores confidence, but does not procure knowledge. That is why it is of no avail for al-Ghazâlî himself: "*Theology was not adequate to my case and was unable to cure the malady of which I complained.*"[39] The problem of knowledge is more fundamental than just a need of dialectical reassurance facing problems like the denial of a possibility of bodily resurrection.

Dialectical methods can nevertheless be mistaken for means of knowledge in the dense ghazâlian sense and dialectical skills are wrongly taken to be signs of knowledge. Dialectics is indeed rather a poor instrument. The fourth chapter of the first book of the *Iḥyâ'* discusses practice and the "evil of debate" entitled: "*On the cause of people's pursuit of the science of controversy* (ʻilm al-khilâf) *and explanation of the defects of debate and polemics* (ʻiffât al-munâẓara wa al-jadal) *and the conditions under which they are lawful.*"[40]Al-Ghazâlî deplores the use of dialectics for other purposes other than production of useful knowledge and describes at lengths and in great detail disgraceful aspects and practices of the debates (hatred, slander, attacks ad hominem, snobbishness, greed, vanity, worldly ambition etc.). Men not only debate in order to exalt themselves above their peers; most of the learned men also become dependent on their political employers and obsequious towards power.[41] The chapter suggests eight conditions the observation of which justifies debates, seeking to make them useful, cooperative, private and impersonal. Consequently, it is not the practice itself that deserves criticism, but its abuse for personal advancement.

---

38 al-Mustasfâ min 'ilm al-'uṣū, 1:6, tr. Hammad, 1987, p. 257

39 Munqidh, Chap. 2.1., in al-Ghazâlî 2006 (Majmū'), p. 541.

40 Iḥyâ' 1:4, al-'Iraqi 47, tr. Faris 111., tr. McCall 184

41 cf. Iḥyâ' 1:4; tr. Faris 101-118

Further, al-Ghazâlî observes the antagonism in the debates become a substitute to truth-seeking. "*Often the foolish, deceitful, and insolent among them justify themselves on the ground that they are thereby maintaining the dignity of knowledge and prevent the believer to abase themselves. They thus consider humility, which Allah and his prophets commended, abasement, and regard pride, which is reprehensible to Allah, the dignity of religion. In other words they have altered the signification of these terms for the confusion of people as they have altered the signification of other terms such as wisdom* (ḥikma)*, knowledge* ('ilm) *and others.*"[42] The real point of criticism is the confusion of the practice of disputing opinions with knowledge and wisdom. Knowledge proper supposes namely the belief in the veracity of the revelation and readiness to accept this knowledge as a source of moral obligation, which al-Ghazâlî explains in a kind of Pascalian wager in the first introduction to the *Iqtiṣâd*. It further involves rational personal understanding but also experiential knowledge (*dhawq*) usually dependent upon and training (purification of heart) which cannot be explained in books but only practices. The peak of this knowledge is '*ilm al-tawḥîd* – another general term for theology, seen by al-Ghazâlî' as specific kind of knowledge. As Adanali adds, "theology proper meant something which is totally incomprehensible to the theologians of his time."[43] R. Frank calls therefore "higher theology," consequently another matter altogether than *kalâm*.

## 5.0 Critique of speculation (naẓar)

Speculative inquiry (*naẓar*) had laid the greatest claim on knowledge with which al-Ghazâlî had to grapple and did so most extensively in the *Tahâfut al-falâsifa*, the Incoherence of the philosophers. The term *naẓar* is a cognate of seeing – reflection, consideration, speculation, theory – and denotes theory based on conceptual thinking, argumentation, and independent of transcendental guidance. Both philosophy and theology belong to theory as they use argumentative, discursive methods derived from the Greeks. Ghazâlî develops two distinct criticisms of theoretical speculation, or rather its practices: firstly, speculation very often appears to be inconsistent when it exceeds its limitation and ventures beyond its domain (mathematics, natural science, metaphysics) into a moral and

42 Iḥyâ' 1:4, al-'Iraqi 47, tr. Faris 111., tr. McCall 184

43 A. Adanali, Dialectic Methodology and its Critique. Al-Ghazâlî as a Case Study 1995, p. 90

religious domain; and secondly, speculation, or rather theory and discursive knowledge in general is (for most men) unavailable for attaining higher religious knowledge and Ghazâlî contrasts it to non-discursive knowledge.

Ghazâlî's criticism of theory (*naẓar*) that he undertook most famously in the *Tahâfut* does not accuse discursive methods of being irrational even if it investigates contents of revelation; speculative sciences dealing with revelation claim full rationality, that is, explanation of the universe in general terms. Speculative thought distinguishes itself through the large extent allotted to conceptual reasoning and demonstrative methods and, at the same time, its varying relation to revelation. Theologians have dissented as to the application of reasoning– whether to apply it all the way to the Qur'ânic text itself or interpret only those parts of it which seemed to be too anthropomorphic to suit a divinity – and usually sought to limit speculation. The philosophers take the extreme stance and apply independent reasoning to the whole of metaphysics, that is, to the encompassing theory of creation. For al-Ghazâlî, the real problem will be to take a critical look at the demonstrative methods and this not de jure but de facto, using concrete examples. Al-Ghazâlî will not reject the legitimacy of secular theoreticians to inquire upon creation as some theologians might have done, but wants to question the actual achievements of their theory. From the onset, the only concerned philosophers are the Islamic theists, that is, theoreticians within religion.

Two philosophical systems of al-Fârâbî (d. 950) and Ibn Sînâ (d. 1037) proposed an integrated philosophical, naturalized, i.e. non-Qur'ânic theory encompassing most conceivable topics of knowledge, from a metaphysical system to God, creation, prophecy, psychology, cosmology. While clearly monotheistic, their account was based on the Greek sciences of Aristotle and Plotinus. For al-Ghazâlî, their main contentious concepts relate to the Neo-Platonist account of monotheism – a philosophical explanation of revelation relegates the binding force of the revealed law to secondary status, preceded by more fundamental reasons and justifications by their metaphysical theory. In the 20 discussion of the Tahâfut al-Ghazâlî shows, in sum, that the philosopher's conceptual tools lead to an naturalistic explanation of main tenets of religion (eternity of the creation, God's knowledge limited to general features, impossibility of a bodily resurrection and or miracles), but nothing else than other naturalistic presuppositions warrants their premises. In other words, while giving a theory of the agency of God, the starting point of creation in time, prophecy, causality and resurrection of the

dead, the philosophers reduce those themes to concepts while directly clashing with the letter of the Law as interpreted by theology.

The target of al-Ghazâlî's criticisms is explicit: the highly praised achievements of philosophers in sciences may not be uncritically transposed onto their religious philosophy, unless they are equally demonstrable. The apodictic force of an argument is in sum only as good as its premises and philosophical premises are weak. They are all too often derived from observation or outright from anthropological examples. Hence, in matters of faith philosophical arguments in the above mentioned questions are at best inconclusive. Unlike mathematics, metaphysics (*ilâḥîyyât* in Arabic, i.e. the sciences of the divine) does not produce unanimity, as al-Ghazâlî mentions in a pre-Kantian observation.[44] It is rather a source of disputes and confusion, exaggerated by the translations into Arabic.

Ghazâlî's exact position on those matters is not stated: the aim of the *Tahâfut* is, along the lines of the theological mode of response and refutation (*radd*) to show conceptual inconsistencies of a metaphysical discourse in general and the limits of certain philosophical discourses in particular.[45]The mode of refutation remains dialectic: the aim is not to argue in favour of a better argument, but to expose the shortcoming of the adversary: "*in refutation of the ancient philosophers, to show the incoherence of their belief and the contradiction of their word in matters relating to metaphysics*,"[46] and this in a purely negative way.

More importantly, the aim of the *Tahâfut* is not to judge about the truth or falsity of metaphysical doctrines, but a more subtle point that needs to be established in detail: the thinkability or possibility of religion and main articles of faith such as creation in time, omnipotence of the creator and resurrection.

In sum, the doctrine of the philosophers cannot count as knowledge insofar as it is based on hypotheses easily put into question; natural philosophy is a mere belief. A preposterous one indeed as it bathes in the prestige of exact sciences and pretends to be of the same quality and merit. Speculative inquiry (*baḥth*) could not or rather did not escape metaphysical suppositions in certain areas of investigation, especially the above mentioned topics. There is a difference between the independent

44 Tahâfut al-falâsifa, ed. Marmura 1997, p. 4

45 Griffel, Taqlîd of the Philosophers. Al-Ghazali's initial accusation in the Tahâfut, 2005, 276

46 Tahâfut al-falâsifa, preface, ed. Marmura 1997, p. 1

research of the philosophers and that of the theologians. *Falsafa* seeks to explain nature along certain principles and make it intelligible, having nature as the point of departure. It produces demonstrable knowledge as long as it defines its own objects of knowledge – as in geometry and physics. Beyond – in the questions of creation, afterlife, divine attributes – it has no privileged access to the objects of knowledge and tends to treat those as it treats the eclipse: it naturalises religious dogmas. In doing that, it stands the danger to explain religion away. Al-Ghazâlî has shown how the naturalist explanation of creation and miracles empties those of their content.

Reason and rationality are thus not the target of the theologian's work; rather, it is the *right usage* of reason. In the *Tahâfut* and in the *Fayṣal*, al-Ghazâlî sets a rule for the interpretation of the Qur'ânic text: if the text contains what is demonstrably impossible, it needs to be interpreted according to a particular schema. It is demonstratively impossible for God to be corporeal because divine corporeality entails a logical contradiction; on the other hand, bodily resurrection, while impossible to imagine, is not logically excluded. The reflection on theological topics of this kind pertains to the *kalâm*. Conversely, rational inquiry cannot do without revelation. Rational reflection on the main principles of faith does yield some certain knowledge – rational reflection leads to think with necessity of the world as temporal (*muḥdath*); to know the necessity of the creator and to know God's incorporeality. Beyond these few matters – as they are explained in al-Ghazâlî's kalâm work *Iqtiṣâd* – knowledge needs to be guided by revelation.

It has to be added that the 'philosophers' of the *Tahâfut* are not the luminaries of the *falsafa*. When talking about the status of rational inquiry, *Tahâfut* aims at the school and tradition rather than at individual authors. Philosophy is referred to as a *madhhab*, i.e. doctrine, school, confession, and as a *tâ'ifa*, sect, group.[47] According to Sari Nuseibeh, "*falsafa* was treated as a uniform discipline with individual distinguishing features being regarded as a marginal detail."[48] That is, the target of the criticism seems to be more concretely the followers of the philosophers and their beliefs, rather that philosophy as such; that is, rather the school of doctrine, than a method of inquiry. The "religious preface" – as Michel Marmura has named it – defines the book as the refutation of the "ancient philosophers" (*radd 'alâ al-falâsifa al-qudamâ'*)

47 Tahâfut al-falâsifa, ed. Marmura 1997, p. 1

48 Sari Nuseibeh, in: Nasr-Laeman, History of Islamic Philosophy, p. 830

with the declared intention to "*show the incoherence of their belief and the contradiction of their word in matters of metaphysics, to uncover the dangers of their doctrine and its shortcomings, which in truth ascertainable are objects of laughter for the rational and a lesson for the intelligent.*"[49] What matters are clearly the consequences of philosophical doctrines for those who accept them and who follow them as one follows a religious authority. The beliefs of the ancients themselves are beyond reproach, as al-Ghazâlî says astonishingly: "*all significant thinkers, past and present, agree in believing in God and the last day, […] their differences reduce to matters of detail extraneous to those two pivotal point, for the sake of which prophets, supported by miracles, have been sent*" and yet people "*embrace unbelief through imitation.*"[50]

While being a detailed dialogue with *falsafa*, the preface makes clear that the *Tahâfut* does not have the ambition to try philosophy as discipline. Discussion 20 condones large parts of the Avicennian psychology, as it"*is not contrary to religious law*"[51] in accordance with al-Ghazâlî's general acceptance of parts of the philosophical psychology.[52] The *Tahâfut* is condemnation of philosophy as a *madhhab*, a doctrine inconspicuously leading to the abrogation of any need for religious law: "*they have entirely cast off the reigns of religion through multifarious beliefs*"[53]and "*challenge the [very] principles of religion.*"[54]The criticism is most probably directed at someone who needs to decide about what to believe without having the proper insight to see for himself.

The *Tahâfut* shows the limits of the two projects: an ontological one, based on observation of nature; and a religious one, based on the revelation. These two projects are not exclusive to the two disciplines. Theologians theorize on nature and philosophers theorize on the divine; their procedures are nevertheless different. Theology is firmly based in the *taqlîd* of the Qur'ânic authority; philosophy is an independent investigation. The main point of the *Tahâfut* is to set limits beyond which an independent investigation falls into contradic-

49 Tahâfut al-falâsifa, ed. Marmura 1997, p. 3

50 Tahâfut al-falâsifa, ed. Marmura 1997, p. 3

51 Tahâfut al-falâsifa, ed. Marmura 1997, p. 2

52 J. Janssens, Al-Ghazâlî's Tahâfut: is it really a rejection of Ibn Sîna's philosophy?, 2001

53 Tahâfut al-falâsifa, ed. Marmura 1997, p. 1

54 Tahâfut al-falâsifa, ed. Marmura 1997, p. 8

tions: independent research does not freely dispose of theological notions and vice-versa.

Beyond the limits if a discipline, there are also practical limits to the pursuit of knowledge. Al-Ghazâlî does not exclude the possibility of someone arriving at the knowledge of the divine through reason alone. In the *Mîzân al-a'mal* (The Criterion of action), he only deems it very improbable and reserved to exceptional thinkers that would not be more frequent than one in a century. A far better and practical way is to start from the revelation and work one's way through its meanings with theology and practical religion, the *'ilm al-mu'amala* which is the object of al-Ghazâlî's *Iḥyâ*. A non-discursive access to knowledge by ethical discipline and devotional-meditational exercise is a practicable way to knowledge, leading to insights, tasting (*dhawq*) of ma'rifa whose content is more satisfying than the long haul of reasoning. Tasting represents the second departure from the supposed superiority of reasoning. Al-Ghazâlî acknowledged a number of times the difficulty to articulate the difference between knowledge by reasoning and knowledge by tasting as the difficulty to explain the mysteries to those many who do not yet have access to them, and gives an analogy with music and poetry: it is the particular sensibility which makes music or poetry move and make some people ecstatic. The contents of this tasting are somehow fuller and unyielding to those of reasoning. Even though they convey the same content they do so "with lasting joy, splendor and beauty."[55]The weakness of discourse is not that of being necessarily wrong – the right usage of reason does warrant truth. It is its tediousness, difficulty and finally certain poverty. In the *Mishkât*al-Ghazâlî says: "If all the rational thinkers who are masters of taste came together to make [an insensible] one understand the meaning of taste, they would not be able to do so."[56]Ultimately, owing to al-Ghazâlî's skepticism towards the practical uses of rationality and to his optimism towards the perfectibility of one's character and the mirroring capacity of a soul, the Sufi way is much more probable and accessible to most seekers.

Al-Ghazâlî's criticism of speculative reflection follows closely his critical attitude towards *taqlîd* and dialectic: all of the three major forms of knowledge are indeed indispensable epistemic practices, but they do not alone produce certain knowledge. Taqlîd, because of its complete passivity; dialectic, because of its negative character; and speculation

55 Mîzân, p. 231

56 Al-Ghazâlî 1998, p. 38

because of the risks of independent reasoning of overstating premises and falling into contradictions. All three three miss an essential ingredient beyond independent reasoning, a kind of direct verification through an encompassing ethical and religious discipline that al-Ghazâlî proposes in the forty books of the *Iḥyâ*.

## 6.0 Conclusion

A closer look shows that Abu Hamid al-Ghazâlî was a complex thinker to whom it is not easy to ascribe simple epistemic positions like a wholesale rejection of philosophy. Rather, he has developed criticisms towards most epistemic positions of his time: theology, philosophy, ismailism and sufism to a certain extent. In his criticisms he rarely deals with a discipline as such. He looks into the principles and practices and selectively offers criticism that upholds some and rejects others. He is particularly critical of a series of epistemic practices that he finds among theologians, Ismailis and philosophers alike: conformism and courtly disputation. Those serve knowledge only limitedly and are often abused.

Thus al-Ghazâlî proved he remained a rational thinker who nevertheless tried to import religious principles into a rational epistemology. In this respect, his more profound critique of knowledge concerns the limits of discursive knowing as such and represents a part of an original Ghazâlian epistemology of disclosure.

## LITERATURE

1. Al-Ghazâlî, *The Book of knowledge*, Nabih Amin Faris, New Delhi: Islamic Book Service, 1962.
2. Al-Ghazali, *Mizan al-A'mal*, Ed. By Dr. Sulayman Dunya, Cairo: Dar al-Ma'arif Press, 1964.
3. Al-Ghazali, *The Jewels of The Qur'ân*, A Translation with an Introduction and annotation of al-Ghazâlî's Kitâb Jawâhir al-Qur'ân, by Muhammad Abul Qasem, Kulala Lumpur,´: University of Malasia Press, 1977.
4. Al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers / Tahâfut al-falâsifa, a Parallel English-Arabic Text*, M. E. Marmura (ed. and trans.), Provo (Utah): Brigham Young University Press, 1997.
5. Al-Ghazali, *The Niche of Lights*. A parallel English and Arabic text translated and introduced by David Buchanan, Provo (Utah): Brigham Young University Press, 1998.

6. Al-Ghazali, *Iḥyâ 'ulūm al-dîn*. Maktab al-'aṣriyya. Lebanon, 2005.
7. Al-Ghazali, *Majmū 'a mursâ 'il imâm al-Ghazâlî*, Dar el-Fikr: Beirut, Libanon, 2006.
8. G. Endress, The Language of Demonstration: Translating Science and the Formation of Terminology in Arabic Philosophy and Science, in: *Early Science and Medicine*, Vol. 7, 2002.
9. Frank, Richard M., *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, Durham, North Carolina, 1994.
10. Griffel, Frank, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology,* Oxford University Press, 2009.
11. Jabre, Farid, *La notion de Ma'rifa chez Ghazali*, Beyrouth 1958.
12. Janssen, Jules, *Al-Ghazâlî's Tahâfut: Is It really a rejection of* Ibn Sînâ*'s philosophy?* Journal of Islamic Studies (2001), 1-17.
13. Kazemi, Shah, The notion and significance of ma'rifa in Sufism, in*: Journal of Islamic Studies*, Oxford 2002.
14. Laeman, Oliver, Al-Ghazâlî and the Ash'arites, in: *Asian Philosophy* Vol. 6, No. 1, 1996.
15. Marmura, Michael, 1965, "Ghazâlî and Demonstrative Science," *Journal of the History of Philosophy* 3:183–204. Reprinted in Marmura 2005, pp. 231–60.
16. Mitha, Farouk, *Al-Ghazâlî and the Isma'ilîs. A debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London: IB Taurus/Institue for Ismaili Studies, 2001.
17. Rosenthal, Franz , *Knowledge Triumphant*, Leiden: Brill 2007.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK: 111.12:[1(38)+28-1]

# OSNOVI ZA KOMPARATIVNU ANALIZU UČENJA O BITKU U GRČKOJ I ISLAMSKOJ FILOZOFIJI

**Hasan DŽILO**
Fakultet islamskih nauka u Skoplju
Kondovo, 1000 Skoplje, Makedonija
E-mail: hasan_cilo@yahoo.com

## ABSTRACT

U radu se razmatra učenje o bitku u grčkoj i islamskoj filozofiji. Pitanje o bitku pokazuje ne samo sličnosti već i razlike pristupa ovom centralnom problemu u povijesti grčkog i islamskog filozofskog mišljenja. Novina koju uvode islamski filozofi jeste metafizika stvaranja koja je pod utjecajem religijskih spisa. Pokazat će se da je samo Bog bitak (*wujud*), a da svijet nije *wujud*. Jer svijet, prema učenju grčkih filozofa, ne može ne biti za razliku od srednovjekovnih filozofa, koji govore o Bogu kao bitku. Ustvari, *wujud* je drugo ime za Boga. Islamski filozofi produbili su naslijeđene pojmove iz grčke filozofije i pristupali im u svjetlu religijskih namjera, a naročito glede temeljnih pojmova metafizike kao što su bitak, bît, istina, nužnost, akcidencija, supstancija.

**Ključne riječi:** grčka filozofija, islamska filozofija, bitak, komparacija

## BASIS FOR A COMPARATIVE ANALYSIS OF LEARNING ABOUT THE BATTLE IN GREEK AND ISLAMIC PHILOSOPHY

This paper discusses the teaching of the Being in Greek and Islamic philosophy. The question of being shows not only similarities but also differences in the approach to this central issue in the history of Greek and Islamic philosophical thought. The novelty introduced by the Islamic philosophers is metaphysics of creation which is under the influence of religious scriptures. It will be shown that only God is the Being (*wujud*), and that the world is not *wujud*. For the world, according to the teachings of Greek philosophers, can not not exist, as opposed to the teaching medieval philosophers who speak of God as a the being. In fact, *wujud* is another name for God. Islamic philosophers deepen the concepts inherited from Greek philosophy, and access them in the light of religious intent, particularly with regard to the fundamental concepts of metaphysics as being, essence, truth, necessity, accidental, substance.

**Key words:** Greek philosophy, Islamic philosophy, being, comparison

## 1.0 Uvod

Pitanje o bitku je dugo koliko i sama filozofija. Ustvari, to je prvo i najstarije filozofsko pitanje. Islamski filozofi ovo su pitanje naslijedili od grčkih filozofa i razvijali su ga u svjetlu religijskih namjera. Ustvari, promišljanje bitka kod njih predstavlja najdublju raspravu od svih drugih filozofskih rasprava. Zbog toga ćemo ovdje ponuditi kratak prikaz kako se razvijala ova ideja u grčkoj i islamskoj filozofiji.

Samo postavljanje ovakvog pitanja, za koje se još uvijek raspravlja u filozofskim krugovima, zahtijeva analizu glavnih tokova promišljanja ovog pitanja unutar grčke i islamske filozofije, da bi se time, na neki način, mogla razvidjeti ne samo sličnost već i razlika glede pristupa problemu bitka.

## 2.0 Zatvoreni entitet ili „ontološki blok" kod grčkih filozofa

Filozofska evidencija, započinjujući od grčkog perioda, bilježi slijedeće odgovore na pitanje o biću: najprije se smatralo da je voda osnova svega što jeste, zatim tvrdilo se da je zrak ono što čini stvari da budu takvima kakve one jesu, a potom se zastupalo da je vatra temelj bivstvovanja (Tales, Heraklit...). Prvi grčki filozofi su, prema tome, bitak poistovjećivali s jednim elementom, smatrajući ga osnovom svijeta. Time su oni bili u potrazi za *archeom,* koji je ujedinjavao, na neki način, sva tri pojma. Samo *arche* je promišljano kao nešto beskonačno. Bilo kakvo određenje beskonačnog, njegovo je ograničavanje. Zbog toga, prvi grčki filozofi govorili su o beskonačnom u smislu neodređenosti. Zajedničko je svim odgovorima tih filozofa to što smatraju da je čitav svijet, svijet u totalitetu, sačinjen od nečega što posjeduje istu prirodu i da su oni govorili o počelu svijeta, o *archeu*, zadržavajući se na njemu. Svaki od spomenutih elemenata tretirao se osnovom bića. Kada se govorilo da je voda ili vatra ili zrak ono što čini prirodu ili stvarnost onim što ona jeste, sve se to svodilo na nešto materijalno, na jedno kao osnovu svega. Međutim, druga grupa filozofa, kao što su Aneksimandar, Aneksimen, Parmenid, Melis i drugi, zauzimali su sasvim drugačija stanovišta, ne svodeći *arche* na nešto materijalno. Aneksimandar je *arche* smatrao beskonačnim, nešto što se ne može odrediti. On napominje da je to riznica iz koje proizilaze stvari, da je ona kao takva neiscrpljujuća. Ta prasupstanca ili osnova svijeta označava se *aperionom*. Njene karakteristike jesu neograničenost i jednost. Njezina se neograničenost sastoji u tome što stvari propadaju ili nestaju, a svijet i dalje predstavlja jednu cjelinu. Oprav-

danje neograničenosti aperiona on nalazi u sljedećoj premisi: kao što stvari proizilaze ili nastaju iz te riznice, tako se oni i vraćaju u nju da bi oslobodile mjesto drugim stvarima. Time se svijet ne smanjuje već i dalje ostaje isti, neograničeni. Što se tiče jednosti tog neograničenog, ona se objašnjava na način koji ne dozvoljava postojanja drugog. Ono jedno je prisutno i aktuelno, te nema nikakva prostora za ono drugo. Ili sve ono što se dešava u svijetu, dešava se u toj bezgraničnosti koja se ne može poistovjetiti s bilo čim drugim što se u njoj ustanovljava. Anaksagora je smatrao da je u osnovi svega božanski Nus koji je posljedniji pojam koji upravlja svijetom: nus nije određen granicom i on predstavlja princip uređenosti stvari i po tome se on razlikuje od množnosti koja je po broju neograničena i vječna.[1] Parmenid je ograničio to beskonačno na ono što jeste, izdvojivši ga od onog što nije, govoreći o svijetu stvarnosti i svijetu privida, ono što istinski egzistira i ono što istinski ne egzistira. Melis, sljedeći svog učitelja Parmenida, tvrdio je da beskonačno predstavlja jednu stvarnu cjelinu.[2]

Međutim, bitak kao problem već počinje da promišlja Parmenid. Parmenid se ne zadržava na jednom elementu (voda, zrak, vatra...) smatrajući ga osnovom svega što jeste. Parmenid je govorio da je bitak svijeta nešto što je općenito, jedno i identično sebi samom, nešto što se ne svodi niti na jedan od spomenutih elemenata. Budući da su voda, zrak ili vatra iskustvene pojedinačne stvari, svaka identična samoj sebi, onda ono što je opće, a to je bitak, ne može se poistovjetiti ni sa jednom od tih stvari. Ili ni jedna od tih stvari, budući da je identična sebi samoj, ne može sabirati sve stvari na jednom mjestu ili ne može ih obuhvatiti. Ono što drži na okupu sve stvari mora biti nešto apsolutno, nepromjenljivo, vječno.

Ali, kada se spomene pojam bitka, koji se svodi na pojam ili apstrakciju, a ne na neku konkretnu stvar, npr. voda ili vatra, onda samim tim postavlja se pitanje šta je to bitak? To pitanje vjerojatno je pokrenulo i njegov odveć poznat i jednostavan odgovor koji je svagda u povijesti filozofije izazivao divljenje: bitak je ono što jeste, a ne-bitak ono što nije. Sve ono što ulazi u sferu bitka, ono jest, a ono što nije njim obuhvaćeno, ono jednostavno nije. Ili - ako samo bitak jest, onda ništa drugo ne postoji. Međutim, od same najave da bitak jeste, a ne-bitak nije,

---

1 Jedan od najopširnijih prikaza učenja prvih grčkih filozofa, pored onih klasičnih djela iz povijesti filozofije, ponudio je Jonathan Barnes, T*he Presocratitic philosophers*, London and New York, 1993.

2 Vidi: Ferid Muhić, Потомци на Богова, Скопје: Табернакул, 2005.

problem bitka ne razmatra se u posve apstraktnom smislu. I pored toga što „bitak jeste“ ukazuje na neku vrstu konkretnosti, ipak se radi o čistoj esenciji, jer „bitak je jedno s čistim konceptualnim mišljenjem“. To je tako zbog toga što je Parmenid smatrao da se bitak dohvata mišljenjem, a ne osjetilima. Bitak, međutim, kao takav, izmiče svim modelima apstrakcije. Kod Parmenida ostaje se samo na zamisao i tvrdnju da je bitak ono što jeste, a ne-bitak ono što nije. Ono što jeste, to i jeste, a ono što nije, to jednostavno nije. Budući da ono što jeste, upravo, je ono što jeste, njegov je sadržaj u tome što ono jeste, a ono što nije, to i nije, nema nikakva sadržaja, zato što ne ulazi u sferu bitka, kada prestaje biti, onda ono nije. Odnosno, ono što nastaje i nestaje, to nije bitak u pravom smislu riječi. Od ovoga proizilazi da Parmenid ne govori o „bivstvovanju, već o onom što jeste, veli Gilson, ali ono što jeste, to jeste nešto najkonkretnije što istinski postoji (Gilson, 1952, 25).

Bitak je, prema Parmenidu, ono što je priskrbljeno onim atributima koji odgovaraju pojmu identiteta. Jer, prvo nešto što pada na um, kada se spomene bitak, ukazuje da je riječ o identitetu, nešto što je specifično njemu samom. Bitak je ono jedno i, kao što Aristotel kaže, to jedno može se razumijeti, nasuprot onih koji su ga pojmili kao tvar, prema pojmu (Aristotel, 1985, 19). Bitak je apsolutni pojam. Budući da nema ni historiju ni budućnost, bitak nema ni početka ni kraja (Gilson, 1952, 25). Njegova se vječnost ukazuje u onome „jeste“ koje bi moglo biti vječno „sada“ ili, kako će to interpretirati njegovi nasljednici, ono ima označiti vječnu prisutnost. Bude li se ono „jest“ svelo na nešto konkretno ili apstraktno, nemoguće je kod Parmenida jasno razgraničiti jedno od drugog, te, ukoliko se to uznastoji učiniti, onda se, bez sumnje, zapada u jednostranost razumijevanja Parmenidovog „jest“. Pored tog jednog je nebitak koji je, po Parmenidu, ništavnost, ono što istinski ne egzistira (Koplston, 1988, 86-87). Radi se o bitku, tako da sve što participira u njegovoj prirodi, ono jeste, a ono što ne participira, ono nije (Gilson,1952:25). Ili: „Svagda posjedovati na isti način svoj identitet po sebi samom - eto odlike realnosti“(Ibid, 30). Kazati da je bitak ono što jeste, a ne bitak ono što nije, podrazumijeva da se manje razmišlja, veli Gilson, od onoga što nije, o onome što je istinito od onoga što nije istinito“. Kazati „ono što jeste“, ukoliko se ovo odnosi na nešto konkretno, onda odmah povlači pitanje o onome drugom, šta je ono drugo? Kakvu onda relaciju uspostaviti o onome što je sebi samom identično s onim što je drugačije od njega? O onome što je predmet mišljenja, vječno, i onome što je predmet osjetila, što je konačno? Kakvu, zapravo, relaciju postaviti između istosti i drugosti, pita se Gilson. Ako je istost ono što jeste, onda ono što je drugo,

ono nije, prvo postoji a drugo ne postoji. Odnosno, kako povezati ono što jeste i ono što nije, svijest stvarnosti i svijet prividа? Ako je ovaj svijet jedina realnost, a stvari u njemu nastaju i nestaju, onda oni, kao takvi, nisu ono jest, oni ne egzistiraju. To proizilazi od toga što samo bitak jest, ono apsolutno, koje ne nastaje i ne nestaje, nema ni početka ni kraja, ono što nema ni unutarnju ni izvanjsku stranu, onome čemu ne manjka ništa, što je punoća, samo po sebi vlastito savršenstvo, što nema strukturu zbog čega se ne može ni parcijalizirati.

Jasno je da ove formulacije govore o tome da pored bitka nema ništa. Međutim, ipak postoji ništa, u smislu da bitak jest i nije, da, ukoliko je bitak ono što jeste, onda pojave u našem iskustvu, koje nastaju i nestaju, ono je što ne zavređuje da uopće jest, ono je privid i da je to ono ništa – eto one treće teze Parmenida, da bitak jest i nije. Ili unutar tog jednog događaji se pomaljaju kao istine i privid, sjene ili neistine. Osim toga, značenje njegovog „jeste", sagledano sa aspekta identiteta, neumoljivo ukazuje da ono što jeste ne može ne-biti, postati nešto drugo od onoga što jeste. Postane li nešto drugo, onda ono nije. Budući da je bitak vječan, onda stvari u našem empirijskom iskustvu s kojima smo svakodnevno suočeni, koji se kreću ili mijenjaju, ne ulaze u područje bitka. Oni su privid i nemaju istinitu zbiljnost.

Neki su mišljenja da ovi stavovi Parmenida posjeduju više gnoseološki sadržaj negoli ontološki, da se odnose na nešto što je istinito i neistinito, stvarno ili prividno, kao što ćemo pokazati malo niže.

Ali, ipak ako se prihvati konstatacija da ono što jeste ukazuje na nešto konkretno, na ono što je tu, ono prisutno, onda se afirmira iskustveni svijet, priskrbljuje se plodna filozofska pretpostavka, tj. za „Parmenida, i pored naizgled dogmatske oštre distinkcije između bitka i nebitka...`ipak ostaje da treperi, veli Bofre, latentna enigma bitka... koja svojom igrom tame i svjetlosti, odriče hladnu usamljenost bitka". (Muhić, 2005, 267)

Dakle, Parmenid je smatrao da je svijet postajanja privid i da istinito biće je ponad svijeta postajanja, a to je, ustvari, svijet vječnosti. Dakle, ono što je promjenljivo dostupno je osjetilima unutar kosmosa, dok ono što je nepromjenljivo ili postojano, ponad je fizičkog svijeta i ono bivstvuje po sebi. Proizilazi sljedeća premisa: ono što nam predstavljaju osjetila, to nije istina, već je istina ono što nam nudi um ili mišljenje. Prema njemu, pored bitka kao nečemu potpunom, nepromjenljivom i nepropadajućem, po sebi ili u sebi jednom, identičnom sebi samom, jeste iskustveni svijet, svijet prividа, nestalnosti i propadljivostisti koji nije u pravom smislu riječi, tako da se svijet u cjelini nadaje i kao ono što jest

ali i kao privid, kao postojanost i promjena, kao svjetlost i tama. O istinitom svijetu, vječnom i nepromjenljivom, Parmenid upotrebljava pozitivne atribute, on govori da on jest, a to se ostvaruje putem mišljenja, to je put istine, ono što mu otkriva božica pravednosti (Dike, Justicija), dok o onome što nije, a to je iskustveni svijet, svijet s kojima smo mi kao smrtnici suočeni, koji je utisnut u našim osjetilima kao iluzija, privid, on upotrebljava logički negativne oznake ili atribute. Prvi put je put istine, put razuma, onaj kome ga upućuje božica pravednosti, a drugi je put, onaj privida ili neistine, koji se predstavlja osjetilima. On je do ideje bitka u svojoj poemi došao razmatranjem o ideji istine kao cilja njegovog puta, puta mišljenja. Zbog toga „bitak koji je spoznat i o kome se govori mora biti „stvarnost" u samom općem značenju... Zbog toga, po Parmenidu, istiniti pojam Bitka izravno vodi do koncepta Stvarnosti naspramno neistinitog Privida: Bitak i Istina su eksplicitno suprotstavljeni pogrešnom Mišljenju (ili Prividima) smrtnika. Postavljajući ovu suprotstavljenost između istinite Realnosti i pogrešnog ili neistinitog privida u centar svoje rasprave, Parmenid nadilazi zajedničko značenje predteoretskog pojam „stvarnosti" koji su uključivali drevni izrazi za istinu i po prvi put artikulira metafizički koncept Bitka" (Han, 1982:13).

Nadalje, Charls H. Han smatra da pojam „biti" u Parmenidovoj ontologiji nije jasno izveden u njegovom ontološkom smislu kao što se to često puta zastupa, već da je on samo pokrenuo ovo pitanje. Odnosno, on nije odigrao onu centralnu ulogu u formiranju ovog pojma, bilo da se to posmatra s logičkog ili metafizičkog aspekta. Ustvari, oba značenja onog „biti" u grčkom jeziku, predikativno i egzistencijalno, više se odnose na njegovu veridikativnu i pogrešnu upotrebu određenog stava kao takvog. Ili – „formiranje grčkog koncepta bitka" podrazumijeva, po Hanu, „ključni pojam istine – cilj znanosti i pogodna namjera deklarativnog iskaza".

Ovdje treba još nešto dodati. Stavovi Parmenida o bitku jesu višeslojni i vešeznačni. S bilo kojeg aspekta da mu se priđe, u tim stavovima se može naći poticaj za razmišljanje o problemu bitka. Tu, jednostavno, ne postoji neko sistematsko gledište koje bi poprimilo jedan tok u povijesti mišljenja, već izvor je umnažanja ne samo sličnih već i dijametralno suprotnih interpretacija. Parmenidova misao svagda izmiče i ne dozvoljava uokviriti se u određeni sistem mišljenja. Bilo kakvo njeno urastanje u određeni tok mišljenja, zaludno je nastojanje. Zbog toga, u njegovoj filozofiji, inspiraciju su mogli pronaći mistički filozofi i racionalistički inspirirani filozofi, materijalisti i idealisti, esencijalisti i egzistencijalisti. Ustvari, Parmenidovi pogledi o bitku, kao što smo mogli primjetiti, obiluju dubokim i spekulativnim me-

tafizičkim trikovima koji se jednostavno teorijski ne mogu jasno razlučiti. Šta god da se razvije od njegovog učenja, zapada se u jednostranost. U jednom takvom metafizičkom triku Parmenida zapetljao se, veli Ferid Muhić, i veliki njemački filozof Martin Hajdeger u svom mučeničkom zahvatu „Bitak i vrijeme". On je „napisao", veli Muhić, „dvije stotine stranica da bi osvijetlio sve nijanse o značenju ključnih riječi upotrebljenih u famoznom 6 fragmentu da pronađe mrvicu milosti kod Parmenida i o nečemu drugom osim za sami bitak, i ne nalazi podršku u samom izvornom tekstu. Hajdeger veli „...nužno je misliti i kazati da bitak jeste" (a ne sâmi bitak, bilješka F.M.) da bi potencirao: „Napose je značajno, kao što se bitak pred-postavlja (stavlja se prije), on se isto tako i brani (skriva se): bivstvujuće bivstvovanje". Pokušaj Hajdegera, nastavlja Muhić, „oslanjajući se na Parmenida da bi razvio vlastitu koncepciju o partikularnoj, temporalno definiranoj sekvenci *bitka*, poznata u njegovoj tehničkoj terminologiji kao „tu-bitak" (da-sein), sasvim je legitiman filozofski postupak. Međutim, tvrdnja da je to ujedno i istinito značenja fragmenta 6 kod Parmenida, uopće nije legitimno". Parmenid ne govori uopće o rastavljivosti bitka, o nekom procjepu bitka koji bi bio omeđen ništavilom. A onda Ferid Muhić zaključuje: „Prema Parmenidu, niti je čovjek „čuvar bitka", niti je pak jezik „kuća bitka". Hajdeger je sasvim zaboravio da, prema Parmenidu, *sve ono što ima početak i kraj, ono ne postoji u istinitom smislu riječi*. Zbog toga, i ono što je pred-postavljeno, i ono što se skriva i raskriva, kao i sami čovjek, ukoliko se rađa i umire, (odnosno, ukoliko ima svoj početak i kraj), jednostavno tema je treće, najneprihvatlivije solucije, eventualno i na Putu Mnijenja, a nikako i na Putu Istine. Kod Parmenida, na Putu Istine nigdje nema mjesta za konstrukcije od tipa „da-sein" upravo zbog toga što prijedlog (prefiks) „*tu*" („da") flagrantno proturječi beskonačnoj, izvanvremenskoj sveprisutnosti Jednog, koje je *bitak*, i koje, zbog toga, niti se pred-postavlja, niti se skriva i raskriva, niti traži svog čuvara, niti uopće postoji nešto drugo osim njega!" (Muhić, 2005, 268-269)

Ne bez razloga, Platon je govorio o Parmenidu kao „čovjeka koga treba poštovati i u isto vrijeme ga bojati se".

Vrijednost Parmenidovog iskaza „bitak jeste" leži u tome što je on prozreo još u ono doba apstraktno i konkretno određenje bitka. Njegov odveć poznati iskaz nema samo apstraktno već i konkretno značenje; on jednostavno inicira na ono što je najkonkretnije i ono što je, u isto vrijeme, i najapstraktnije. Međutim ipak ne bi bilo pogrešno kazati da je to više neka umska projekcija koja se primjenjuje na stvarnost, jer je on bitak zamišljao kao neku kruglju i govorio da se radi o putu samog mišljenja, a ne mnijenja.

Heraklit je zastupao sasvim suprotno stanovište; on ne priznaje nikakvu postojanost ili vječnost koja bi bila osnova mijenjajućih stvari ili stvari u mijenjanju. Prema njemu, promjenu koju zamjećujemo u svijetu jedinstvena je stvarnost. Ono što nam se ukazuje nepromjenljivim, to je čisti privid. „Sve teče, sve se mijenja" – eto svijeta stvarnosti ili eto samog bitka, jer se sve stvari nalaze u promjeni, da one nisu uopće iste čak i u svakom momentu. Ovo stanovište dovodi do sljedeće njegove premise koja potvrđuje da stvar jeste ono što jeste i da stvar nije ono što jeste. Svaka pojedinačna stvar dok jeste u isto vrijeme i nije, podložna je unutarnjoj promjeni i zbog toga nema u njoj postojanog elementa i u tome se sastoji, uistinu, njena stvarnost ili bitak. (Muhić, 2005, 212-229)

Platon je zaista bio zbunjen pred naučavanjem Parmenida i Heraklita o bitku, a to se naročito odnosi na učenje o postojanosti (Parmenid) i promjeni (Heraklit) kao jedinstvene stvarnosti. Ta će koncepcija biti ocrtana u učenju o idejama, o tome gdje one postoje, kakav je odnos između njih, kako prevazići rascjep između bitka i bivanja? Potom na kojoj se tačci razdjeljuju ideje i pojave? Koje su ideje rastavljive, a koje nisu? Kako razumijeti mnoštvo ideja i jednost bitka?

Kod Platona, razmišljanje je, općenito uzevši, usmjereno ka analizi odjeljivanja dotadašnjeg Jednog u dva svijeta, svijet ideja i svijet pojava, s jedne strane, i dolaženja do metafizike Jednog kojom dominira promišljanje Ideje ili Misli koja obuhvljuje ili prožima svebivstvujućeg.

Ustvari, Platon, sa svojim dijalektičkim načinom promišljanja, nastoji izmiriti ova dva dijametralno oprečna stanovišta, uvodeći teoriju o stupnjevanju bića, o svijetu ideja i svijetu pojava, tako da se bitak, na primjer, ne iscrpljuje samo u konkretnoj realnosti, koja se ostvaruje mišljenjem o njoj, kao što je bio slučaj kod Parmenida i filozofa prije njega koji su zastupali materijalizam, već postoji i onaj viši stupanj bitka ili realnosti, a to je svijet inteligibilnosti kojeg Platon naziva „istinski realnim svijetom". On je bio u potrazi za tim svijetom, ali za razliku od islamskih filozofa o kojima ćemo govoriti malo kasnije, on ne obezbjeđuje u svojim teorijama jedinstvo ta dva svijeta. Ustvari, on smatra da je misao ona koja ujedinjuje svijet bitka i bivanja, a ne bivstvovanje i o ovome ne govori kao o filozofskom konceptu.

Kod Platona je posrijedi koncept istine koji je nadopuna koncepta bitka kod Parmenida. Znači, totalitet bivstvovanja, po njemu, moguć je uključivanjem i inteligibilnog svijeta. Na taj način, naslijeđeno učenje o Jednom Platon unekoliko nastoji modificirati. Razdjelnica je između pojava i njihovih arhetipova u inteligibilnom svijetu, dok karakter inteligibilnog svijeta je hijerarhijski. Time što on govori o „istinski relanim svijetom"

on već pretpostavlja određeno stupnjevanje bitka, odnosno da ono što nije na stupnju tog realnog svijeta, jeste nešto, ono egzistira, na neki način, ali, pri tome, ne može biti istinitim predmetom mišljenja zato što je ono privid, i o njemu se ne može kazati da uistinu jeste, da je istinsko bivstvovanje. Hijerarhiji, o kojoj govori Platon, prema tome, imanentno je stupnjevanje. Zbog toga, stupnjevanje bivstvovanja podređeno je i stupnjevanju inteligibilnog svijeta. Stupanj realnosti zavisi od stupnja inteligibilnosti. „Univerzalnog Bitka" Platon ne naziva Bogom i ne smatra nečim različitim od cjelokupnosti bitka. Najviša ideja, forma, a to je ideja Dobra, dakle, ona je što predstavlja izvor svekolikog bitka. Bitak ne može isključivo biti primjenjen na Boga. Postoji ona stvarnost koja je nadegzistencijalna, i to je ono Jedno, koje transcendira bitak ili intelektualnu stvarnost. Realnost, po Platonu, identična je s inteligibilnošću ili je potonja sama realnost pri čemu biti može značiti samo „biti ono što neko biće jeste". Svijet ideja jeste svijet realnosti. Ali, ideje su hijerarhijski poredane, od najnižih do najviših zavisno od njihove inteligibilnosti. Ideja Dobra, koja se često poistovjećuje s Bogom, izvor je bivstvujućeg, ali ona nije diskontinuirana od drugih ideja, već, naprotiv, ona predstavlja kontinuitet ili produžetak, pošto je ona jedna i rađa druge ideje, gdje se govori o jednom i mnoštvu. Bit bivstvujućeg, prema ovoj koncepciji, predstavlja ideju ili suštinu. Logično slijedi, ako se ta ideja poistovjeti s Bogom, da će ona sabirati u sebi svekoliki bitak ili bitak u svoj njegovoj cjelokupnosti i da se u tom slučaju ne radi o istinitom Bogu koji se ne može identifikovati ni sa čime. Međutim, Gilson smatra da Platon nije poistovjećivao Dobro s božanstvom, a ne naročito s Bogom. I ako se prihvati da je Ideja Dobra Bog, onda se ona nalazi na vrhu ideja i nije diskontinuirana od njih. Ustvari, diskontinuirana je samo u smislu da odražava ideje, a ne da ih stvara iz ne-bitka. Ideje ili suštine stvari, po Platonu, jesu sama realnost stvari; i po ovoj suštini Sokrat i Galija jedno su te isto biće. Inteligibilnost čovjeka ili neke stvari koja nije data u njima već koja je ponad njih sabire sve ljude ili sve stvari upravo u svojoj inteligibilnosti ili suštini (*ousia*) onoga po čemu jeste Sokrat, a to je po onome biti čovjekom, a stvari po bivanju stvarima.

Izdvojenost ideja, koje bivstvuju ponad svijeta senzibilnih stvari, pretpostavljaju da oni budu posebni entiteti koji su, u ontološkom smislu, nespojivi sa subjektom koji misli te ideje, te su neovisne od predmeta na kojima se oni mogu primjeniti. Sudjelovanje ideje u pojedinačnim stvarima ili participiranjem ovih u idejama nužno nameće problem o rastavljivosti ideja: stvari, dakle, ne mogu u cijelosti postati idejama ili ideje stvarima. Time se ne postiže jedinstvo među suštinama i pojavama. Bilo da se radi

o participaciji ili imitaciji, stvari jedne u odnosu na druge ne uključuje nužno i njihov identitet, cijelost, poistovjećivanje. Tu se postavlja pitanje o tome gdje se može ocrtati razdjelnica između nevidljive ideje i vidljive stvari? Da bi izbjegao stajalište o razdjelnici, Platon se priklanja naučavanju da su stvari odrazi ideja.

Ideje Platon interpretira i kao generičke pojmove. Naprimjer „životinjstvo" po sebi je jedinstven pojam koji se može primjeniti na više stvari. Pod tim pojmom potpadaju čovjek, konj, pas i sl. Međutim, sve je ovo u sferi ideja. Ukoliko se primjeni postupak razumijevanje ideja u hijerarhijskom smislu, onda se mora doći do posljednje ideje koja se ne može dijeliti. Čovjek, na primjer, kao dio „životinjstva", kao pojedinac, ideja je ispod koje se javlja konkretni čovjek dostupan senzibilnoj percepciji i gdje je onda razdjelnica između ideje i određene konkretnosti te ideje. Ili, na koji način više jedinki koje pripadaju jednoj klasi mogu učestvovati u jednoj ideji? Pred tim teškoćama Platon nije nikad posustajao upravo time što je nastojao da ih savlada pozivajući se svagda na učenje o idejama i njihovoj hijerarhiji.

Platon na mnogim mjestima u svojim djelima spominje „zaista realni svijet" i da su mišljenje i mišljeno identični. Očigledno se radi o tome da pojam bitka odgovara pojmu realiteta koji se dà primjeniti na svemu onome što je inteligibilno, tj. ono što jeste, po svojoj prirodi, biva realnim bitkom, i to je tako zbog same činjenice da je bît toga, zapravo, u samom onom „jest", kao nešto mišljeno. Od ovoga proizilazi da se pojam bitka u Platonovoj filozofiji primjenjuje na forme i njihovu realnost ali u okvirima inteligibilnog svijeta, unutar konceptualnog mišljenja. Zbog toga, bitak neke stvari izražava se ukoliko ta stvar participira u tim formama, kao suština stvari. Zbog toga „x je y" istinito samo u slučaju ako x participira u y... Platonov koncept bitka podrazumijeva određenu formu ili biti povezan s formom na način participacije (Han, 1982:14). Stvari ili pojave participiraju u idejama i, sljedstveno hijerarhiji bitka, koliko više participiraju, toliko su i realnije: sama ta participacija određuje njihovu realnost. On je govorio da je najviša od svih ideja ideja Dobra, koja je esencija sopstva, identično sebi samom koje generira stvari ili pojave u svijetu, koji nastaju i nestaju i koji, na taj način, predstavljaju odraze tog sopstva tek prema stupnju participacije. Ako je u konačnici te ideje samo-identitet, onda to podrazumijeva biti sa samim sobom u odnosu prema sebi. Ili, konačno obilježje istinitog bitka leži u „sopstvu" (Gilson, 1952:10). Ja ne mogu reći da sam drugi ili da sam ne-ja. Ne postoji prijelaz od jednog ja do drugog ja (ibid). Zbog toga karakteristike bitka kao što su homogenost, jednostavnost, nepromjenljivost...

manje su atributi bitka nego li različiti izrazi njegovog bitnosnog sebe-identiteta. „Zaista realno", prema Platonu, ne može biti drugačije od onoga što ono jeste. Zato je ono nepromjenljivo, jednostavno, u sebi-počivajuće, identično sebi samom. Budemo li pretpostavili da ono može biti drugačije od onoga što jeste, onda bismo mogli govoriti aktuelno o „drugom bitku". Ono drugo, u tom slučaju, jeste negacija bitka. Zbog toga, stvarnost je ono što biće čini istinitim. Otuda, nema razlike između bitka i sebe-identiteta. Jer, ako je ideja sebe-identična, onda je ona jedna ili su, u ovom slučaju, bitak i jedno jedno te isto – dakle jedno.[3] Ono što je realno, po Platonu, poistovjećuje se sa Idejom ili Formom. Ako se bitak i inteligibilitet mogu striktno ujediniti, onda je razlog za takvo nešto u tome što bitak najprije ima biti poistovjećen sa sebe-identitetom. Sebe-identitet je svojstven objekt konceptualne spoznaje. Ako je biti jednako onome biti istinitim, onda šta je sa onim drugačijim, šta je sa promjenom i postajanjem? Promjena i postajanje ono je što je u sferi privida i neistine, odnosno o njemu ne može se kazati da egzistira u istinitom smislu riječi. Ovdje se pomaljaju mnoge teškoće. Te teškoće izaziva pojam participacije o kojem smo govorili. I još, kako je moguće da mnoštvo stvari s kojima se susrećemo u svijetu „nastajanja i nestajanja" da participiraju u jedinstvu njihove Ideje, a da pri tome ne naruše to jedinstvo?

Ukratko: na svijet, o kome govori Platon, primjenjuju se kategorije koje ukazuju na njegovu različitost. Svijet ideja ili racionalni svijet jeste onaj koji jeste, nepromjenljivi, koji istinski egzistira. Njegove su karakteristike jedinstvo ili sličnost, dok što se tiče svijeta pojava, njega karakteriziraju promjena i nestalnost. U ovom svijetu nemoguće je jedinstvo zato što se stvari u njemu mijenjaju i razlikuju jedni od drugih. Nema pojma koji bi označio njihovo jedinstvo. Zbog toga, Platon je pojam jedinstva primijenio na nadegzistencijalnu stvarnost. Ovu nadegzistencijalnu stvarnost neki su filozofi poistovjećivali s Bogom, ono od čega sve proizilazi. Takvu interpretaciju je produbio Plotin i njegovi nasljedovatelji.

Osim toga, Platon, postupkom promišljanja hijerarhijskog karaktera bitka, govorio je da je iskustveni svijet ipak stvoren na neki način. Međutim, činjenica stvaranja kod Platona nije demonstrirana strogim racionalnim dokazima već se o tome govori više slikovito i mitski. Naime, on govori o nekoj vrsti bezoblične materije koja, zahvaljujući Demijurgu, stvaraocu svijeta, ispunjava prostor elementima, tako da ona ne nastaje, već se preoblikuje, postaje predmetom preoblikovanja (Pane-

3 Usp. Koplstonovu kratku ali sažetu analizu Platonova učenja o jednom u njegovim spisima Fedon, Fedar i Timaj, *op. cit.*, str. 208-209

nberg,2003:31). Poticaj Platonovog učenja o stvaranju može se naći u njegovom učenju da su stvari u iskustvenom svijetu mijene, da one nastaju i nestaju, pa je stoga normalno da ako oni nastaju, onda mora da postoji nešto što će ih staviti u sferu bivstvovanja. Ali, ono što će ih staviti u sferu bivstvovanja, gdje je očigledno mnoštvo jedinstva, ne može biti svojstvo egzistencije, već je ono Jedno u istinitom smislu riječi.

Platon je čak doslovno podržavao Sokratovo stajalište da svaka stvar ima idealnu formu koja je dobra za tu stvar i koja joj omogućuje da bude ono što ona jeste. Ta idejna forma „drži na okupu" sve što je vezano za tu stvar. Ta idejna forma je povezana s općim dobrom: zbog toga Platon u potrazi je za identifikacijom te idejne forme, ideju dobra, za koju je govorio Sokrat, te je naučavao da je ona izvorom svih drugih ideja i da je stoga najvišom idejom. Budući da sve ideje bitno proizilaze iz nje, tvrdi Platon, onda jasno je da sve ideje imaju biti povezane s idejom dobra o kojoj je govorio Sokrat.

Budući da su ideje mnoštvene ili da je svaka ideja povezana s mnoštvom unutar te ideje, onda ono istinito Jedno ne može biti povezano s tim mnoštvom i zbog toga Platon govori o tome da je ono nad-egzistencijalno, izvor bivstvovanja svih stvari. Njegovo jedinstvo ne može biti akcidentalno već je ono u svojoj biti Jedno, a to je, ustvari, ideja Dobra koja je na vrhu hijerarhije ideja. Njena postavljenost, značenje i složenost je ono po čemu se ona razlikuje od ostalih ideja, i po svojoj ontološkoj ili gnoseološkoj poziciji. Ova ideja nadilazi, dakle, svijet ideja i svijet pojava time što je ona izvor njihovog bivstvovanja. Ta osnova ono je u čemu su sadržane bîti svih stvari.

Proizilazi, dakle, da ontologija kod ovih filozofa, koja raspravlja o biću, ne ocrtava razliku između bića kao imenice i bića kao apstraktnog pojma koji se ne može povezati sa glagolom „biti", tako da „ono što jeste" nije isto s onim „dali ono jeste" ili *šta jeste* s onim *da jeste*. Postojeće stvari, po Platonu, ne posjeduju bitak već su oni jednostavne slike ili sjene „onoga što jeste".

Ovo su ta, dakle, neka ontološka pitanja kod Platona koji će potaknuti islamske filozofe da ih produbljuju u saglasnosti s religijskim zahtjevima.

Ovaj „ontološki blok" bit će još izraženiji u filozofiji Aristotela, koji u svojoj analizi problema bića počinje konkretnim ili individualnim stvarima. Aristotel, za razliku od Platona, prilazi razmatranju problema bića od objektivne stvari, odnosno od načina na koji se manifestiraju te stvari, zastupajući da općost stvari nije ono što pretpostavlja zbiljnost stvari, već pojedinačno biće, koje će nazvati prvom supstancijom. Iza individu-

alne pojedinačne stvari, nalazi se druga supstancija ili bît toga bića, inteligibilija, koja ne bivstvuje sobom već koja se izvodi apstrakcijom od individualne stvari. Dakle, inteligibilija ili općost nema nezavisan bitak od pojedinačne stvari. „Vidim konja ali ne vidim nikakvo konjstvo", veli Aristotel. Svijet u totalitetu, prema Aristotelu, jeste jedinstvo pojedinačnih entiteta ili stvari i zbog toga nijedan entitet u svijetu, u svojoj pojedinačnosti, ne može biti principom bivstvovanja svih pojedinačnosti, u njihovoj cjelokupnosti. Trajan i jedinstven bitak stoji iza mnogostrukosti pojava u svijetu (Windelband, 182). Postojeće kao takvo, prema Aristotelu, predstavlja cjelokupnost pojava u kojima se ostvaruje (Ibid). Prema tome, Aristotel, poput Platona, zainteresiran je za ono što jeste, ali je razlika, kako ćemo pokazati, radikalna. Platon polazi od bitka datog u općosti, koji je sam po sebi jedan, identičan sebi samom, dok Aristotel polazi od stvarnosti koja je dohvatna ili o kojoj je moguće postići „čulnu sliku" i sagledava je u njenoj mnogostrukosti. Analiza počinje od konkretne ili aktuelne stvari koja jeste, koja egzistira. Zbog toga je za Aristotela stvarnost u pojedinačnome koje aktuelno egzistira. Za njega je važan ovaj čovjek ili ovaj konj, a ne neki čovjek ili konj u općem smislu; dakle, za njega je važan ovaj bitak, a ne neki bitak. Konkretni a ne apstraktni bitak. Ili šta je to što čovjeka čini čovjekom koji egzistira kao konkretno ili aktuelno biće? Čovjek kao pojam ili kao ideja nije nešto neovisno od subjekta već je u samom subjektu. Ideja čovjeka ili ideja kamena nije po sebi data stvarnost već po subjektu; ona nema svoju egzistenciju izvan subjekta već je svagda sa subjektom. Ako ova ideja ne pripada stvarima, ona ne može biti nikakav bitak. Biti ono što jeste podrazumijeva, ustvari, biti u subjektu, a nikako izvan subjekta. Bitak u ovom slučaju nije nešto što se predicira subjektu niti ono što je u subjektu već je aktualni bitak subjekt sàm: ono što Aristotel naziva supstancijom, pojedinačnim čovjekom ili pojedinačnim konjem. Sama datost supstancije govori da ona nije povučena u sebi već da je, kao takva, u aktu ili u biti supstancijom (Gilson, 1952:44); time što kažemo čovjek ili konj, mi time, zapravo, govorimo o aktu čovjeka ili konja po kome oni jesu to što jesu – pojedinačna bića ili supstancije. Sve što znamo o njima jeste to da su oni akt, da oni jesu, zapravo, akti time što jesu, dakle, po onome što je u njima, a ne izvan njih (Ibid), odnosno oni jesu po supstancijalnosti. Svako biće, prema Aristotelu, predstavlja ono što jest ako u sebi uključuje formu ili supstancijalitet, koji predstavljaju neku ideju. Budući je materija u potenciji, a forma u aktu, jasno proizilazi da je forma prioritetnija. I u tome je uključen onaj „ontološki blok".

Razvijajući učenje o supstanciji i kategorijama, Aristotel govori o načinima bivstvovanja, da su stvarnosti koje označavaju deset kategorija načini bivstvovanja supstancije.

Proizilazi da Aristotel govori o bitku u njegovoj mnogostrukosti značenja koje on nosi sa sobom, a ovo bi se moglo razumijeti kao načini bivstvovanja ili bitka, a prvo značenje bitka bilo bi „ono što jeste i ono što označava supstancija. Prema Aristotelu, Bog kao Nepokretni Pokretač, jeste čisti akt. Taj čisti akt ili krajnja forma u lancu formi, kao što ćemo spomenuti malo niže, može biti samo supstancija. Aristotel bitak svodi na supstanciju ili na bivstvujuće kao takvo, supstanciju prema kojoj se sve drugo odnosi u strukturalnom pogledu. Različita značenja bića, koja su u strukturalnom odnosu spram supstancije, ocrtavaju kategorije koje su različiti načini bivstvovanja same supstancije. Zbog toga, supstancija koja se dobija na osnovu pitanja „šta je ono što jeste“ predstavlja prvo bivstvo (*ousia*) u odnosu na druga bivstva koja su, dakle, strukturalno povezana s njom: ona čini da oni budu onim što ona jesu, jer oni, u ovom slučaju, budući da su drugotni, jesu, ustvari, bića time što su takvom biću neke kolikoće, neke kakvoće, neke trpnosti i drugo, tako da one ne mogu biti ukoliko ne participiraju u supstanciji. Kroz nju, supstanciju, kao prvo počelo, one jesu pojedinačna bića.[4] Ono što čini da bića ili stvari budu ono što jesu je unutarsvjetska stvarnost, ono što je unutar samih bića.

I pored toga što su bića mnogostruka, supstancija bićima priskrbljuje određeno jedinstvo. Taj se nacrt stvarnosti osobno primjenjuje na kompoziciju stvari. Predmet njegove analize jesu stvari koje su sačinjene od forme i materije. Drugim riječima, *jeste* određene stvari je ono *šta* te stvari, dakle, ne činjenica da ta stvar egzistira, već da stvar jeste i ono što čini tu stvar supstancijom“ (Ibid). Dakle, supstancija je identična s onim što jeste, to je konačna stvarnost. Gilson donosi sljedeći lucidni zaključak: „Jedincati uzrok koji čini da stvar ima biti onim što ona jeste, predstavlja njena forma, bît, i ta forma ili bît predstavlja uzroka toga bitka zbog činjenice da mu je *ousia* i stvarnost sama“.[5] On je na logičkom, a ne na ontološkom planu, jasno lučio ono na šta ukazuje riječ „šta“ i ono na šta ukazuju riječi „da je“. Ontološku razliku između esencije i egzistencije islamski filozofi su gradili na ovoj distinkciji.

Prema Aristotelu, dakle, nema razlike između supstancije i onoga što jeste. Pitati šta bitak jeste identično je pitati šta je supstancija. Otuda

4 Vidi: Aristotel, Metafizika, Z 4, 1028 a 10-30

5 Vidi opširnije: Gilson, *Bitak I bit*, Zagreb: Demetra, str. 40-59

skovana je i definicija „ono što čini stvar onim što ona jeste“ (islamski filozofi ovo će nazivati *mahiyya*, a na latinski jezik u srednjem vijeku bit će prevedeno kao „kviditet ili, na našem jeziku, „štostvo“ stvari.) Ili supstancija je akt, a ono što aktualizira operaciju jeste forma ili suština nečega (Gilson, 1952:214). Kada se neka stvar dovede u vezu s pitanjem „šta“ ili „koji“, onda ona ukazuje na nešto konkretno, onda se time određuje bitak kao neka stvar ili suština i da se ne radi o bitku kao nečemu različitom od stvari. Aristotel je smatrao da je konkretno ono što postoji u stvarnosti, a to je odraženo kao takvo formom ili suštinom. Aristotel je pravio jasnu razliku između bivstvujućeg i bivstvujućeg kao takvog. Samim tim što mi postavljamo pitanje o tome šta je bivstvujuće, ono što nam je neposredno dato, ono konkretno, mi se već pitamo o suštini ili bivstvu toga. Stoga, po Aristotelu kazati „biti bićem“ jednako je kazati „biti supstancijom“.

Budući da je ovo predmet rasprave metafizike koja je, ustvari, određenje bivstvujućeg kao takvog, Aristotel upotrebljava pojam *ousia* (bivstvo) ili suština stvari. Ono bivstvujuće, po Aristotelu, razmatra se kao jedna cjelina koja je sačinjena od dva aspekta, a to su materija i forma. Materija je *hile* ili bivstveni aspekt stvari), a forma je bitnosni aspekt stvari, ono što je stvarima pridodato, ono što aktualizuje materiju, što je stavlja u aktu. Kao i prvi grčki filozofi, Aristotel je smatrao  da je ono beskonačno u materiji. Međutim, za razliku od njih, tvrdio je da u prirodi materije leži mogućnost i da ona, kao takva, data u mogućnosti, ne odražava cjelokupnost stvarnosti već samo određene instance ili veličine. Kada govori o stvarima, Aristotel ima u vidu formu, materiju i njihovo jedinstvo, od kojih svi zajedno čine  egzistent.

Jasno se vidi da on govori o prvoj i drugoj supstanciji i da se pri tome uzima u obzir bît supstancije, ono što čini stvar to što jeste, određena konkretna stvar i bitak predstavlja ono što se odnosi na tu stvar s konkretnim značenjem. Han navodi nekoliko primjera kod Aristotela o tome da se bitak odnosi na tu i tu stvar, odnosno traži se odgovor na pitanje šta jeste, bilo da se radi o boji,  predmetu ili čovjeku. Mi ćemo spomenuti samo primjer čovjeka: “konkretno biće Sokrata je sačinjeno od materije i forme, tijela i duše; no sama materija je određena esencijom, biti ono što jeste, to će reći, njegov bitak one partikularne vrste stvari koja je okarakterizirana u definiciji na pitanje: Šta je x? Šta je čovjekovo biće? Dakle, za Platona i Aristotela egzistencija je uvijek biti nešto ili drugo, biti nešto određeno. Nema koncepta egzistencije kao takvog za subjekte neodređene prirode“ (Han, 1982:15).

Razmatrajući dijalektički odnos između materije i forme ili općeg i pojedinačnog, u njihovom ontološkom jedinstvu, Aristotel smatra da u toj hijerarhiji bića ili forme i materije, ne može se ići do u beskraja, već se mora završiti prvom formom ili vrhovnim savršenstvom, a to je Bog koji je, prema Aristotelovoj ontologiji povezan s „lancem formi" i kojeg naziva Nepokretnim Pokretačem kao krajnja i savršena forma u tom lancu ili kao djelatni uzrok, te koji je, kao takav, na samom vrhu ljestvice tih uzroka. Ovaj djelatni uzrok, budući da je nematerijalan, to je i prva forma ili prvo mišljenje koje je samo sobom mišljenje. Ta prva forma ili misao, sebe mišljena misao jeste, ustvari, suština, najviše bivstvujuće, koje se nadovezuje na lanac formi, kao savršena forma sa svim svojim atributima savršenosti. Zbog toga, Bog, prema Aristotelu, kao krajnja forma bivstvujućeg, pripada kategoriji supstancije ili bivstva, kao čist akt mišljenja.

Proizilazi da se svekoliki bitak, prema Aristotelu, sastoji od materije i forme. Po njemu, nema nijedan faktor izvan materije i forme koji ih aktualizira ili odjelovljuje. Bog ih stavlja samo u kretanje i tako ih održava. Odnos forme i materije jeste kao odnos mogućnosti i stvarnosti, aktualnosti. Materija je, prema tome, data samo u mogućnosti i ona se jedino pomoću forme aktualizuje, oblikuje. Zbog toga, individualizirana ili upojedinjena stvar jedinstvo je materije i forme, općeg i pojedinačnog. Iz ovoga nužno slijedi da su materija i forma dovoljni jedna drugoj i ne trebaju trećeg faktora. Ali, razlika između materije i forme je u tome što je forma ono što je u aktu, a materija je svagda ista. I ova dva aspekta čine određenu individualnu stvar ili supstanciju. Ono što aktualizira materiju nije sama materija već forma koja je akt, te koja daje lik materiji, ono što materiju stavlja u akt ili pokret, ono što je čini takvom, tako da ne postoji ništa izvan forme, nikakav akt koji čini formu formom ili po kome bi ona bila to što jeste – dakle, forma – ; ne postoji čak ni egzistencija ponad forme, i zbog toga Bog, kao konačna forma u lancu formi, koji čine stvari to što jesu, nije ponad tih formi, već nadovezuje se na te forme koje čine „ontološki blok". Tu krajnju formu koja pokreće sve forme Aristotel naziva Nepokretnim Pokretačem. Aristotel tu formu naziva još i Prvim uzrokom ili Svršnim uzrokom. Zbog toga, uvijek kada se govori o bitku, Aristotel ima u vidu supstanciju ili formu. Ono što on naglašava, a od temeljnog je značaja, odnosi se na aktualitet koji se, dakle, identifikuje sa supstancijom. Bog kao Nepokretni pokretač, onaj je koji aktualizira ili pokreće stvari, jer je On krajnja forma. Njegov aktualitet dovodi se u vezu s kretanjem stvari, a ne sa stvaranjem bića, ne dovodi se u vezu s pojmovima bitka i egzistencije. Isto tako, priroda tog uzroka, te uzrok i posljedica ne objašnjavaju se pojmom bivstvovanja,

već pojmom kretanja stvari. Bitak potonjih ne ovisi od bitka Nepokretnog Pokretača niti je pak ovaj temelj bivstvujućeg. Kao uzrok pokretanja stvari, jedan je među mnogim drugim uzrocima ili jedna je među mnogim drugim formama. Evo kako to Gilson objašnjava: „Ukratko, budući da je Aristotelov Bog jedan od uzroka i jedan od principa svih stvari, ali ne uzrok niti princip svih stvari, onda ostaje u Arisotelovom domenu bitka nešto što Aristotelov Bog ne uzima u vidu, a to je materija, i zbog tog razloga metafizika Aristotela ne može biti svedena na nekvalificirano jedinstvo" (Gilson, 1952:156).

Prema tome, Nepokretni Pokretač ne stvara, već je on samo pokrenuo svijet. Njegova funkcija mišljenje je o sebi samom, pošto se on svodi na čistu misao. Kao takav, poimajući samoga sebe, on se nalazi u vječnom blagostanju, mišljen sebe sama, ali ne misli svijet. Misleći sebe samog, on ne misli, kao što veli Gilson, ni da je različit od forme na koje se nadovezuje, kao krajnja forma. On ne stvara materiju i formu, kao sastavine postojećeg, već vječno bivstvuje pored njih kao apstraktna, poimajuća forma, čista umnost ili misao koja misli sebe samu. Bog misli sebe samog ili je on sebe-mišljenja misao zato što ne postoji viši predmet koji bi se mislio i koji bi bio predmetom mišljenja. Bivstvovanje dakle materije i forme ne dovodi se u vezu s bivstvovanjem Boga. Ovdje se već naslućuje da je Bog temelj bivstvujućeg; međutim, to se ne objašnjava pojmovima bivstvovanja ili bivstvovanje nije glavni predmet rasprave.

S obzirom da je bît ili forma ono što preoblikuje materiju čineći je onim što ona jest, onda takvo gledište ne zastupa stvaranje već preoblikovanje, koje je ovisno o samoj formi kao takvoj. Ako je Bog Prvi princip u tom lancu formi ili u tom lancu principa, onda, zacijelo, on je ona forma koja čini forme biti formama, kao nešto unutarsvjetsko, koje na nijedan način nije diskontinuirano od tih formi. Očigledno je da ovdje nedostaje činjenica stvaranja *ex nihilo*. Dakle, kod Aristotela imamo princip kretanja svijeta koje se poistovjećuje sa proizvođenjem ili stvaranjem. Ne radi se o Bogu kao bivstvodavnom principu, to jest da Bog ne transcendira svijet u smislu bivstvovanja egzistenata koje je ovisno o bivstvovanju Boga.

Ukratko, možemo izvesti sljedeće konsekvence. Parmenid i Platon, koji raspravljaju o bitku, za razliku od drugih filozofa prije Sokrata, govore o onome što jeste, onome što je identično sebi samom, svoje je sopstvo, koje se kao takvo razlikuje od postojećeg; ono što je nepokretno, to je stvarni bitak, dočim ono drugo, koje nastaje i nestaje, ono nije stvarni bitak, već privid i sijena. Dok je Parmenid govorio da je sve jedno, zamišljajući to jedno kao jedan krug, Platon je tvrdio da je ideja ono što

obuhvata sve, da ona ne učestvuje u stvarima, već potonji participiraju na njoj. Metafizičko značenje tih ideja je u tome što su one stvarnosni bitak, dočim stvari ili pojave s kojima se susrećemo u svijetu, izvode svoj bitak od tih ideja. Samim tim što one postoje, to podrazumijeva da dolaze od nekuda i time nemaju istu realnost kao njihov izvor. U tome je implicite sadržana ideja stvaranja koja će svoje reformulacije pretrpjeti u vjerskim tradicijama. Aristotel je, za razliku od Platona, smatrao da je supstancija ono što čini stvar takvom kakva jeste, da je potonja akt forme, tako da ta supstancija djeluje, ona je u aktu. Ona ostaje ista, nepromjenljiva, dok su njeni atributi, u kojima ona sudjeluje, promjenljivi.

Međutim, bilo bi posve nepravedno zanemariti činjenicu, nakon svega rečenog, da je neke od osnova rasprave o bitku uspostavio, upravo, Aristotel, a naročito njegovo određenje predmeta metafizike koja raspravlja o bivstvujućem kao takvom, koje će snažno produbljenje doživjeti kod islamskih filozofa. I to niko ne može osporiti. On u svojoj *Metafizi* pokreće pitanje o „bitku kao bitku" koje je primarni predmet rasprave Prve filozofije (*philosophia prima*). Zbog toga, ovdje ćemo spomenuti nekoliko citata iz *Metafizike* koje će islamski filozofi produbljivati, svodeći ih na poseban predmet filozofske refleksije, ne izjednjačavajući, pri tome, bitak i bića, tako da oni daju apsolutno značenje pojmu bitka u kome je utonulo ili čime je obuhvaćeno svekoliko bivstvujuće. Naime, Aristotel smatra da je cilj *Prve filozofije* „biće kao biće" (Aristotel, 1985) „Bitak kao bitak" ovdje podrazumijeva bitak uopće ili bitak kao takav, tj. da atributi bivstvujućeg pripadaju nekoj općoj naravi po sebi. Što se tiče cilja te znanosti, Aristotel smatra da je to „ono što jeste" i njegove prigotke i da bitak pripada svim tim prigotcima (Aristotel, 1985:70). Zbog toga cilj metafizičkog istraživanja, po Aristotelu, jeste supstancija ili bivstvo, da je svijet zbir supstancija koje su međusobno povezane, a onda slijede predikati kao što su, na primjer, kakvoća, kolikost i dr (Aristotel, 1985:293).

Preformulacije islamskih filozofa pomenutih Aristotelovih stavova obično se svode na tome da bitak nije ekvivokan već univokan koncept pri čemu će oni ponuditi posve održljivu argumentaciju svodeći ga čak na stupnja aksioma u kome se ne može posumnjati. Oni uopće nisu govorili da je bitak rod ili vrsta, tj. da se on ne može svesti na predikat, da se bitak ne može dijeliti ili uopćavati, da su rodovi i vrste samo umske kategorije, a u stvarnosti postoji samo razlika, tj. individualni egzistenti, koji se razlikuju po aktima egzistencije ili modusima egzistencije, tako da pojam bitka pada na sve egzistente s jednim značenjem. Zbog toga, oni nisu govorili o bitku kao rodu koji bi bio prvi rod u protegnutom lancu rodova.

Osim toga, ako se pojam bitka ne upotrijebi univokno, već ekvivokno, onda mi govorimo o rodovima bitka, a ne o samom bitku u smislu da taj, kao takav, obuhvata sve rodove, već je jedan među mnogim drugim rodovima. U tom slučaju nema zajedničkog pojma koji ujedinjuje sve te rodove. Osim toga, rodovi bitka se dijele na supstancije i na njihove pripatke, ono što je vezano uz supstancije, i u tom slučaju potonji mogu biti inherentne supstancijama ili, pak, mogu biti njihovim osobinama. Stvoriteljni akt, prema islamskim filozofima (Ibn Sina, npr.), identičan je bivstvodavnom aktu, da princip bivstvovanja stvari nije unutar samih stvari. Ili, predstavljeno teološkim jezikom, ono kur`ansko *kun* (budi) čini da stvari budu, ono njih obuhvata, a subjekt toga kun je Bog koji transcendira ne samo materiju već i formu. Odrediti da stvari *budu* identično je stvoriti same stvari: stvari jesu po bitku, po njegovoj potpori, i kad izgube tu potporu, onda ih nema. Ono što je teolozima (mutakallimuun) izgledalo nepojmljivim, nadintelektualnim, a naročito *ex nixilo*, Ibn Sina i Mulla Sadra su, kako ćemo pokazati malo niže, produbljenom filozofskom spekulacijom, napravili intelektualnim ili razumljivim.

Ali bitak, budući da je najopćenitiji, a istovremeno i najjasniji, nije prazan pojam. Da se ne radi jednostavno o praznom pojmu, govori nam sama činjenica što je on centralni problem rasprave islamskih filozofa kao što su Ibn Sina i Mulla Sadra Širazi. Zbog toga, on je, kao što je tvrdio Sabzavari, i najtajanstveniji pojam. Sadržaj pojma bitka, islamski filozofi smatrali su stvarnošću bitka, pa su zato govorili o „stvarnosti bitka" (*haqiqatu al-wuyud*). Stvarnost bitka ne može se dosegnuti isključivo definiranjem ili određenosti, već unutarnjim čovjekovim uvidom pri čemu on ne postaje predmet mišljenja već i predmet primarne intuicije.

Islamski filozofi zastupali su da je Bog temelj bivstvujućeg i zbog toga su oni govorili o njemu kao bivstvovanju koje je izvor svekolikog bivstvujućeg, da njegov bivstvodavni karakter određuje da bića budu bićima i da je u tome sadržana teorija stvaranja. Ibn Sina je smatrao da je suština Boga bivstvovanje ili da je On Čisti Bitak koji djeluje ili stvara.

Tri su razloga zbog kojih islamski filozofi, a naročito Ibn Sina, nisu mogli prihvatiti reducirani pristup predmetu ontologije kod Aristotela koji se svodi na individualne supstancije i njihove akcidencije. Ta tri razloga, koja spominje Parwez Morewedge, mogla bi se sažeti u sljedećem: a) koncept o Nepokretnom pokretaču, o formi koja se nadovezuje na druge forme, kao supstancija, koja nema nikakva udjela na materiju, koja je, dakle, esencijalno razdijeljena od materijalnog svijeta, a ne i od svijeta formi; b) individue, po Aristotelu, jesu ograničene supstancije, sačinjene od duše i tijela, koje, shodno Aristotelovoj šemi, ne mogu biti ujedinjeni

na onaj način na koji ukazuje mistička literatura, tj. umjesto Aristotelove teorije o supstanciji, o sebi, islamski filozofi govore o drugim konceptima, a jedan od njih je aktivna inteligencija uz čiju pomoć oni objašnjavaju mistično sjedinjenje konačnog bića i beskonačnog bića, upotrebljavajući, pri tome, niz alegorija i sličnosti da bi izrazili to jedinstvo između dva u ontološkom smislu različita bića koji predstavljaju, ustvari, koncepte koji nemaju isto konceptualno značenje; c) treći razlog zbog kojeg su islamski filozofi odbacivali neke dijelove Aristotelove ontologije je taj što je Aristotel u nekoliko navrata interpretirao Platonove forme kao apstrakcije „prirodnih entiteta", te je vršio usporedbu između Platonovog pojma „participacije" (da stvari egzistiraju utoliko ukoliko participiraju u formama) i Pitagorovog pojma „imitacija" i drugi pojmovi koji ne ostavljaju nikakvog prostora za neaktualizirane inteligibilije koje će srednjovjekovni filozofi smatrati „esencijama" (Morewedgge 1982:294).

Dakle, za razliku od grčke filozofije u srednjovjekovnoj filozofiji, uključujući, dakako, i islamsku, ne postoji „ontološki blok bez rascjepa u kojem su jedno esencija, egzistencija i jedinstvo" (Gilson, 1952:90).

## 3.0 Metafizika stvaranja kod islamskih filozofa

Islamski filozofi nisu odbacivali promišljanja grčkih filozofa temeljnih metafizičkih kategorija kao što su bitak, esencija, nužno i moguće biće, ideja dobra i sl., već su ih razvijali i produbljivali u kontekstu izvora islamskog učenja. A u čemu se ogleda to produbljivanje, pokazat će nam analiza pojma *wujūd,* njegovo promišljanje kao koncept i kao stvarnost, potom kao moguće i nužno biće, te promišljanje o odnosu bitka prema bîti. Sve ove polarizacije kod islamskih filozofa imaju za cilj naglasiti da ipak postoji neki rascjep između Boga i svijet, da je samo Bog *wujūd,* a da svijet, ustvari, nije sinonim *wujūda* zato što on, prema grčkoj filozofiji, nije moguće da nije postojao i da neće postojati.

Pogledi teologa o stvaranju islamskim filozofima izgledali su im odveć simplificiranim. Nije bilo ništa lakše od tvrdnje da je Bog stvorio svijet iz ništa (*ex nixilo*). Zbog toga, oni pribjegavaju produbljenoj raspravi, koja je nemoguća, prema njihovom mišljenju, bez uvide u pojmu *wujuda*.

Kod islamskih filozofa razvila se teorija o stvaranju produbljivanjem pojma *wujūda* drugačije od pogleda teologa čija je rasprava odveć simplificirana. Začetnici rasprave o stvaranju pojmom bivstvovanja jesu Al-Farabi i Ibn Sina. Tu se polazi od davanje (proizilaženja) postojanja koje dolazi od Boga ili akt bivstvovanja koji ovisi o Bogu. Od toga nužno proizilazi da bivstvovanje povezuje Boga i svijet, gdje se govori o ana-

logiji bivstvovanja ili o subordiniranom pozicijom bivstvovanja, nastojeći, na taj način, udovoljiti kur'anskoj koncepciji o stvaranju bez koje se ne može zamisliti islamsko vjerovanje. Predmet njihove analize jesu pojmovi nužni bitak i mogući bitak i njihova ontološka struktura, te produbljeno promišljanje razlike između bitka i bîti. Stoga, pojmovi nužni bitak, mogući bitak kao i razlika između bitka i bîti svoj najjasniji izraz zadobit će u učenju Ibn Sinaa i bit će u funkciji argumentacije metafizike stvaranja.

Iz Ibn Sinaove analize nužnog bitka i mogućeg bitka i njihove ontološke strukture, koja je različita, ocrtava se njegova teorija o stvaranju. Po ovoj teoriji bitak je dar, nešto što je dato bićima, tj. ne u smislu da se dodaje bivstvovanje nečemu što postoji, već postojeće participira na bitku - eto samog čina stvaranja. Ili ništa ne može biti ako se njemu ne dogodi bitak, ako ono ne participira na bitku. Otuda, biti bićem ili egzistentom podrazumijeva, po učenju Ibn Sinaa, dobiti egzistenciju od Boga. Opet, dati bitak nečemu ne podrazumijeva dati bitak nečemu koje već postoji; to uključuje dati mu bitak u totalitetu, tj. ne samo njegovu materiju ili formu, već i jedno i drugo, kao što su naučavali i islamski teolozi, eš'arije, npr. ako je egzistencija ono što povezuje egzistente ili ih drži u relaciji, bez koje bi one bile ništa, onda je jasno da ja razmišljanje o egzistenciji ono što dovodi i do razmišljanja o Bogu. Međutim, ne pristupa se, kako ćemo vidjeti kod Ibn Sinaa, bivstvovanju bez bića. Bivstvovanje stvari, u dokaznom postupku, dovodi do bivstvovanja Boga.

I Ibn Sina i islamski teolozi, kao što su eš`arije, bili su daleko od pomisli da je materija vječna, a da je samo forma ono što je čini ovakvom ili onakvom, preoblikujućom. I materija i forma imaju svoj izvanjski uzrok, jer, kako nam iskustvo pokazuje, nijedna stvar s kojom se susrećemo u svijetu nema princip u sebi samoj. Bog kao Konačna Realnost izvor je egzistencije pojedinačnih stvari. Nužni Egzistent, po Ibn Sini, budući da je jednostavan ili ne-složen, ne može se opisati ili definirati. Zbog tog razloga islamski filozofi uveli su i produbljenu raspravu o razlici između bitka i bîti. Ova je rasprava dovela do još jednog doprinosa promišljanja islamskih filozofa: do učenja o simplicitetu Božijeg Bitka da bi time uveli radikalnu distinkciju između Boga, kojeg su imenovali nužnim bićem i stvorenih stvari, koje su imenovali mogućim bićima. Druga distinkcija jeste ona koja govori da je Bog jednostavan bitak, da On nije složen od esencije i egzistencije, te da u njega nema elemenata mogućnosti i stvarnosti (u smislu nečeg objektivnog) ili bilo kakve druge kompozicije za razliku od drugih bića s kojima se susrećemo u iskustvu. Tim su se učenjem oni razlikovali od grčkih filozofa koji uopće nisu raspravljali o tim distinkcijama na metafizičkom planu. Osim toga, cilj te rasprave

bio je potvrditi da je Bog Sami Bitak, Čisti Bitak ili Apsolutni Bitak bez bilo kakvih ograničenja, ne zaboravljajući, pri tome, svakako, i poredak bića u svijetu pri čemu su oni govorili o povezanosti između konačnosti i beskonačnosti, jednog i mnoštva, potencijalnog i stvarnog.

Kod Ibn Sine, npr. susrećemo se sa više značenja *wujūda* ili bitka: bitak kao bitak kome odgovara *wujūd* u arapskom i *hasti* u persijskom jeziku i modaliteti bitka koji mu se predikuju: nužni, mogući i nemogući bitak. Očigledno je da se radi o polovima bitka, a ne i o njegovom razdvajanju.

*Wujūd* je, po Ibn Sini, najopćenitiji i, konsekventno tome, najodredivIji pojam (Ibn Sina, 1982,93), dok modalitete bitka karakteriziraju egzistenti koji označavaju, ustvari, aktuelne entitete. Zbog toga Bitak (Bog) i bića nisu isto, tj. postoji ontološka razlika među njima koja se ne može ničim premostiti osim aktom bivstvovanja. Sve što egzistira određeno je ili obuhvaćeno bitkom. Nužni bitak po sebi jeste onaj bitak koji ne potrebuje uzroka izvan sebe, a mogući bitak jeste onaj koji nema princip svog bivstvovanja u sebi (Ibn Sina, 1982:271). Logično proizilazi da onaj bitak koji nema svoj uzrok u sebi, a to nam pokazuje neposredno nam dato iskustvo svijeta „nastajanja i nestajanja", da taj, kao takav, mora posjedovati svoj uzrok izvan sebe. Stoga, biti egzistentom podrazumijeva biti kontingentnim egzistentom, a kontingencija, po svojoj prirodi, nikada ne može biti sobom ostvarena, jer ona nema uzroka u sebi samoj. Ona tek može biti bićem participiranjem na bivstvovanju ili ulaženjem u egzistenciju ili prijelazom od potencijalnosti u stvarnosti, s pomoću izvanjskog uzroka. Ovo se odnosi na materiju i formu, na bitak i bît stvari, a ne samo na materiju i samo na formu. Dakle, radi se o lancu bića koje participiraju na biću, da bića u tom lancu učestvuju u biću, da njih povezuje pojam bića kao središnji pojam. Karakteristika tog lanca bića je u tome što je svako biće u njemu moguće biće koje ima izvora svog bivstvovanja izvan sebe, u Nužnom Biću po sebi koje određuje da bića budu bićima, a nije tek jedno biće u tom lancu bića, identično njima, već je ono Princip bivstvovanja stvari - Nužno Biće koje, prema tome, izmiče ili transcendira taj lanac bića (Ibn Sina, ibid). Ali ono nije izvan bića, već je Nužno Biće, koje je povezano s lancem bića po bivstvovanju. Rascjep između njega i bića je akt bivstvovanja koji se ne može pojmiti. Prema tome, ne radi se o „rastegnutom lancu" kojeg ne bi ništa ujedinjavalo. Zbog toga, Ibn Sina uvodi kategoriju participacije na bitku. Odnosno on govori o egzistencijalnom uzroku (*illaah al-wujudiyy*); o pojmu poveznici, a to je bivstvovanje.

Ovu će teoriju proširiti docnije Ibn Rušd koji će polaziti od činjenice da stvaranje jednostavno predstavlja određeno događanje, kada moguća bića postaju aktualizirana, kada iz stanja mogućnosti *(bil kuvva*) prijelaze u stanje odjelovljenosti (*bil-fi'li*) Božijom intervencijom. Da sve nastaje iz stadijuma potencijalnosti u stadijum stvarnosti, ali ne samo materija ili samo forma, već jedinstvo materije i forme, ne prethodeći jedna drugoj, kao rezultat Božijeg akta, odražava metafiziku stvaranja u filozofiji Ibn Rušda. On se suočio, promišljajući svijet nastajanja i nestajanja, sa supstancijalističkom ontologijom. Stvari, po Ibn Ruždu, ne mogu postojati ako oni ne sačinjavaju složaj materije i forme. Onaj koji ih stvara, logično proizilazi, čini takvima kao cjelinu i oni, kao takvi, ne mogu biti bez postojanja, ali postojanje nemaju u sebi. Da nije jednoća tog složaja koji čini egzistene egzistentima, oni dakle ne bi ni bili. Tu nema nikakva podvojenost između osjetnog i pojamnog bitka, da je egzistent jednotan i da kao takav je čin stvaranja, koji iz potencijalnoisti, Božijim aktom, prelazi u stvarnosti ili iz nepostojanja u postojanje (Vidi: Averoes, 1988:152). Ibn Rušd smatra da je razlika između esencije i egzistencije logička, ali ne i ontološka. U izvanjskoj stvarnosti niti je materija odijeljena od forme niti je forma odijeljena od materije. Oni su identični time što sačinjavaju jedan entitet. Ako se forma doda materiji ili pak materija formi, time što bi jedna u odnosu na drugu prethodila, onda se zapada u regres: postojanje se dodaje postojanju i nema egzistenta koji nastaje ex nixilo, tj. od potencijalnosti u stvarnosti. Zbog toga, on smatra da je egzistencija izvanjska stvarnost i na osnovu egzistenata izvode se esencije time što se one apstrahiraju. Suhrawerdi ja zastupao suprotno stanovište, tvrdeći da ne može egzistencija biti realna jer je ona opšti pojam koji se ne može primjeniti na nijednu pojedinačnu stvar. Bude li se njoj dogodilo nešto kao akcident da bi ona bila, onda ona u samom nastojanju da bude, predstavljala bi egzistencijom pored egzistencije i na taj se način aktivira princip regresa (Suhrawardi, 2001:81). Mulla Sadra je zastupao drugačije stanovište praveći razliku između umskog bitka i stvarnog bitka. On dokazuje da je egzistencija sama realnost stvari kao *mawjudiyya al-wujud* ili sami egzistencijalitet stvari (ovo bi se moglo prevesti kao akt bivstvovanja), tj. u biti stvari je egzistencijalitet i tu ne može biti regres, ne mogu postojati dva postojanja ili dvije stvarnosti, zato što je stvarnost samo jedna. Time se esencija smješta samo u umu i to Mulla Sadra naziva umskim bitkom. To je normalno stoga što pojam egzistencija u umu je jedna vrsta esencije koja postoji u umu kao intelektualni okvir nekog egzistenta ili akta egzistencije u stvarnosti. Ali i ono što je umu, esencija, identična je sa egsitentom kojeg uokviruje (Mulla Sadra, 1964:19)

Druga teorija jeste ona koju zastupaju teolozi eš'arijske proveniencije koja će najsnažniji izraz zadobiti u filozofiji stvaranja kod Abu Hamida Al-Gazalija. Prema ovoj teoriji, bivstvovanje svijeta jeste akt Božije slobodne volje, koja je aktualna, a nije rezultat nužnosti, tako da se nužnost izbacuje iz svijeta ili se negira uzročno posljedični odnos stvari u svijetu i mjesto nje uvodi se ideja stvaranja, izravno, bez bilo kakvih posredovanja. Učenje filozofa o bivstvovanju ne podrazumijeva pasivnost Boga, da je On stvorio prvu materiju i formu aktualizirajući ih iz stanja mogućnosti (*bil kuvva*) u stanje stvarnosti (*bil fi'li*) i da je taj poredak ostavio da se on sam unutar sebe razvija. Islamski filozofi Boga su nazivali „davaocem bivstvovanja", da potonje zavidi od Boga u svakom trenu. Bivstvodavnost Boga kod filozofa jednako je aktu stvaranja kod teologa (*mutakallimuun*).

Učenjem o kontingentnosti bića islamski filozofi produbljuju teoriju o stvaranju kod kalamista. Samim tim što se kaže kontingentna bića, to podrazumijeva da oni nisu sinonimi bivstvovanja ili *wujuda*, da oni mogu postojani i ne postojati. Ono što su ash'arije tvrdili, kao i Muhammed Al-Gazali, da Bog stvara svakog momenta, Ibn Sina i drugi filozofi tvrdili su da je Bog povezan sa bićima time što im On daje bitak, da bitak svakog bića ovisi o bitku Boga, da ih On aktualizira iz stanja mogućnosti (ne-bitka) u stanje stvarnosti. Ili - Bog, svijet i egzistenti u svijetu povezani su bivstvovanjem koje ima potporu u Bogu i kada iščezne ta potpora stvari u svijetu gube svoju egzistenciju. Ono što predstavlja problem u učenju grčkih filozofa, a s kojim se nisu mogli zadovoljiti islamski filozofi, predstavlja ideju stvaranja. Jer: grčki filozofi smatrali su da svijet ne može ne biti svijet, da on nije podložan ne-biću kao što zastupa religijsko shvatanje.

Ideja stvaranja, koja nedostaje ovim učenjima, s jedne strane, i ideja egzistencije, s druge strane, predstavljaju dva aspekta s kojima će biti obogaćena i stanovito preformulirana klasična ontologija. Grčki filozofi govore o stvarima, srednjovjekovni filozofi govore o egzistentima. Grčki filozofi stvari ne dovode u vezu s egzistencijom, srednjovjekovni filozofi smatraju da je egzistencija ljestvičarskog i principijelnog karaktera, unutar koje stvari egzistiraju. Ili stvarnost stvari je njihova egzistencija, bilo da se radi o inteligibilnim ili realnim stvarima. Zbog toga, oni su razlikovali stvari i egzistenciju. Stvari se mogu apstrahirati, egzistencija ne može se apstrahirati. Kada se ona apstrahira, onda je riječ o pojmu poput ostalih pojmova ili radi se o govornoj definiciji. U ovom slučaju „logička" i „govorna" definicija ne odražava egzistenciju u metafizičkom smislu. I jezik i logika ne mogu obuhvatiti egzistenciju. Ono što omogućuje

samo filozofiranje jeste nedosežnost same egzistencije, njeno postojano izmicanje ili transcendiranje ili, kao što su govorili neki islamski metafizičari, njen „intenzitet" koji prethodi samom mišljenju time što je ona uvijek ondje, prije svakog mišljenja bez obzira koliko ono bilo progresivno (Corbin,2002:82-85). Budući da su esencije, po ovom učenju, umsko sagledavanje stupnja egzistencije ili, tačnije, akti egzistencije, onda esencije, kao takve, nisu statične, u sebi počivajuće, već su dinamične, preoblikujuće, upravo činom egzistiranja, kako će to najjasnije izraziti Mulla Sadra Širazi.

Zbog toga, kada je u pitanju bitak, onda se ne može kazati da je on jednostavno prazan pojam. On ima svoja unutarnju moć i puninu koja se ne može iscrpsti. Da se radi o činjenici da bitak nije prazan pojam, govore nam rasprave o prirodi bivstvovanja, o prirodi Božijeg bitka i njegovim karakteristikama. Nijedan drugi pojam nije izgledao islamskim filozofima obuhvatnijim od pojma bivstvovanja. Evo kako to, između drugih, postavlja Mulla Sadra: „Bitak, budući da je bitak, nema djelatnika iz kojega bi on emanirao, niti materiju u koju bi se transformirao, niti objekta u kojem bi se našao, niti forme kojom bi se zaodjenuo, niti cilja zbog kojeg bi se ustanovio. Radije, on je sami djelatnik svih djelatnika, forma svih formi i cilj svih ciljeva" (Mulla Sadra, (?) 1/77).

Nema nijedne stvari na kojoj se ne može odnositi ovaj pojam kao njen temelj po kome ona ustvari jeste. Oni su mogli za Boga primjeniti mnoga druga imena kao što su jedno, misao, dobro i druga svojstva, no oni to ne čine i govore o Bogu najprije pojmom bitka, da su sva ta svojstva ontološki ujedinjena u Božijem bitku, da nisu različita od njega. Ili - razlika među njima, kao što uče teolozi i filozofi, jeste formalne, a ne i supstancijalne prirode. Očigledno je riječ o tome da je bivstvovanje onaj faktor koji povezuje sva ta svojstva, odnosno svakom od tih svojstava imanentan je akt bivstvovanja. To je i razlog da mistički filozofe uvedu teoriju o „transcendentnom jedinstvu bitka" (*vahdah al-wujud*).

Prvu ideju ili stvaranje, koje su zastupali islamski filozofi, podrazumijeva da je Bog taj koji daje forme, da ove nisu lišene aspekta egzistencije, jer kod Aristotela nema objašnjenja odakle dolaze te forme, tj. na koji način i odakle materija, budući da je vječna, poprima različite forme. Materija, kao ona koja prima forme, ne može biti pokretač formi. One moraju dolaziti od nekuda. I drugi problem je ideja postojanja ili bivstvovanja koja nedostaje dijalektičkom objašnjenju odnosa materije i forme. Ako je, dakle, forma univerzalna, onda nužno proizilazi da „ona ne postoji. Materija također, kao čista mogućnost, ne postoji, jer se aktualizira samo posredstvom forme. Kako će onda nastati neka stvar s

pomoću neke nepostojeće forme i isto tako nepostojeće materije?“ – pita se F. Rahman (Rahman, 1988: 486). Ili, ukratko, materija i forma ne pružaju objašnjenje o bivstvovanju - tačnije, nemaju, prema Aristotelu, svoje počelo izvan njih samih. Očigledno je, da po ovom učenju, nema egzistencije. I ako se prihvati da je forma akt ili djelovanje koje pokreće materiju čime ova poprima mnoge forme, onda ne postoji rascjep između te forme s lancem formi na koje se ona nadovezuje. Zbog toga, ta forma jedna je među mnogim drugim formama, a ne bitak po kome bivaju drugi egzistenti, kao temelja sveg bivstvujućeg čiji modaliteti bivstvovanja ovise o njemu. Druga stvar koja proizilazi od učenja o materiji i formi jeste činjenica da ni materija i ni forma ne mogu obezbjediti egzistenciju, tj. ako se njima ne dogodi egzistencija, onda nema ni egzistenta, nema ni materije, ni forme, jer su ovi dati u mogućnosti, i, kao takvi, ne mogu se osloboditi svoje mogućnosti za razliku od Boga koji je jedini Nužni Bitak.

Bivstvovanje postaje filozofski koncept kada je grčka ontologija unekoliko potresena objavom, kada sveti spisi, Biblija i Kur'an, uvode kategoriju stvaranja, tj. da ipak postoji esencijalna razlika između Stvoritelja i stvorenog. Čak ni kršćanski filozofi, poput Augustina, nisu posvetili dovoljno pažnje ovoj činjenici, već su ostali pod snažnim utjecajem klasične ontologije. Nova metafizika, prema Charlesu H. Kahnu, izgleda započinje tek raspravom u islamskoj filozofiji koja uvodi radikalnu distinkciju između nužnog bivstvovanja i mogućeg bivstvovanja (Han, 1982:7-8)

Radikalna distinkcija, koja je uvedena metafizikom stvaranja na način na koji se razumijeva u islamskoj filozofiji, sprovedena je, kao što se dâ naslutiti, preformulacijom pojmova na kojima se gradi Platonova i Aristotelova ontologija. To je ostvareno podjednako zbog filozofskih i teoloških razloga. Razlika je u sljedećem. Naime, Platon je govorio o suprotstavljenosti svijeta postojanja i svijeta postajanja, prvo smatrajući vječnim a drugo prolaznim, dok Aristotel je govorio o nužnom i mogućem, tako da se i kod jednog i kod drugog ne objašnjavaju stvari pojmom bivstvovanja; ili su stvari, o kojima govore oni, kao što kaže Gilson, bez egzistencije. Međutim, ni kod jednog ni kod drugog nema ideje stvaranja kao poseban predmet filozofske refleksije. Platon je ideju stvaranja ograničio na mitsku predstavu, dok je Aristotel govorio o stvarima koji su u mogućnosti i koji se aktualiziraju pomoću forme; on je čak materiju, kao što smo vidjeli, smatrao vječnom i da se Bog razlikuje od materije, no ne i od formi. Odnosno, bivstvovanje nije ono što povezuje Boga i svijet, već je to kretanje. Za razliku od njih, islamski filozofi smatrali su ne samo što su pojave u svijetu mogućeg bivstvovanja, već je i čitav svijet, svijet kao takav, mogućeg bivstvovanja i da je Bog jedina „realna egzistencija“.

Stoga, mogućnost bivstvovanja stvari u svijetu i samoga svijeta nije data u njima samima već u Božjem umu i ozbiljuje se aktom stvaranja karakterističan Bogu, po kome, ustvari, bića imaju biti bićima (Usp. Han, ibid). Osim toga, stvarnosni status kontingentnosti bića u Božijem umu potiče raspravu o posebnom statusu bića u svijetu od onog koje potonji imaju po promišljanju Platona i Aristotela.

To što islamski filozofi ne izjednačavaju Boga, a u saglasnosti s kur'anskim stavom, s ničim, da Bogu „nije ništa slično", nazivamo „ontološkim rascjepom" koji su islamski filozofi nastojali prevazići raspravom o Božijim svojstvima, o transcendentnosti i imanentnosti Boga u odnosu na nas i na svijet što se smatra doprinosom religijske filozofije uopće. Neki su smatrali da je ljubav Božija jedan od načina premošćivanja ontološkog rascjepa, smatrajući čak da je ljubav bît Božijeg Bitka, da je Bog najprije po ljubavi ono što jeste (Halladž, Ibn Arabi, Tustari, Dželaluddin Rumi i dr.); drugi su bili mišljenja da je to volja (Ibn Taymiya, Abu Hamid Al-Gazali); treći su tvrdil da je Bog najviša bît ili supstancija (Al-Farabi, Ibn Rušd); četvrti su zastupali da je svjetlost suština Božijeg Bitka (Šihabuddin Jahya Suhrawardi); a peta grupa filozofa su oni koji su produbljivali ideju o metafizici bitka (*wujūd*). Sve ove metafizike ponešto uključuju od stvarnosti; međutim, metafizika bitka je, bez sumnje, najkompleksnija zato što nijedan od spomenutih filozofa nije mogao ni zamisliti da govori o jednom od Božijih svojstava bez dovođenja tog svojstva s Božijom stvarnošću ili Božijim Bitkom u Njegovom apsolutnom značenju (*al-wujūd al-mutlaq*).

Bilo da su govorili o emanaciji, o svjetlosti, o *wujūdu* kao najopćenitioj kategoriji koja obuhvata sve pa i Boga, zavisno od afiniteta filozofa, ili o teofanijama, islamski filozofi su, ipak, povlačili razliku između Boga i svijet, uvodeći metafiziku stvaranja u kontekstu islamskog učenja.

Neki filozofi nastojali su dovesti Boga sa svijetom posredstvom promišljanja pojma bitka ili bivstvovanja time što je Bog bitak i onaj koji daje bitak, da bitak svega osim Boga je moguć ili slučajan, tačnije ne-nužan, i da kao takav ovisi o nužnom bitku. Islamski filozofi smatrali su da je Bog najprije bitak, a tek onda raspravljali su o njegovim svojstvima koji su to što jesu po aktu bivstvovanja, po njegovom učestvovanju u njima. Islamski filozofi nisu smatrali Boga statičnom ili nepokretnom istinom koja je povrh svijeta i koja nema nikakve veze sa svijetom. Ustvari, njihovo produbljivanje teorije o transcendentnosti i imanentnosti Boga u odnosu na svijet stvara i specifičnu filozofiju u islamskoj kulturi koja se stavlja u kontekst vjerskog učenja. To će najjasniji izraz zadobiti polarizacijom bića na nužno biće, moguće biće i nemoguće biće, bilo na logičkom, bilo

na ontološkom planu. Time što je svijet kontingentan, kako naučavaju islamski filozofi, on je stvoren na neki način. Međutim, njegovo stvaranje podrazumijeva da je njegov princip izvan tog svijeta, da je on prisutan u bivstvovanju na taj način što je taj princip potpora ili osnova tog bivstvovanja svijeta. Ta potpora nije konkretizirana u nijednu stvar već potonja iznalazi potporu u njoj, po njoj bivstvuje. Zbog toga, islamski filozofi govorili su o Bogu kao Bitku i Nad-Bitku. I u jednom i u drugom slučaju bitak se ne poistovjećuje s nijednim bićem. Bilo da su raspravljali o Bogu kao Bitku ili Nad-Bitku, oni su imali u vidu ontološku i nad-ontološku strukturu bitka, imali su u vidu i ontologiju i metafiziku. Oni su o njemu govorili, bilo pozitivnim, bilo negativnim terminima, zastupajući da je on sami bitak ili princip bića, bitak koji transcendira biće. Taj će filozofski nacrt najjasnije biti predstavljen analizama bîti i bitka i modalitetima bitka na mogući i nužni bitak. Ukratko, jedni su filozofi smatrali da je bitak obuhvatna ideja, da su esencije akt egzistencije, utisnute u samoj bîti egzistencije, dok su drugi bili mišljenja da su esencije nezavisne od bilo koje forme bivstvovanja, da su one po sebi esencijama (*hije min hajsu hije*). Otuda, po potonjem naučavanju, nema li neaktualiziranih esencija, onda je sami pojam bitka zatvoreni pojam, zatvoreni entitet, koji onemogućuje spektar mogućnosti, jer predhodeći mišlenju, potonje je u mogućnosti da ga osvjetljava, da ga tematizira, da razviđa akte bivstvovanja, tj. mišljenje će u njemu naći ono što je posijalo, ono što je kadro osvjetliti, a to ne proistječe samo od spoljašnjeg već i od unutarnjeg bitka. Intelekt nije pasivni primatelj onog što je izvan njega u kome se zrcale egzistenti. Ustvari, čovjekov bitak ne svodi se samo na puko bivstvovanje lišeno spoznaje. A i spoljašnji egzistenti puki su egzistenti ukoliko ostanu neosvjetljeni spozanjom. Islamski filozofi govorili su i o aktivnom intelektu i njegovoj vezi s metafizičkim stvarnostima. Međutim, opće je mišljenje da esencije ili bivstvovanja stvari predstavljaju rezultat Božijeg akta stvaranja. Jer i inteligibilije (ili esencije) su egzistenti kao i stvari, jedni u umu, drugi u stvarnosti. Otuda, ako je bitak sveobuhvatan pojam, onda izlišno je nastojanje dijeliti poredak stvarnosti na mišljenje i bivstvovanje. Što se tiče modaliteta bitka, oni se uvode da bi se označili načini bivstvovanja Boga i svijeta. I jedna i druga koncepcija predstavljaju poseban predmet rasprave koji zahtijeva duži prostor.

## 4.0 Zaključak

I pored toga što se o biću raspravljalo u grčkoj filozofiji, ipak se radilo o problemu koji je razmatran u rijetkim intervalima; ovaj problem nije se motrio u onoj mjeri u kojoj je se motrio u islamskoj i kršćanskoj filozofiji

u srednjem vijeku kada je predstavljao glavni problem rasprave. Naime, problem bića ili egzistencije u grčkoj filozofiji nije poseban predmet filozofske refleksije. Problem bića i egzistencije uveden je kasnije – samom raspravom o bîti egzistencije pri čemu je stvorena posebna terminologija koja i danas ne prestaje izazivati filozofsku znatiželju. Stoga može se kazati da je pitanje o biću ne samo prvo već i krajnje filozofsko pitanje.

## LITERATURA


1. Aristotel (1985) *Metafizika*. Zagreb, SNL.
2. Averoes (1988) Nesuvislost nesuvislosti. Zagreb
3. Barnes, Jonathan (1993)*The Presocratitic philosophers*, London
4. Coplston, Frederik (1988) *Istorija filozofije*, tom I, Beograd.
5. Corbin, Henry (2002). *Islamska filozofija u Iranu*. Sarajevo: Institut "Ibn Sina".
6. Charls H. Han (1982). „Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy" u: *Philosophies of existence (Ancient and Medieval)*. Edited by Parviz Morewedge, New Yorkt: Foedham University Press.
7. Gilson (?) *Bitak i bit*, Zagreb: Demetra.
8. Gilson (1952). *Being and some philosopher*, New York.
9. Ibn Sina, Husejn Ibn Ali (1982). *Kitab en-Nedžat*. Bejrut: Menšurat daru al-afak al-dždedida.
10. Ibn Sina, Husejn Ibn Ali. *Tafsir es-Samadiyya ve al'mu'avizatajn* (rukopis pod signaturom 672 u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu).
11. Panenberg ,Volfhard (2003). *Teologija i filozofija*, Beograd.
12. Širazi, Mulla Sadra (?). *Kitab al-asfar*, Bejrut.
13. Širazi, Mulla Sadra (1964). Kitab *al-Meša'ir*, Teheran.
14. Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya (2011), Orjentalna mudrost, Sarajevo.
15. Мухиќ, Ферид (2005) *Потомци на боговите*. Скопје: Табернакул.
16. Windelband (1990) *Povijest filozofije* I, Zagreb.

# Prijevodi
# Translations

# ZNAČENJE I ULOGA FILOZOFIJE U ISLAMU[1]

Seyyed Hossein NASR

Kao što je već spomenuto u prethodnom poglavlju, danas se riječ *filozofija* upotrebljava u različitim terminima u zapadnim jezicima, tako da, diskutujući o značenju i ulozi filozofije u islamu, moramo se prije svega, okrenuti egzaktnom značenju koje korespondira ovom terminu u arapskom jeziku, a to su *falsafa* i *hikma*, kao i osvrnuti se na strukturu islama u njegovoj biti i historijskom razvoju njegovog odnosa sa filozofijom. Koncept islama je hijerarhijski, kada se promišlja u njegovoj ukupnoj realnosti, kao i na način na koji se sam manifestovao kroz historiju. Objava u islamu posjeduje u samoj svojoj biti nekoliko dimenzija i objavljena je čovječanstvu na temeljnim stubovima *islama, imana* i *ihsana* (pokornosti, vjere i vrline), a iz druge perspektive na Zakonu (*sharia'*), Putu (*tariqa*), Istini (*Haqiqa*). Kada govorimo o ulozi filozofije u islamu, prije svega moramo se zapitati s kojim aspektom i dimenzijom islama se bavimo. U svakom slučaju, moramo izbjegavati grešku koju su često pravili orijentalisti tokom prošlog stoljeća u identificiranju islama samo kroz Zakon (*sharia'*) ili teologiju *(kalam)*, a zatim izučavajući odnos *filozofije* ili metafizike samo kroz tu pojedinačnu dimenziju islama. Tačnije, da bismo razumjeli stvarnu ulogu *filozofije* u islamu, moramo promišljati islam u njegovoj ukupnoj širini i dubini, naročito uključujući dimenziju Istine (*haqiqa)*, gdje možemo tačno naći tačku presjeka između *tradicionalne filozofije* i metafizike i aspekta islamske perspektive u koji je *sapientia* (mudrost) integrirana u svim svojim formama kroz historiju islama. Isto tako, ukupna islamska civilizacija mora se promišljati u svoj njenoj širini, a ne samo kroz pojedini dio onog što pripada svijetu islama *(dar al-islam)*, jer jedna od karakteristika islamske civilizacije je, da se ukupnost njenog života i bogatstva njene umjetnosti i znanosti, može jedino razumjeti izučavanjem svih njenih dijelova. Samo u jedinstvu, ovi dijelovi zaista otkrivaju jedinstvo cjeline koja se reflektuje u svim izvornim manifestacijama islama. Ne možemo razumjeti ulogu *filozofije* ili druge intelektualne

1 Prevedeno iz: Nasr, S. H. (2006): *Islamic Philosophy from Origin to the Present*, New York: State University of New York Press, 31-47.

discipline u islamu izdvajajući samo jednu njegovu dimenziju ili nekog pojedinačnog geografskog područja, bez obzira koliko, sama po sebi, ta dimenzija ili to područje može biti važno.

Što se tiče *filozofije*, njeno značenje koje namjeravamo koristiti u diskusiji, mora biti precizno definirano, jer se bavimo veoma kompleksnim pitanjem. Prije svega, moramo imati na umu, da termini koji se koriste u intelektualnim znanostima, imaju precizno značenje i u znanostima tradicionalnih civilizacija, kao što je to slučaj i sa islamskom. Termin *filozofija* možemo upotrijebiti kao prijevod arapske riječi *falsafa* i istražiti značenje kasnije upotrebe ovog termina u islamu i njegovoj civilizaciji. Također, možemo nastojati otkriti kako *filozofija*, na način na koji se danas koristi u engleskom jeziku, mora biti razumljena unutar konteksta islamske civilizacije. Ili, možemo pokušati pronaći sve te islamske znanosti i intelektualne discipline koje posjeduju filozofski aspekt u smislu bavljenja općim svjetonazorom čovjeka i njegove pozicije u univerzumu? U ovom poglavlju, moramo početi praveći temeljnu potvrdu da, ako pod filozofijom podrazumijevamo sekulariziranu filozofiju, kako se ona trenutno razumijeva na Zapadu, odnosno pokušaj čovjeka da dosegne konačnu spoznaju stvari jedino kroz upotrebu vlastitih racionalnih i senzualnih sposobnosti, te da ih u potpunosti razdvoji, kako od zanesenosti, privlačnosti i spoznaje dostupne kroz poslanstvo i objavu, tako i od svjetla božanskog Intelekta, stoga takva vrsta aktivnosti je periferna u islamskom intelektualnom univerzumu. To je plod humanizma koji se nije sam manifestirao u islamu, izuzev u nekoliko slučajeva potpuno sekundarne prirode, a to je ono što su neki perzijski filozofi i mudraci zvali *umskim akrobacijama* ili doslovno, tkanje (*baftan*), suprotno filozofiji kao postizanju tačnosti, ili doslovno, otkrivanje istine (*yaftan*). Međutim, ako pod filozofijom podrazumijevamo tradicionalnu filozofiju koja je utemeljena više na pouzdanosti nego na sumnji, gdje je um ljudskog bića konstantno prosvijetljen svjetlom božanskog Intelekta i otkrovenja i koji je zaštićen od pogreške zahvalnošću date od strane tradicionalnog svijeta u kojem ljudi žive, onda je sasvim sigurno riječ o islamskoj filozofiji koja posjeduje beskrajne horizonte i jedna je od najbogatijih intelektualnih tradicija u svijetu, o filozofiji koja se neminovno bavi religijskim realitetima i poslanstvom, a isto tako i logikom, prirodnim znanostima itd., te je često vezana za iluminaciju (*ishraq*) i gnozu (*ʿirfan*). Ako filozofiju posmatramo u ovom svjetlu, onda titula *filozofa* ne može biti uskraćena onima u islamu koji se zovu *falâsifah,* kao ni onima poznatim kao mudraci (*hukamâ*) i gnostici (*ʿurefâ*).

Osim toga, ako računamo cijeli islamski svijet, uključujući Perziju, otomansku imperiju, te indijske dijelove islamskog svijeta, onda islamsku filozofiju niko ne može nazivati prelaznim fenomenom, koji je imao kratkotrajno postojanje u civilizaciji čija intelektualna struktura nije dozvoljavala njen opstanak. Niko ne može govoriti o kršćanskoj i židovskoj filozofiji, a onda odbijati da prihvati realnost islamske filozofije. Možemo logički tvrditi, kao što je to činio Fernard van Steenberghen i nekolicina drugih, da filozofija, onako kako je shvaćena od strane skolastika, nije bila posebno nazivana *kršćanskom*, već je shvaćena kao *filozofija kao takva*, ali je to nije ništa manje činilo kršćanskom. Na isti način, u klasičnim islamskim tekstovima, obično nalazimo termin *falsafa* (filozofija), ali ne *falsafa al-islamiyya* (islamska filozofija), a koje je češće u upotrebi, a također, većina klasičnih islamskih autora češće se poziva na termin *al-din* (vjera) kada pišu o islamu nego na termin *al-islam* (islam). Homogenost i jedinstvo tradicionalne civilizacije su takvi, da za njene članove, njihov svijet je bio i jedini *svijet*. Zapadna civilizacija je nesumnjivo producirala kršćansku umjetnost tokom srednjeg vijeka, ali se ova umjetnost obično nazivala samo *umjetnost* kao takva. Islam je proizveo neka od najvećih arhitektonskih čuda u svijetu, a koja su, međutim, veoma rijetko bila označena kao „islamska arhitektura" od strane njihovih stvaralaca. Oni su ih jednostavno nazivali „arhitekturom". Ova karakteristika je dubok aspekt srednjovjekovnog svijeta i tradicionalnih civilizacija općenito, koji mora biti uzet u razmatranje u sadašnjoj diskusiji. Međutim, ako stanemo *izvan* ovih svjetova, te ih budemo izučavali u komparaciji sa sekularnim modernim svijetom ili sa drugim svetim civilizacijama, onda, na isti način kao što Chartres katedralu nazivamo *kršćanskom arhitekturom* i sv. Tomu *kršćanskim filozofom*, tako možemo označiti i Alhambru *islamskom arhitekturom*, a Ibn Sinaa i Suhrawardija kao *islamske filozofe*.

Najiskrenije uzimajući u razmatranje dugu tradiciju i još živući karakter islamske filozofije, ne možemo odbiti da prepoznamo stvarnost ovog upečatljivog tipa tradicionalne filozofije samo zato što je blisko povezan sa strukturom islama, te što se usko povezuje sa pojedinim dimenzijama, kao što su druge tradicionalne filozofije, poput hinduizma ili neokonfučijanizma. Za islamske filozofe, naročito filozofe kasnijeg perioda, tradicionalna filozofija je uvijek bila način kroz koji su istine objave bile viđene i diskutirane unutar intelektualnog i racionalnog diskursa, kao i filozofski značaj poruke poslanstva i same stvarnosti, kako se otkriva u zemlji poslanstva gdje je i potekla. Istina, dosugnuta putem tradicionalne filozofije, za mudrace (*hukama)* je aspekt same Istine (al-haqq), koja je Božije ime, te je zbog toga izvor sve objavljene istine. Za islamske mu-

drace (*hukama)*, kao i za Filona, filozofija je bila izvorna forma objavljene Istine, blisko vezane za objavu. Za muslimane, to je bilo povezano sa imenom poslanika Idrisa, kojeg su poistovjećivali sa Hermesom, a koji je nazvan *Otac filozofa* (Abu al-hukama'). Identificiranje lanca filozofije sa pretpotopnim poslanikom otkriva duboki aspekt koncepta filozofije u islamu – mnogo dublji od onoga što bi bilo koji historijski kriticizam mogao tvrditi da negira. To je bio način potvrđivanja legitimiteta *hikme* u islamskom intelektualnom svijetu, te pokazivanja njene veze sa poslanstvom, način na koji također posmatramo određene židovske i kršćanske filozofe, koji su u Mojsiju, Solomonu i drugim poslanicima vidjeli izvore svoje filozofijske tradicije.

Ustanovivši egzistenciju islamske filozofije kao osobitog tipa tradicionalne filozofije, sada moramo istražiti njeno značenje i definiciju. Kao prvo, moramo napraviti razliku između filozofije u općem smislu kao *weltanshaunga* i filozofije kao jasne intelektualne discipline u tehničkom smislu. Ako promišljamo filozofiju u općem smislu *weltanshaunga*, te izvan *falsafa i hikma*, sa kojima je filozofija identificirana od strane većine učitelja, onda moramo unutar nekoliko drugih tradicionalnih islamskih disciplina potražiti *filozofiju*, kao što je spomenuto u posljednjem poglavlju. Među ovim disciplinama, intelektualna forma sufizma, koji se također naziva i *'irfan* ili *hikma*, a koji je gnoza razumljena kao jedinstvena i iluminativna spoznaja, jeste naročito značajna. Ova činjenica je posebno istinita u pogledu kasnijeg perioda islamske historije, kada je u većem dijelu arapskog svijeta *falsafa* kao određena škola nestala, a intelektualne potrebe koje su joj korespondirale, pronašle su svoje ispunjenje u *kalamu* i doktrinarnom sufizmu.

Što se tiče filozofije u tehničkom smislu, ona obuhvata ne samo peripatetičku filozofiju u njenoj ranoj fazi, koja je postala poznata na Zapadu zahvaljujući srednjovjekovnim prijevodima i modernom istraživanju koje slijedi raniju tradiciju, nego također, i kasniju peripatetičku filozofiju nakon Ibn Rušda koja počinje sa Khwajah Nasir al-Din Tusijem, školou iluminacije utemeljenu od strane Suhrawardija, metafizičke i gnostičke forme sufizma blisko povezane sa školom Ibn Arebija i transcendentnom teozofijom (*al-hikma al-muta'aliyyah*) Mula Sadraa, a da ne spominjemo filozofije sa specifičnim religijskim formama, poput ismailijske filozofije, koja posjeduje svoju vlastitu dugu i bogatu povijest. Ovoj integralnoj povijesti vratit ćemo se u narednim poglavljima ovog djela.

Zbog obimnosti teme, u ovom poglavlju ćemo se ograničiti na ulogu i značenje *falsafa i hikma*, ili filozofije u njenom tehničkom smislu u islamu, uvijek imajući na umu, bogatstvo sufizma, *kelama* i nekih islamskih kosmo-

logijskih znanosti u domenu ideja koje se tiču islamskih, i općenito univerzalnih pogleda na čovjekovu poziciju u univerzumu i vis-a-vis Boga. Najdublja metafizika u islamu se, ustvari, nalazi u pisanjima sufijskih učitelja, naročito onih koji su izabrali da se bave sa doktrinarnim aspektima duhovnog puta, ili sa onim što je *scientia sacra* nazvala *gnozom* (*ʿirfan* ili *ma'arifah*). Općenitije izlaganje značenja termina filozofija u islamu treba uključivati sufizam, kelam, usul, kao i druge islamske znanosti, ali kao što je već spomenuto, to je izvan granica ove diskusije, koja se tiče samo *falsafa* ili *hikma* na način kako su ovi pojmovi bili razumijevani od strane tradicionalnih islamskih autoriteta.

*****

Da bismo razumjeli značenje islamske filozofije, najbolje je da istražimo upotrebu termina *falsafa* i *hikma* u različitim tradicionalnim izvorima i definicijama koje su za njih osigurali sami islamski filozofi. Termin *hikma* pojavljuje se na dvadeset mjesta u Kur' anu, od kojih je, vjerovatno najčešće citiran, u slučaju kada se odnosi na filozofiju, a to je: *On daje mudrost (al-hikma) kome On hoće, a onaj kome je data mudrost, darovan je blagom neizmjernim* (Kur' an, 2:269). Također, pojavljuje se i u hadiskoj literaturi, u hadisima poput sljedećeg: „*Sticanje hikme je obaveza svakog. Zaista, dobro obitava u hikmi.*

Različiti muslimanski autoriteti su diskutirali o tome šta *hikma* znači u ovakvim kur'anskim iskazima i poslaničkim pravorijecima, dok su mnogi teolozi, poput Fahr al-Din Razija, *hikmu* radije poistovjećivali sa *kelamom* nego sa *falsafom*. Kako god, mnogi su *hikmu*, kroz islamsku povijest, poistovjećivali sa intelektualnim znanostima (*al-ulumu al-'aqliyya*) u širem kontekstu, a u užem sa filozofijom. Ustvari, tokom kasnijih stoljeća, tradicionalna filozofija će naročito u Perziji biti poznata kao *hikma al-ilahiyya*, ili doslovno *teozofija* u njenom izvornom smislu. Čak i u ranoj islamskoj historiji, određeni autoriteti su upotrebljavali *hikmu* u kontekstu intelektualnih znanosti i filozofije, kao npr. Jahiz, koji se u djelu *Al-bayân wa al-tabyîn* (Deklaracija i objašnjenje), poziva na to a u vezi sa Sehl ibn Harunom i Ibn Nedimom, koji opet Halid ibn Jezida, poznatog po njegovom interesu za *predislamske* znanosti, naziva mudrac ili filozof (*hakîm*) Ali-Marwana.

Definicije date od strane samih islamskih filozofa, otkrivaju više od onih doslovnih oblika u razjašnjavanju značenja filozofije za islam. U svojoj dobro poznatoj definiciji *falsafe*, prvi među velikim muslimanskim peripateticima, Al-Kindi piše: „Filozofija je spoznaja realiteta stvari u onoj mjeri u kojoj je to moguće za čovjeka, jer filozofov cilj u njegovom teorijskom znanju jeste dosegnuti istinu, a na praktičnoj razini da se po-

naša u skladu s tom istinom." Njegov nasljednik Al-Farabi, u principu je prihvatio ovu definiciju, praveći razliku između *filozofije ukorijenjene u izvjesnosti (falsafa al-yaqiniyyah),* koja se temelji na dokazivanju (*burhan*) i *filozofije izvedene iz mišljenja (falsafa al-maznunah),* utemeljene na dijalektici i sofizmu. On nam također daje dobro poznatu definiciju filozofije kao „spoznaje egzistenta qua egzistenta", i tvrdi da „ne postoji ništa među egzistentima u svijetu, a da se time ne bavi filozofija."

Učitelj peripatetika, Ibn Sina dodaje drugi element definiciji *hikme*, te je pobliže dovodi u vezu sa ostvarenjem i savršenstvom čovjekovog bića, te piše: „Hikma je usavršavanje ljudske duše kroz konceptualizaciju stvari i promišljanje teorijskih i praktičnih istina u onoj mjeri u kojoj je to moguće za čovjeka." Ovo blisko podudaranje između spoznaje i njene primjene, koja je veoma važna za kasniju islamsku filozofiju, ponavlja se u definiciji Ihwan al-Safa' kada kažu: „Početak filozofije je ljubav prema naukama; njena sredina je spoznaja realiteta stvari u mjeri u kojoj je to moguće za čovjeka, a njen kraj je govor i djelovanje u skladu sa ovom spoznajom."

Sa Suhrawardijem i išraqi školom, u potpunosti je utemeljen bliski odnos između filozofije i religije, ili tačnije, između filozofije kao aspekta unutarnje dimenzije objavljene istine, te asketskih i duhovnih vježbi koje se odnose na religijsku disciplinu, a koje su u islamu povezane sa sufizmom, kao i sa šiitskom gnozom. Pored toga što je sam Suhrawardi istovremeno bio sufija i mudrac (hakim), on je također viđen i kao istinski filozof ili hakim, odnosno kao onaj koji posjeduje teorijsko znanje i duhovnu viziju. Suhrawardi doslovno naziva *muta'allihom* onu osobu koja je Bogu postala draga, te govori u svojoj *Partaw-namah* (Knjiga isijavanja) o *hikmi* kao o „djelu duše koja postaje obilježena duhovnim istinama i inteligibilijama." Nakon njega, filozofija i duhovno ostvarenje postaju, za većinu, čvrsto vezani, izuzev među onima koji su slijedili samo peripatetičku skolu, dok *al-hikma al-ilahiyya* postaje, naročito u Perziji i drugim istočnim islamskim zemljama, most između formalnih religijskih znanosti i istina čiste gnoze.

Safavidski *hakimi*, koji su mnoge trendove islamske filozofije doveli do njihovog punog sazrijevanja i procvata, nastavili su da blisko povezuju filozofiju sa ezoterijskom dimenzijom religije, kao što su to činili i mnogi raniji filozofi, uključujući i isma'ilijske mislioce, te su tradicionalnog filozofa doživljavali kao osobu koja posjeduje, ne samo teorijsko znanje, već i direktnu viziju istine, tako da može da govori čovječanstvu kao mudrac izvršavajući određeni aspekt poslaničke funkcije, a nakon okončanja ciklusa poslanstva. U svijetu duodecimalnih šiija, mnogi autoriteti, poput Mulla Sadraa su, termin *učenjaci* ('*ulama*'), koji se spominje u

poznatom poslaničkom iskazu: „*Učenjaci mog ummeta su poput poslanika Sinova Israilovih*“, poistovjetili sa terminom mudraci (*hukama'*), a koji su u kasnijem periodu većinom bili sufije i gnostici. Zbog toga je *hikma* nastavila blisku vezu sa islamskim ezoterizmom, te je poistovjećena, u kontekstu šiizma, sa „ciklusom inicijacije“ (*da'irat al-walayah/wilayah*), slijedeći ciklus poslanstva (*da'irat al-nubuwwah*). Na primjer, Mir Firdiriski, razumijeva poziciju *hukama'* kao stepen odmah ispod poslanika i piše: „Najveća vrijednost koja je dosegnuta od strane filozofa je polazna tačka za poslanstvo.“

Sa Sadr al-Din Shirazijem, koji je ostvario beskrajnu sintezu raznolikih škola islamske filozofije i intelektualnosti, definicija *hikme*, također, dostiže puninu i sintetički kvalitet koji obuhvata mnogo više nego što je to bio slučaj prije njega. U jednoj od njegovih poznatih definicija, koja dijelom odjekuje riječima Platona, on piše: „Filozofija je usavršavanje ljudske duše u onoj mjeri u kojoj je to moguće za čovjeka, kroz spoznaju esencijalnih realiteta stvari kakve su same po sebi i kroz prosudbu njihove egzistencije utemeljene na demonstarciji, a ne na izvedenosti iz mišljenja ili kroz imitaciju.“ Ili, može se reći i drugačije; dati inteligibilni poredak svijetu do mjere ljudske moći da postigne *sličnost* sa Kreatorom, Uzvišenim (Koji je Transcendentan). Slično u drugoj definiciji, on promišlja *hikmu* kao „sredstvo putem koga čovjek postaje dio inteligibilnog svijeta, nalikujući objektivnom svijetu i bivajući sličan poretku univerzalne egzistencije.“ Referirajući se na prve principe, koji su diskutirani u *hikmi*, Mulla Sadra kaže: „To je ova hikma koju je Poslanik imao na umu kada je u dovi Allahu rekao: „O Gospodaru! Pokaži nam stvari onakvim kakve zaista jesu“. Osim toga, on nam daje duhovno tumačenje kur' anskog ajeta: „Zaista smo Mi čovjeka stvorili u najljepšem liku, zatim ćemo ga vratiti u najniže nizine, osim onih koji budu vjerovali i dobra djela činili“, (Kur' an: 95:4-6), na sljedeći način: „ Riječi '*najljepši oblik*' odnose se na duhovni svijet i melekski dio duše; '*najniže nizine*' se odnose na materijalni svijet i životinjski dio duše; '*oni koji vjeruju*' odnosi se na teorijsku *hikmu*, a '*oni koji čine dobra djela*' na prakticnu *hikmu*. Promotrena u ovom svjetlu, *hikma*, u aspektu znanja i djelovanja, postaje sredstvo putem koga je čovjek spašen svog očajnog položaja najniže nizine, te mu biva omogućeno da dosegne melekski i rajski položaj u kojem je izvorno i bio stvoren. U ovom smislu, *hikma* je u potpunosti vezana za religiju i duhovni život, te je tako udaljena od puke mentalne aktivnosti, povezane sa racionalističkom koncepcijom filozofije, koja je postala preovlađujuća na Zapadu od post-renesansnog perioda.

Nakon što smo razmotrili značenje filozofije kroz oči nekih njenih glavnih tumača i pristalica, sada treba nešto reći i o različitim oblicima njene *protivljenja*, prije nego se vratimo njenoj ulozi i funkciji u islamu. Međutim, trebamo znati da je,protivljenje u kontekstu tradicionalne civilizacije, veoma različito od protivljenja modernih filozofijskih škola, a koje nemaju zajednicke principe. U islamu je često postojala tenzija između različitih komponenti i dimenzija tradicije, ali tenzija koja je gotovo uvijek bila kreativna i nikada nije narušavala jedinstvo islama i njegove civilizacije. Imajući ovo na umu, može se reći da protivljenje spram *felsefe* u islamu, uglavnom dolazi od tri grupe, ali iz različitih motiva: od vjerskih učenjaka koji se bave *fikhom* i *usulom*; od teologa (*mutekellimuna*), naročito od eš'arijske škole i od određenih sufija.

Neki učenjaci religijskih znanosti su kritizirali *felsefu* prosto zbog toga što se nalazi izvan domena *šerijata*, a čime su se oni jedino i bavili. Neki su, poput Ibn Tejmijje u sunizmu i Mulla Bakira Majlisija u šiizmu, posebno su pisali protiv *felsefe,* a u slučaju prvog (Ibn Tejmijje) i protiv logike, iako se i sam koristi logičkom metodom. Njihova protivljenje spram *felsefe* je povezano sa njihovom misijom čuvanja čistih tradicionalnih znanosti na egzoterijskom nivou. Zato su odbijali da se bave, bilo intelektualnim znanostima ili ezoterijskom dimenzijom islama, a gdje svaka zasebno može integrirati ove znanosti i glavnu među njima – filozofiju u islamsku perspektivu.

Što se tiče teologa, suprostavljanje eš'arija spram *falsafa* je bilo mnogo veće od protivljenja mu'tezilijske škole *kelama*, dok je u svijeta šiizma, ismailijski *kelam* uvijek bio blizak ismailijskoj filozofiji, a duodecimalni šiitski *kelam* postao blisko vezan sa *falsafom* putem Nasir al-Din Tusijevog djela *Tajrid* (*Katarza*). Ustvari, kao što ćemo vidjeti u narednom poglavlju, u šiizmu, kasnija *falsafa* ili *al-hikma al-ilahiyya*, je sama tvrdila da upotpunjuje istinsku ulogu teologije, i u stvarnosti sadrži mnogo toga što bi se u zapadnim terminima moglo promatrati kao teologija. Dobro poznati napad Al-Gazalija protiv *falsafe*, nije bio jednostavno negativni akt uništavanja same *falsafe*. Prije svega, napadao je samu peripatetičku filozofiju i povrh toga racionalističke tendencije u njenom okviru, a kao drugo, kriticizam je bio takve naravi da je prije promijenio pravac kretanja islamskog intelektualnog života, nego ga je okončao. Pozadina koja je omogućila širenje sapijencalnih učenja Suhrawadija i Ibn Arabija, mnogo duguje Al-Gazaliju, dok je kasniji preporod peripatetičke filozofije od strane Al-Tusija, bio usko povezan sa kritikom Ibn Sinaa od strane drugog eš' arijskog kritičara *falsafe* Fahr al-Din al-Razija. Zbog toga je kritika *falsafe* od strane teologa (*mutakallimun*), većim dijelom bila

kreativna interakcija između *falsafe* i *kalama*, koja je ostavila neizbrisiv trag na obje strane. Kelam je tjerao *falsafu*, čak i peripatetičku školu, da se bavi određenim specifičnim religijskim problemima, dok je *falsafa* utjecala čak i više, na formulaciju i argumentaciju samog *kalama*, čak i sunnijskog *kalama*, počinjući sa Imam al-Haramaynom al-Juwaynijem, nastavljajući sa al-Gazalijem i al-Razijem, a određenom smislu kulminirajući 'Adud al-Din al-Ijijem u njegovom djelu *Kitabu al-mawafiq* (*Knjiga duhovnih postaja*) koja se bavila filozofskim kalamom. Ovaj trend je primjetan i u djelima Jalal al-Din Dawanija. Isto tako, u šiizmu, teško je razlikovati neke od kasnijih komentara na djelo *Tajrid* od radova o *falsafi*. Zbog toga, suprotstavljanje *kalama spram falsafe*, daleko od uništavanja *falsafe*, utjecalo je na njen kasniji pravac a u mnogome u sunnijskom svijetu, apsorbovao je u sebe poslije 7./13. stoljeća, sa takvim rezultatom da je, kao što je već spomenuto, ličnost poput Ibn Halduna nazvao ovaj kasniji *kalam* formom filozofije.

Što se tiče kritike *falsaffe* od strane određenih sufija, ona mora biti posmatrana u svjetlu prirode islamskog ezoterizma, kao i u svjetlu određenih lokalnih i vremenskih uvjeta. Sufijska metafizika nije mogla postati granica „manje istine" aristotelijanizma, protiv čijih inherentnih ograničenja je reagovala i čije granice je kritizirala. Međutim, kritika protiv suštine *falsafe* je došla, ne od cijelog sufizma, već od pojedinačne tendencije unutar njega. Općenito, moguće je razlikovati dvije tendencije unutar sufijske duhovnosti: prva, uzima ljudski intelekt kao ljestve u svjetlosni svijet Duha, a druga je ona koja ističe veći diskontinuitet između ljudskog razuma i božanskog Intelekta, te stremi da dosegne svijet Duha potpuno razbijajući moć racionalizacije uma. Konačan rezultat, a to je spoznaja Boga, u oba slučaja je isti, ali uloga samog razuma donekle je različita. Prva tendencija može biti viđena kod nekih pripadnika škole Ibn Arabija, kao što su 'Abd al-Karim al-Jili, Sadr al-Din Konyevi i njima slični, a druga kod nekoliko poznatih perzijskih sufijskih pjesnika, kao što su Sana'i i Mawlana Jalal al-Din Rumi, i u arapskom svijetu kod određenih ranih sufijskih pjesnika. Osim toga, kasnije su u islamskoj historiji postojale važne ličnosti, koje su bile i sufije i filozofi, kao što su Suhrawardi, Da'ud al-Kayseri i Shah Wali Allah Delhi. Što se tiče onih koji slijede prvu tendenciju, mnoge mudra učenja koja su pripadala drevnim školama filozofije, kao što su hermeticizam, neopitagorejstvo i neoplatonizam, bile su integrirane u islamski ezoterizam kroz svjetlo islamske gnoze, kao što smo vidjeli u pisanjima Ibn Arabija. Zanimljivo je primjetiti da, dok je Ibn Arabi bio nazivan *Platon svoga vremena,* istovremeno je bio kritičan prema racionalističkim filozofima koji su mu prethodili.

U drugom slučaju, postoji veća kritika rasuđivanja zbog duhovnih razloga, i kroz cijelu islamsku historiju, pristalice ovog tipa sufizma su snažno kritikovali *falsafu*, naročito onu peripatetičku, kako bi prije ljudi otvorili blistava nebesa iluminacije i gnoze, dok su naglašavali središnju poziciju ljubavi, koja u kontekstu sufizma, nije suprotna *ma' rifi* ili gnozi, kao što jasno vidimo u Rumijevoj *Mesneviji*. Zapravo, *Mesnevija* je potpuno ispravno nazvana *ocean gnoze*. Bez sufizma i drugih aspekata islamskog ezoterizma sadržanog u šiizmu, uspon Suhrawardija ili Mulla Sadraa bio bi nezamisliv. Ustvari, obje tendencije unutar sufizma su odigrale kritičnu ulogu u kasnijoj historiji *falsafe*, jedna više pozitivnu, a druga u određenom smislu negativnu, dok su ipak oba aspekta sufizma ostala čuvari, a u mnogim slučajevima i tumači tradicionalne *falsafe* ili *hikme* u njenom najdubljem i najesencijalnijem smislu, ili onoga što je u zapadnoj terminologiji nazvano *filozofija perennis*. *Falsafa* se beskrajno okoristila od ove interakcije sa sufizmom, te je postepeno sama postajala predvorje, vodeći one kvalificirane da uđu u unutarnji vrt gnoze i blaženstva.

Kritika sufizma naspram *falsafe* i opovrgavanje mudraca (*hukama)*, dobro su ilustrovani u sljedećoj Rumijevoj tvrdnji i odgovorima koje donosi. U svojoj Mesneviji kaže:

*Noga silogiste je drvena,*

*A drvena noga je veoma slaba.*

Na ovaj stih odgovorio je Mir Damad u njegovoj dobro poznatoj poemi sljedećim riječima:

*O ti koji si rekao da je umovanje poput drvene noge*

*U protivnom, Fahr al-Din Razi ne bi mogao dublje se zagledati*

*O ti koji ne praviš razliku između intelekta i fantazije,*

*O ti koji nisi ispravno razumio, ne kudi.*

Kasnije je u 12./18. stoljeću, poznati sufijski učitelj od Širaza, Mawlana Seyyid Kutb al-Din Muhammad Shirazi, ustao u odbranu Rumija od napada Mir Damada u drugoj poemi, od koje nekoliko redova slijedi:

*O ti koji kudiš Mawlanu,*

*O ti čija je vještina lišena razumijevanja Mesnevije,*

*Mesnevija je okean svjetlosti duše,*

*njegova poezija je prepuna bisera koralja,*

*da si razumio Mesneviju,*

*nikada ne bi podigao glas da je kudiš,*

*Iako je nemoć sposobnosti uma,*
*nadomještena od starne Mawlane u Mesneviji*
*On nije pod umom (aql) smjerao na Univerzalni Intelekt ('aql al-kull),*
*Jer drugi (Univerzalni intelekt) je vodić na svim putevima,*
*Tačnije, mislio je na filozofski i pojedinačni um,*
*jer ovo je bez svjetlosti lica Jusufova*
*a budući da je pojedinačni um pomiješan sa fantazijom*
*zbog toga je viđen pogrešnim od strane mudraca*

Kritike koje su pojedine sufije uputile *falsafi*, kao i njihov uticaj na njen razvoj, bio je poput transformacije koju donosi alhemičar kroz prisustvo kamena mudrosti. Suština *falsafe* je promijenjena tokom kasnije islamske povijesti, od racionalnog i sistematičnog mišljenja, sa islamskom formom, i koji se bavio određenim specifičnim islamskim pitanjima, ka mudrosti koja se odnosi na ezoterizam, i koja je čvrsto vezana za iluminaciju i gnozu, zadržavajući svoj osobit karakter filozofije i omogućavajući upotrebu racionalnog mišljenja. Na taj način, islamska filozofija je sačuvana od strane islamskih ezoterijskih učenja i gnoze od slijepe ulicu do koje je došla sa pretjeranim aristotelijanizmom Ibn Rušda, čime joj je bilo omogućeno da se usmjeri u novom pravcu, koji joj je darovao obnovljenu snagu i učinio je glavnim aspektom islamskog intelektualnog života u istočnim islamskim zemljama tokom XVIII. stoljeća, nakon smrti andaluzijskog učitelja aristotelijanizma, s kojim je ranije poglavlje islamske filozofije okončano.

*****

Razmatrajući ulogu i funkciju *falsafe* u islamu i islamskoj civilizaciji, moramo primjetiti promjenu koja se desila, do izvjesne mjere, nakon perioda slijeđenja Ibn Sinaa na istoku i Ibn Rušda na zapadu. Tokom ranog perioda, a koji je, također, formativni period islamskih intelektualnih znanosti, *falsafa* je igrala centralnu ulogu u procesu apsorbovanja i sinteze predislamskih znanosti, te formuliranja islamskih znanosti. Znanost o logici, problem klasifikacije znanosti, metodologije i njene interakcije sa ostatkom islamske kulture, bili su duboko zainteresirani za *falsafu* i njenu pojedinačnu elaboraciju u islamu. Osim toga, tokom ovog ranog perioda, većina velikih znanstvenika bili su također i filozofi, tako da, tokom ranih stoljeća, čak i kasnije, možemo govoriti o jednoj vrsti muslimanskog eksperta, koji je bio i filozof i znanstvenik, i koga smo nazvali *filozof-znastvenik*. Razvoj islamske znanosti u ranom periodu je povezan sa peripatetičkom filozofijom, kao i sa filozofskim trendovima anti-peri-

patetičke prirode. Nisu samo Al-Farabi i Ibn Sina, nego i Muhammad ibn Zakariyya al-Razi i Al-Biruni, bili prominentne figure islamske znanosti. Ustvari, anti-peripateticki pogled, koji je i pored toga *falsafa*, naročito je značajan u razvoju mnogih novih ideja unutar znanosti. U svakom slučaju, tokom rane islamske povijesti, njegovanje i razvoj znanosti bio bi nezamisliv bez falsafe. Značenje pojma *hakîm*, koje istovremeno ukazuje na ljekara, znastvenika i filozofa, najbolji je dokaz ove bliske povezanosti.

*Falsafa* nije odigrala samo centralnu ulogu u razvoju intelektualnih znanosti, pri čemu je bila poput glave spram ostatka tijela, nego je bila i glavna disciplina u kojoj su alati i instrumenti analize, logike i racionalnog istraživanja, bili razvijani za tradicionalne znanosti (*naqli*) i druge aspekte islamske kulture. Alati logike, razvijani od strane falsafe i usklađeni sa pojedinim genijalnostima islama, u kojima logika igra pozitivnu ulogu, od soteriološke tačke gledišta i pripremanja uma za iluminaciju i kontemplaciju, bili su primijenjeni na područja u širokom rasponu, od gramatike i retorike, pa čak do klasifikacije i kategorizacije *hadisa,* od organiziranja ekonomske aktivnosti na tržištu do razvijanja geometrije i aritmetike, koji su zahtijevali stvaranje velikih građevina islamske arhitekture. Sigurni smo, da funkcija *falsafe*, kojom smo se ovdje bavili, ne uključuje samo racionalne tendencije grčko-aleksandrijskih učenja koje su usvojene od muslimanskih peripatetika ili specifična aristotelijanska učenja. Uopćeno posmatrano, više je riječ o općenitom razvoju ozračja racionalnog mišljenja i o instrumentu logike i logičkog rezonovanja, koji nakon što su razvijeni bivaju preuzeti od strane raznolikih islamskih znanosti i umjetnosti, za njihove vlastite ciljeve, te u skladu sa prirodom islama i njegovim učenjima.

Također, tokom ovog ranog perioda, kada je islam ostvario svoje prve kontakte sa umjetnostima i znanostima drugih civilizacija, *falsafa* je odigrala važnu ulogu u omogućavanju muslimanima da integriraju predislamske znanosti u svoju vlastitu perspektivu. Njena uloga na formalnoj razini, nadopunjuje islamski ezoterizam, čije insistiranje na univerzalnosti objave na super-formalnom nivou, je omogućilo pozitivan susret sa drugim religijama i tradicijama. Za filozofe, kao što Al-Kindi jasno ističe od samog početka, istina je jedna; stoga su oni sigurni da istina, gdje god i kad god bila otkrivena, treba potvrditi unutarnja učenja islama, jednostavno zbog toga što je instrument spoznaje i za filozofiju (falsafah) ili mudrost (hikmah) i za religiju bio isti, to jest Univerzalni Intelekt ili Logos, koji igra tako važnu ulogu u teoriji spoznaje kod islamskih filozofa. Takve činjenice, poput identificiranja Hermesa sa Idrisom, te Sabejaca sa slje-

benicima Hermesa, vjerovanje da su rani filozofi Grcke učili svoju *sophiu* od Solomona i drugih poslanika, te posmatrajući istočni pravac i otvoreni interes koji su pokazali *filozofi* za mudrost Indije i drevne Perzije, a koje su imale jaku religijsku boju, sve to svjedoči o odnosu između *falsafe,* poslanstva i religije.

Moramo se prisjetiti važne uloge falsafe u obezbjeđivanju prikladne intelektualne podloge za susret muslimana sa umjetnostima, znanostima i filozofijama drugih civilizacija. Ova uloga je, ustvari, bila krucijalna tokom ranog perioda islamske povijesti kada su muslimani prevodili naslijeđe velikih civilizacija, koje su im prethodile, u vlastiti svijet mišljenja, i kada su postavljali temelje za uspon islamskih znanosti. Ova uloga je naročito bila važna tada, ali nije prestajala biti značajnom čak ni kasnije. Prevođenje kineskih znanosti tokom Il-Hanidovog perioda, bilo je podržano od čovjeka čija je stvarna pozadina bila mudrost (*hikma*), takvog čovjeka kao što je Rashid al-Din Fadlallah, koji je bio i vizionar i filozof-znanstvenik. Osim toga, tokom mogulskog perioda u Indiji, pokret prevođenja sanskrtskih radova na perzijski jezik, što ga je inicirao je Akbar, a vrhunac dosegnut sa Dara Sukuhom, jeste pokret čiji ogromni religijski i kulturni značaj još uvijek nije prepoznat izvan Indo-pakistanskog potkontinenta, a blisko je povezan sa kasnijom tradicijom *falsafe* i *hikme*, kako se širi od Perzije, počinjući uglavnom sa područjem kojim je vladao Skandar Lodija, pa prema indijskom potkontinentu. Konačno, mora se ponovo ustvrditi da je tokom rane faze islamske povijesti, jedna od važnijih i trajnijih uloga *falsafe*, bila njena borba sa *kalamom* da bi filozofska građevina bila postavljena iznad nauke *kalama*. Razlika između djela iz *kalama* samog Al-Aš'arija ili njegovog učenika Abu Bakr al-Bakilanija i Fahr al-Din Razija, te ʿAd al-Din al-Jilija i Sayyid Sharifa al-Jurjanija, isključivo je uslovljena dugom borbom *kalama* sa *falsafom*. Zbog toga je, *falsafa* kao islamska disciplina kroz *kalam*, ostavila neizbrisiv trag na kasniji intelektualni život sunizma, gdje je *falsafa* kao naročita disciplina, barem u sunnitskim dijelovima arapskog svijeta za razliku od šiitskog svijeta, počela opadati poslije 18./11. stoljeća.

*****

Potrebno je još nešto reći o poziciji falsafe na islamskim univerzitetima tokom ovog ranog perioda. Zvanična pozicija *falsafe* u curriculumu islamskih univerziteta, varirala je od zemlje do zemlje i od perioda do perioda, zavisno od teoloških i političkih faktora kompleksne prirode, koje ovdje ne možemo analizirati. Na *Jundishapuru* i *Beyt al-hikmi* u Bagdadu, *falsafa* je uvažavana i izučavana, kao što je to bio slučaj i na Azharu, nakon ustoličenja Fatimija. Međutim, njeno izučavanje u službenim

*medresama* zabranjeno je uporedo sa usponom aš'arijske moći među Abbasijama i Seldžucima, do te mjere, da je u svojoj oporuci i testamentu za vakuf nizamijjskog školskog sistema, Nizamu al-Mulk posebno naredio da izučavanje *falsafe* bude zabranjeno na univerzitetima koje je on osnovao. Ustvari, ova zabrana je uglavnom kasnije bila produžena u sunnijskom dijelu arapskog svijeta, osim u pogledu logike, koja je tamo uvijek bila izučavana. Međutim, kasnije u islamskoj povijesti, izučavanje *falsafe* je još jednom postavljeno kao dio curriculuma od strane Nasir al-Din al-Tusija na Maragahu i Rasid al-Din Fadlullaha na Rab'i Rashidi u Tabrizu, kao i u određenim otomanskim medresama, te uprkos kontroliranoj karijeri, nastavila je kao dio *medresanskog curriculuma* u Perziji i mnogim školama indo-pakistanskog potkontinenta i Iraka do danas. Kao što je već spomenuto na drugom mjestu u ovoj knjizi, kao rezultat utjecaja učenjaka iz škole poznate pod nazivom Farangi Mahall u Lucknowu, naročito u Indiji, islamska filozofija nastavlja postojati u curriculumu medresa sve do 14./20. stoljeća. U svakom slučaju, obim uloge *falsafe,* mora biti prosuđivan isključivo kroz to da li je bila izučavana na univerzitetima ili nije, praveći usporedbu sa situacijom na zapadu. U islamu je, zbog vrlo neformalne strukture tradicionalnog obrazovanja, većina obuke u *falsafi*, kao i u ezoterijskim znanostima, uvijek sprovođena u privatnim krugovima izvan medresa, što je nastavljeno i do danas.

*****

Kada stignemo do kasnije islamske historije, ili onoga što bismo mogli nazvati *post-Ibn Rušdovska faza* islamske filozofije, uloga i funkcija *falsafe* postaje nešto drugačija u odnosu na ono što je bila do tada. Islamske znanosti, racionalne i tradicionalne, bile su već detaljno razrađene i slijedile su vlastiti smjer razvoja. Osim toga, peripatetička filozofija je dospjela u bezizlaznu situaciju, kao što je viđeno u dalekosežnim napadima al-Gazalija i ništa manje uticajnim demantima Ibn Rušda. Nove intelektualne snage su se pojavile na sceni, od kojih su najvažnije bile one koje su se povezivale sa imenom Suhrawardija i Ibn Arabija. Također, politički gledano, simboličko jedinstvo islamskog svijeta je ubrzo okončano razaranjem abasijskog halifeta od strane Mongola i pojavom novih pokreta, što je na kraju dovelo do osnivanja, tri glavna muslimanska carstva: Otomana, Safavida i Mogula, u centralnim područjima islamskog svijeta U ovoj novonastaloj situaciji, *falsafa* je imala različitu funkciju i ulogu u zapadnim i istočnim zemljama islama.

U zapadnim zemljama islama, nakon Ibn Rušda *falsafa* prestaje postojati kao nezavisna i strogo određena disciplina, sa nekoliko izuzetaka u arapskom svijetu kao što je Ibn Sab'in i Ibn Haldun. Među Turcima i sunnij-

skim Arapima Sirije i Iraka u određenoj mjeri nastavljena je filozofska aktivnost uglavnom povezana sa Suhrawardijevom školom i metafizičkim doktrinama Ibn Arabija. Ali nažalost, ova tradicija do sada nije temeljito istražena. U zapadnim zemljama islama, život glavne supstance *felsefe*, u njenim logičkim aspektima ali i u kozmološkim i metafizičkim učenjima, nastavlja pulsirati unutar *kalama* i također unutar sufizma gnostičke i metafizičke vrste, ujedinjen sa Ibn Arabijem i njegovim tumačima poput Sadr al-Dina Konyawija, Mu'ayyid al-Dina al-Jandija, Da'uda al-Kayserija, Šems al-Dina al-Fanarija, ʿAbdu al-Vahhaba al-Sa'ranija, Bali Efendija i ʿAbdu al-Ganija al-Nabulusija. Kontinuitet intelektualnog života muslimana zapadnog regiona, odnosno život koji je u ranim stoljećima manifestovan u filozofiji, kao i u kalamu i tesavufu, tokom kasnijeg perioda pronađen je primarno unutar kalama i sufizma. Moglo bi se reći, iako sve do preporoda islamske filozofije u Egiptu od strane Jamal al-Dina al-Asadabadija (poznatog kao Al-Afgani) u 13./19. stoljeću, *falsafa* ili *hikma*, kao odvojena i osobita disciplina, rijetko je bila tražena i nije strastveno njegova u zapadnim zemljama islama, i uprkos svemu, nastavila je posjedovati određeni model života unutar matrice *kalama* i sufizma.

U istočnim zemljama islama, a posebno u Perziji, uloga *falsafe* bila je prilično drugačija, kao što ćemo vidjeti u posljednjim poglavljima ove knjige. Zahvaljujući Suhrawardiju i Ibn Arabiju, nove škole *hikme* su narastale, dok su učenja Ibn Sine bila oživljena zahvaljujuci Al-Tusiju. Kao rezultat toga, otpočinje bogat intelektualni život, koji je dosegao svoj zenit na mnogo načina u Safavidskom periodu sa Mir Damadom i Mulla Sadrom, i koji je odigrao glavnu ulogu među muslimanima indijskog potkontinenta. Pored njene funkcije u podržavanju intelektualnih znanosti, a što se nastavilo razvijati u Perziji i Indiji, a također, i u izvjesnoj mjeri i među Otomanima – do 13./19. stoljeca, te pored njene uloge u različitim aspektima religijskog života zajednice, *falsafa* ili *hikma*, koja je sada postala mnogo bliža srcu islamske poruke i napuštajući ograničenja peripatetičke filozofije, za mnoge je postala most ka sufizmu i sufijskoj metafizici.

Na isti način, u arapskom svijetu, možemo primjetiti u mnogim krugovima do danas, određenu povezanost između eš'arijskog *kalama* i sufizma u Perziji, kao i u određenoj mjeri u otomasnkom carstvu, te na indijskom potkontinentu, kako dolazi do značajnog povezivanja između *hikme* i *ʿirfana*, a mnogi učenjaci koji su se pojavili bili su *hakimi (*mudraci*)* i *ʿarifi* (gnostici). S jedne strane, *hikma* postaje duboko prožeta gnostičkim učenjima Ibn Arabija i njegove škole, te biva u mogućnosti da predstavi, kao u slučaju Mulla Sadraa, sistematičniju i logičniju interpretaciju sufijske metafi-

zike, nego što je to učinjeno u mnogim sufijskim tekstovima. S druge strane, *hikma* zauzvrat postaje glavna tačka uspjeha sufijskih učenja za mnoge slučajeve intelektualne povijenosti uma koji je bio angažiran njegovanjem službenih religijskih znanosti. Kao rezultat transformacije koju je postigla i uloge koju je ispunila, *falsafa* ili *hikma* je nastavila svoj vlastiti život i zadržala se do današnjeg dana u Perziji i određenim susjednim zemljama kao živuća intelektualna tradicija neovisna o *kalamu* i *ʿirfanu*.

U zaključku možemo kazati da se *falsafa* u islamu zadovoljava određenom potrebom za kauzalnošću koja egzistira svugdje među određenim kategorijama ljudi, osiguravajući potrebna logička i racionalna sredstva za poboljšanje i razvoj mnogih umjetnosti i znanosti, omogućavajući muslimanima susret i integraciju sa učenjima mnogih drugih kultura, u njenom odnosu sa *kalamom*, ostavljajući veliki utjecaj na budući pravac, i konačno, postajući povezanom za iluminaciju i gnozu, te na taj način stvarajući most između strogosti logike i zanosa duhovnog jedinstva, te u nekim slučajevima, utječući na sam izraz gnostičkih učenja.

Ono što smo kazali o tradicionalnoj islamskoj filozofiji je istina, do te mjere, da islamska filozofija ostaje živa intelektualna tradicija. Filozofija ostaje od ogromne važnosti za savremeni svijet zbog harmonije koju je postigla između logičke i duhovne vizije, te zbog velikih metafizičkih i kozmoloških doktrina koje sadrži unutar vlastitih stranica svog dugog i bogatog povijesnog razvoja. Osim toga, zbog postojećeg susreta islama sa stranom filozofijom i znanošću – ovog puta onom sa Zapada - islamska filozofija se mora ponovo pozvati da odigra ulogu koju je ispunjavala u ranoj islamskoj povijesti, tj., da osigura neophodne intelektualne instrumente i pozadinu pomoću koje će se muslimani moći suočiti sa različitim stranim filozofijama i znanostima sa pozicije razumijevanja i intelektualne strogoće. Ipak, susret sa Zapadom može rezultirati jedino problemom za budućnost islamskog intelektualnog života i prijetnjom, čak i većom od one koja se dogodila u kolonijalnom periodu života same *falsafe*. Da bi *falsafa* (i *hikma*) muslimanima pružila neophodnu intelektualnu pozadinu za konfrontaciju s modernim i sada postpodernim zapadom, u isto vrijeme podsjećajući svijet na davno zaboravljene no urgentno potrebne istine da je islamska filozofija uvijek bila u stanju očuvati, unutar riznica stoljećima prikupljane mudrosti, te ih prezentirati u savremenom jeziku današnjem svijetu, mora ostati iskrena u odnosu s svojom genijalnošću, svojim korijenima, te ulozi koju je uvijek igrala u islamskoj historiji u zemlji gdje dominira realitet poslanstva.

S engleskog jezika preveli: Muamer Jusić i Rusmir Šadić

# OD IDŽTIHADA DO KRITIKE ISLAMSKOG UMA[1]

Muhammad ARKOUN[2]

## ABSTRACT

Idžtihad[3] je nakon prva četiri stoljeća islama reduciran na ortodoksne obrasce od strane pravnika (*fuqahâ'*). Formiranjem nauke o temeljima prava (*usul al-fiqh*) i o temeljima vjerovanja (*usul al-din*), pravnici i teolozi reduciraju islamsko mišljenje i proglašavaju dogmatsko zatvaranje kapija svježeg i kreativnog mišljenja. Ortodoksija je tako u očima svojih pristalica postala važnija od svježe riječi Kur'ana, a Zakon (*sharia'*) nije ono što stoji u Kur'anu, nego ono što tvrde pravnici. Zato je potrebno ohrabriti brojne mislioce i istraživače da istraže što je više moguće predaja kako bismo bili u stanju doći do konkretnih i povjerljivih rezultata.

**Ključne riječi:** kreativno mišljenje, ortodoksija, šerijat, kritičko mišljenje

## 1.0 Uvod

Pred nama je tema koju je teško s više aspekata zahvatiti, teško se njome baviti čak ako se potpomognemo, kako klasičnim, tako i modernim, islamskim i neislamskim naukama. Međutim, najveći je problem u svemu tome što ovdje moramo skrenuti pozornost na jednu opasnu pojavu, a to je da se, unutar islamskog nasljeđa, bavljenje *idžtihadom* smatra privilegijom islamskih pravnika. Pod time mislimo na vjerske vođe i nositelje idžtihada, osnivače teoloških i pravnih škola, one koji su za naredna stoljeća ustanovili pravne kodekse i sistem ortodoksnog vjerovanja, kao i nauku o metodologiju islamskog prava. Tako pred sobom imamo ograničen pristup idžtihadu u klasičnom islamskom mišljenju. Su-

1 Prevedeno iz: Arkoun, M. (1991): Min al-iğtihād ilā naqd al-'aql al-islāmī, Dār al-Sāqī, London, Beirut.

2 Mohammad Arkoun (1912-2010), profesor islamskih studija na Sorboni (Pariz), filozof, mislilac, akademik, autor koji spada među najistaknutije muslimanske mislioce XX. stoljeća, koji su na prepoznatljiv način formulirali ponovno promišljanje islamske tradicije.

3 Idžtihad podrazumijeva kreativno mišljenje u cilju iznalaženja pravnih rješenja kao odgovora na novonastale slučajeve.

protstavljajući se izazovima modernosti u 19. stoljeću, na intelektualnoj, kultorološkoj i materijalnoj razini, učenjaci, koji su bili prvo reformatori, a zatim se otvoreno izjasnili da pripadaju određenoj političkoj opciji, pokušavali su i još uvijek pokušavaju otvoriti kapije idžtihada. Naravno, u skladu sa poznatom klasičnom metaforom (stagnacija mišljenja) koja nije na najbolji način shvaćena, posebno ne njena historijska, sociološka i apologetska dimenzija. Mi smo svjesni značaja savremenog idžtihada Muhammada Abduhua i njegove škole mišljenja. Riječ je o temeljitom metodološkom pristupu, otvorenom za preispitivanje svega onoga što se u klasičnom islamskom nasljeđu smatra opasnim novotarijama. Ono što je potrebno jeste da se spomenuto skolastičko[4] nasljeđe odvoji od živog nasljeđa koje je svojom snagom i univerzalnošću bilo otvoreno. Pod ovim se misli na period u kojem je ovo nasljeđe oblikovano i zaokruženo, od prvog do četvrtog stoljeća hidžre, odnosno od sedmog do desetog stoljeća. Šesdesetih godina prošlog stoljeća, a posebno nakon pobjede "islamske revolucije", idžtihad je dodatno izgubio na značaju. Jedan od brojnih faktora koji bi trebao posebno potaknuti aktiviranje idžtihada danas više nego ranije jeste nastanak neovisnih država u arapsko-islamskom svijetu. Drugi faktor je demografski ili ogromno povećanje broja stanovnika koje je za samo dvadesetak godina iz korijena promijenio društvene okvire spoznaje[5] u svim savremenim islamsko-arapskim društvima. Ove dvije važne pojave od nas zahtijevaju opsežnu opservaciju, ali ovdje nemamo prostora za to. Ukoliko želimo vidjeti napredak u ovom našem naučnom radu, ove dvije pojave ne smijemo izgubiti iz vida. Zabilježit ćemo na ovom mjestu jednu važnu napomenu: idžtihad nikada nije bio, niti će ikada biti, intelektualno vježbanje[6] i pretresanje teološ-

4 Dogmatski duh za koji je karakteristično ponavljanje mišljenja prethodnika. Arkoun smatra da je skolastički duh u islamu započeo pobjedom ortodoksije u petom stoljeću (hidžre) i nastavlja se do današnjih dana. Današnji islam (ili onakav kakvim se predstavlja) nije onaj klasični islam, kreativan i raznovrstan, nego skolastički islam koji ide nazad u prošlost i koji nas već deset stoljeća opterećuje.

5 Georges Gurvitch (1894-1965), francuski sociolog ruskog porijekla, autor je izraza društveni okviri spoznaje (sociologija znanja), a to znači da svaki oblik spoznaje nije dopušten u svakom društvenom okviru (društvu). Tako historijska kritika vjerske ideologije danas nije dopuštena u islamskim društvima, dok tako nešto u Evropi postoji već tri stoljeća.

6 Pod intelektualnim vježbanjem se ovdje misli na posebne tehnike u procesu idžtihada, sličnim onima koji postoje u matematici. Mudžtehid vježba teknike idžtihada prije nego što kroz taj svoj idžtihad iznese pravno mišljenje (fetvu) o novonastalom slučaju u društvu. Međutim, idžtihad po svome značaju prevazilazi

ko-pravnih pitanja, pod pritiskom društvene zajednice i prema utvrđenoj metodologiji, i to najčešće apstraktnih pitanja koja su daleko od stvarnih potreba države. To znači da svakom vremenskom okviru kod onih koji prakticiraju idžtihad treba eliminirati sve moguće ideološke devijacije koje proizilaze iz njihovog intelektualnog angažmana, a koji prema njima predstavlja direktan kontakt čovjekovog duha sa Allahovim govorom s ciljem njegovog ispravnog shvatanja i kompatibilnosti sa krajnjim i konačnim intencijama i temeljnim smjernicama koje trebaju rasvjetliti vjerozakon i biti garant legaliteta idžtihada i ispravnog mišljenja ljudi za sve vrijeme njihovog zemaljskog života. Ono na što trebamo posebno biti fokusirani jeste krajnje pretjerana tvrdnja i nevjerovatna obmana pravnika (*fukaha'*) koji tvrde da su oni kadri proniknuti direktno u Božiji govor, odnosno da su (jedino) oni kompetentni da proniknu u njegove najviše intencije, da iste pojasne i ukomponuju u vjerski zakon. Iz toga proizilazi božanski ili sveti zakon[7] koji na specifičan način trajno određuje svaki postupak ili svako mišljenje vjernika koji treba, u okviru životnih iskušenja, istom biti pokoran. Naravno, pravnici priznaju mogućnost pogrešne procjene u svome idžtihadu, međutim opravdanje njihovog intelektualnog angažmana koje im garantiraje nauka o temeljima vjere (usul al-din) i nauka o temeljima prava (usul al-fiqh), ojačalo je njhovu odvažnost da proniknu u suštinu Zakona i nametnu ortodoksiju[8], shodno tvrdnji nekih pravnika da su otkrili zakon o intencijama šerijata (Vidi: Al-Šatibi, u: 790/1388). Tako vidimo do kojih granica se nagomilalo to naslijeđe koje se sastoji od vjerovanja, prakticiranja dokazivanja kroz članke i rasprave, skolastičkog ponavljanja i uobraženih predodžbi sa kojim muslimanski mislilac treba da se suoči danas kada se odvaži da se upusti u izuzetnu misiju pomicanja i promjene teorijskih uvjeta i njegovih ograničenja sa teološke i pravne razine, na polje postavljanja suštinskih

ove intelektualne (pravne) doskočice, kako pokušava pojasniti Arkoun.

7 Pod ovim Arkoun podrazumijeva da je riječ o Zakonu sa kojeg je dignut zastor svetosti, jer on nije Božiji nego ljudski zakon u potpunosti. Nama je poznato kako je u historijskom smislu nastao šerijat od strane ljudi koji su u specifičnim društveno-historijskim prilikama u prvim stoljećima islama nastojali objasniti obavezujuće tekstove. (Vidi poznatu studiju Jozefa Šahta o islamskom zakonu i historijskim okolnostima njegovog nastanka).

8 Pod ortodoksijom se ovdje podrazumijeva nametanje modela ispravnog tumačenja svetih tekstova i odbacivanje svega drugog kao zabludu. Ortodoksija doslovno znači ispravan put, a terminološki označava učahurenost i zatvaranje, te nametanje jednog pravca u tumačenju (svetih) tekstova argumentom sile, najčešće uz potporu vladajuće oligarhije.

pitanja koja do sada u islamskom naslijeđu nisu postojala: mislim na posebnu vrstu preispitivanja koju možemo nazvati kritikom islamskog uma.

## 2.0. Kritika islamskog uma

Ovaj projekt sam tretirao u brojnim svojim člancima. Međutim, do sada mi se nije ukazala prilika da ga obznanim polazeći od toga da se radi o specifičnom racionalnom tertiranju objave kao realne datosti, kao i islamskog naslijeđa. Tu se krije značaj i smisao izraza islamski um. Pod pojmom islamski um ne podrazumijevamo određenu specifičnost, niti kakvu superiornost uma kojom se muslimani odlikuju u odnosu na druge i na osnovu koje će oni biti uspješniji od drugih. Um ovdje ima isto univerzalno značenje koje važi za sve ljude. Osobenost ili razlika u potpunosti je skrivena u atributu: islamski. Pod time ciljano mislimo na *kur'ansku datost* i u onome što sam nazvao *iskustvo Medine,* iskustvo koje će kasnije, zahvaljujući kontinuiranom procesu idžtihada postati *modelom Medine*. Da bismo prešli tako veliku i tešku razdaljinu, od idžtihada do začetaka kritike islamskog uma, smatramo da je najupečatljiviji primjer koji možemo izložiti upravo mjesto i položaj žene u šerijatu. Nama je poznato da je žena u islamsko-arapskim društvima postala predmetom žestokih polemika i oštrih svađa, kao i spornih studija. Kada mislilac napravi jedan korak u pravcu preispitivanja statusa koji je ženi odredio vjerozakon (*sharia'*), poglavito kroz jasne kur'anske tekstove, on sebe dovodi u takvo iskušenje da bude proglašen najvećim nevjernikom i izopćen iz muslimanske zajednice (*umma*). Znamo kako profesorica Fatima Marnisi svojim hrabrim istupima izaziva pravu lavinu osuda od strane vjerskih autoriteta koji brižno čuvaju ekskluzivitet nad podučavanjem ispravnom vjerovanju, jer kada se otvore takva pitanja, ona malo po malo počnu zadirati ne samo u socijalnu, političku i ekonomsku sferu života, nego posredstvom spolne pripadnosti počne zadirati u specifičnu konstrukciju žene i muškarca, djece i odraslih. Naravno da vjerski učenjaci pokazuju znake nervoze kada čovjek počne na pogrešan način koristiti svete tekstove i naslijeđenu ostavštinu, kada se njima poigrava ili ispoljava samovolju. Stoga savremeni muslimanski mislilac treba biti veoma oprezan, treba dobro proučiti tehničke uvjete za klasični idžtihad. To je zato što prijelaz iz faze klasičnog idžtihada u fazu kritike islamskog uma treba predstaviti i promatrati kao produžetak klasičnog idžtihada i njegovog razvoja. Tako to treba biti shvaćeno od strane svih muslimana, a po-

sebno od strane vjerskih učenjaka[9]. Međutim, to podrazumijeva da isti učenjaci ulože malo truda i da na naprave određene korake. Oni danas trebaju činiti ono što su činili njihovi prethodnici iz klasičnog perioda, oni s kojima vole da ih povezuju. Pod time mislim da trebaju poduzeti odlučujuće korake u pravcu savremenih tokova racionalizma. Ako je neophodno da savremeni muslimanski mislilac bude dobro upućen u tehnike klasičnog idžtihada i njegovu metodologiju, dobro upoznat sa raznovrsnim disciplinama hadiske nauke, da ne bi povrijedio vjerujuću svijest i da se prema njoj ne ophodi nezrelo, onda i tradicionalni učenjaci s punim povjerenjem trebaju odigrati posredničku ulogu između ove vjerujuće svijesti i savremenih znanstveno-spoznajnih zahtjeva. Ja zaista znam, na osnovu vlastitog i bolnog iskustva, da ovi uvjeti koji se tiču međusobnog slušanja, uvažavanja i otvorenosti jednostavno nisu ispunjeni od strane mnogih učenjaka, kao što nisu ispoštovani od strane nekih modernistički nastrojenih znanstvenika. Čitalac će razumjeti nužnost ovakvih mjera opreza koje poduzimam kada mu navedem primjer kojim ćemo trasirati put, odrediti metode istraživanja, faze realizacije, i ponuditi specifična objašnjenja koja se tiču kritike islamskog uma. U onome što slijedi, citirat ćemo dva stavka iz kur'anskog poglavlja Žene (*Al-Nisa'*), i to stavak 12. i 176., a zatim stavak 180., 182. i 240. iz poglavlja Krava (*Al-Baqara*).

## 3.0 Priznati i odbačeni kiraeti

Pošto sam često u druženju s Kur'anom, problemi načina čitanja (u tradicionalnom smislu te riječi), kontinuirano su zaokupljali moju pažnju. Zato sam odlučio da se pozabavim tumačenjem drugog dijela dvanaestog stavka Kur'ana iz poglavlja Žene (*Al-Nisâ'*). Nakon što sam konsultirao klasična hermenautička djela, posebno Al-Tabarījevo tumačenje, otkrio sam da se rasprave uglavnom svode na način čitanja (i razumijevanja) riječi *kalāla*. Općenito uzevši, ovo pitanje je toliko značajno i opasno da po prvi put u povijesti islamskog mišljena može na vidjelo izaći ljudska i racionalna teologija objave.

9 Ovdje se, prema mome mišljenju, krije osnovni uzrok uspješnosti metodologije Arkouna i širenja njegove ideje već deset godina (tj. od vremena kada sam počeo da prevodim njegovo djelo na arapski jezik, 1980.). On nema namjeru da bude otrgnut od naslijeđa, niti da ga brzopleto zaobiđe, kao što su neka izučavanja naslijeđa u arapskim krugovima pokušala da nas obmane. Oni su, očito opčinjeni naprednošću i svojom modernošću povjerovali u mogućnost negiranja naslijeđa i prošlosti, a da i ne pokušaju suočiti se s njima iznutra.

Ideološka i konzervativna klima koju su islamistički pokreti u posljednje vrijeme kreirali čak i u zapadnim zemljama, posebice u Francuskoj, primorala me je da odgodim objavljivanje bilo kakvih rezultata istarživanja na ovako osjetljivu temu. Nije to zbog toga što moji radovi mogu eventualno poljuljati neko vjerovanje unutar islamske dogmatike. U sadašnjm islamskim društvima, obim onoga o čemu je zabranjeno razmišljati je toliko ogroman da bilo kakav rad ovakve prirode proizvodi strašna nerazumijevanja, a takvo razmišljanje se na sva zvona diskreditira od strane islamističkih ekstremnih krugova. Poznato je da je ovaj politički diskurs veoma daleko od ideje savremene teologije, temeljne i žive teologije, u smislu vjere kao žive datosti koja je na pokusu u određenom vremenu, tj. kao duboki historijski pokus razuma i vrijednosti. (Pod historicizmom se ovdje podrazumijeva mijenjanje vrijednosti promjenom vremena. Što se vjerovanja (*al-imân*) tiče, ono ostaje, ali i vjera vremenom poprimi različite forme koje su, također, promjenjive).

Uz ovu napomenu, želim skrenuti pažnju na problem zaostalosti islamskog mišljenja čiji je uzrok pritisak i stroga ideološka kontrola svih slojeva društva i svih razina kulture u arapsko-islamskim zemljama. Ne mislim samo na spomenute revolucionarne pokrete koji teže ostvarenju određenih političkih ciljeva, nego mislim i na kontrolu službenih vjerskih učenjaka, koji također vrše snažan pritisak na slobodu istraživačkog rada i slobodu govora općenito. Oni predstavljaju službenike koji su oficijelno postavljeni da odrede šta se ima smatrati svetim u duštvenoj zajednici. Oni su faktički bili primorani da krivotvore vjeru kako bi sebi priskrbili što veće privilegije od strane države i vladajuće strukture uz odobravanja njihovih vjernika. Sve ono na što se ja žalim proživjeli su velikani islamskog mišljenja prije mene poput Ibn Rushda koji je imao strašnu opoziciju i kontrolu od strane pravnika svoga vremena. Historijski posmatrano ništa se bitno nije promijenilo do današnjih dana. Pa ipak, zahvaljujući demografskim promjenama koje smo spomenuli, kao i modernim sredstvima komunikacije i prenošenja informacija, današnje muslimansko-arapske zemlje upotrebljavaju ista ta sredstva u svrhu propagande, ali je sasvim očito da su izgubile legitimitet. Takvo stanje, posebno kada je u pitanju znanstveno-istraživački rad u islamskom svijetu, proizvest će posljedice koje ćemo uskoro spomenuti. Nekako u isto vrijeme, a da ja za to nisam ni znao, jedan mladi američki istraživač, po imenu David S. Powers, pripremao je doktorsku disertaciju na Princeton Univerzitetu koja će kasnije biti i objavljena pod naslovom *Studies in Qur'ān and Hadīth.The formation of the Islamic Law of inheritance* (Studije o Kur'anu i hadisu. Nastanak islamskog nasljednog prava). Prije

nego što je rad dao u štampu, ovaj mladi autor mi je ponudio da pogledam jedno poglavlje i objavim ga u časopisu Arabica, što sam i učinio osjećajući veliku tugu. Osjećao sam se jadno i tužno jer je autor ovog izvanrednog rada zapadnjak, a ne Arap ili musliman. Tada mi je bilo jasno kolika je razlika između islamskih istraživača i orijentalista, te šta je navelo orijentalizam da se i danas hvali kako jedino oni (orijentalisti) prave pomake na polju islamske kulture i arapske misli, onako kako je bilo u vrijeme Goldzihera i Jozefa Šahta.

Ovaj mladi autor je ustrajao u svojim nakama bez obzira na proteste i napade kojima je bio izložen, naročito od strane vjerskih učenjaka čija se srdžba sada proširila i na muslimanske istraživače koji su optuženi da su postali "učenici i sluge orijentalista".[10] Ovakvo stanje se više ne može podnijeti. Ono što dodatno komplicira spomenuto stanje jeste činjenica da rijetki muslimanski intelektualci koji su osposobljeni da prakticiraju metode savremenog znanstvenog istraživanja izgleda puno ne mare o tome da je potrebno prakticirati historijsko-folozofsku kritičku metodu na polju islamskih nauka. Kada bi se ova filološko-historijska metodologija primjenila na svete tekstove bilo koje religijske tradicije, rezultirala bi pojavom brojnih proturječnosti. Nakon toga, muslimani imaju pravo osporiti takva neracionalna i neodgovorna istraživanja, jer ona (prema njima) ruše umjesto da grade, umjesto da lagano klešu kamen u nadi da će jednog dana niknut neko novo zdanje. Ljudska društva su stoljećima živjela vjeru, a da nije bilo dopušteno kritizirati je, niti reducirati njen značaj u naučno-istraživačkim radovima makar partikularno. Obično su to bila stručna usavršavanja daleko od stvarnih životnih potreba.[11] Međutim, vjernici, svejedno bili oni muslimani ili ne, nemaju pravo na protest i osudu ako se radi o studioznom i analitičkom pristupu istraživača koji proučava živu vjeru sa svih mogućih aspekata.[12]

---

10 Arkoun ukazuje ovdje i na samog sebe koga spomenuti vjerski učenici optužuju da je profesor na Sorboni, pa prema tome, i učenik orijentalista.

11 Pod ovim Arkoun misli na klasičnu metodologiju orijentalizma. Nju karakteriziraju (navodna) objektivnost, deskriptivnost i narativnost. Ona se zadovoljava stručnim usavršavanjem, gomilanjem informacija i detaljisanjem u nedogled, bez bilo kakvih konstruktivnih interpretacija predmeta istraživanja koje bi pomogle da se objasne njene okolnosti i pomogne ljudima da razumiju ili se oslobode određenog problema.

12 Arkoun skreće pozornost na poznati kur'anski stavak: „A Allaha se boje od robova Njegovih – učeni" (Fatir,28). Istinski učenjak ne smije podcijeniti značaj teme koju

Rad Davida S. Powersa je došao u pravi trenutak da pokažem koja je razlika između mog metodološkog pristupa u izučavanju arapsko-islamskog naslijeđa i metodologije orijentalista. Orijentalistička znanost, nakon što odradi svoj posao, iza sebe ostavi brojne proturječnosti, tj. na onom mjestu na kojem se oživljavaju "uzvišene vrijednosti"[13] i odrađuju svoju ulogu u pogledu na sva društva svijeta. Što se tiče ktitičke misli, ona je konstruktivna i kompatibilna u odnosu na moguće poteškoće i nove situacije koje proisteknu iz naučnog istraživanja.

## 4.0 Analiza dvanaestog stavka iz poglavlja Žene (Al-Nisa')

Započet ćemo analizu drugod dijela dvanaestog stavka iz poglavlja *Žene* (*Al-Nisa'*) jer u njemu se krije najpodesniji primjer koji pojašnjava nužnost prelaska iz faze klasičnog idžtihada u fazu kritike islamskog uma. Važno je u ovom kontekstu zabilježiti kur'anski stavak bez deklinacije i vokala:

وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس
فإن كانوا أكثر من ذَلِكَ فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار
وصية من الله والله عليم حليم (12) النساء

„A ako muškarac ili žena ne budu imali ni roditelja ni djeteta, a budu imali brata ili sestru, onda će svako od njih dvoje dobiti - šestinu; a ako ih bude više, onda zajednički učestvuju u trećini, pošto se izvrši, ne oštećujući nikoga, oporuka koja je ostavljena ili podmiri dug; to je Allahova zapovijed! - A Allah sva zna i blag je." (Al-Nisa, 12)

---

istražuje i mogući utjecaj njene analize na osjećaje vjernika. Stoga će on nastojati poduzeti sve moguće mjere opreza nastojeći ne povrijediti njihova osjećanja, ali isto tako mora imati na umu da nikako ne smije odstupiti od principa naučno-istraživačkog rada.To može postići ako u cjelosti zahvati predmet istraživanja, što znači da se ne smije zadovoljiti pukim navođenjem predaja, deskriptivnom i filološkom metodom, kako to rade orijentalisti.

13 Arkoun ''uzvišene vrijednosti'' stavlja u navode, jer one u osnovi nisu uzvišene i svete, nego historijske činjenice/datosti i isključivo dunjalučke/ovosvjetske. One mogu biti uzvišene i svete u očima miliona tradicionalnih vjernika, tako da se mora paziti na senzibilitet vjernika prilikom njihovog historijskog razotkrivanja, nudeći konstruktivne analize koje će nadomjestiti eventualni štetni utjecaj.

Uradio sam onako kako je uradio Powers kada je ovaj ajet bez deklinacije i vokala ponudio na čitanje onima kojima je arapski jezik maternji i bio sam zapanjen i impresioniran. Oni koji su Kur'an naučili napamet, ovaj ajet su čitali na tradicionalan način kako je vokaliziran. Poznato je da je ovaj način čitanja Kur'ana službeno priznat nakon duge rasprave unutar klasične nauke o tumačenju Kur'ana, a zatim službeno nametnut kao zvanična verzija, otprilike od vremena Al-Tabarîja. Međutim, oni koji uopće ne poznaju Kur'an i kojima je urođeno poznavanje pravila maternjeg arapskog jezika, uglavnom (prilikom čitanja) biraju one načine *(qira'ât)* koje je odbacila ortodoksna znanost o hermenautici Kur'ana. Spomenute razlike, naravno kod Tabarija, a prema njegovoj poznatoj metodi koja se oslanja na predaje sa lancima prenosilaca, uglavnom se tiču dva glagolska oblika: y**ū**raṭu (يورث) i yūṣā (يوصى). Ova dva glagolska oblika čitaju se u pasivnom odnosno u aktivnom obliku, prema zvaničnom stavu nauke o hermenautici Kur'ana. Međutim, ako bismo prihvatili nezvaničnu verziju i oba glagolska oblika čitali u aktivnom obliku, tada bi čitanje ovog stavka bilo potpuno suprotno: wa in kāna rağulun yūriṭu kalālatan aw imraatan. Ovakav način čitanja je prirodan i u potpunosti odgovara duhu arapskog jezika. Što se tiče zvanične i službene verzije čitanja Kur'ana nametnute od strane pravnika, ona je veoma teška i nije u duhu arapskog jezika, a pravnici i tumači Kur'ana su morali uložiti velike napore i ponuditi složena i nejasna tumačenja. Šta je razlog tome? Nije nužno ovdje spomenuti sve detalje koje navodi Al-Tabarī u vezi tumačenja izraza *kalāla* (dalja rodbina). U analizama koje slijede zadovoljićemo se samo slijedećim podacima:

1. Al-Tabarī u svojim raspravama ne navodi negativne posljedice odbacivanja oprečnih načina čitanja (*qirâ'ât*). Ovo je značajan momenat jer on rasvjetljava način na koji je nametnuta ortodoksija kroz načine čitanja i tumačenje (*tafsir*). Što se koncenzusa (*ijmâ'*) tiče, ovdje je riječ o kvantitativnom koncenzusu koji nije puno mario za teološke, socijalne, pravne i ekonomske posljedice koje će proizvesti odbacivanje verzije čitanja koja je logičnija, ispravnija i puno bliža duhu arapskog jezika.
2. Ovaj historijski kontekst u kojem je formirana većina i učvršćena njena politička moć, u poređenju sa formiranjem manjine i slabljenjem njene pozicije, nikada nije kritički tretirana u smislu razmatranja osnovnih uzroka određenih tumačenja Kur'ana. Pod ovim podrazumijevamo *rekonstrukciju izvorne jezičke forme Božijeg govora*. Uskoro ćemo vidjeti da je oportunizam zakonodavaca posebno bio izražen onda kada su se odvažili da odrede koji kur'anski stavci

(*âyât*) spadaju u derogirane, a koji u derogirajuće. Oni su jednostavno proglasili derogiranim one stavke koji sadrže norme koje ne odgovaraju njihovim interesima, dok su derogirajućim proglasili one stavke koji idu njima u prilog.

3. Tačno je da su se muslimanski učenjaci bavili kritikom lanaca prenosilaca da bi utvrdili vjerodostojnost predaja koje se prenose. Međutim, oni su to radili u sklopu pisanja historije u svome vremenu uz sva ograničenja i različite pritiske. Kada je uslijedila filološka kritika orijentalista, ona je u osnovi samo produbila već postojeću metodologiju detaljisanja i gurnula je u puki formalizam (precizno utvrđivanje historijskih događaja, provjera autentičnosti predaja i sl.). Slično je postupio spomenuti David S. Powers koji je uložio ogromne napore da dokuči stvarno jezičko značenje (korijen kalal u semitskim jezicima, hebrejskom, aramejskom i sl.) izraza kalāla u ajetim broj 4 i 176.
4. Prema našem mišljenju, filološko istraživanje i treba da tretira prvi (formativni) period islama. Kada se ne dođe do željenih rezultata, nepobitnih činjenica u islamskom naslijeđu ili ako savremeno istraživanje ne postigne željene rezultate, tada je potrebno preći u slijedeću fazu s obzirom na to da prethodnici, zbog nedostatka naučnih pretpostavki, posebno onih metodološke naravi, nisu bili u stanju napraviti iskorak u tom pravcu. Tako, na primjer, nalazimo da značenje pojma *kalāla* nije dokučeno bez obzira na filološke analize Powersa. U ovakvoj situaciji nalazimo, također, da ove filološke analize same od sebe prouzrokuju oštre reakcije vjerujuće svijesti jer su te iste analize veoma nestabilne. Iz tog razloga, ova vjerujuća svijest veoma oštro reagira, kao što će reagirati i ubuduće, braneći se od vanjskih nasrtaja na zatvorenu dogmatsku ogradu. Zbog toga je neophodno da, istovremeno, ovu vjerujuću svijest okrenemo na drugo polje. Pod time mislim da joj treba pojasniti kako da u području tumačenja pređe sa područja istinskog Božijeg govora (Objava) na polje stvarnog govora pravnika (*faqih*) koji poznaje nauku o temeljima vjere (*usul al-din*) i nauku o temeljima prava (*usul al-fiqh*), a sve s ciljem kreiranja istinskog vjerovanja za sve vjernike.

Suština predaja koje navodi Al-Tabarî ogleda se u tome da hazreti Omer i nakon svog insistiranja nije dobio odgovor na pitanja šta označava izraz *al-kalāla*. Nećemo provjeravati autentičnost predaja, onako kako to rade tradicionalisti i orijentalisti. Ove predaje ćemo sagledavati sa na dva načina: prvi način je kristaliziranje temeljnih istina, onoga što se samo po sebi nameće kao istina vjerujućoj svijesti. Na drugoj

razini ove tekstove ćemo čitati konkretnije, što znači da ćemo pokušati razotkriti fenomen književno-pripovjedačke tehnike koja ima za cilj da pred masama istiniti govor (Objava) pretvori u istinito vjerovanje. Objasnit ćemo kako umijeće navođenja predaja i događaja vodi u nadvladavanje utopističkih predodžbi nad historijskim umom s ciljem rađanja ograničenog vjerovanja koje će biti neodvojivo od društvene fantazije (jer umijeće književno-pripovjedačke tehnike odgovara željama mašte, sanjarenja i pretjerivanja). Prvo što se nameće kao istina u predajama koje navodi Al-Tabarī jeste njegov odvažni pokušaj da izraz *kalāla* ostane neobjašnjen. Primjećujemo, također, da 176. stavak (poglavlja *Al-Nisa*) u sebi krije aktuelnost problema, te da je u vrijeme Vjerovjesnika bilo insistiranja na njegovom pojašnjenju. Nije se tu radilo samo o problemu nasljedstva koje se ticalo vjernika, nego je, čini se, problem u tome što je fenomen *kalāle* prouzrokovao novu situaciju koja je trebala da u potpunosti uzdrma drevni arapski nasljedni sistem. Otuda proizilazi silni oportunizam i nastojanja koja su trebala da spriječe Omera, tj. glanu figuru u ovim predajama, da sazna pravo značenje ovog izraza. U 176. stavku poglavlja *Žene* (Al-Nisa') se kaže:

„Oni traže od tebe rješenje. Reci: "Allah će vam kazati propis o *kalali*". Ako neko umre, i ne bude imao djeteta, a ima sestru, njoj - polovina njegove ostavštine, a on će naslijediti nju ako ona ne bude imala dijete; a ako su dvije, njima - dvije trećine njegove ostavštine. A ako su oni braća i sestre, onda će muškarcu pripasti dio jednak koliko dvjema ženama. To vam Allah objašnjava, da ne zalutate. A Allah zna sve.„

Ovaj kur'anski stavak Vjerovjesnik, a.s. je navodio navodio Omeru kada bi ga ovaj upitao o *kalāli*. Primjećujemo da ovaj ajet pojašnjava način naslijeđivanja, ali ne i značenje pojma *kalāla*. Sve što se razumije iz njega jeste da kadgod čovjek umre, a ne ostavi iza sebe dijete, to je slučaj *kalāle*. Postavlja se pitanje zašto Al-Tabarī navodi ogroman broj predaja i događaja koji ukazuju na Omerovu zabrinutost i njegovo insistiranje da dobije odgovor od svojih savremenika? Druga konstanta koja se ovdje uočava jeste da tradicionalni tefsir, bez obzira što postoji priznanje potpune zamršenosti određenog slučaja (primjer je, naravno, pojam *kalāla*), jednostavno zatvara slučaj i daje svoj konačni sud. Dok s jedne strane obznanjuje princip potpunog uvažavanja Božijeg govora, on se, s druge strane nimalo ne susteže da spomenuti izraz protumači u skladu sa zahtjevima zajednice i pritiska običajnog prava, te posebnih sila koje su nastojale da vrše kontrolu nad raspodjelom bogatstva u društvu. Tu se u stvarnosti kriju čuvane tajne formiranja nasljednog pra-

va.[14] Treća istina krije se u činjenici da je zajedničko djelovanje tumača Kur'ana i sudija stvorilo procjep između pravnog sistema koji je Kur'an imao namjeru kreirati i faktičkog, realnog, pozitivnog pravnog sistema koji je u primjeni od kada je formiran hilafet, zatim islamska država (sultanat, imarat, ili danas republika ili kraljevina). David S. Powers čak tvrdi da je Kur'an osnovao kompaktan sistem nasljedstva, međutim on nije u cjelini prihvaćen i implementiran od strane sistema koji su kasnije kreirali pravnici i sudije. Kur'an je, na primjer, insistirao na slobodnom ispoljavanju volje ostavitelja putem testamenta, međutim, pravnici su postavljanjem strogih uvjeta tu njegovu volju ograničili.

Ove konstante koje smo pobrojali prihvatljive su za savremenog historičara filologije, ali nisu prihvatljive od strane vjerujuće svijesti, tradicionalnog tumača Kur'ana, kao ni od vjernika koji ove predaje prihvataju kao egzaktne dokaze i historijske činjenice koje su u potpunosti u skladu sa kur'anskim iskazima. Da li je moguće prevazići ova dva oprečna stajališta i otvoriti novo polje razumijevanja i logike kako bi i vjernik i historičar filologije[15] shvatili neispravnost njihovih znanstvenih stajališta (tj. da nemaju veze sa realnošću)? U stvarnosti, historijska psihologija[16] i kulturna antropologija do sada nisu pokazale odvažnost da se upuste u avanturu i zađu u mračna i nepoznata područja povijesti ljudskih dru-

14 Ovaj Arkounov rad u cjelini ima za cilj tertirati ovu problematiku. Prije pojave Kur'ana i poslanstva Muhammeda postojao je drevni arapski nasljedni sistem koji je određivao prijenos vlasništva nad imovinom (nakon smrti ostavitelja). Kada je došao Kur'an i pokušao ga izmjeniti ili revidirati, pravnici (fakihi) i tumači Kur'ana (mufesiri) su upotrijebili lukavstvo kako bi sistem ostao otprilike onakav kakav je i bio. Jer, ulog je bio ogroman i nije se smjelo dopustiti da ga neko tako jednostavno dodvede u opasnost. Jer, kako objasniti sve ove nejasnoće i zlovolju vezanu za izraz kalāla koju su ciljano ostavili nepojašnjenu? U stvarnosti, riječ kalāla znači: nevjesta, snaha, bratova ili sinova žena. Sljedstveno tome, to bi značilo da kad umre sin njegovo nasljedstvo ide njegovoj ženi, tj.drugoj porodici, a to u potpunosti narušava arapski nasljedni sistem. Pravnici tako nešto nisu smjeli dopustiti, te su se suprostavili Kur'anu i izmjenili njegovu suštinu u tefsiru.

15 Filološki historičar i historijski filolog, pod time Arkoun misli na orijentaliste. On zamijera orijentalističkoj metodologiji što pretjeruje i doslovno se drži zadate teme odnosno što odbija da uzme u obzir duhovni faktor ili vjerovanje. Zbog toga on apeluje da se koristi historijska psihologija i kulturna antropologija kako bismo razumjeli vjerničko stajalište muslimana ili nemuslimana, na jedan cjelovit način, za razliku od materijalističkog stajališta orijentalista.

16 Socio-historijska psihologija, psihologijska teorija koja se fokusira na pitanje kako se pojedini aspekti kulture, kao što su vrijednosti, vjerovanja, običaji i umijeća (znanja) prenose sa jedne na drugu generaciju. (Op.prev.)

štava i psihologije spoznaje. Ja sam poduzeo određene korake u tom pravcu u svome djelu *Studije o Kur'anu* (Lectures du Coran, Pariz, 1988), ali sam ubrzo posumnjao u mogućnost promjene načina razmišljanja i logike obje starne, jer su studije duboko zadirale u duše (vjernika) i imale su veze sa dogmatskim i političkim stajalištima u savremenim društvima današnjice.[17] Sve to sam osjećao kad sam uvidio kakve je reakcije pobudila moja spomenuta knjiga zbog koje su neki burno reagovali i gubili strpljenje, dok drugi nisu imali razumijevanja ili je jednostavno nisu ni primjećivali. Činjenica je da je potrebno ohrabriti brojne mislioce i istraživače da istraže što je više moguće predaja (*habar*)[18] kako bismo bili u stanju doći do konkretnih i povjerljivih rezultata. Pitanje koje sada možemo postaviti glasi: kako je moguće kod čitalaca izazvati pažnju po pitanju psiholoških, sociooloških, jezičkih i kulturoloških različitosti koje postoje između sistema rasuđivanja u društvima koja nisu poznavala pismo (tj. u vrijeme nadmoći usmene tradicije čak i u vrijeme kada je pismenost bila raširena u prvim stoljećima islama) i sistema logičnih dokaza koji karakterizira doba pismenosti? (O ovom posljednjem izrazu vidi rad engleskog anropologa, J. Goody). Ovo pitanje koje ima antropološki značaj neće, naravno, biti postavljeno od strane pravnika i apologeta muslimana. Njihova osnovna zadaća jeste konstruirati zakone i braniti ih od nasrtaja tuđih tradicija i mišljenja koja odstupaju od Objave i, naravno, bdjeti nad praktičnom primjenom tih istih zakona. Ali, ni savremeni filolozi ne vode mnogo računa o tome kakvo će značenje ili smisao proizvesti usmena, a kakvo pisana tradicija. Dakle, isto postupaju kao i tradicionalni učenjaci. Čak i onda kada je postala zapisana tradicija, predaje koje su zabilježili tumači Kur'ana, biografi Poslanikovog životopisa, historičari i sakupljači drevne poezije, trebaju biti izučene tako što će biti razmatrane u okolnostima u kojima su nastale kao usmena tradicija. Da bismo ovo pojasnili, navešćemo dva primjera ovih predaja koje citira Al-Tabarî. Prvo, tu je priča o iznenadnoj pojavi zmije u sobi i to baš u trenutku kada je Omer terbao doznati pravo značenje izraza *kalāla*! S druge starne, tu je i priča prema kojoj je Vjerovjesnik, a.s., vodom ko-

17 Pod time Arkoun misli na tradicionalne muslimanske učenajke koji, s jedne starne, zauzimaju politička stajališta (potpomognuti vlastima u svojim zemljama), ali i na orijentaliste fololoģe koji, također, zauzimaju čvrsta politička stajališta na evropskim i američkim univerzitetima. On sebe vidi kao jedinku u sredini između ove dvije struje, a njegova vlast ili sila jeste njegov govor kojim želi da se suprotstavi.

18 Misli se općenito na hadise, izreke Poslanika, a.s., habere, izreke ashaba i esere, izreke tabiina. Nap.Prev.O.K.

jom je uzeo abdest umivao onesviješćenog Džabira b. Abdullaha. Kada dobro promislimo, ova dva slučaja ne predstavljaju nikakav problem slušaocima u smislu eventualne kritike usmene predaje. Sasvim suprotno, ovo postaje pravo čudo i jedna vrsta opsihirenosti. Ljudi to obično prihvataju kao izraz Božije volje, odnosno kao stvar tajnovitosti (*gayb*) koja se prihvata direktno kao činjenica koja nije podložna kritici. Međutim, kada zađemo u period pismenosti i pisanja, utisak koji proizvode ove čudne pojave postupno gubi na snazi sve dok ne dođe na polje racionalne kritike koja ga potpuno eliminira, jer zalazi u područje imaginacije i "znanja o svetom i svecima", tj. u okvir pojava koje odlikuju mitološku svijest i obrazac spoznaje koja joj odgovara. Na taj način možemo razumjeti zašto je izraz *kalāla* ostao tajnovit i neodređen, te na koji način je povezan sa tajnama i onosvjetskim pojavama koje Allah (navodno) nije htio otkriti čovjeku. Tako možemo razumijeti kako je zamršeni izraz *kalāla* proizveo pozitivan ishod, kako je postao dokaz kojim se podupire (ispravno) vjerovanje i povjerenje u (navodne) intencije šerijata! Pa ipak, pravnici i klasični tumači Kur'ana zauzimaju središnju poziciju između ova dva modela spoznaje (usmenog koji je povezan sa mitologijom i pisanog koji je povezan sa razumom) i zapisuju sadržaj predaja onako kako su nastale u usmenoj tradiciji. Oni prihvataju njihov sadržaj i intencije, ali istodobno nameću praktična rješenja koja imaju za cilj kreiranje zakona koji se obavezno mora prakticirati (*sharia'*). Okolnosti u kojima je izvršen prelaz iz faze usmenih predaja koje prihvata vjerujuća svijest u fazu relanog i praktičnog zakona, koji, prirodno, u sebi sadrži određeno značenje onostranog (*gayb*), nikada nisu temeljito istražene. Znamo da je tajna upravo na ovom mjestu: zato što je analiza ovog preskoka upravo ono što treba da zanima psihologiju spoznaje, stručnjake za jezičke i magične obrazce u cilju postizanja (stvarnog) značenja, te shodno tome, kritike uznosite spoznaje koju proizvode pravo, hermenautika Kur'ana i klasična teologija.

## 5.0 Analiza kur'anskog stavka 180-182. i 240. iz poglavlja Al-Baqara

Spomenuti američki orijentalist, David S. Powers je u svojoj disertaciji izučavao razliku između naslijeđivanja bez testamenta i naslijeđivanja putem testamenta. Da vidimo šta stoji u kur'anskim iskazima i kako ih tumači klasična tefsirska nauka:

„Kada neko od vas bude na samrti, ako ostavlja imetak, propisuje vam se, kao obaveza za one koji se Allaha boje, da pravedno učini

oporuku roditeljima i bližnjima. Onaj ko je izmijeni, a zna kako glasi - pa grijeh za to pada na one koji je mijenjaju; a Allah, zaista, sve čuje i zna. A onaj ko se plaši da je oporučilac nenamjerno zastranio ili namjerno zgriješio pa ih izmiri, nema mu grijeha. - Allah, zaista, prašta i samilostan je." (180-182, Al-Baqara)

„Oni među vama kojima se primiče smrt, a koji ostavljaju iza sebe žene - trebaju im oporukom unaprijed za godinu dana odrediti izdržavanje i da se one ne udaljuju iz kuće. A ako je same napuste, vi niste odgovorni za ono što one sa sobom, po zakonu, urade; - a Allah je silan i mudar." (240, Al-Baqara)

Značaj ovih iskaza ogleda se u tome što se u njima jasno priznaje pravo svakom vjerniku da dodijeli nasljedstvo putem testamenta kome hoće, čak mu se nameće obaveza da putem testamenta ostavi imovinu roditeljima, bližim srodnicima i suprugama, tj. svima onima koji imaju pravo na njegovu ostavštinu, oni kojima može dodijeliti nasljedstvo svojom voljom ili im zabraniti nasljedstvo. Međutim, problem je u tome što su ovi kur'anski iskazi poništeni ili derogirani drugima koje smo prethodno spomenuli (11.-12. poglavlje *Al-Nisa*). Rekoh poništeni, a bolje bi bilo kazati da su (tradicionalni učenjaci) objavili da su poništeni ili derogirani. Ovdje je očito riječ o namjeri da se ograniči sloboda naslijeđivanja ili čak da se poništi, bez obzira što je Kur'an istu jasno obznanio u spomenutim stavcima poglavlja *Krava* (*Al-Baqara*). Drugim riječima, zakonodavci (tj.pravnici) dopustili su sebi poigravanje s kur'anskim iskazima, s ciljem formiranja nauke o nasljedstvu u okolnostima ekonomsko-socijanog pritiska u kojima su prvi pravnici živjeli i djelovali (preciznije, pod pritiskom određenih društvenih elita kojima su i sami nastojali pripadati). Sredstvo kojim su se poslužili da poniše kur'anske iskaze (180-182. i 240.) iz poglavlja *Al-Baqara* predstavljen je u principu derogirajućih (*nâsih*) i derogiranih (*mansûh*) kur'anskih iskaza, pored već spomenute obmane u vezi jezičkog značenja 12. stavka poglavlja *Žene* (*Al-Nisa*). Zbog svega spomenutog, zasigurno možemo doći do jedne istine, a to je: osnovni izvor islamskog prava (*fikh*) i sudstva, nije Kur'an u onoj mjeri u kojoj je to tumačenje Kur'ana (tafsir). Pod time podrazumijevamo da su pravnici proučili Kur'an, na određeni način ga protumačili, a zatim donijeli svoje konačne stavove. U svome tumačenju potpomogli su se poznavanjem (arapskog) jezika i predajama koje su u njihovo vrijeme bile osnovni (znanstveni) kriterij (mislimo na predaje o povodima objave, biografijama i sl.). Sva ova literatura treba danas biti podložna preispitivanju u svjetlu savremene kritičke misli.

Termin derogacija (*nash*) prisutan je u Kur'anu u više značenja: *poništiti*, kao na primjer u 106. Stavku poglavlja *Al-Baqara* i 52. stavku poglavlja *Al-Hajj*. U 29. Stavku poglavlja *Al-Jathiya* ima izvorno značenje *zapisati*. Treće značenje pojma derogacija (*nash*) jeste zamjena prethodnog (zakonodavnog) teksta novim tekstom, što je proizašlo iz rasprava poznavalaca metodologije islamskog prava (usul al-fiqh), koji su se našli pred problemom kondradikcije određenih kur'anskih iskaza. S obzirom na to, oni su bili primorani da odaberu (sveti) tekst koji će biti ukomponiran u korpus pravnih normi odabranih od strane pravnika prethodnika. Tako je nastala znanost o derogirajućim i derogiranim ajetima koja je rasla i razvijala sa pojavom zakona (*sharia'*), i to u društveno-kulturnim i ekonomskim okolnostima koje trebaju biti otkrivene od strane savremenog historičara ili trebaju biti redefinirane.

## 6.0 Zaključak

Jasno je da proces preispitivanja ovih historijskih okolnosti nikako ne dotiče sveti kur'anski tekst, nego razotkriva vremensku distancu između onoga što ću ja nazvati *intencije Kur'ana* i onoga što je pravnik Al-Šatibi nazvao *intencije šerijata* (kao i mnogi drugi pravnici poslije njega). Kada do toga dođemo, obavit ćemo jedan važan, krucijalan posao. Zbog toga što podvlačenje razlike između ova dva pojma presjeca put savremenim vjerskim učenjacima koji se niti malo ne sustežu optužiti ljude za nevjerstvo, da li zbog toga da bi sačuvali svoje privilegije i monopolističko određivanje onoga što je po njima sveto, ili zbog toga što ne posjeduju intelektualne i kulturološke kapacitete da sa historijskog aspekta sagledaju ostvarenja pravnika i apologeta, svojih prethodnika, s ciljem prezentiranja "idealne, svete forme" prema kojoj postoji kompaktnost između sadržaja pravnih normi do kojih su prethodnici došli i teksta Objave. Kažem s ciljem dubokog prodiranja u svijest sljedbenika Kible, da se poslužim izrazom Al-Tabarīja.

Nama je poznato da se diskusija po pitanju derogacije zasniva na pretpostavci da je moguće pouzdano znati vremenski redosljed objavljivanja kur'anskih ajeta i to na način da u to nema nikakve sumnje. Ovome treba dodati jednu drugu problematiku na koju su neki klasici, naročito Fahruddin Al-Razi, ukazivali: prihvatanje principa (mogućnosti) derogacije jednog kur'anskog stavka drugim, uzrokuje sasvim drugi teološki problem koji su pravnici zanemarili. Pod time mislimo na to da poništenje (značenja) određenog kur'anskog stavka pretpostavlja postojanje kontradikcije u Kur'anu, a s obzirom na to da je riječ o Božijem govoru, to je

nedopustivo. Što se tiče vremenskog redosljeda objavljivanja kur'anskih rečenica i poglavlja, nama su poznati krhki rezultati do kojih su na ovom polju došli orijentalisti, bez obzira što je njihova metodologija u mnogome nadmašila metodologiju klasičnih hadiskih stručnjaka i autora djela o povodima Objave (*asbāb al-nuzūl*). Pravnici koji su imali zadaću da daju konačan sud o različitim interpretacijama kur'anskih stavaka pravne sadržine, našli su se, kao i muslimani danas, u jednoj teškoj i nezavidnoj situaciji. Kako je moguće izmjeniti Božiji govor, te njegove intencije i naredbe, oslanjajući se na nepouzdane predaje koje je moguće različito tumačiti? Na primjer, 180.i 240. stavka iz poglavlja *Krava* (*Al-Baqara*), kao uostalom i hadis, zasigurno ne sadrže bilo kakav naputak koji dopušta derogaciju i poništenje (značenja) ajeta. Predaje kazuju da je Ibn Abbās zastupao stajalište potpune ili djelimične derogacije 180. stavka iz poglavlja *Krava* (*Al-Baqara*) od strane 11. i 12. stavka iz poglavlja *Žene* (*al-Nisa'*). Drugi tumači Kur'ana, poput Dahhāka, Hasana al-Basrija, Tāvusa i Muslima b. Jesara, zastupali su tezu da je riječ o redukciji značenja (*tahsīs*). Što se tiče 240. stavka iz poglavlja *Al-Baqara*, citirajući klasična djela, David Powers bilježi oštru diskusiju između Ibn Zubejra i halife Osmana b. Affāna: „Rekao sam Osmanu da je ovaj stavak (tj. 240.) derogiran od strane 234. stavka iz istog poglavlja, te zašto ga uopće stavljamo u suru?" Osman b. Affān je odgovorio: "Ostavi ga tu gdje jeste, dragi moj amidžiću. Tako mi Allaha, neću izostaviti niti jedan ajet sa mjesta koje mu je određeno'."

Tako su klasici konstruirali formulaciju "derogacija propisa bez derogacije učenja (recitiranja) kur'anskog stavka"[19], što nas upućuje na to da su diskusije po pitanju derogirajućih i derogiranih stavaka bile okončane, nakon što je završen proces sakupljanja Kur'ana u zbirku (*mushaf*). Tada se javlja literatura iz discipline *povodi objave* (*asbāb al-nuzūl)* i širi se u specifičnim kulturno-političkim okolnostima prvog stoljeća hidžre. (Ova literatura je imala za cilj argumentirati opravdanost derogacije u smislu objašnjenja da je derogirajući stavak zaista objavljen poslije derogiranog stavka. Međutim, ova literatura treba biti podvrgnuta historijskoj kritici, što do sada nije urađeno).

19 Što znači da ajet ostaje sastavni dio Kur'ana, ali se njegov sadržaj poništava i po njemu se ne postupa. U tom slučaju je učenje (čitanje) ajeta ibadet (čin pobožnosti), kao što je slučaj i sa drugim ajetima. Ovo je najuvjerljiviji dokaz o tome kako su pravnici izokrenuli značenje onih kur'anskih ajeta koji ne odgovaraju njihovim ciljevima.

Što se tiče konsenzusa učenjaka (*ijmâ'*), tek kasnije će uslijediti intenziviranje ovog instrumentarija, a sam Al-Tabari, koristeći predaje i diciplinu *povodi objave*, potvrđuje da diskusije po ovom pitanju nisu bile okončane u trenutku kad je on pisao svoje tumačenje Kur'ana. Nama je poznato da protagonisti konsenzusa po pitanju derogacije 180. i 240. stavka iz poglavlja *Al-Baqara* svoje mišljenje podupiru i poznatim iskazom Poslanika: „Zakonski nasljednik nema pravo naslijediti putem testamenta". Što se mene lično tiče, ja se ne bih upuštao na historijsko polje u kojem su orijentalisti pokušali okončati dikusiju po ovom pitanju. David Powers vjeruje da je moguće argumentirano dokazati kako je ovaj Poslanikov iskaz u stvari pravna konstrukcija koja se počela širiti tek u prvoj četvrtini osmog stoljeća po hidžri ( tj. prema muslimanskog računanju vremena), tačnije 700.-725. Ranije sam isticao da ovakve vrste rasprava treba koristiti samo ako posjedujemo tradicionalne dokaze koji odbacuju svaki vid sumnje, posebno vodeći računa o stanju ideološke uzavrelosti u kojem danas obitava islamska svijest. Čak i kada bismo posjedovali valjanu argumentaciju, osnovni problem leži na drugom mjestu: mi želimo uključiti vanjsku manifestaciju vjere prilikom tretiranja određenih društvenih zajednica. Dakle, mi ne želimo da im sudimo, da ih nadziremo i vrednujemo s visokog položaja izvana, s pozicije na kojoj još uvijek stoje orijentalisti.

S arapskog jezika preveo: Osman Kozlić

# INTERPRETACIJA JEZIKA: RIJEČI I POJMOVI[1]

Stuart HAMPSHIRE

Postoji mnogo jezika koji se neprestano mijenjaju i koji su veoma različiti jedan od drugog, i to ne samo po vokabularu, već i po strukturi. Velika greška bi bila misliti o Jeziku, sa velikim J, kao o nekom idealnom Platonovom jeziku kojem aktuelni jezici u različitim stepenima naprosto liče. Različiti jezici imaju već dovoljno toga zajedničkog (npr. činjenicu da su sistemi znakova) i služe približno istim svrhama u socijalnom ponašanju da bismo ih zvali jezicima. No, mi u filozofiji ne trebamo egzaktno utvrditi nužne i dovoljne uslove da bismo jedan znakovni sistem nazvali jezikom; to je zato što nismo posebno zainteresirani da definiramo riječ 'jezik'. Nas, također, ne zanima ni sistematska klasifikacija različitih gramatičkih formi jezika; zanimanje savremenih filozofa za forme govora nije, ili ne bi trebalo biti, znanstveno ili sistematsko. Ovi filozofi opisuju upotrebu određenih idioma u određenom jeziku i upotrebu tih idioma za određene svrhe samo kao instance njihovih različitih funkcija u govoru; ove instance nisu izabrane kao dokaz u prilog neke generalizacije o jeziku: ne postoji ozbiljna namjera da se indukcijom dođe do konačne liste kategorija ili konačne liste funkcija jezika. (Filozofija nije induktivno istraživanje – iskazi o nekoj činjenici služe za navođenje primjera, a ne za proizvođenje dokaza.) Do sada je ovakav mukotrpni opis aktulnih, suvremenih engleskih ili njemačkih idioma uglavnom imao negativnu i destruktivnu svrhu: cilj je bio da se dovedu u pitanje filozofske predrasude o nužnim formama i funkcijama jezika, posebno predrasude Humea, Milla i Russella. Nikakve pozitivne konkluzije o nužnim formama jezika nisu se mogle zasnovati na tako suženim i bez nekog pravila određenim istraživanjima. Možda ponekad izgleda kao da su i sami jezički analitičari u zabludi i da imaju svoje vlastite predrasude u vezi sa nužnim i univerzalnim formama jezika. Oni  stvaraju i pišu kao da postoji mnogo već određenih funkcija koje jezik mora obaviti, ili (što je još gore) oni stvaraju i pišu tako kao da su svi jezici međusobno prevodivi dijalekti

1 Prevedeno iz: Rorty, R. (ed.) (1992): *The Linguistic Turn. Essays In Philosophical Method.* Chicago: The University of Chicagon Press, 261-268.

Platonovog idealnog jezika. Mada ne zanemaruju jezički provincijalizam, izgleda da oni ponekad prave generalizaciju o cijelom diskursu na osnovu nekolicine datih idioma. Tako ovi autori ponekad zanemaruju povijest pojmova koje ispituju, gdje 'pojam' predstavlja cijelu grupu povezanih idioma shvaćenih u cjelini. Svaki pojam ima svoju povijest i najbolji način predstavljanja određenog pojma je putem njegove povijesti, putem promjena kroz koje je prošao kada su stari idiomi otpali i na mjesto njih došli neki novi. Ako su filozofi, kao što sada ponekad tvrde, u pozitivnom smislu i primarno zainteresirani za opisivanje i razlikovanje različitih upotreba jezika, onda su oni prije svega historičari; no, oni to očigledno nisu. Oni se, u stvari, zadovoljavaju slučajnim odabirom instanci iz bilo kojeg polja diskursa, jer oni, bilo da to priznaju ili ne, uglavnom ukazuju na negativnu stranu priče – na činjenicu da diskurs koji ispituju ne služi svrsi za koju su prijašnji filozofi mislili da je implicitno namjenjen.

Nejasnoća u odnosu na svrhu jezičke analize može ozbiljno zavarati filozofe; oni mogu napraviti odstupanje od čisto negativnih zaključaka i pokušati iz opisa nekolicine engleskih idioma deducirati filozofske konkluzije. Daću dva primjera toga kako se može napraviti ova greška:

(a) u određenju moralnih sudova;

(b) u određenju pojmova vezanih za mentalno i u recentnim raspravama o pojmu uma.

Pri učenju jezika, koji je dio civilizacije u mnogim aspektima različite od naše, možemo očekivati da imamo mogućnost da izdvojimo klasu onoga što je izgovoreno, a što ima ulogu u socijalnom ponašanju analognu ulozi koju ima naše ponašanje kada izgovaramo ono što mi nazivamo moralni sudovi; očekujemo, također, možda sa manjom izvjesnošću, da postoje forme rečenica koje u ovom nepoznatom jeziku zauzimaju mjesto koje je analogno mjestu treba-rečenica, ili kvazi imperativa ili (možda) gerundiva u engleskom ili latinskom jeziku. Ako su se oba navedena očekivanja pokazala ispravnim i postoji ova identifikabilna klasa onoga što izgovaramo i ima svoju specifičnu gramatiku, iz toga još uvijek ne mora proizilaziti činjenica da su naši moralni sudovi prevodivi, u svakodnevnom smislu riječi 'prevođenje', na jezik stranaca, ili da su njihovi moralni sudovi prevodivi na naše. Možda moramo ukazati na to da oni imaju centralni pojam (na primjer 'vrlina') koji mi nemamo i da oni nemaju korenspodirajući pojam našem pojmu 'vrlina', pojam koji ima neko najbliže korespondirajuće značenje u našoj terminologiji. Mi možemo naučiti da razumijemo njihov jezik, u smislu da smo sposobni da ga koristimo u komunikaciji sa njima na način da proizvodimo odgovarajuće izraze u

odgovarajućim situacijama; da bi ovo bilo moguće morali smo do sada ući u njihov način razmišljanja i u njihov način klasificiranja i vrednovanja ljudskog ponašanja. Možemo vidjeti da je nemoguće, dijelom što tako dobro razumijemo, u uobičajnom smislu riječi 'razumjeti', njihove idiome, u našoj vlastitoj ostavi moralnih termina pronaći bilo kakve ekvivalente za izraze koje smo izdvojili kao njihove moralne termine; vidimo da se, kada složimo, kao komad paus papira, jedan jezik preko drugog, linije i razdiobe dovoljno dobro ne preklapaju baš u svakoj tački. Uzmimo kao komparaciju jedan trivijalan i jednostavan primjer: ovu ne-korespodentnost možemo pronaći čak i u raspravama na grčkom jeziku koje se odnose na pojam 'vrlina', a nalazimo je svugdje gdje ne postoji distinkcija bilo koje vrste između moralnih i bioloških kvaliteta osobe. Tada se nalazimo pred dilemom: možemo, ako tako odlučimo, reći da oni koji koriste ovaj jezik imaju radikalno drugačiju moralnost od naše vlastite i da su njihova moralna stajališta i njihovi pristupi moralu sveukupno drugačiji; možemo isto tako, striktno govoreći, reći da oni ne iznose ništa što uistinu možemo nazvati moralnim sudovima. Nije neispravno prihvatiti prvu alternativu samo ako ova razlika u moralnom stanovištu koje odbacujemo i onom koje prihvatamo, a koja je rezultat izbora i refleksije, ne izlazi iz okvira standardne terminologije koju koristimo da objasnimo izraze koji se koriste u drugim stanovištima. Isto tako nije neispravno prihvatiti drugu alternativu, ili Kantovu alternativu, samo ako se izraz 'moralni sud' ne koristi da bi se izdvojila određena funkcija govora i ako ovaj izraz nije u istoj ravni sa izrazima 'faktička tvrdnja', 'naredba', 'prijedlog', itd. Filozofi nemaju veliku korist od utvrđivanja toga šta moralni sud čini moralnim sudom, to jest, da odrede nužne i dovoljne uslove za upotrebu *izraza* 'moralni sud'. No, bilo je korisno insistirati, ponovo u negativne svrhe, na izdvajanju klase onoga što izgovaramo kao klase moralnih sudova, barem iz razloga što se ove klase koriste da propišu ili preporuče neko postupanje, gdje postupanje ne treba razumjeti kao ono koje usmjereno prema nekom određenom cilju. Ova karakterizacija moralnih sudova kao suštinski preskriptivnih ili kvaziimperativnih nije (ili nije trebala biti) precizna – termini koji su se koristili za ovu eksplikaciju su i sami nejasni. Jedina intencija bila je suprotstavljanje određenim stanovištima koja su pređašnji filozofi zastupali ili pretpostavljali, a odnosila su se na upotrebu i funkciju moralnih sudova. Upravo je ovo odbacivanje pretpostavke da moralni sudovi moraju funkcionirati na ove načine i u skladu sa ovom logikom ono što su suvremene filozofije prepoznale; taj zaključak je bio čisto negativan, jedno upozorenje koje je bilo usmjereno na njihovu moguću pogrešnu asimilaciju.

No, napravit ćemo ozbiljnu grešku ako počnemo praviti generalizacije o prirodi moralnih sudova na osnovu ispitivanja forme naših vlastitih argumenata o moralnim pitanjima; tada će izgledati da ne mogu postojati različite terminologije u kojima se pitanja koja prepoznajemo kao moralna pitanja (pitanja kao što su 'Šta je, ili šta je trebalo, ispravno učiniti?') mogu razmatrati. Potrebno je ponovo malo istraživati historiju da bi se produbio ovaj skromni skepticizam. Ispitivanje idioma i formi argumenata korištenih u suvremenim moralnim raspravama ne mogu, same po sebi, dovesti do bilo kakvog pozitivnog odgovora na bilo koje pitanje u moralnoj filozofiji; najviše do čega može dovesti jeste historijski zanimljiv opis neke konvencionalne moralnosti. Moguće je da neko u potpunosti razumije i da može da upotrebljava idiome konvencionalne moralnosti, a da u isto vrijeme odbaci ovu cjelokupnu terminologiju kao predrasudu ili kao onu koja je iz nekog drugog razloga nepodobna. On može, na primjer, da u cjelosti razumije, u uobičajnom smislu riječi 'razumjeti', poznatu protestantsko-kršćansku koncepciju lične odgovornosti i distinkciju koja je danas konvencionalno prihvaćena između moralnih i bioloških osobina neke osobe. On uvijek može biti u mogućnosti da u pojedinačnim slučajevima ispravno primjeni ovu distinkciju i može znati kako da u generalnim terminima izrazi način na koji se ova distinkcija pravi, to jest da pruži objašnjenje za koncept moralne odgovornosti kakav se pojavljuje u običnom jeziku. No, u isto vrijeme, on može smatrati da je ova distinkcija, kada se sve njene implikacije dovedu do kraja, neodrživa; on čak može smatrati, i to sasvim razumno, da ne postoji nešto takvo kao što je lična odgovornost, iako priznaje da razumije uobičajna pravila primjene ovog termina. Tada se on nalazi u sličnoj (mada ne u potpuno istoj) poziciji kao antropolog, ili student komparativne religije, koji uči da upotrebljava i da razumije neki jezik ili dio nekog jezika, mada ne prihvata to da mnoge distinkcije i klasifikacije u tom jeziku odgovaraju bilo kakvoj stvarnosti.

Nije moguće konzistento prihvatanje ove dvije propozicije: (1) da razumjeti izraz znači znati kako uporjebiti izraz na pravi način i znati prepoznati standardne situacije njegove upotrebe i (2) da egzistencijalne tvrdnje nemaju šta tražiti u zaključcima filozofije, jer se filozofija bavi samo analizom trenutnog značenja termina koji se upotrebljavaju. Neko može odbaciti tvrdnju (1) i dati razloge da kažemo da su mnogi izrazi koji imaju, ili koji su imali, lako prepoznatljivu i utvrdivu upotrebu u ovom ili onom jeziku, striktno govoreći bez značenja. To je paradoksalan put kojim su išli raniji pozitivisti. Možemo, kao alternativu ovome, dopustiti da se argumenti koji se odnose na filozofska pitanja i koji nisu

u pravom smislu riječi empirijski, izraze u egzistencijalnim tvrdnjama koji imaju 'to je takvo-i-takvo' formu. Ovo mi se čini boljim i manje zavaravajućim načinom izlaska iz dileme i, zasigurno, ne uključuje udaljavanje od svakodnevne upotrebe nekog termina; ova forma iskaza je ona koja se općenito koristila za odbacivanje nekog pojma. Potpuno neograničena i neodređena uporeba egzistencijalnih iskaza u formi 'Ne postoje takvi-i-takvi' je možda neuobičajna, ali njihova karakteristična upotreba je u izražavanju kvazi-filozofskih konkluzija: 'Ne postoji Bog', 'Ne postoje u potpunosti nezanimljivi ljudski činovi' ili 'Ne postoji nešto takvo kao što je grijeh'. Mnogi primjeri se mogu navesti u kojima postoji neodređena egzistencijalna forma koja, na temeljima koji u nekom prostom smislu nisu empirijski uopšte, ima za cilj odbacivanje nekog pojma ili neke distinkcije. Korak koji ide od ovih kvazi-filozofskihegzistencijalnih iskaza ka striktno filozofskim konkluzijama je mnogo manji od koraka koji od 'bez značenja' (svakodnevna upotreba) do 'bez značenja' (filozofska upotreba). Čovjek koji razumije i koji može objasniti šta se u svakodnevnoj upotrebi misli pod 'grijeh', ne može uistinu reći da je ova riječ bez značenja. No, on sasvim odgovorno može reći da ne postoji nešto takvo kao grijeh. Njegov prigovor se ne odnosi na *riječ*, kao na nešto što nema utvrđeno mjesto u vokabularu i za koju nisu utvrđeni uslovi upotrebe; njegov prigovor se odnosi na pojam, to jest, na utvrđene aplikacije jednog cijelog skupa distinkcija koje su uključene u upotrebu ove riječi. Odbaciti neki pojam znači odbaciti jedan cijeli sistem klasifikacija kao onaj koji je na neki način neadekvatan; opravdani razlozi za ovo ne mogu se dati bez neke uporedbe između različitih terminologija i sistema klasifikacije, uporedbe koja u sebe ukuljučuje izlaženje iz okvira neke terminologije i poređenja metode primjene te terminologije sa primjenom neke druge terminologije. Opis aktuelne upotrebe neke terminologije ne može sam po sebi dati odgovor na bilo koji problem moralne filozofije, to je zato što problem uvijek leži u izboru i u razlozima za izbor između različitih terminologija. Metode klasificiranja, vrjednovanja i usmjeravanja ljudskih postupaka, zajedno sa argumentativnim obrascima koji potpomažu ova vrjednovanja i usmjeravanja, jedne za drugim nastaju i nestaju kroz povijest; ove metode vrlo često i isključuju jedne druge. Obrasci ovih metoda se ponekad ne podudaraju pa prevođenje nije uvijek moguće; moramo naći razloge zbog kojih mislimo i govorimo koristeći jedan skup idioma radije nego neki drugi. Filozof morala se mora do ovih razmjera učiniti moralnim ili će ostati ograničen na prosto negativan rad utvrđivanja razlike između moralnih sudova i sudova neke druge vrste.

Pojam uma ima dugu i raznoliku povijest koja se proteže kroz mnoge jezike; to je povijest koju bi bilo teško napisati čak i kada bi se ograničili samo na grčki, latinski, francuski, njemački i engleski jezik. Okvir za određenje pojma uma se u velikoj mjeri promjenio u posljednjih pedeset godina, mnogo više nego u doba kada je Descartes pisao o čuvstvima duše ili kada je Hume pisao o utiscima i emocijama. Um, motiv, emocija, čuvstvo, karakter, stanje duha, srce, duša, temperament, duh – sve ovo su riječi koje se u određenim vremenima nisu mogle prevesti na druge jezike ili koje su radikalno mijenjale svoje značenje na vrlo komplikovan način. Koncept ljudskog bića kao onog koji ima glavna čuvstva ili neke konstantne dispozicije je koncept koji je već nekoliko puta nastajao i nestajao. Pojam volje, ili pojam usko povezan sa njim, je u jednom vremenu postojao u nekim jezicima, dok u nekom drugom vremenu i u nekim drugim jezicima nije postojao uopće u nekoj lako prepoznatljivoj formi. Postojali su trenuci i faze u historiji nekih jezika u kojima su stanja uma posmatrana kao entiteti koji se mogu jednostavno i konačno identificirati i izložiti, isto kao što se fizičke stvari mogu identificitrati i izložiti. Naše cjelokupno poimanje ličnosti i granica znanja o nama samima, kao i poimanje znanja o umu drugih, često se, a to će se zasigurno dešavati i u buduće, mijenjalo. Descartovo i Humeovo razumijevanje uma, ako se posmatra kao jezička analiza, je odavno zastarjelo; razumijevanje uma profesora Rylea, ako se posmatra kao jezička analiza, će, također, zastariti. Međutim, kroz cijelu svoju povijest pojam uma je imao neki kontinuitet; postoji nešto zajedničko za mnoge različite vokabulare koji su se koristili za govor o ljudskoj ličnosti i ljudskom iskustvu. Isto tako kao što postoje u mnogo čemu različite moralne terminologije koje, ipak, čine jedan jedistveni diskurs koji možemo nazvati 'moral', možemo govoriti o različitim koncepcijama ljudske personalnosti koji se proteže kroz različite vokabulare. Određeni filozof se može baviti, ne razjašnjavanjem konvencija upotrebe ovog pojma u bilo kojem od ovih vokabulara, već razmatranjem instancije njegove upotrebe s ciljem da ukaže na uslove te upotrebe u određenom vokabularu; tada je ispravan naslov ovog rada (Ryleevog djela, prim.prev.) 'Pojam uma', a ne riječ 'Um'. Profesor Ryle, kao i Descartes i Hume prije njega, uzima primjere iz suvremenog engleskog vokabulara kao ilustraciju za zahtjeve koje svaki vokabular ovog tipa mora zadovoljiti kada se uporijebi. Njegova filozofska teza se sastoji u utvrđivanju ovih zahtjeva, koji su potpuno suprotni od zahtjeva koje za primjenu ovog pojma navode i na kojima insistiraju Descartes i Hume. U ovome se nalazi razlika između njihovih filozofija – i jedni i drugi imaju obrazac, i to različit obrazac, uslova pod kojima se iskazi mogu potvrditi i pod kojima se izrazi mogu koristiti sa najvećom mogu-

ćom sigurnošću i jasnoćom; oni uspoređuju i kritikuju aktuelnu upotrebu psiholoških pojmova referirajući na ove standarde. Iz ovog upoređivanja nastaje generalna teza o ispravnom okviru za pojam uma. No, prvo moram objasniti na šta mislim kada govorim o uslovima primjene nekog izraza.

Razumjeti neki izraz u svakodnevnoj upotrebi pretpostavlja mogućnost prepoznavanja standardnih situacija u kojima se upotrebljava, a uobičajan način objašnjenja njegovog značenja uključuje navođenje karakteristika ovih standardnih situacija. Za svaki dio vokabulara nekog jezika koji razumijemo, mi možemo navesti neke situacije koje bi bile idealne situacije za primjenu izraza koji je u pitanju; možemo, također, navesti neke suprotne situacije u kojima bi njegova primjena bila okarakterizirana kao sumnjiva i nesigurna. Mi smo, onda kada navedemo ove uslove izvjesnosti i neizvjesnosti, pokazali konvencije za primjenu izraza o kojima je riječ. Neko može napraviti okvir za pojam uma, onako kako je on načinjen u bilo koje vrijeme u bilo kojem jeziku, tako što će navesti konvencije primjene (to je u ovdje metod verifikacije) jednog cijelog grozda izraza u tom vokabularu; to bi, međutim, predstavljalo samo jedan, čisto deskriptivan i historijski posao (npr. pojam duše u grčkoj filozofiji ili pojam utiska u osamnaestom stoljeću). Međutim, jedno dublje istraživanje može samo po sebi ukazati na ovo: među najrazličitijim izrazima u datom vokabularu – opisa stanja uma, podražaja, dispozicija, procesa mišljenja i mnogih drugih – izgleda da postoje oni čije su konvencije upotrebe u potpunosti jasne i neproblematične; to je stoga što konvencije izvjesnosti koje se odnose na njihovu primjenu nisu neobične i imaju jasne paralele u drugim poznatim i neupitnim tipovima diskursa; zbog ovog razloga oni ne izazivaju sumnju ili filozofski skepticizam. Postoje drugi tipovi izraza koji izgleda da imaju neobične uslove izvjesnosti i nemaju upotrebu koja je paralelna upotrebi u ovoj vrsti diskursa; na ovom mjestu počinju i filozofski skepticizam i istraživanje. Tada se pojavljuju pitanja tipa 'Možemo li ikada biti sigurni da je nešto takvo-i-takvo?, Da li mi, kada tvrdimo da znamo, zaista znamo?'. U svakoj epohi postoji tendencija ka prihvatanju neke metode za potvrđivanje koja odgovara nekoj vrsti izraza, i to predstavlja samoobjašnjavalački model u koji se sve druge vrste izraza moraju asimilirati. Prema Humeu, izravno opisivanje osjećaja ili impresija je određivalo izraze koji, u standardnim uslovima primjene, pružaju model izvjesnog znanja; drugačiji uslovi izvjesnosti koji su se odnosili na izraze druge vrste su bili oni koje je trebalo dovesti u pitanje; činilo mu se da ne može postojati nikakva izvjesnost koja se može porediti sa izvjesnošću koja se pripisuje opisu impresija. U

nekim suvremenim filozofijama model izvjesnosti je postao nešto skoro potpuno suprotno Humeovom modelu. Uslovi izvjesnosti koji su odgovarali opisu impresija su izgledali problematični i čudni, i razvio se model koji opisuje ponašanje tijela; tako se razvila suprotna teza, koja je u sebe pokušala asimilirati uslove izvjesnosti koji su važili za opis impresija pod uslove izvjesnosti koji su odgovarali opisu tjelesnog ponašanja. Filozofska teza u svakom od ovih slučajeva sa sastoji u asimilaciji različitih metoda u aktualnu upotrebu nekog samoeksplanatornog modela. U svakodnevnoj upotrebi jezika svaka vrsta opisa, sve dok se ne pojave filozofske dileme, u nekom jeziku je prihvatljiva kao ona koja ima svoje vlastite odgovarajuće uslove izvjesnosti i svoju vlastitu metodu potvrđivanja. Filozofska sumnja ima oblik generalnog uspoređivanja stepena izvjesnosti koji se pojavljuje prilikom upotrebe različitih izraza, uspoređivanja koje ciljano pravi podjele u tipove. Filozof u vezi ovoga kaže: 'Naravno da znam da su ovo uslovi koji se smatraju standardnim za upotrebu izraza ove vrste: no, možemo li ikada biti sigurni prilikom upotrebe nekog izraza ove vrste na isti način na koji smo sigurni kada upotrebljavamo izraze ove druge vrste?'. On se u stvari, kada pita ovo pitanje, suprotstavlja prihvaćenim pravilima upotrebe cijele porodice izraza kojih se ovo tiče; on nam sugerira da je pojam o kojem se radi beskoristan, jer, kada o njemu razmišljamo, shvatamo da ne postoji zadovoljavajući način utvrđivanja toga da li nešto potpada pod ovaj pojam ili ne. Greška je, zbog ovog pretjerivanja koje ima svoju svrhu, ovu vrstu skepticizma označiti kao beskorisnu ekscentričnost filozofa. Čak i izvan filozofije pravimo ovu vrstu poređenja između izvjesnosti koju postižemo primjenom izraza različitih vrsta, i postajemo ponekad nezadovoljni nejasnoćom konvencija za upotrebu cijelog spektra izraza. Tada je cijela porodica izraza na granici ispadanja iz jezika i želi se zamijeniti nekom drugom, koja ima jasnije i određenije (kako nam se čini) konvencije primjenjivanja; ovo je proces modifikacije pojmova i proces stvaranja njihove povijesti. Evo jedan primjer: mogu naučiti da koristim vokabular koji mi dozvoljava da objasnim ljudsko ponašanje u terminima malog spektra osjeta koji se mogu precizno identificirati. Mogu biti u stanju da sam ispravno koristim ovaj vokabular i da mogu razlikovati, među raznim iskazima koji su izraženi ovim terminima, one koji su sigurno (prema konvencijama tog vokabulara) istiniti od onih koji su lažni. No, u isto vrijeme mogu željeti da odbacim cijeli vokabular, na osnovu toga što smatram da su njegove klasifikacije 'neodgovarajuće u odnosu na kompleksnost činjenica'. Znam kako se osjeti konvencionalno identificiraju, ali ova identifikacija je po meni nejasna kada je procjenim nekim eksternim standardom izvjesnosti koji prihvatam kao model. Mogu pokušati pokazati da uslovi

pod kojima je izvjesnost konvencionalno shvaćena u odnosu na primjenu ovih izraza ne odgovara standardnim uslovima izvjesnosti koji se odnose na izraze slične vrste. Čak i u prikladnijim uslovima za razlikovanje jednog osjeta od drugog, postoji, također, velika mogućnost sumnje u odnosu na onu koja bi bila dopuštena (na primjer) pri identifikaciji prirodnih vrsta. Razmjer graničnih slučajeva u odnosu na slučajeve koji se ne mogu uopće razmatrati je prevelik, mnogo veći nego što bi sama forma iskaza mogla to sugerirati. Ako sam uvjeren da, sudeći prema nekim eksternim standardima, ne postoji, ili ne može postojati, idealan način identifikacije osjeta, onda sam uvjeren da je upotreba ovog vokabulara radikalno zavaravajuća; pojam jednostavnih osjeta će tada biti diskreditovan. Tako što ću reći da u stvarnosti ne postoje jednostavni osjeti i da se ove činjenice u načelu ne mogu izraziti unutar ovog okvira, mogu sasvim jasno izraziti svoje uvjerenje da je ova cijela terminologija neprimjenjiva. Mnogi moderni pisci, koji nisu samo filozofi, imali su želju da načine ove precizne negativne iskaze ('Ne postoje jednostavni osjeti'), a njihov uticaj, zajedno sa uticajem Freudove psihologije, je bio dovoljan da staru klasifikaciju motiva koji se tiču velikog spektra ljudskih postupaka učine zastarjelom: ili, ako ne baš zastarjelom, onda barem suspektnom, tako da su uslovi koji bi nekada vrlo komotno bili identificirani i koje nije trebalo kvalificirati, sada postali upitni i oni koje treba odrediti, a to je, ako se ide do kraja, trebalo dovesti do promjene u uslovima za upotrebu ovih izraza i uticalo bi na promjenu u njihovom značenju. Tada pojam osjeta neće biti ono što je bio. Odgovarajući dijelovi vokabulara postaju staromodni, a pojmovi (npr. pojam motiva), postepeno i bez nekog plana ili odluke, mijenjaju svoj okvir; konvencije za primjenu izraza različitih vrsta nisu eksplicitno komparirane, a skepticizam u vezi određenog spektra izraza više se osjeća u praksi nego što je rezultat razrađene teorije. Čim je skepticizam utemeljen na jednoj zahtjevnoj uporedbi uslova izvjesnosti koji se pripisuju izrazima različitih vrsta, ušli smo u domen filozofije; ovo je ona vrsta argumenta koju, kao i kod svih njegovih prethodnika, možemo pronaći u djelu *Pojam uma* profesora Rylea. Argument ga vodi, što je prirodno zbog razloga koje sam naveo, do toga da konstruira neodređene egzistencijalne tvrdnje, npr. da negira postojanje voljnih činova ili da negira neopipljive mentalne procese, a da priznaje postojanje žeđi, žudnje i svraba. On je kritikovan zbog iznošenja zaključaka u egzistencijalnoj formi zbog toga što nijedna egzistencijalna konkluzija ne može proizaći iz naknadnog istraživanja svakodnevne upotrebe riječi. No, ova kritika je pogrešna stoga što on naprosto ne opisuje aktuelnu upotrebu riječi. On navodi instance konvencija primjene različitih izraza, a tek onda pokušava da izrazi ove konvencije

na način da ih smjesti u jedan zajednički okvir. U odnosu na svaki izraz koji uzme kao primjer, prva pitanja koja postavlja su: 'Kako znamo kada ga možemo upotrijebiti? i Koje su standardne i najpoželjnije okolnosti za njegovu primjenu?'. On je, referirajući na svoje vlastite standarde verifikacije, ograničen na prihvatljivu upotrebu psiholoških termina. Tako može insistirati na tome da ne može postojati vokabular 'čistih osjeta', jer ništa što on smatra verifikacijom ili izvjesnim kriterijima primjene se ne može primjeniti na tako korištene izraze. Konvencije primjene ukazuju na to da se vokabular ovog tipa previše razlikuje od onog što on smatra standardom; to je zato što on standard izvjesnosti nalazi u konvencijama koje se odnose na upotrebu termina u opisu fizičkog svijeta. On svoje teze suprotstavlja Humeovim i Russellovim tezama tako što pokušava da pokaže da, čak i u najtežim slučajevima, aktuelne konvencije za primjenu koje se pripisuju izrazima različitih vrsta više odgovaraju njegovim standardima nego njihovim; ove instance su bitne za prelazak od običnog jezika ka generalnim filozofskim tezama. No, ostaje tačno da je ovo jedna pozitivna teza, teza koja postavlja standarde o tome da je jedan jasan diskurs usmjeren protiv nekog drugog.

Dovoljno je da, ako želimo odrediti nečiju filozofiju, utvrdimo koje egzistencijalne tvrdnje on smatra neproblematičnim na način da za njih ne trebamo dati daljnja objašnjenja. A, da bismo otkrili koje egzistencijalne tvrdnje su za njega neproblematične, dovoljno je da otkrijemo koju vrstu diskursa on razumije kao onu koja mu pruža odgovarajući model izvjesnosti pri upotrebi jezika - izvjesnosti tipa 'ovo je najizvjesnije od svega' (npr. 'ovo je izvjesno kao 2+2=4', ili 'ovo je izvjesno kao što je izvjesno da ja sada sjedim u ovoj sobi'). Uvijek je postojala ova veza između takozvane teorije znanja – kritičkog procjenjivanja uslova izvjesnosti koji se odnose na primjenu izraza različite vrste – i metafizike; u stvari, ovo se i ne može razdvojiti ili, na kraju krajeva, razlikovati. Neko ko, pretjerujući u određenom momentu u uvažavanju zdravog razuma, odbije da načini ovu značajnu i kritički orijentiranu usporedbu ne ulazi u područje filozofije. Svaki vokabular koji koristimo nosi u sebi određene egzistencijalne implikacije; neminovno je da neko ko primjenjujući aktuelne konvencije da napravi razliku između istinitih i lažnih iskaza o aktima volje, motivima za činjenje nečega, karakteru ili duši, ponekad zastane da bi postavio pitanje o tome da li ove konvencije u identificiranju te razlike pružaju tu vrstu izvjesnosti za koju bez razmišljanja mislimo da pružaju. Ako poslije promišljanja izgubimo povjerenje u našu uobičajnu metodu koju smo koristili za identificiranje strasti, na primjer (čini se da je ovo najmanje vjerovatan slučaj standardnih primjera identifikacije od svih),

možemo sa velikom sigurnošću tvrditi da ne postoje jednostavne emocije koje možemo identificirati. Ovo ne implicira da mi kada primjenimo uobičajene konvencije ne pravimo razliku između tvrdnji koje su istinite i lažne o strastima; to samo implicira činjenicu da razlika između toga da li određena strast postoji ili ne nije postavljena onoliko jasno koliko smo mi mislili, to je stoga što smo primjetili da postoji veliki broj neizvjesnih i graničnih primjera, a mali broj sasvim izvjesnih primjera. Mi, kada obratimo pažnju na sve ovo što nas navodi na krivi put, idemo preko prostog prikazivanja svakodnevne upotrebe riječi. Ovo prikazivanje je neophodan način istraživanja u filozofiji, ali ne predstavlja cijelu filozofiju.

S engleskog jezika preveo: Kenan Šljivo

# Pregledi knjiga
# Book Reviews

Boško PEŠIĆ - Danijel TOLVAJČIĆ (ur.)

# FILOZOFIJA EGZISTENCIJE KARLA JESPERSA

## (Zagreb, Hrvatsko društvo "Karl Jespers", 2013.)

Ime Karl Jaspers, pored toga što ukazuje na jednog od najznačajnijih filozofa 20. stoljeća, istovremeno podsjeća na onog nesvakidašnjeg mislioca kome je sužen i oduziman prostor, kako tokom života, jednako tako i u vremenu kada je njegov bogati intelektualni opus svjedočio njegovu prisutnost.

Riječ je o misliocu čije se prvobitno interesovanje vezivalo za oblast medicine i psihologije, o čemu svjedoči i njegovo prvo objavljeno djelo pod nazivom *Opća psihopatologija* (1913.), a odmah zatim i *Psihologija pogleda na svijet* (1919.), da bi se u svojim četrdesetim godinama okrenuo filozofiji kao mišljenju koje traga za *sveobuhvatnim*. Sa objavljivanjem prvog velikog djela, *Filozofija* (1931.), Jaspers se pojavljuje kao veliki mislilac koji u trotomnom djelu izlaže ideju *filozofske orjentacije u svijetu*, *rasvjetljavanja egzistencije* i *metafiziku*. Sa brojnim drugim djelima, koja ovdje nećemo navoditi, Jaspers je ostavio snažan trag na kasnija filozofska kretanja na Zapadu.

Jednako kao što je *egzistencija* za Jaspersa predstavljala *izuzetak* u sveukupnom postojanju, tako je i sam Jaspers figurirao kao svojevrstan *izuzetak* u Njemačkoj svog vremena, kao i u krugu egzistencijalista, ukoliko ga tim pojmom uopće možemo odrediti. Iako je vremenom označen kao jedan od utemeljitelja pravca mišljenja poznatog kao egzistencijalizam, Jaspers se po svom filozofskom držanju, mišljenju i djelovanju u mnogome razlikuje od Heideggera i Sartra, koji se uz njega smatraju ključnim misliocima ovog filozofskog pravca 20. stoljeća.

Njegovo mišljenje je bilo u znaku egzistencijalno-filozofske kritike modernog svijeta i procesa utapanja čovjeka u masovno postojanje. Stoga se Karl Jaspers primarno nadaje kao neumorni borac za egzistenciju, ali koja je u njegovom mišljenju neodvojiva od ideje transcendencije. Na tom putu Jaspers je ponudio raskošnu lepezu pojmova, čineći krajnje napore kroz osobiti hermenautički pristup kako bi objasnio puninu njihovog značenja.

Imajući u vidu naprijed rečeno, kao i ukupan značaj filozofskog mišljenja Karla Jaspersa, možemo kazati da je krajem prošle godine, na našim prostorima načinjen značajan korak u pokušaju otkrivanja njegovog idejnog naslijeđa i bogatstva koje je ostavio u zalog onima koji se bave ozbiljnim mišljenjem. Riječ je o zborniku radova pod naslovom *Filozofija egzistencije Karla Jaspersa*, a u izdanju Hrvatskog društva „Karl Jaspers".

Riječ je zborniku koji ima za cilj dodatno afirmirati Jaspersovu filozofsku misao i zainteresiranima ponuditi neke od najkvalitetnijih interpretacija njegove osebujne misli. Kroz radove, dostupne u zborniku, predočena je analiza raskošnih ideja ovog filozofa. Imajući u vidu autore koji su svojim radovima učestvovali u ovom nesvakidašnjem projektu, a koji postavljaju u prvi plan temeljne pojmove Jaspersove filozofije, kao što je egzistencija, transcendencija, filozofska vjera, šifra, sveobuhvatno i granične situacije, ovaj zbornik predstavlja stvarni doprinos znanstvenom propitivanju značaja Jaspersove filozofije, ali i filozofije egzistencije u cjelini, budući da je ista snažno determinirana idejama filozofa iz Oldenburga.

Zbornik sadrži ukupno petnaest radova koji problematiziraju neke od najznačajnijih ideja profesora iz Heidelberga. Prvo mjesto u zborniku pridržano je za rad Alana Olsona, profesora filozofije religije na Boston univerzitetu i jednog od najznačajnijih savremenih interpretatora Jaspersovog mišljenja. Tekst pod naslovom *Karl Jaspers i 21. stoljeće*, zapravo se bavi propitivanjem aktuelnosti Jaspersovog mišljenja i njegove recepcije u novijem vremenu. Uvodeći u diskusiju Paul Tillicha, Hansa Gadamera i Lyotarda, Alan Olson ipak u konačnici nudi jedno viđenje Jaspersa kao „velikana" među filozofima.

Drugi rad je autorsko djelo profesora Line Veljaka, šefa Katedre za ontologiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, koji se unutar svog rada posvetio razviđanju dvaju aspekata Jaspersove misli i to, pitanju filozofske vjere unutar njegove filozofske lepeze i pitanju krivnje, koja ima za cilj propitivanje odgovornosti u određenim slučajevima. U tom smislu rad figurira kao značajan prilog za izučavanje problema filozofije egzistencije u njenoj punini.

Naročito mjestu u ovom prikazu svakako pripada Kurl Salamunu i Werner Schussleru, koji pored toga što se ovdje bave pitanjem tolerancije i „otvorenosti", odnosno transcendencije i mogućeg određenja Jaspersa kao „negativnog teologa", riječ je o autorima monografija o Jaspersu koje spadaju u red najutemeljenijih i najpotpunijih prikaza Jasperovog intelektualnog i duhovnog hoda.

Boško Pešić, inače jedan od urednika ovog iznimno vrijednog zbornika, piše o jednoj od najsloženijih ideja iskazanih u djelima ovog filo-

zofa, a riječ je o „rasvjetljavanju egzistencije“. S druge strane, Danijel Tolvajčić se vrlo smjelo upustio u analizu temeljnih pojmova Jaspersove metafizike, otkrivajući se vrlo vještim u svom hermenautičkom poduhvatu koji nudi i sasvim jasno pozicioniranje određenih ideja unutar Jaspersove metafizičke zagonetke.

Naročita karakterisitka ovog zbornika jesu četiri rada komparativnog karaktera, koji pokušavaju otkrivi određene konture Jaspersovog lica u filozofskim spisima drugih mislilaca ali i obrnuto. Cristopher Thorhill kroz pitanje o metafizi ljudskog nudi komparaciju Jasprsovih i Adornovih stajališta, dok Indu Sarin unosi jedan sasvim osoben duh sa svojom analizom Jaspersovih i Tagoreovih ideja o „stvaralačkom jedinstvu“. Zanimljiv članak o Jaspersovoj interpretaciji Anselmovog ontološkog dokaza Božijeg postojanja, ponudio je Pavao Žitko. Imajući u vidu naprijed navedena imena autora koji su sudjelovali, bio sam naročito počašćen ukazanom prilikom da sa svojim radom ponudim skroman doprinos u realizaciji ovog projekta. U tom smislu, članak pod naslovom „Karl Jaspers i Ibn Arabi – prilozi komparativnoj ontologiji“ jeste jedan pokušaj na tom putu.

Nadalje, slijede radovi sa nešto drugačijom problematikom, koji u prvi plan interesovanja postavljaju neka pitanja iz oblasti psihologije, što se zapravo ima zahvaliti autorima Cristobal Holzapfelu, Briggite Esslu i Helmut Wautischeru. Naredna dva rada unutar zbornika, bave se jednom od najzanimljivijih Jaspersovih ideja, ili mogli bismo kazati njegovim izvornim doprinosom filozofskom mišljenju uopću, a to je pitanje „filozofske vjere“, ali ne samo sa aspekta teorije, nego i kao svojevrsne alternative spram modernog praznovjerja. Razviđanje „filozofske vjere“ u tom, ali svakako i u njenoj ukupnom značenju, rezultat je promišljanja i zalaganja Ivice Musića i Ivana Kopreka. Sami kraj zbornika, posvećen je analizi recepcije Jaspersove filozofije u Hrvatskoj, što je vrlo vješto predstavila autorica Iva Mršić Felbar.

Konačno, naročite zasluge za ovaj projekat pripadaju vrijednim istraživačima i velikim poklonicima Jaspersovog mišljenja, Bošku Pešiću i Danijelu Tolvajčiću, koji su uložili ogroman napor u realizaciji ovog vrijednog projekta.

Rusmir ŠADIĆ
LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, B&H
E-mail: logos@logos.org.ba

# UPUTSTVA AUTORIMA

*Logos* je šestomjesečni časopis koji nastoji afirmirati filozofiju i religiju u njihovim svekolikim dimenzijama, te svoriti matricu na kojoj će biti moguće otvoriti i razvijati plodotvoran dijalog između istih. *Logos* nudi prostor za međusobno oplemenjivanje različitih oblika mišljenja, što bi u konačnici trebalo doprinijeti suštinskom razumijevanju i „pomirenju", na izgled otuđenih mudrosti ali nerijetko i onih koji ih artikuliraju. Časopis će objavljivati tekstove iz oblasti gnoseologije, ontologije, filozofije morala, filozofske hermenautike i antropologije, kao i iz domena filozofije religija, komparativne duhovnosti i apologetike što podrazumijeva interpretaciju klasičnog ali i savremenog teološkog mišljenja.

Časopis objavljuje sljedeće kategorije radova: izvorne znanstvene radove (*Original scientific paper*), pregledne članke (*Review article*), stručne radove (*Professional paper*), prijevode (*Translations*) i preglede knjiga (*Book Reviews*). Radovi koje redakcija prihvati šalju se na recenziju. Sam proces recenziranja je u potpunosti anoniman. U slučaju pozitivnog mišljenja recenzenta, članak može biti objavljen, uz uvažavanje eventualnih korekcija ili sugestija od strane recenzenta.

Članak treba sadržavati sljedeće elemente: naslov rada, ime autora i institucije pri kojoj je angažiran, sažetak, ključne riječi, uvod, tekst podijeljen po poglavljima, zaključak, literaturu. Sažetak treba da sadrži cilj, metode i rezultate rada. Radovi se pišu fontu Times New Roman, veličine 12, sa razmakom 1,5. Naslovi poglavlja trebaju biti jasni i označeni rednim brojevima. Bibliografske jedinice se navode abcedenim redom, koristeći sljedeći redosljed u navođenju: autor, naslov djela, izdavač, mjesto izdavanja, godina. Uređivački kolegij zadržava pravo određivanja redosljeda radova u konačnoj verziji časopisa, a autor objavljenog teksta dobija jedan primjerak broja Logosa u kome je objavio rad.

Znanstvene radove možete slati na sljedeće e-mail adrese:

uredniklogos@gmail.com
logos@logos.org.ba

**Logos**
LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, B&H
E-mail: logos@logos.org.ba