



Recenzije i prikazi

**Hermannus Dalmata /
Herman Dalmatin
(oko 1105./1110. – posl. 1154.)**

**De indagazione cordis /
O preispitivanju srca**

**Uredio: Alojz Čubelić
Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009.**

Knjiga *De indagazione cordis/O preispitivanju srca* Hermana Dalmatina, poznata i pod naslovom *De occultis/O skrovitim stvarima* (poslije 1140.), koju je priredio Alojz Čubelić, a objavila Kršćanska sadašnjost u rujnu 2009. godine, drugo je djelo ovog srednjovjekovnog mislioca i prevoditelja s arapskog jezika koje je objavljeno u Hrvatskoj. Naime, 1990. godine objavljeno je bilingvalno izdanje najznačajnijeg Hermanovog spisa *De essentiis/Rasprava o bitima* (Béziers, 1143.), u kojemu je latinski tekst uspostavio, hrvatski prijevod izradio, kritičke komentare i napomene uz tekst napisao Antun Slavko Kalenić. Uvodne rasprave su napisali Franjo Šanjek, Antun Slavko Kalenić, Žarko Dadić te Franjo Zenko. Dio prijevoda Hermanove rasprave *De essentiis* (prijevod, bilješke i rječnik: Antun Slavko Kalenić) nalazi se i u knjizi *Starija hrvatska filozofija* koju je priredio Franjo Zenko, a 1997. godine izdala Školska knjiga. Odabrane ulomke prijevoda *De essentiis* (studija, odabir tekstova i rječnik: Stipe Kutleša) također donosi i knjiga *Hrvatska filozofija I.* koju je priredio Marinko Šišak te objavila »Biblioteka Scopus« 2001. godine. Priređivač knjige *De indagazione cordis* Alojz Čubelić, kako saznajemo iz *Proslava* Augusta Kovaceca, »... na složenom pothvatu okupio je vršne suradnike« (str. 5). Tako je Franjo Šanjek dao prikaz života Hermana Dalmatina te nas upoznao s podrijetlom, školovanjem, studijskim putovanjima, znanstveno-istraživačkim i spisateljskim radovima, svestranošću, znanstvenim ugledom, prevodilačkom tehnikom, izvornim spisima, kompilacijama,

prijevodima i atribucijama ovog Istranina. Šanjek se osvrće i na odnos Hrvata i islama te Hrvata i araboislama. Svoje izlaganje zaključuje s određivanjem mjesta i uloge Hermana Dalmatina u povijesti znanosti (str. 7–25). Herman Dalmatin, koji sâm Istru navodi kao svoju domovinu, u literaturi je još poznat i pod imenima Hermanus Dalmata, de Carinthia, Sclavus, Secundus odnosno Nellingaunense (str. 7). Svoje prvo obrazovanje stekao je u Istri, a zatim je nastavio školovanje na katedralnim školama u Chartresu i u Parizu. Zajedno sa svojim prijateljem Robertom iz Kettona (poznat i pod imenom Robert od Chestera) 1135. godine odlazi na putovanje po sjevernom sredozemlju i Bliskom istoku, s kojeg se ponovno na Zapad vraća 1138. godine. Uz rijeku Erbo u Španjolskoj zadržao se do 1142. godine, gdje se i prihvatio prevodenja *Kurana*. Sredinom 1143. godine boravi u gradovima Toulouseu i Béziersu, zatim odlazi u Palermo. Značajni su njegovi prijevodi Euklidovih *Elemenata*, Ptolemejeve *Planisfere* te Abu Ma'sharova *Općeg uvoda u astronomiju*, preko kojeg se i upoznao s Aristotelovom filozofijom. Herman Dalmatin 1138. godine kompilira latinsku verziju astrološkog spisa *Fatidica/Proročica* Sahl ibn Bishra, što svakako pokazuje njegov interes za astrologiju i astrološke spise. U vrijeme renesanse Herman Dalmatin biva zaboravljen, a u 19. stoljeću na njega i njegove radove skreću pažnju Amable i Charles Jourdain, dok »U 20. st. znanstveni opus našeg učenjaka postaje predmet višestrukih istraživanja, uglavnom u svijetu, pa Herman danas slovi kao jedan od nezaobilaznih europskih znanstvenika u dugoj i mukotrpnj povijesti astrologije-astronomije, matematičkih znanosti, prirodne filozofije i islamologije« (str. 25). Slijedi studija Alojza Čubelića o Hermanovom djelu *De indagazione cordis*, u kojoj se bavi Hermanovim odnosom prema astrologiji i astronomiji, strukturom i složenošću spomenutog spisa te izvorima koje Herman koristi (str. 27–36). Djelo *De indagazione cordis/O preispitivanju srca*, koje je podijeljeno u tri osnovna dijela, jest kompilacijskog karaktera »... i predstavlja se

kao priručnik brojnih astroloških informacija iz različitih izvora koje je Herman doradio, nadopunio te, najvjerojatnije, koristio kao neku vrstu bilježaka za nadogradnju osobne kulture u ondašnjoj intelektualnoj sredini« (str. 28). Potom slijedi hrvatski prijevod druge knjige Hermanova djela *O preispitivanju srca*, koja raspravlja o naravi znakova (str. 37–40). S paleografskim obilježjima rukopisa upozna je nas Branka Grbavac (str. 43–48). Budući da originalni rukopis djela *De indagazione cordis* nije sačuvan, u ovoj je knjizi objavljen tekst djela prema rukopisu koji se nalazi u knjižnici Ruske akademije znanosti i umjetnosti u Sankt-Peterburgu. »Taj je tekst obogaćen kritičkim aparatom (*variae lectiones*) koji upozorava na razlike prema drugom najvažnijem rukopisu, koji se čuva u Bodleian Library Sveučilišta u Oxfordu...« (str. 43). Na kraju knjige je donesen latinski tekst djela *De indagazione cordis* (str. 49–120). U dijelu teksta koji se bavi znakovima zodijskih vidljivo je kako Herman Dalmatin objedinjuje astronomsko-astrološka znanja u cjelinu koju povezuje sa zemaljskim svijetom, a koja ima za cilj razumijevanje prirode. Knjiga još sadrži i sažetak na engleskom jeziku (str. 121–122), kazalo osobnih imena, etnonima i toponima (str. 123–127), pojmovno kazalo (str. 128–130), sadržaj (str. 131–134) te *curriculum vitae* priređivača knjige Alojza Čubelića (str. 13).

Ovo izdanje Hermanovog djela *De indagazione cordis/O preispitivanju srca* velik je doprinos u razumijevanju i promoviranju hrvatske filozofske baštine, ali i same filozofske misli Hermana Dalmatina. Ono svakako predstavlja nezaobilaznu literaturu za sve istraživače povijesti znanosti, posebice astronomije i astrologije, koje sve do početka novovjekovne znanosti možemo promatrati kao »sijamske blizance« čiju je povijest teško razdvojiti.

Ivana Skuhala Karasman

Franciscus Patricius /
Frane Petrić

Discussionum peripateticarum,
tomus tertius /
Peripatetičke rasprave,
svezak treći

Uredile: Mihaela Girardi-Karšulin i
Olga Perić, prijevod: Tomislav
Čepulić i Mihaela Girardi-Karšulin
Institut za filozofiju, Zagreb 2009.

Uzorno priređen i čitljivo preveden s latinskog izvornika, treći svezak Petrićevih *Peripatetičkih rasprava* objavljen je 2009. uz potporu Zaklade Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti i Ministarstva znanosti, obrazovanja i športa Republike Hrvatske. Na ovom dvojezičnom latinsko-hrvatskom izdanju Instituta za filozofiju u Zagrebu radio je tim sastavljen od prevoditelja Tomislava Čepulića i Mihaele Girardi-Karšulin, koja je ujedno i autorica instruktivnog uvoda, filološke redaktorice Olge Perić te recenzentata Erne Banić-Pajnić i Darka Novakovića. Sve su to imena naših vrsnih poznavatelja hrvatske renesansne filozofije, prevoditelja s latinskog i klasičnih filologa.

Tako ćemo sada imati, uz ranije dvojezično izdanje prvog glavnog djela *Nova sveopća filozofija / Nova de universis philosophia* (Zagreb, 1975) i nekih drugih manjih djela pisanih na talijanskom, i *Peripatetičke rasprave / Discussiones peripateticæ*, drugo glavno djelo Crešanina Frane Petrića, u latinsko-hrvatskom izdanju. Kako su naime u predgovoru najavile Mihaela Girardi-Karšulin i Olga Perić, *Discussiones peripateticæ*, napisane u četiri sveska, bit će transkribirane, prevedene i objavljivane »svezak po svezak«, a samo »stjecajem okolnosti«, koje autorice predgovora pobliže ne objašnjavaju, objavljen je prvo ovaj »treći svezak« (»Predgovor«, VIII).

Za razumijevanje djela u cjelini, kao i narednih svezaka, i nije presudno da se svesci objavljuju po redu, to jest počevši s prvim sveskom koji je ionako interesantan samo po tome što u njemu, tumače autorice predgovora, Petrić najvećim dijelom prikazuje bibliografiju peripatetizma. Svaki je svezak zasebna cjelina, ističu autorice, tako da se u svakom svesku nalazi Petrićev »temeljni filozofski stav« te stoga nije važan Petrićev redosljed pri hrvatsko-latinskom objavljivanju. Osim toga, objašnjavaju urednice u predgovoru, Petrićeva »argumentacija ne slijedi povezano iz sveska u svezak« (ibid.).

Prema načelima filološke obrade ovog objavljenog Petrićeva trećeg sveska *Rasprava*, što su ih izložile autorice predgovora – a ta će načela, pretpostavljam, biti primijenjena i kod obrade ostalih svezaka objavljivanje kojih su najavile – može se zaključiti da se ne radi o klasično kritičkoj obradi nego o osebujnom studijskom izdanju Petrićeva teksta koji će budući istraživači moći koristiti i mjerodavno citirati. Ovo ističem kako ne bi bilo filološke zabune oko karaktera ovog izdanja. U tu svrhu spomenut ću samo ono najnužnije u svezi Petrićevih grčkih citata kao i samog latinskog teksta.

Redaktorice Mihaela Girardi-Karšulin i Olga Perić odlučile su »izuzeti« grčke citate, kojih ima mnogo u Petrićevim *Raspravama*, i staviti ih u numerirane bilješke na dnu dotične stranice kako bi latinski tekst bio što »pregledniji« i »oslobođen« od »neposredne usporedbe« s grčkim originalom, ali tako da je ta usporedba moguća donošenjem grčkih citata u bilješkama. Posao uređivanja grčkih citata povjeren je grecistu Damiru Salopeku koji je grčke citate »locirao« prema kritičkim izdanjima, ali ih je preuzeo iz Petrićevih navoda. U prijevodima tih citata slijedilo se Petrićev prijevod koji je često »prijevodna interpretacija« jer je za temu ovog izdanja trećeg sveska *Peripatetičkih rasprava* bitno, ističu redaktorice, »kako je Petrić razumijevao predsokratovce, Platona i Aristotela, a ne to kako ih mi danas tumačimo« (»Predgovor«, IX).

Zadržavši »koliko je bilo moguće« Petrićevu grafiju, čak i onda kada odstupa od suvremene latinske ortografije, ali je u skladu s tadašnjim načinom pisanja na latinskom, redaktorice nisu dirale u Petrićev latinski tekst, osim što su ispravljale kako ona mjesta na kojima im se činilo da se radi o »zabuni ili tiskarskoj grešci« tako i oblik koji je po sebi bio »moguć«, ali je njegova promjena bila neophodna kako bi prijevod bio smislen. Sve takve promjene evidentirale su redaktorice u bilješkama, napominjući kako je sam Petrić na kraju četvrtog sveska donio ispravke nekih pogrešaka. Latinski tekst, koji je uzet iz izdanja u Baselu 1581., s tadašnjim prijelomom i slovima transkribirao je Tomislav Čepulčić na današnji način pisanja latinskog teksta (»Predgovor«, X).

Sve do sada izneseno o načinu priređivanja latinskog teksta i grčkih citata u ovom trećem svesku Petrićevih *Peripatetičkih rasprava* držim dovoljnim da se uvidi kako je opravdano karakteriziranje uređivanja ovog teksta ne kao klasično kritičkog nego kao, kako rekoh, uzornog osebujnog studijskog izdanja. Pouzdan i vrlo čitljiv hrvatski prijevod, akribijsko filološki uređeni latinski tekst, locirani i gdje god je to bilo moguće atribuirani grčki citati,

kao i njihovi prijevodi, garancija su svakom istraživaču ovog Petrićevog teksta da može citirati ovo hrvatsko-latinsko izdanje ili se referirati na njega na bilo koji način.

Naša uvažena stručnjakinja za hrvatsku renesansnu filozofiju, uključujući tu naravno i djelo Frane Petrića, Mihaela Girardi-Karšulin u »Uvodu« (XI–XLI) prikazuje biografiju Frane Petrića, glavne teme ovog objavljenog trećeg sveska njegovih *Peripatetičkih rasprava*, kao i njihovu recepciju kod nas i u svijetu. Kako je biografija Frane Petrića relativno često prikazivana manje-više iscrpno u dosadašnjim, u pravilu također dvojezičnim hrvatskim izdanjima drugih Petrićevih djela, počevši s njegovim prvim glavnim djelom *Nova sveopća filozofija* u prijevodu Tomislava Ladana, autorica se zadovoljila iznošenjem osnovnih biografskih podataka i njihovih značenja za njegov filozofski i uopće polihistorijski opus. Pritom nije izostavila spomenuti domaće i strane autore te u povećoj bilješci navesti mjesta gdje su objavljivali Petrićevu biografiju. Kao posljednje je spomenula da je na obljetnicu njegove smrti, 7. veljače 2008., Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti postavila ploču na zid crkve sv. Onofrija u Rimu, gdje je pokopan uz svog značajnog oponenta Torquata Tassa.

U prikazu Petrićeve kritike njegovih prethodnika u grčkoj filozofiji i znanosti, što su glavne teme trećeg sveska *Peripatetičkih rasprava*, autorica iznosi tematski sklop svake od osam knjiga na koje je filozof s Cresa raščlanio glavne teme. Osim što iznosi Petrićevo pobijanje Aristotelove kritike prijašnjih filozofa – naprimjer Ksenofana, Zenona, Parmenida i Melisa u prvoj knjizi – autorica pomno analizira i neka opća Petrićeva shvaćanja – naprimjer o nastanku filozofije i njezinu enigmatičnom izražavanju – na kojima Petrić »temelji« svoju obranu napadnutih predsokratovaca i Platona, kao i kritiku Aristotelovih napada.

Prema Petriću je »općeprihvaćena« teza da je Noa, osim svih vrsta životinja, u svojoj arci iznio i filozofiju i da je, s čime se Petrić slaže, Zoroaster tvrdio kako je egipatska filozofija starija od grčke, što je u proturječju s Petrićevim mišljenjem kako su prvi filozofi bili grčki filozofi Prometej i Atlant. Autorica iz tih priča izvlači za filozofiju ono »bitno«: u novoplatoničkom nerazlikovanju između onog mitskog i povijesnog te filozofskog – Prometej i Atlant su mitološke osobe – temelji se enigmatičnost filozofskog govora, koja omogućuje da filozofija ne prodre u narod nego da ostane u uskom krugu »svećenika i posvećenih«. Zašto je tome tako i zašto to treba tako ostati, pojašnjava autorica, Petrić kaže u svezi Aristotelovih prigovora Pitagori, da ne bi ti prigovori postali jasni »čovjeku iz puka koji

polako shvaća« i koji je »zao«. Naravno, autorica se pita: »Zašto je pak potrebno onome koji polako shvaća još dodatno otežavati shvaćanje nije jasno. Još manje nam je jasno zašto bi čovjek koji polako shvaća bio ujedno i zao.« Autorica kao da ublažava Petrićev stav, a i svoje zaoštro pitanje, interpretativnom opaskom: »Čini se da je tu riječ o nekom terminološkom problemu i da Petrić *polako shvaća* ne uzima kao intelektualni, nego kao moralni defekt.« (XV–XVI)

Intrigantna Petrićeva tema »enigmatičnosti« filozofskog govora seže daleko u prošlost, do egipatskih mudraca koji su svoje učenike poučavali usmeno, zabranjujući im da tu mudrost javno objavljuju, kao i do zagonetnosti egipatskih hijeroglifa, pitagorovskih brojeva i mitoloških priča koje je u svoje filozofske rasprave uplitao ne samo Platon, nego su to činili i mnogi novoplatoničari. Prvi koji je prekinuo sa »zatamnjenjima« u filozofskom govoru, ističe autorica, bio je Hiparh, Pitagorin učenik koji je zbog toga i kažnjen, a praksa zatamnjenja se prema Petriću održala sve do Ramona Llulla i Teofrasta Paracelsusa. Premda se drži kako je Aristotel potpuno prekinuo sa zagonetnim načinom izražavanja u filozofiji, ipak Petrić drži da je njegov govor »taman« i što se u njega nalaze »egzoterički« spisi, koji su objavljeni, i »ezoterični«, koji su bili namijenjeni samo užem krugu, podsjeća autorica.

Druga »opća« tema u koju se Petrić upušta pri tematiziranju Aristotelove kritike predskratika i Platona, upozorava autorica, jest povijest »kritike« u filozofiji. Među prve koji su kritizirali filozofe spadaju Ksenofan i Parmenid, Platon je kritizirao sofiste i filozofe Heraklita i Anaksagora, dok je Aristotel kritizirao sve filozofe, a od sofista samo Protagoru i Gorgiju. Kako je poznato, sofiste se smatralo »nemoralnim filozofima«, što drži i Petrić. On je tvrdio kako Aristotel ne kritizira one koji su »loši« nego one koji su »dobri« te stoga zaključuje na njegov »loš karakter«, ističe autorica koja kratko iznosi sadržaj pojedinih knjiga i upozorava na Petrićeve glavne prigovore Aristotelovoj kritici, posebno i opširnije na one koji se odnose na Platona i njegovu filozofiju.

U interesantnom, sažetom, ali i dovoljno detaljnom prikazu recepcije *Peripatetičkih rasprava* kod nas i u svijetu (XXX–XLI) autorica polazi od dvaju mogućih značenja »recepcije«: »Recepcija može značiti neposrednu recepciju ili utjecaj, ili naknadnu recepciju, odnosno povijesnofilozofijsko istraživanje.« (XXX) Pod neposrednom recepcijom podrazumijeva »zajednički problem i zajednički povijesnofilozofijski horizont« koji povezuju onoga koga se recipira i onoga koji recipira

tako što je predmet recepcije »na nepromijenjen način aktualan« za onoga tko recipira to filozofsko učenje. U takvom identitetu »filozofijskog pitanja« recepcija može biti pozitivna ili negativna: »... kao slaganje s mišljenjem ili pak neslaganje i kritika«. »Negativna« ili »naknadna« recepcija nastoji interpretativno odrediti »mjesto« i »ulogu« recipiranog filozofa i njegova djela u povijesti »ideja«. Petrićeve *Peripatetičke rasprave* recipirane su i na jedan i na drugi način (XXX–XXXI).

Zbog nedostupnosti tog Petrićeva djela u europskim bibliotekama, za razliku od njegove *Nova de universis philosophia*, kako tvrdi Elisabeth von Erdmann-Pandžić u svojoj studiji »Izvori i prinosi hrvatskoj kulturnoj povijesti« iz 1999., njegova je recepcija započela s intenzivnijim istraživanjem Petrićeve filozofije od 1950-ih pa nadalje. Stoga autorica »Uvoda« i započinje povijesnu skicu recepcije Petrićeva djela s Firpovom studijom iz 1950. o osudi Frane Petrića, gdje taj poznati talijanski istraživač daje visoku ocjenu o Petrićevu djelu *Peripatetičke rasprave* kao »jedinoj izvojevanoj pobjedi (...) nove filozofije protiv konvencionalnog aristotelizma« u kasnoj talijanskoj renesansi (XXXI).

Pojavom reprinta latinskog izdanja na temelju bazelskog izdanja iz 1581., što ga je 1999. priredila već spomenuta Elisabeth von Erdmann-Pandžić, dostupnost Petrićevih *Peripatetičkih rasprava* promijenila se na bolje. No unatoč tom reprintu, ističe Mihaela Girardi-Karšulin u svom uvodu, recepcija Petrićeva djela nije naročito napredovala, izuzev nekoliko autora koji su se i prije spomenutog reprinta pozabavili *Peripatetičkim raspravama*. Tako se spominje jedan rad (»neposredno neobjavljen«) Vladimira Premeca koji je »prvi« tematizirao *Peripatetičke rasprave*, ističe autorica, te njegova doktorska disertacija *Petrićeva kritika Aristotela*, koju je obranio 1968., ali je objavljena tek 1996. godine (XXXII).

Detaljnije se analizira knjiga *Povijest predskratičke filozofije u »Peripatetičkim raspravama« Frane Petrića s Cresa*, što ju je Maria Muccillo, naravno na talijanskome, objavila 1975. kao svoju disertaciju koja je doživjela i drugo izdanje, dopunjeno novim uvidima i novom literaturom. Mihaela Girardi-Karšulin visoko ocjenjuje rad ove talijanske povjesničarke filozofije, koja se od stranih istraživača do sada »najintenzivnije i najekstenzivnije« bavila *Peripatetičkim raspravama* te su stoga njezina istraživanja »informativna, pouzdana i pogađaju bitnu Petrićevu filozofsku problematiku«. U najranije radove o Petrićevim *Peripatetičkim raspravama* autorica ubraja i (neobjavljen)u disertaciju *Humanistička kritika Aristotela Frane Petrića s Cresa*, što ju je Michael J. Wilmott 1984. obranio, na engles-

kom, na londonskom sveučilištu u Warburg institutu (XXXIII–XXXIV).

Autorica se osvrće i na devet svojih radova o Petriću, uključujući i knjigu *Filozofska misao Frane Petrića* iz 1988., koji su objavljeni dijelom u *Prilozima za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, a dijelom u raznim zbornicima i knjigama drugih autora. Mada se, kako veli, u svojim radovima o Petriću bavi upravo *Peripatetičkim raspravama*, ovdje spominjem samo njezin članak »*Discussiones peripateticae* između doksografije i povijesti filozofije kao filozofske discipline« iz 1995., objavljen u *Prilozima*, koji u naslovu spominje Petrićeve *Rasprave*. Zanimljiva je njezina teza da se Petrićevim uvidom u trostruki predmet Aristotelovih »takozvanih knjiga *Metafizike*«, naime teologiju, znanost o biću i fiziku, »dokida mogućnost utemeljenja kršćanske teologije na Aristotelovoj *Metafizici*«, čime se otvara »mogućnost za jednu platoničku filozofiju« (XXXV).

Završio bih ovo sažeto prikazivanje autoričnih radova o Petrićevim *Raspravama* njezinim nijansiranim općim pogledom na recepciju Petrićevih *Discussiones*. Slaže se s općenitom konstatacijom u radovima raznih autora da se Petrićev prikaz Aristotelove filozofije u *Raspravama* može odrediti kao »saboruča, učena i doksografska povijest filozofije«. No prinos njezinih radova je u tome što je pokazala da se taj Petrićev prikaz Aristotelove filozofije »ipak temelji na specifično filozofskom uvidu kako stoji s istinom stvari, a taj uvid kritiku tek čini mogućom. Zato su *Discussiones peripateticae* 'između' doksografije i moderne povijesti filozofije kao filozofske discipline.« (Ibid.)

Sve što u nastavku iznosi više-manje analitički ili kritički o stranim i domaćim autorima koji su tematizirali izrijeком ili usput Petrićeve *Discussiones*, poput Antonina Poppija, Cesarea Vasolija, Thomasa Leinkaufa, Ljerke Schiffler, Eugenea E. Ryana, Michaela Strausberga, Erne Banić-Pajnić, Ivica Martinovića, Vladimira Vratovića i Nevena Jovanovića, koji su se u dnevnom tisku ili drugim (ne)stručnim časopisima osvrnuli na »važnost« Petrićevih *Discussiones*, pa sve do velike monografije o Petriću Žarka Dadića, pokazuje da se, nakon što je objavljen spomenuti reprint, »malo opširnije« spominje i »nominalno« ovo drugo glavno djelo filozofa s Cresa.

Mada se, kako pri kraju svog uvoda veli autorica, nakon reprinta ne može uočiti »vrtoglavi porast radova« o Petrićevim *Discussiones*, ipak se vidi da se interes za to djelo širi »i izvan kruga onih kojima je Petrićeva filozofska misao centralna točka interesa« (XLI). Vjerujem da će to biti još više naglašeno,

barem u nas, nakon ovog uzorno priređenog latinsko-hrvatskog studijskog izdanja trećeg sveska *Discussiones* s popratnim kazalom pojmova, kazalom imena s kratkim biobibliografskim podacima, popisom izvora grčkih citata, citiranim mjestima s kraticama autora i naslova djela. Na kraju je donesena vrlo vrijedna bibliografija što ju je sastavila Ivana Skuhala Karasman, znanstvena novakinja na Institutu za filozofiju, prema preglednim rubrikama: izdanja Petrićevih *Rasprava*, izbor sekundarne literature o *Raspravama* te hrvatski prijevodi djela Frane Petrića.

Franjo Zenko

Martin Heidegger

Temeljni problemi fenomenologije

Prijevod: Željko Pavić
Demetra, Zagreb 2006.

Temeljni problemi fenomenologije su prijevod djela *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe, sv. 24)*, što je pak tekst predavanja koja je Heidegger držao u Marburgu u ljetnom semestru 1927. godine. Tematski se djelo nadovezuje na problematiku izloženu u *Bitku i vremenu*; štoviše, djelo je trebalo biti izlaganje nikad dovršenog trećeg odjeljka prvog dijela *Bitka i vremena*. Nažalost, od trodjelne podjele izložene u uvodu *Temeljnih problema fenomenologije* (konkretna fenomenologijska pitanja kao uvođenje u temeljne probleme; temeljni problemi fenomenologije u svojoj sistematici i obrazloženju; znanstveni način obrade tih problema i ideja fenomenologije) Heidegger je dovršio samo prvi dio i prvo poglavlje drugog dijela. S obzirom na to da prvi dio ponavlja tematiku *Bitka i vremena* promatranu iz povijesnog aspekta, a prvo poglavlje drugog dijela je uvodnog karaktera, ne može u užem smislu riječi biti govora o zgotovljavanju trećeg odjeljka *Bitka i vremena*.

Kao osnovnu temu *Temeljnih problema fenomenologije* Heidegger određuje teorijsko-pojmovnu interpretaciju bitka, njegovih struktura i mogućnosti. To na prvi pogled može ostavljati dojam začudnog, no za Heideggera je fenomenologija metoda pristupa bitku ili, kako on sam kaže, »ontologija je moguća samo kao fenomenologija«. Za razliku od *Bitka*

i vremena, gdje Heideggerovo istraživanje bitka otpočinje s egzistencijalnom analitikom tubitka, uzimajući u obzir prvenstva (ontološko, ontičko i ontičko-ontološko) tubitka, ovdje se Heidegger odlučuje za nešto drugačiji pristup: raspravu otpočinje s povijesnim pregledom karakterističnih teza o bitku koje su dominirale zapadnim mišljenjem i koje bi trebale uputiti na fenomenologijski način obrađivanja problema koji se odnose na bitak. Stoga te teze nisu proizvoljne nego bi trebale pokazati da se razmatranja koja su njima iznesena ne mogu postavljati dok god se fenomenologijski ne pristupi fundamentalnoj ontologiji te dok se ne riješi temeljno pitanje znanosti o bitku: pitanje o smislu bitka uopće. Radi se o sljedećim tezama: Kantova teza (bitak nije nikakav realni predikat); teza srednjovjekovne ontologije (skolastike), koja se svodi na Aristotela (ustrojstvu bitka nekog bivstvjućeg pripadaju Što-bitu, *essentia*, te predručnost, *existentia*); teza novovjekovne ontologije (temeljni načini bitka jesu bitak prirode, *res extensa*, te bitak duha, *res cogitans*); teza logike u najširem smislu (svako se bivstvjuće, neovisno o svom trenutačnom načinu bitka, može osloviti i raspraviti putem 'jest').

Kantova je teza usko povezana s ontološkim dokazom božje egzistencije, koji se svodi na razotkrivanje opstojanja boga iz njegova pojma boga. Promatrana iz tog odnosa, Kantova teza da bitak, odnosno opstojanje, nije nikakav realni predikat tvrdi ne samo da bitku najsavršnijeg bića opstojanje ne može pripadati, tj. da tubitak nije u stanju spoznati ga kao bogu pripadnog, već i da opstojanje ne spada ni u kakvu određenost jednog pojma. Pritom je važno napomenuti da Kant razlikuje realnost i opstojnost: realnost je jedna od kategorija kvalitete, a opstojnost jedna od kategorija modaliteta i stoga realno podrazumijeva potvrdno postavljeni stvarni predikat. To da je bog najrealnije biće za Kanta ne znači da bog opstoji nego da je on biće koje ima najveći mogući stvarni sadržaj. Negativni stav o biti postojanja čini teza da opstojanje nije nikakav realni predikat, a pozitivni stav o biti postojanja kaže da je opstojanje apsolutna pozicija stvari i kao takva se razlikuje od svakog predikata koji se samo odnosno postavlja na svaku stvar. Pritom je za Kanta u pozitivnom stavu pojam pozicije potpuno jednostavan i u potpunosti sjedinjen s pojmom bitka uopće. S obzirom na to da Kant 'jest' ne upotrebljava isključivo kao kopulu nego stvar promatra postavljenu po sebi i pred sobom, onda je taj bitak u sudu isto što i opstojanje. Prema Heideggeru, za Kanta je opstojnost odnos prema empirijskom stanju moći suđenja jer ono što je postavljeno kao apsolutna pozicija

svojim postavljanjem dolazi u odnos spram stanja mogeg ja. Opstojnost pridodaje pojmu neke stvari zamjedbu i kao takva bi zamjedba stvari trebala prethoditi njezinoj danosti u pojmu. No, za Heideggera zamjedba, kao ono opstojeće u subjektu, ipak nije opstojnost. Zamjedba nije opstojnost, već ono što egzistirajuće zamjećuje, predručno i što se odnosi na zamijećeno. Opstojnost se, pak, ne može izjednačiti s otkrivenošću zamijećenog, budući da prema Heideggeru stvari stoje obratno: ne dobiva nešto opstojnost zato što je zamijećeno, već može biti zamijećeno zato što opstoji. Zamijećenost nije isto što i predručnost, no u svakom se otkrivanju predručno otkriva kao predručno, pa je stoga i u zamijećenosti su-raskrivena i predručnost. Heidegger smatra da Kantova teza ostavlja nerazjašnjenim ustrojstvo bitka zamjedbe uopće, njezinu ontologijsku bit i ustrojstvo bitka suda. Također je neprimjerena ontologijska interpretacija tubitka, s obzirom na to da Kant nije niti naslutio da je njezina obrada nužna za postavljanje bilo kakve teze o opstojanju. Ono što Kant naziva zamjedbom je, prema Heideggeru, zamjećujuće sebeusmjeravanje na zamijećeno (ono 'prema čemu' odnošenja), takvo da se zamijećeno razumije u svojoj zamijećenosti. Fenomenologija tu strukturu označuje kao intencionalnost. Struktura intencionalnosti se ontologijski temelji u temeljnom ustrojstvu tubitka i kao takva ona nije ni nešto subjektivno, iako pripada tubitku, ni nešto objektivno, iako pripada objektu, nego pripada intencionalnom odnošenju tubitka. Zamjećivanje je tubtkovo slobodnodajuće omogućavanje susretanja postojećeg. Tubitak postojeće prvotno raskriva kao oruđe, razotkrivajući njegove oruđevne karaktere, a ako zanemari upotrebnih karakter oruđa, može ih promatrati kao postojeće, razotkrivajući stvarne karaktere. Heidegger razlaganje Kantove teze završava napomenom da kritička rasprava o Kantovoj tezi dovodi do nužnosti eksplicitne ontologije tubitka.

Srednjovjekovna se teza bavi problemom kako realnost a kako egzistencija pripadaju nekom bivstvjućem. Pritom ni realnost ni egzistenciju ne treba shvaćati kao neko bivstvjuće nego kao da pripadaju strukturi bitka. Heidegger navodi da druga postavljena teza treba dovesti do problema koji će se u drugom dijelu obraditi kao temeljne artikulacije bitka jer razlika između *realitas* i *existentia* poblizje artikulira bitak u njegovu bitnom ustrojstvu. Razlika između stvarnog karaktera bitka nekog bivstvjućeg i njegovog načina bitka postaje nezaobilaznim problemom u srednjem vijeku kao pozadina problema o različitosti pojma boga, kao beskonačnog bivstvjućeg, od bivstvjućeg koje nije bog (*ens*

infinitum/ens finitum). Za srednjovjekovno je mišljenje bog biće koje nužno mora biti jer njegovoj biti pripada zbiljnost; ono je čista zbiljnost bez ikakve mogućnosti. Kod njega se podudaraju egzistencija i bit, te se kod njega ne može ni javiti problem njihove razlike. Problem nastaje kod određenja čovjeka, tj. *ens finitum*. Ovdje Heidegger upozorava da se realnost (*essentia*) u skolastici označuje i kao *quidditas* (štostvo), ono što je svaka stvar bila prije nego što se ozbiljila (jer svaka se stvar, prije nego što jest, mora moći zamisliti s obzirom na svoju stvarstvenost), te kao *definitio* (definicija), štostvo koje je omeđeno u svom sadržaju, koje svakoj stvari daje njezinu određenost i mogućnost razlikovanja od svake druge stvari. Dano u definiciji je bit bivstvujućeg, priroda (*natura*) stvari. Za skolastiku je bitak (*existentia*) – *actualis*. Egzistencija je ovdje, u najširem smislu, u uporabi bitno različitoj od vrste bitka tubitka; ovdje ona znači opstojnost, zbiljnost, bitak. Kao primjere srednjovjekovnog skolastičkog razlikovanja između *essentia* i *existentia* Heidegger navodi tri shvaćanja. U tomističkom shvaćanju, razlika između *essentia* i *existentia* navodi se kao *distinctio realis*, pri čemu se tvrdi da u svakom bivstvujućem postoje dvije realnosti, *essentia* i *existentia*, te je stoga bivstvujuće za njih složevina (*compositio*) biti i opstojnosti. U škotističkom shvaćanju, ova je razlika *distinctio modalis (formalis)*, što znači da se opstojnost bilo čega stvorenog, time što je stvorena, razlikuje od njezine biti. Drugim riječima, egzistencija pripada zbiljskom, ona leži u postojećem i može se od njega razlikovati, no ta razlika ipak ne može tvoriti neki vlastiti stvarni sadržaj. Suarez, pak, razliku tumači kao *distinctio rationis*, tvrdeći da je razlika između biti i opstojanja u bivstvujućem samo pojmovna jer on problem vidi prvenstveno kao realnu mogućnost razlikovanja na zbiljskom njegove opstojnosti i stvarnog sadržaja.

Heidegger skolastičku interpretaciju opstojjećeg razumijeva s obzirom na ozbiljenje, u smjeru u kojem predručno dolazi pred ruku. Ako se prihvati ta perspektiva tumačenja (da *actualitas* upućuje na djelovanje tubitka kojem predručno dolazi pred ruku), onda se i svi pojmovi koji su navedeni za *essentia* (*quidditas*, *natura*, *forma*, *definitio*) moraju moći učiniti razumljivima iz ispostavljanja odnošenja tubitka. Stoga Heidegger nastajanje svih *realitas* tumači na temelju osnovnog odnošenja tubitka koje naziva 'ispostavljanje'. Radi se o dopuštanju proistjecanja pri kojem tubitak pušta da nešto potekne-iz. No, ispostavljanje nije samo oblikovanje, nego ono obuhvaća i ono predležeće koje se zatiče i leži ispred kao ono postojano za sebe. Ono što je najprije

i najčešće predležeće jest oruđe. Iz toga proizlazi da bitak (*existentia*) u tradicionalnom smislu treba interpretirati kao predručnost. No, predručnost nije jedini horizont za interpretaciju *existentia* jer se predručno ne shvaća samo s obzirom na svoju raspoloživost, već mnogo češće s obzirom na ispostavljanje ispostavljanog. U intencionalnoj strukturi ispostavljanog odnošenja tubitak na određeni način razumije bitak onog spram čega se uspostavljajući odnosi; bitak koji se tako razumijeva je bitak po sebi onog zgotovljenog, koje je kao zgotovljeno otpušteno i oslobođeno iz ispostavljanog odnošenja i dano u vlastitom bitku. No, to razumijevanje bitka oslobođenog kao zgotovljenog uvijek je ograničeno na razumijevanje u smislu raspoloživosti za upotrebu i takvo gledanje na ispostavljanje, ili ono što se treba ispostaviti još uvijek nije teorijsko razmatranje u užem smislu. Heidegger tvrdi da u izlaganju srednjovjekovne skolastike ostaje nerazlučivo može li se uopće tvrditi to što kaže druga teza i vrijedi li ta teza za svako bivstvujuće. To se pitanje može riješiti samo ako je prethodno utvrđeno da je svako bivstvujuće zbiljsko. Drugim riječima, da se područje zbiljski predručnog poklapa s bivstvujućim uopće, a bitka s opstojnošću te da se svako bivstvujuće konstituira putem štostva. Ukoliko ne polazi za rukom pokazivanje ispravnosti te teze, ukoliko se bitak ne poklapa s *existentia* u starom smislu opstojnosti i predručnosti, utoliko ta teza potrebuje tek izričito obrazloženja u svom ograničenom važenju za bivstvujuće u smislu onog predručnog. S obzirom na to da tubitak pokazuje sasvim drugačije ustrojstvo bitka od onog predručnog, postaje upitno može li tubitku pripadati nešto poput *essentia*. Za Heideggera je problem *essentia* i *existentia* samo specijalnije pitanje koje se odnosi na ontologijsku diferenciju uopće. Diferencija je mnogo zamršenija negoli je to prikazivala skolastika, jer pod nazivom 'bitak' stoje ne samo *essentia* i *existentia*, već i tkostvo i egzistencija kao karakteri pripadni tubitku. Ona se ne može ograničiti na pitanje predručnosti i zbiljnosti u smislu tradicije, već ujedno tkostva i egzistencije u našem smislu.

U orijentaciji novovjekovne filozofije na subjekt Heidegger pronalazi prepoznavanje važnosti fundiranja ontologijskog istraživanja na tubitku. Motiv primarne orijentacije novovjekovne filozofije na subjekt je u mišljenju da je to bivstvujuće koje smo mi sami; za onoga koji spoznaje to je prvotna jedina izvjesna spoznaja. No, novovjekovno preokretanje filozofijske problematike na subjekt, prema Heideggeru, nije dalo očekivane rezultate jer nije, uzimajući kao egzemplarno bivstvujuće subjekt, interpretiralo pojam bitka u pogledu

na vrstu bitka subjekta te tako postavilo bitak subjekta kao ontologijski problem. Preokretanje novovjekovne filozofije je prividno jer ona i dalje obrađuje staru problematiku metafizike, a i novopostavljeni problemi su bili postavljeni i obrađivani na fundamentu starih, tako da na koncu s tim novovjekovnim kritičkim preokretanjem antička filozofija postaje dogmatizmom. Iako se ništa bitno nije radikalno izmijenilo, problematika subjekta i objekta dolazi u središte propitivanja. Kantova istraživanja subjektivnosti u tom polju daju najcjelovitije rezultate. Ostaju bliska Descartesovim začetcima razmatranja jastva, jer za Kanta je, kao i za Descartesa, *res cogitans* ono što misli, predočuje, voli i mrzi. Sva ta odnošenja Descartes označuje kao *cogitationes*. Kant Descartesovu odredbu uzima samo nešto principijelnije: jastvo je za njega *res* čija su realnost predodžbe (*raepresentatio*, što je prijevod termina *determinatio* odnosno *realitas*). Nadalje, subjekt se kod Kanta treba shvatiti kao formalno-apofantička kategorija kojoj pripada formalna struktura iskaznog sadržaja nekog iskaza uopće. Naime, to o čemu se iskazuje je *subjectum*, ono što leži u temelju iskaza, a iskazano je predikat. Na takav način shvaćeno jastvo s njegovim odredbama ne razlikuje se bitno od bilo kojeg drugog subjekta iskaza koji ima svoje predikate. Jastvo je, kao takav subjekt, samosvjesni subjekt koji ima znanje o svojim objektima te sebe samog razlikuje od svojih predikata. Samosvijest čini najopćenitiju strukturu ja, te je jastvo, promatrano na taj način, temelj jedinstva mnogostrukosti svojih odredbi koje povratno povezuje. Takvo ja apercepcije ('ja povežujem') tvori, prema Kantu, transcendentalnu spoznaju koja se ne odnosi na bivstvjuće, nego na pojmove koji određuju bitak bivstvjućeg. Takvo ja, *personalitas transcendentalis*, temeljni je ontologijski uvjet za svaki bitak, zamijećenost bivstvjućeg, no ona nije puni pojam personalnosti, budući da za Kanta prilikom zamjećivanja djeluje empirijska samosvijest (*personalitas psychologica*, aprehenzija), koja je iskustvo postojećeg, naime, iskustvo postojećih psihičkih procesa putem unutarnjeg osjetila, ono 'ja iskušavam'. Određena formalna struktura *personalitas* leži u samosvijesti, dok središnja karakteristika subjektivnosti za Kanta leži u *personalitas moralis*. *Personalitas moralis* izražava jednu određenu modifikaciju samosvijesti jer ju određuje moralni osjećaj koji nije ni empirijsko iskustvo mene samog, ni teorijsko znanje, nego je to očitovanje ja u njegovoj neosjetilnoj određenosti, tj. određenosti njega samog kao djelatnog. Moralni osjećaj iz slobode volje konstituirao apriornu mogućnost djelovanja na osnovi moralnog zakona, od-

bacivanjem svih osjetilnih sklonosti. Za Heideggera, nakon svih Kantovih interpretacija, ostaje krajnje upitno može li se na taj način odrediti bitak čovjeka.

Za četvrtu tezu, koja se bavi problemom kopule, Heidegger kaže da je glavni problem kopule to što je obrađena u logici i na taj način odsječena od stvarnih problema filozofije kao znanosti o bitku. Da bi se problem kopule mogao razmatrati u svojoj njegovoj širini, potrebno je logiku ponovno učiniti dijelom ontologije. Prije Kantova kopernikanskog obrata, u teoriji spoznaje prevladavao je stav da je iskaz mjesto istine, da je spoznaja suđenje koje se ravna prema objektima. Nakon Kanta, predmeti se ravnaju prema spoznaji, istina suda postaje mjerilo predmeta. Karakteristična određenja za kopulu bila su: bitak koji je izjednačen sa štovstvom, *essentia* koja je jednaka *existentia*, kopula koja znači istinitost, bitak kao funkcija povezivanja i oznaka predikacije. Već se od samih početaka pod punim sadržajem logosa, shvaćenog kao iskaz, obuhvaćalo riječi koje se odnose na značenja koja su mišljenja i koja ujedno misle bivstvjuće stvari. No, formalna karakterizacija veze između riječi, značenja misaonih procesa i bivstvjućih stvari, kakvu je davala tradicija, pokazala se nedovoljnom. U nominalističkoj teoriji rečenice (Mill i Hobbes), koja je prvenstveno orijentirana na izraz logosa kao slijeda riječi, ostali su dijelovi iskaza prepušteni pogrešnom tumačenju. Kod njih slijedu riječi u rečenici, kojemu je potrebna veza, odgovara slijed predodžbi za koje je također potrebna veza, te njemu treba odgovarati stvar, odnosno sklop psihičkih stvari. Tada nastaje problem: kako se sklop predodžbi iz duše može poklapati sa stvarima vani? Heidegger u svom shvaćanju pokušava iskaz vratiti u ontologiju. Za njega iskaz ima karakteristično dvostruko značenje iskazivanja i iskazanog. Iskazivanje je intencionalno odnošenje tubitka, koje se u svom iskazanom odnosi na bivstvjuće. No, za Heideggera iskaz nije sam po sebi otkrivajući, niti je spoznaja u punom smislu riječi. Intencionalno odnošenje iskazivanja se u svojoj ontološkoj strukturi temelji u bitku-u-svijetu tubitka, što omogućava otkrivanje bivstvjućeg. Otkriveno bivstvjuće može postati o čemu iskaza tubitka. Ukoliko tubitak razumijeva bivstvjuće, kroz to je razumijevanje artikulirano nešto poput značenjskih sklopova koji sačinjavaju iskaz. Stoga je primarni karakter iskaza 'dati vidjeti', pokazivanje onog o čemu je iskaz, a ono o čemu iskaz iskazuje samo je bivstvjuće. Samo se iz tog pokaznog karaktera može odrediti predikativna struktura iskaza, pa je predicanje primarno razlaganje prethodno danog, i to pokazno razlaganje. Ono pokazuje supripadnost različitih određenja prethodno

danog bivstvjućeg. U takvom se razlaganju prethodno dano bivstvjuće pokazuje u jedinstvu supripadnosti njegovih pojavljujućih određenja. Kao takav, iskaz može biti i priopćenje, ako je izgovoren. Razumijevanje bitka onoga o čemu se govori ne izrasta tek kroz iskaz, već ga on samo izriče. Tako određeno 'jest' kao kopula može biti indiferentno u svom značenju, s obzirom na to da je diferentni modus već fiksiran u primarnom razumijevanju bivstvjućeg, što proizlazi iz faktične egzistencije tubitka. Stoga u 'jest' leži i prije iskaza izdiferencirano značenje bitka u smislu *essentia* i *existentia* ili bilo kojem drugom modusu bitka. Istinitost iskaza je prisvajanje bivstvjućeg u njegovoj neskrivenosti, a takvo prisvajanje može biti samo karakter bitka tubitka. Stoga istina jest samo ako egzistira, ako ima vrstu bitka tubitka, a pošto joj pripada i otkrivenost onog na što se odnosi, iako nije ništa predručno, ona je moguće određenje bitka predručnog. To prisvajanje bivstvjućeg u istinitom iskazu o njemu nije, kako je tvrdila tradicija, ontičko uzimanje predručnog u subjekt, a nije niti subjektivističko shvaćanje i potvrđivanje stvari s određenjima koja crpimo iz subjekta.

Na taj način Heidegger završava povijesni pregled karakterističnih teza o bitku, čije bi razlaganje trebalo uputiti na četiri temeljna ontologijska problema: problem ontologijske diferencije (razlike bitka i bivstvjućeg), problem temeljne artikulacije bitka (sadržajnost bivstvjućeg i vrsta bitka bivstvjućeg), problem mogućih modifikacija bitka i jedinstva pojma bitka, te problem istinosnog karaktera bitka. Heidegger je od navedena četiri problema obradio samo prvo. Navedena obrada ostaje pod znakom pitanja, pošto je u posljednjem poglavlju obrađen problem vremena i vremenosti te je samo nabačen pokušaj razumijevanja bitka iz horizonta vremenosti.

Heidegger interpretaciju vremenosti počinje razlikovanjem vulgarnog pojma vremena, koji baštinito od Aristotela, te izvornog vremena – vremenosti. Vulgarni pojam vremena Aristotel primarno karakterizira kao slijed 'sada', no pritom nije riječ o adiciji 'sada' koji čine cjelinu (kako je to pogrešno tumačila tradicija poslije Aristotela). Prema Heideggeru, Aristotel određuje vrijeme iz vremena u smislu zbroja na kretanju, u odnosu na ono ranije i ono kasnije. Preciznije, ono je odvijanje *sada* iz *sada-još-ne* u *sada-više-ne*, odvijanje *sada* koje nije proizvoljno, već ima svoj smjer iz budućnosti u prošlost. Vulgarni pojam vremena poima samo vrijeme koje se očituje u brojanju. Takav pojam vremena najprije susrećemo prilikom uporabe sata, gdje nam se u brojećem praćenju kretanja daje vrijeme. No, to Aristotelovo određenje vremena prema svom

fenomenologijskom sadržaju upućuje na izvorno vrijeme, ako se upotreba sata shvati u njezinoj izvornoj vrsti bitka. Prilikom upotrebe sata tubitak nije usmjeren ni na vrijeme, ni na sat kao mjerni instrument, već on utvrđujući vrijeme traga za kolikoćom vremena koja mu je potrebna da bi nešto učinio. Stoga gledanje na sat proistječe i temelji se na onom uzimanju-si vremena. Računanje vremena izvire iz primarnog odnosa prema vremenu kao onom seberavnanju-prema-vremenu, a sâmo vrijeme uvijek stoji u temelju i prethodi svakom seberavnanju. Svaki put kada tubitak uzima vrijeme, izričito ili ne izriče 'sada', no pritom nije usmjeren na sâmo 'sada' već na ono za što mu je vrijeme. Tubitak, uzimajući si vremena, uvijek i sebe samog izriče: 'onda' izriče očekivanje, 'tada' zadržavanje nekadašnjeg i bivšeg, a kad kaže 'sada' odnosi se prema prisutnom sadašnjeci ga. Izvorni pojam vremena, vremenost – koji se daje kao ekstaze: bilost, sadašnjost i budućnost – stoji u temelju vulgarnog pojma vremena koji se očituje kao 'onda', 'sada' i 'tada'. Tubitak, u svojoj propalosti u svijet, bilost, sadašnjost i budućnost u izvornom smislu izriče s 'onda', 'sada' i 'tada'.

Kada je u nepravom razumijevanju, tubitak sebe razumijeva iz ostvarljivosti svog ophođenja sa stvarima, prilazeći sebi iz stvari. Modus budućnosti nepravog razumljenja je očekivanje gdje tubitak svoje 'moći biti' očekuje iz njegovanih i zbrinutih stvari. U nepravom razumijevanju tubitak se ne vraća k sebi i ne ponavlja bivstvjuće koje je bio, ono što smo i što smo bili leži za nas zaboravljeno i mi od njega bježimo. Zaboravljanje je nepravi oblik bilosti. Sadašnjost shvaćamo kao zadržavajuće-sadašnjuće sadašnje priborskog sklopa, odnošenje tubitka prema predručnom i priručnom koje kao prisutno drži u njegovoj sadašnjosti. U sadašnjenu priborskog sklopa dolazi do neizričitog razumijevanja svjetovnosti svijeta, kroz nereflektirajuće kretanje kroz uputnu strukturu, te isto tako i do nepravog razumljenja subitka. Izvorni egzistencijalni pojam budućnosti daje se kada tubitak sebe razumijeva iz najvlastitijeg moći-biti koje očekuje nabacujući sebe prema mogućnosti pravosti vlastitog bitka. U nabačaju nije riječ ni o kakvom opredmečivanju; otkrivanje sebe kao mogućnosti nije samopromatranje u kojem ja sebi postaje predmetom, već je ja u nabačaju mogućnost koja slobodno egzistira. U nabacujućem, očekujućem prilazujućem k sebi samom kao mogućnosti tubitak upada unaprijed. Bilost u modusu pravosti tubitka ne kazuje ono što tubitak više nije, već tubitak uvijek jest ono što je bio i kao takva bilost stoji u odnosu s očekujućim moći-biti. On se ovdje vraća prema sebi samom i ponavlja se sa svim

onim što jest, kako jest i što je bio u svoju najvlastitiju mogućnost; stoga bilost ima karakter ponovnog prizivanja. Sadašnjost koja pripada egzistencijalnoj pravosti nije puko gubljenje u sadašnjenu, već je sadašnjenu prisutnog koje otvara situaciju najvlastitije mogućnosti. Takvu sadašnjost koja izvire iz pravosti nazivamo *trenutkom*. U trenutku se tubitak odmaknuo od faktične mogućnosti, okolnosti, slučajnosti situacije svog djelovanja; ovdje tubitak kao bitak-u-svijetu svoj svijet drži i zadržava u pogledu. Vremenost je u jedinstvu svojih ekstaza određena s 'do', 'ka', 'natrag-ka', 'pri', a kao takva je ona izvan sebe te ju stoga karakterizira karakter odmicanja, koji se označava kao ekstatični karakter vremena. Iz ekstatičnog karaktera vremena proizlazi ekstatično-horizontalni karakter vremena, s obzirom na to da je svakoj od ekstaza vremenosti na osnovi onog izvan-sebe dana osebnost otvorenost koja tvori horizont ekstaze. S tim ekstatičnim karakterom interpretiramo egzistenciju koja je, ontološki gledano, izvorno jedinstvo k-sebi-prilazećeg, sebi-se-vraćajućeg, sadašnjujućeg bitka-izvan-sebe.

U mogućnosnom određenju bitka tubitka su-razotkriveno je predručno, priručno, subitak, svjetovnost svijeta, a zajedno s tim i bitak. Takvo razumijevanje bitka dano je tubitku ako se bitak nabacio prema nečemu. Bitak u nabačaju nije predmetan; on se razumije predpojmovno te je stoga ovdje riječ o predontološkom razumijevanju bitka, koje pripada tubitku kao bitku-u-svijetu. Takvo predontološko razumijevanje tubitku pripada samo zato što je on biće koje transcendirira, koje prekoračuje i koje je prema svojoj biti povrh sebe. 'Transcendirati' za Heideggera prvenstveno znači razumjeti sebe iz jednog svijeta te je stoga mogućnost tubitka da transcendirira utemeljena u njegovu bitku-u-svijetu. U ustrojstvu bitka-u-svijetu očituje se izvorna bit transcendencije. Ona je ono 'povrh' tubitka, koje mu omogućuje da se prema bivstvujućem, predručnom, drugima, sebi samom odnosi kao prema bivstvujućem. Transcendencija bitka-u-svijetu temelji se u ekstatičnom karakteru vremena jer samo na osnovu horizonata svake od ekstaza vremena tubitak može biti prekoračujući, s obzirom na to da horizont svakoj od ekstaza daje određenu shemu kao njezino za-što-odmicanja i ono 'kamo' ekstaze. Transcendencija omogućava razumijevanje bitka, a temelji se u ekstatično-horizontalom jedinstvu vremenosti. Tada je ekstatično-horizontalna vremenost uvjet razumijevanja bitka.

Martina Žeželj

José Ortega y Gasset

Studije o ljubavi

**Prijevod: Valentina Otmačić
Demetra, Zagreb 2009.**

Knjiga *Studije o ljubavi* Joséa Ortege y Gasset prvo je objavljena 1939. godine u Buenos Airesu, a ovo hrvatsko izdanje prijevoda je zadnjeg, proširenog izdanja iz 2006. godine, koje sadrži i druge Ortegeine ogledne srodne tematike: one o ljubavi. Legitimacija tematike proizlazi iz sasvim jasnog Orteginog stava: o ljubavi, a naročito o mjestu žene u historiji, još se nije gotovo ništa reklo, a ako se i reklo, govorilo se to u površnom i jednodimenzionalnom pristupu. Ortegin je pristup filozofijsko-kulturni: razmatrajući što čini bit one vrste odnosa između žene i muškarca koju nazivamo *ljubav*, on također razmatra kada, pod kojim uvjetima i u kojim oblicima se taj odnos pojavljuje u svakodnevnom životu, umjetnosti te povijesti.

U prvoj studiji, naslovljenoj »Lica ljubavi«, Ortega distingvira žudnju i ljubav, kako bi ujedno precizirao što sama ljubav jest. Žudnja je težnja za posjedovanjem nečega, što znači da objekt ulazi u našu orbitu i postaje dijelom nas. Ona automatski umire kad se ostvari, iščezava po zadovoljenju. Ljubav se sastoji od toga da ja dolazim k objektu i bivam u njemu. U njoj je sve aktivnost jer je ona, kao osjećaj, vječito nezadovoljstvo koje proizlazi iz želje potpunog sjedinjenja s ljubljenim objektom. Ljubav traje u vremenu jer se ljubiti ne može u nizu susljednih trenutačnosti, već jedino u kontinuitetu. Kao fenomen, ona započinje centripetalnim podražajem koji od objekta (stvari ili osobe) seže do duše koja je tim podražajem nadražena. Nakon toga započinje sam ljubavni čin centrifugalnim procesom: iz mene se, kao iz rane prouzročene strijelom ljubavi, izliva ljubav i aktivno upravlja svoime objektu.

Kako Ortega sam zamjećuje, moglo bi se prigovoriti, slijedeći ovu analizu, da je ljubav jednaka mržnji, budući da se i kod mržnje radi o istom obliku podražaja. I ljubav i mržnja posjeduju toplinu, vrućinu, i njihov oganj plamti najrazličitijim i najfinijim nijansama. No, razlika je, naravno, sadržajna: ljubav je kao ugrijana osnaženost koja struji k ljubljenom, dok mržnja izlučuje otrov što nagrizi i truje objekt mržnje. Ljubav je sila što spaja srca: ona je sloga; mržnja je, pak, nesloga, čak jedan metafizički nesklad, apsolutna neusuglašenost s onim omraženim. Ljubav znači vječito oživljavati, intencionalno stvariti

i čuvati onog ljubljenog, dok mržnja znači upravo suprotno: poriv da se ono omraženo uništi, satire, da nestane.

»Ljubav kod Stendhala« je druga studija u kojoj Ortega analizira Stendhalov fenomen 'kristalizacije' koji je svojstven ljubavi. Za početak, Stendhalov je koncept 'kristalizacije' u svome korijenu pogrešan, i to iz jednostavnog razloga što Stendhal, kako smatra Ortega, po pitanju istinske ljubavi nije meritoran. Stendhal ne tvrdi da ljubav ponekad pogriješi, što je svakako istina kao i u pogledu bilo čega drugoga što čovjek čini, nego da je ona po svojoj biti greška, što Ortega žestoko odbacuje. »Potpuna ljubav, rođena iz korijena osobe, ne može istinski umrijeti. Ona je zauvijek ucijepljena u osjetljivu dušu. Okolnosti – primjerice udaljenost – mogu onemogućiti njenu nužnu prehranu, i tad će ljubav izgubiti na obujmu, prometnut će se u osjećajnu malu nit, kratku žilu emocije koja će nastaviti teći u dnu svijesti.« (29) Stendhalu, smatra Ortega, takva ljubav nije poznata. Stendhalova 'kristalizacija' – prema kojoj se ljubljeni objekt »kristalizira« primajući svojstva koja zapravo ne posjeduje – ne stoji jer ljubavnikova procjena nije ništa više iluzorna od procjene političara, umjetnika ili bilo koga drugoga. Uz neznatna odstupanja, u ljubavi je čovjek jednako tup ili oštroidan koliko i inače u rasuđivanju o bližnjemu.

Slijedeći Platonovu misao da je ljubav težnja za rađanjem u ljepoti, Ortega tvrdi da u svakoj ljubavi počiva težnja za sjedinjenjem onoga tko ljubi s drugim bićem koje se čini obdareno nekim savršenstvom. Ljubav sama je čisto čuvstveno djelovanje prema nekom objektu, koji može biti osoba ili stvar, dok je zaljubljenost, prije svega, fenomen pažnje, koji jest nužan uvjet da bi nastala ljubav, ali sam po sebi nije dovoljan. No što pažnja znači? Ono čemu posvećujemo pažnju je samim tim više zbiljsko od onoga čemu pažnju ne posvećujemo, a što, u takvoj situaciji potpune pažnje, čini samo blijedu i gotovo sablasnu pozadinu na periferiji našeg uma. »Budući da je više zbiljsko, jasno je da dobiva na većem poštovanju, da postaje vrednije, važnije, te da nadomješta potamnjeni ostatak univerzuma.« (43)

Prilikom razmatranja ljubavi, bitno je razlikovati spolnu ljubav od spolnog nagona. Spolna ljubav postoji prije svakog objekta, odnosno ona je konstantna, te se može zadovoljiti bilo s kim. Ona osigurava očuvanje vrste, ali ne i njezino usavršavanje. Spolna je ljubav, s druge strane, ushićenje drugim bićem, njegovom dušom i njegovim tijelom u nerazdvojnomo jedinstvu (34). Ona je divovska sila zadužena za poboljšanje vrste koja se uvijek rađa is-

ključivo potaknuta bićem koje se pojavi pred nama.

Ono što je zanimljivo primijetiti jest da je mistički proces, kao psihološki mehanizam, analogan zaljubljenosti, jer misticizam je prije svega fenomen pažnje koja je toliko intenzivna da u potpunosti izolira objekt pažnje od ostatka svijeta, a sve to kako bi se um ispraznio od svih stvari. Jednom kad se to postigne, mističar ima osjećaj da je ispunjen Bogom ili da ga ima pred sobom. Na vrhuncu oba procesa – i ljubavnog i mističkog – posrijedi je »stanje milosti« kojemu je svojstvena indiferentnost spram dobrog i lošega ovoga života i svijeta. Još preciznije, posrijedi je ekstaza, u svom doslovnom značenju: *ek-stasis* – biti izvan sebe i svijeta (63).

Treća studija je »Odabir u ljubavi«, a tema je naznačena već u naslovu: koji je i kakav je kriterij prilikom odabira ljubljenog ili ljubljene? Svakako presudni temelj naše individualnosti čini, prije negoli što drugo, nekakav sustav vrijednosti. »Zahvaljujući tome, vrlo smo oštra oka za one stvari u kojima se realiziraju vrijednosti koje preferiramo, a slijepi za druge stvari u kojima počivaju druge, jednake ili više vrijednosti, ali su strane našem senzibilitetu.« (74) Sasvim je logično da nas u suživotu s bližnjim stoga ništa ne zanima više od utvrđivanja njegova područja vrijednosti, koji je krajnji korijen njegove osobe i temelj njegova karaktera. Shodno tomu, u ljubavi osoba, a da to ne opaža, isповijedi veliki dio svoje decizivne intimnosti, onoga što ona istinski jest.

Ortega ljubav svrstava u fenomen koji je većinom nesvjestan. Volja ne pokreće, nego obustavlja ovaj ili onaj pred-voljni impetus koji se vegetativnim putem uspinje iz našeg duševnog podzemlja. Njezina je intervencija, dakle, negativna. Nadalje, mi posjedujemo razum i slobodu, ali obje potencije oblikuju tek tanku pelikulu koja omotava volumen našeg bića, kojega nutrina nije ni razumna ni slobodna (78). Same ideje, od kojih je sastavljen razum, stižu nam gotove i dovršene iz nekog tamnog, ogromnog dna smještenog ispod naše svijesti.

Ljubav i spolni nagon razlikuju se po tome što nagon teži beskonačnom širenju broja predmeta koji ga zadovoljavaju, dok ljubav teži ekskluzivizmu. Ljubav je, dakle, po samoj svojoj biti odabir, a budući da niče iz središta osobnosti, iz duševne dubine, i selektivna načela koja o njoj odlučuju jesu najintimnije i najskrovitije naklonosti koje oblikuju karakter nas kao pojedinaca (82). Ono što pak izaziva ljubav jest ekspresivna draž određenog načina bivstvovanja, a ne plastična privlačnost ili savršenstvo, koje mogu izazvati jedino div-

ljenje, ali ništa više od toga. Jer, jednostavno rečeno, »ljubiti je nešto ozbiljnije i značajnije od ushićenja izazvanog crtama nekog lica i bojom nekog obraza; to je odlučiti se za određeni tip ljudskosti koji je simbolički ocrtan u pojedinostima lica, glasa ili gesti« (85).

Ovakvo shvaćanje odabira u ljubavi nagoviješta nam i Ortegino objašnjenje pluralnosti sukcesivnih ljubavi u životu pojedinca: to znači da karakter tog pojedinca evoluirao, mijenja se na ovaj ili onaj način te stoga u jednom trenutku preferira ovakvu ljubav, a u drugom onakvu. Na kraju krajeva, i sama povezanost u ljubavi mijenja osobu jer pojedince spaja u tako tijesan i sveobuhvatan suživot da među njima ne ostaje dovoljno razmaka kako bi zamijetili promjenu koju jedno izazivaju u drugome (103).

Imajući u vidu sve navedeno u vezi odabira u ljubavi, nameće se i sljedeći sud: svaki je naraštaj naklonjen jednom općem tipu muškarca i drugom općem tipu žene, tj. određenoj skupini tipova kod oba spola, što znači da svaki naraštaj u odabiru svojih ljubavi otkriva podzemne struje koje ga pokreću. Ljubav tako ne samo da govori štošta o pojedincu, već nam otkriva i skrivene karakteristike jednog naroda i naraštaja.

Ostatak knjige čine ogledi koje je Ortega pisao za razne novine, radijske emisije i slične prigode. Njih prožima jedna glavna misao, a to je Ortegino viđenje mjesta žene u historiji. Iako u povijesnim djelima uvijek marginalna, žena je, smatra Ortega, zapravo indirektno određivala povijest, jer su žene određenog vremena tê koje muškarce tog vremena navode da rade ove ili one stvari, da imaju ove ili one kriterije dobrog i lošega, itd. Žena je, zapravo, ta koja muškarce primorava da se usavršavaju, jer ona vječno zahtijeva više, bolje, inovativnije i originalnije. Na taj način, vječno ostajući u pozadini jer joj je to u naravi, žena je formirala povijest (koja je – dopustit ćemo si tu ciničnu opasku – posvema muška), vječno bivajući silom »iza kulisa«, koja nije govorila, niti je se vidjelo, ali je praktički sve što je muškarac činio, činio »zbog« žene.

Ono što posebice upada u oči jesu Ortegini mjestimični šovinistički ispadi kojih, kako se čini, on nije svjestan. Prvo što se može primijetiti je kako Ortega za apstraktnu ženu koristi izraz »ljudska ženka«, ne smatrajući pritom da to treba objašnjavati, dok za muškarca niti jednom ne upotrebljava izraz »ljudski mužjak«. Ortega smatra kako žene nisu sposobne pisati lijepu poeziju, budući da im to jednostavno nije u naravi, jer »samo je kod muškarca normalna i spontana težnja da u javnost iznese ono što mu je kao osobi najosobnije« (133), pa tako čak i »najbolja ženska lirika, otkrivajući samo korijenje njene duše, donosi

uvid u monotoniju onog vječnog ženskog i u neznatnost njegovih sadržaja« (134, kurziv moj). Za Ortegu je žena uvijek samo objekt spram muškarca: »služba žene, kad nije ništa drugo doli žena, jest da bude konkretni ideal (čar, iluzija) muškarca« (148). Društveni je život, pak, »trajno otvoreno natjecanje muškaraca koji odmjeravaju snage ne bi li zadobili naklonost žene« (150), tj. on je prostor isključivo muške subjektivnosti jer jedino je muškarac taj koji djeluje. Zato se i može slobodno reći da »muškarac vrijedi zbog onoga što čini, a žena zbog onoga što jest« (154). Ortega nam sasvim hladno govori kako je ljubavna intuicija svojstvenija ženama nego muškarcima, »za razliku od intelektualnog dara koji je tako snažno obilježen muškim predznakom« (182). Dakle, rezimiramo li navedeno, može se reći sljedeće: žena, priglupa i nepoetična po naravi, lišena javne sfere jer je ne-djelatna, postoji isključivo kao pasivni element čovječanstva, tj. kako bi usavršila muškarca, koji u potpunosti čini ono što zovemo »ljudskim svijetom«. Da ne bi bilo zabune kako smo ovu misao stavili Ortegi u usta, navodimo njegove riječi: »nacija je, prije svega i iznad svega, tip muškarca kojeg uspije iznjedruti, a taj tip muškarca, dominantan u historiji naroda, zavisi o tome koji je to tip uzorice žene koji blista na njegovom horizontu« (219).

Iako je možda društveno zastarjelih svjetonazora (moderne feministkinje bi sigurno našle i strožu etiketu), Ortega nam nudi, makar u prve tri studije, intrigantno razmatranje ljubavi kao bitno ljudskog fenomena. Bez psihoanalize, ljubav kod Ortege poprima nešto konkretniju formu te nas približava onome što smo najvjerojatnije barem jednom u životu iskusili, ali nismo mogli eksplicirati – ako smo uopće to i htjeli.

Alen Sućeska

Keith Jenkins

Promišljanje historije

**Prijevod: Snježana Koren
Srednja Europa, Zagreb 2008.**

Britanski povjesničar Keith Jenkins je profesor emeritus na Sveučilištu u Chichesteru. Autor je niza članaka i pet knjiga o teoriji povijesti: *The Limits of History* (2008/2009), *Refiguring History* (2003), *Why History?* (1999), *On 'What Is History'* (1995), te Re-

thinking History (1991), koja je u nas prevedena i objavljena 2008. godine pod naslovom *Promišljanje historije*.

Kako sâm ističe, ovim djelom, koje je prvenstveno namijenjeno studentima povijesti, autor je želio svoje čitatelje uputiti u post-modernu i problematiku postmodernističkih ideja. Prema Jenkinsu, sav historijski diskurs smješten je u određene ideološke i političke okvire, a rasprave o povijesti zapravo su rasprave o značenju (ontologijskom i interpretativnom statusu historije). Odmah na početku svoga djela, Jenkins pravi pojmovno razgraničenje između prošlosti, povijesti i historije, ističući da je »historija diskurs o prošlosti, no kategorički različit od nje«. On smatra da se često zanemaruje činjenica da postoji razlika između historije (historiografije) – onoga što je zapisano o prošlosti – i same prošlosti. Riječ *povijest* pokriva oboje, povezuje prošlost kao zbilju s historiografijom kao zapisima povjesničara. »Historija je intertekstualni lingvistički konstrukt.« Prošlost i historija nisu povezane do te mjere da bi iz toga nužno proizlazilo samo jedno čitanje bilo koje prošle pojave.

Kao dosad neriješena pitanja o prirodi historije, Jenkins navodi probleme poput sljedećih: »Je li moguće reći što se točno dogodilo u prošlosti, doći do istine, doseći objektivno razumijevanje? Ako ne, je li historija nepopravljivo interpretativna? Što su povijesne činjenice (i postoji li uopće tako nešto)? Što je pristranost te što znači kad kažemo da bi je povjesničari trebali uočiti i iskorijeniti? Je li moguće biti empatičan s ljudima koji su živjeli u prošlosti? Je li moguća znanstvena historija ili je historija u suštini zapravo umjetnost? Koji je status onih binarnih koncepata koji se tako često pojavljuju u definicijama o tome što je historija: uzroci i posljedice, sličnost i razlika, kontinuitet i promjena?«

Želeći se osloboditi »fetišizma dokumenata«, opsesije »činjenicama« i prateće metodologije tzv. »naivnog realizma«, Jenkins »osvježava« bavljenje historijom iskustvima iz njoj srodnih područja, kao što su filozofija i književna teorija. On smatra da je došlo vrijeme da prestanemo o historiji razmišljati kao o nečemu »jednostavnom i jasnom samom po sebi, te da trebamo prepoznati da postoje različite historije čije jedino zajedničko obilježje jest 'prošlost' kao njihov predmet istraživanja«. U pokušaju povezivanja prošlosti i historije, Jenkins propituje tri teorijska područja koja su neizostavna ukoliko želimo shvatiti što je historija – područja epistemologije, metodologije i ideologije.

Historija je epistemološki krhka, njen je sadržaj nepregledan, a najveći broj informacija

o prošlosti nikada nije zabilježen, što zajedno isključuje mogućnost tzv. »totalne historije«. Prošlost se dogodila u obliku događaja, situacija itd., nikada i nije postojala u obliku pripovijesti. Ipak, svijet prošlosti dostupan nam je samo pomoću priča. Iz tih priča (iz teksta) ne možemo izaći, te provjeriti odgovaraju li one zbilji. Prikazi prošlosti tako se mogu usporediti jedino s drugim prikazima, odnosno interpretacijama drugih povjesničara. Jenkins izričito tvrdi kako nema intrinzično ispravnog teksta, prave historije u usporedbi s kojom bismo bili u mogućnosti provjeriti ispravnost svih ostalih prikaza. Prema Jenkinsu, ove priče (pripovijesti) zapravo tvore »zbilju«. Time on ne želi poricati postojanje te iste zbilje, već ukazati na mnogostrukost različitih načina čitanja i interpretacija zbilje. Proučavanje historije nužno se svodi na proučavanje historiografije. »Jaz između prošlosti i historije (historiografije) je ontološki, po svojoj prirodi takav da ga nikakav epistemološki napor ne može premostiti.«

Jednakotako, proučavajući historiju retrospektivno, povjesničari spajaju nikada prije sporene isječke izvora, uviđaju procese među ljudima i socijalnim formacijama, dajući im tako značenje. Problem povjesničara nisu pojedinačne činjenice jer one čine dio historijskog diskursa koji nazivamo kronikom. Ono što zaokuplja povjesničare pitanje je kako i zašto se nešto dogodilo, koje je značenje tih događaja. »Historija se nikada ne piše zbog sebe same; ona je uvijek za nekoga. Značenja koja se pridaju historijama nisu značenja koja proizlaze iz prošlosti, već značenja koja se historiji daju izvana.« Pitanje »Što je historija?« trebalo bi se preoblikovati u pitanje »Kome služi historija?«. Ovdje se Jenkins ponovno vraća na ideološki i politički okvir koji prati svaku historiju.

Relativistička perspektiva historije ne treba voditi u očajanje, već označiti početak općeg prepoznavanja načina na koji stvari funkcioniraju. Logički su svi povijesni prikazi isti, no u stvarnosti počivaju na vrijednosnim hijerarhijama. Znanje je vezano uz moć, a unutar društvenih formacija oni s najviše moći distribuiraju »znanje« sukladno svojim interesima.

Na kraju promišljanja historije, Jenkinsov odgovor na temeljna pitanja o povijesti, koja postavlja na početku knjige, nalaze se na poziciji »pozitivnog reflektivnog skepticizma«. Tako on tvrdi da nam »istina o prošlosti izmiče, da je historija intersubjektivna i ideološki pozicionirana, da su objektivnost i nepristranost tlapnje«. Empatiju kakvu je zagovarao R. G. Collingwood nemoguće je postići, originalni dokumenti ne osiguravaju ništa »nepatvoreno«, a »historija je nešto što nije ni umjetnost ni znanost – nešto *sui generis*, svjetovna i rje-

čita jezična igra koja pretendira na zbiljnost i gdje metafore o historiji kao znanosti ili historiji kao umjetnosti odražavaju distribuciju moći koja uvodi te metafore u igru«. Pozivajući se na Haydena Whitea, Jenkins ističe moralni relativizam i epistemološki skepticizam kao »temelje za društvenu toleranciju i pozitivno priznavanje razlika«.

Iako tvrdi da je osnovni posao povjesničara »čin preobrazbe prošlosti u historiju«, Jenkins u svom gledanju na ovaj zadatak ne stoji na anti-realističkoj poziciji, već na anti-reprezentacionalističkoj. Prihvaćajući Lyotardovo postmoderno stanje, Jenkins kritizira empirističko-liberalnu tradiciju zapadne historiografije, sugerirajući odbacivanje »metapripovijesti«, odbacivanje centara s pozicije kojih se pristupalo proizvodnji historije i razne »certističke« diskurse kojima se tumačila ljudska prošlost. Cilj promišljanja historije tako bi trebao biti »propitivanje shvaćanja povjesničarske istine, ukazivanje na promjenjivu činjeničnost činjenica, inzistiranje da povjesničari pišu s ideoloških pozicija, naglašavanje da je historija pisani diskurs podložan dekonstrukciji kao i svaki drugi, tvrdnja da prošlost postoji samo u sadašnjim diskursima koji je artikuliraju«. Sve ovo »destabilizira i mrvli prošlost tako da se na pukotinama koje se otvaraju mogu stvarati nove historije«.

Prijevod Jenkinsova djela na hrvatski jezik, čak sedamnaest godina nakon objavljivanja izvornika, zasigurno zaslužuje pažnju, i to ne samo studenata povijesti, kojima je ovo djelo u prvom redu namijenjeno, već i puno šire (profesionalne) publike. Ovo neveliko djelo vješto argumentira o fundamentalnim pitanjima o prirodi historiografije, nastavljaajući se na mnoge probleme koje je tematizirao još Collingwood više od pola stoljeća ranije. Pisano pregledno i jasnim jezikom, te s uputama za daljnje čitanje, Jenkinsovo *Promišljanje historije* poslužit će kao dobra polazišna točka svima zainteresiranima za postmodernističko promišljanje prošlosti.

Marica Vernazza

Salvatore Veca

Dizionario minimo

Le parole della filosofia per una convivenza democratica

Frassinelli, Milano 2009.

Profesor filozofije politike Sveučilišta u Paviji Salvatore Veca, autor zapaženih knjiga *O neizvjesnosti, Politička filozofija, Građanstvo, Ljepota i ugnjeteni, Primarnost zla i ponuda filozofije, Životne stvari i Privoj ideja*, objavio je prošle godine višestruko zanimljivu knjigu pod naslovom *Minimalni rječnik* (a na što se ta minimalnost odnosi govori podnaslov *Filozofijske natuknice za demokratski suživot*). Intencija je te knjige da posluži kao građanski vodič u području umijeća nužnih za civilizirani suživot. Dvanaest je pojmova koji prema Vecinom odabiru predstavljaju taj minimum neophodan svakoj građanki i svakom građaninu: sloboda, tiranija, usamljenost, nedovršenost, pravednost, demokracija, laičnost, reformizam, tolerancija, uvažavanje, identitet i nada. Svakom od ovih pojmova autor je posvetio po desetak, najviše petnaest stranica, a pojmove je popratio odabranom bibliografijom koja predstavlja preporuke za daljnje čitanje namijenjene onima koji se žele detaljnije informirati o odgovarajućim problematskim sklopovima (bibliografija obuhvaća kako klasične autore poput Montesquieua, Hobbesa, Humea, Kanta, A. Smitha, J. S. Milla, Marxa – zanimljivo je da Lockeja nema u nijednoj od 12 bibliografija – tako i novije te suvremene, pri čemu su najzastupljeniji Rawls, Habermas, Popper, Sen, Bobbio, I. Berlin i P. Rossi).

Veca je na taj način pokušao dati filozofijski doprinos građanskom prosvjećenju. On je, dakako, svjestan teškoća koje prate takav pothvat, a vezane su uz apstraktan i općenit karakter filozofije. No, ohrabren uvidom Davida Humea u mogućnost posredovanja između kraljevstva istraživanja i znanja i kraljevstva uljuđenog dijaloga, on se odlučio da u vremenima koja označava kao tegobna ponudi javnosti jednu osnovicu zajedničke refleksije temelja demokratskog suživota. A ta se osnovica korijeni u Vecinom tumačenju prirode demokratske slobode koje je elaborirano u njegovom djelu *Primarnost zla i ponuda filozofije* (2005.).

Autor sugerira čitateljstvu da slijedi poredak pojmova kakav je dan u knjizi, ali istovremeno napominje da se svako poglavlje može čitati neovisno o drugim poglavljima. Stoga bi *Minimalni rječnik* ujedno imao biti i gra-

dansko-politička propedeutika i filozofijsko-politički leksikon. Ukoliko bi služio kao uvod u demokratsku politiku ili uvod u filozofiju politike, autorova sugestija o redosljedu čitanja bila bi u znatnoj mjeri opravdana. Naime, iz pojma slobode izvedena je antiteza slobodi koja se objelodanjuje u poretku tiranije, a iz te antiteze izvode se daljnji pojmovi, koji, uzeti u cjelini, sačinjavaju okvir građanske političke prakse. Iako Vecino djelo nije napisano u deduktivno-aksiomatskom obliku, ipak se iz karaktera njegova poimanja slobode izvode svi drugi pojmovi. Svjestan toga da se pojmovima poput slobode, demokracije, pravednosti, itd. mogu pripisivati najrazličitija, često međusobno suprotstavljena značenja, ovisno o vremenu, prostoru i ciljevima kojima netko teži, Veca započinje svoju eksplikaciju pojma slobode napomenom da različite koncepcije slobode na različite načine povezuju taj pojam s nekim drugim pojmovima, kao što su jednakost, učinkovitost, sigurnost, solidarnost i pravednost. Stoga se sloboda jednom određuje pomoću pojmovnog para pozitivne i negativne slobode, drugi put kao autonomija i samoozbiljenje osobe, potom kao sloboda od straha i potrebitosti ili pak kao neovisnost individue. I tako redom. Slijedi da cjelina različitih poimanja i razumijevanja slobode predstavlja jedan vremenski i prostorno, povijesno (ali i individualno) bitno promjenljiv prostor napetosti i perspektiva. Ukoliko je sloboda vrijednost, onda ona ne izmiče usudu svih vrednota: njima nikad nije u nekom definitivnom obliku zajamčena zaštita od sloma i erozije. I one vrednote do kojih nam je najbezbuvjetnije stalo mogu se jednoga dana naći na tržištu ideja i uvjerenja.

Slijedi li odatle da se Veca priklanja relativizmu, tom najkomotnijem izlasku (ili prividnom izlasku) iz okružja aksioloških hipostaza? Razlikujući značenja slobode kao činjenice, vrednote i smisla, on detaljno analizira racionalne diskurse o slobodi (od Constanta i Milla do Berlina i talijanskog kantautora Giorgia Gabera, za kojega sloboda znači sudjelovanje), kako bi naglasio da indiskutabilnost nepovredivosti osobe mora predstavljati temelj poretka važnosti drugih društvenih vrednota, posve u skladu s Rawlsovom odredbom primata slobode kakva je formulirana u njegovoj *Teoriji pravednosti*. Upravo se na temelju uspostavljanja takvog primata možemo smisljeno suočiti s pogibeljima suvremene demokracije, s populizmom, koncentracijom moći, tiranijom većine, preobrazbom građana u podanike te politike i javnog mnijenja u *talk show* i *reality show*, apatijom, cinizmom, besperspektivnošću... A iz svega toga proizlazi da sloboda demokratskog tipa u prvom redu jest sloboda osoba da konstituiraju i re-

konstituiraju dimenzije uzajamna religijskog, političkog, socijalnog, kulturnog, etičkog priznavanja (upravo tim redom!), birajući unutar cjeline mogućih (starih i novih) društvenih identiteta nekoga danog vremena. Sloboda je u tom smislu uvijek učinak sukoba razriješenih ili sklapanjem uzajamno korisnih mirovnih ugovora ili uspostavljanjem privremenih ravnoteža ili pak iscrpljivanjem strana u sukobu. Poželjna sloboda je ona koja afirmira mobilnu pluralnost različitih društvenih sfera. Bliskost Popperovoj ideji otvorenog društva je očigledna, ali kod Vece je ta bliskost posredovana recentnijim konceptima (Habermas, Dahrendorf), a posebice teorijom pluralnog identiteta kakvu je razvio Amartya K. Sen.

Konzekvence temeljne odredbe slobode očituju se u autorovoj razradi svih ključnih pojmova koji slijede nakon razmatranja slobode. U tom se duhu on u poglavlju o usamljenosti iznova vraća odredbi slobode kao mogućnosti neke osobe da bira određeno društvo ljudi u kojemu se ona prepoznaje i stječe priznanje, a taj se izbor vrši na temelju ideala, interesa, ukusa, vrednota, snova, osobnih i drugih preferencija ili pak na temelju bilo kojega drugog motiva. Takvu mogućnost niječe tiranska moć koja uspostavlja dominaciju nad raznolikošću društvenih sfera i osuđuje ljude na neželjenu usamljenost. Tu problematiku autor razvija osobito u poglavlju o identitetu, koje se temelji na pitanju o kriterijima identiteta. Pitanje o identitetu svodljivo je na temeljna pitanja o priznanju, ali – prema Veci – i na tautologiju: mi smo oni koji jesmo idući kroz vrijeme razapeti između slučajnosti i nužnosti. Veca, međutim, ne ostaje pri rečenomu. On (po uzoru na Rortyja) razdvaja pitanje o identitetu (koje se u svojoj elaboraciji u osnovi svodi na pitanje o europskom identitetu) na pitanje o tomu što smo mi i na pitanje *tko* smo mi, a ovo drugo pitanje u osnovi znači: *Što to mi hoćemo biti?* I tu nastupa ideja građanskog života kao projekt budućnosti, patetično legitimiran našom odgovornošću za djecu te racionaliziran referiranjem na Kantovu ideju vječnog mira. Usput valja napomenuti da Veca nije nikakav eurocentrist, iako ga – s druge strane – brine inflacija identiteta, koja dovodi do izgradnje zidova na mjestima nekadašnjih mostova. A tu inflaciju on objašnjava tiranijom nad osobama, kojima se ne dopušta da biraju što žele biti i na koji način hoće postići priznanje.

U tom smislu autor intonira svoju posljednju natuknicu, posvećenu pojmu nade. Ta se nada temelji na osnovnim ljudskim pravima i globalnoj jednakosti svih, te se stoga sastoji u nadmašivanju globalne socijalne nepravde i afirmaciji ideje ljudskog dostojanstva, što se empirijski potkrjepljuje napretkom procesa emancipacije žena (nasuprot drugih, dvojbe-

nih i kontradiktornih formi napretka). Nada je istina koja nas oslobađa, zaključit će Veca svoju knjigu.

Ništa novo, ništa originalno, reći će kritički čitatelj. Eklektička lijevo-liberalna socijalna i politička filozofija, reći će kritički filozof ili socijalni teoretičar. Nijedan od njih dvojice (ili trojice) neće biti u krivu, bar ne posve u krivu. Ipak, Vecin je *Minimalni rječnik* vri-

jedan pokušaj uvođenja pojmovnog reda u dominantan intelektualni kaos u kojemu se pomalo gube i granice između teorije i *show businessa*. Utoliko on zaslužuje, minimalno, prolaznu ocjenu, a njegova propedeutička uporabljivost svakako i više od minimalne prolazne ocjene.

Lino Veljak