

Zdravko KORDIĆ



DJELA V.

Zdravko KORDIĆ



DJELA V.

 **–Naklada Vlado VLADIĆ**

Urednik

Dr. sc. Vlado Vladić

Recenzenti

Ivan Čulo, dipl.phil.; dipl yur.

Dr. sc. Vlado Vladić

Lektor

Dr. sc. Zdravko Kordić

Grafička obradba i tisak

FRAM-ZIRAL, Mostar

Copyright © Zdravko Kordić

ISBN 978-953-50154-4-4

**CIP zapis je dostupan u računalnome katalogu
Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod
brojem 001148531.**

Zdravko KORDIĆ



DJELA V.

Zagreb, 2022.

PRVI DIO

UMJESTO PRO/GOVORA

Putujući kroz misaono – literarni labirint, okupiran nekim ranijim temama, spuštajući se studijskim stubištem zadnjih godinu dana i četiri mjeseca dopro sam do *Ne/skrivenosti* – ove knjižice koja se kroza sjenku izvlači na svjetlo dana. Pojavak *Ne/skrivenosti*, skriva i ra-skriva mnoge već elaborirane pojmove i teme. Zapravo: čemu knjiga koja ne donosi gotovo ništa novoga?! Što je to novo!? I što se uopće o ovim bitnim problemima i problemima bitnosti može (novoga) iskazati?! Iskazivo, svagda ostaje pred vratima Neiskazivoga; spoznatljivo pred vratima nespoznatljivosti!? Ipak, nisam zapao u agnosticizam.

Ova knjižica je trodijelna: u prvom dijelu se govori o religijskim, moralno-etičkim i političkim problemima, od starih vremena – preskačući, pa sve do novih prijedora suvremenoga doba; u drugom dijelu na djelu je dijalektika (Kanta i Hegela) velikih majstora; jezik i simbol; te poimanje lirike; dok treći dio donosi tekst koji je nešto ranije nastao a pisanje povodom desete obljetnice smrti fra Jakova Bubala, te govori o dijalektici prirode i prirodnoj dijalektici trnja i ruža – gdje jednoga bez drugoga nema, niti može biti.

Prvi dio donosi sljedeće tekstove: “Religije stare Grčke i Rima” – tumačenja ovih religija iz na kraju navedenih vrela, a najhitnije vrelo za ovaj tekst jest zbornik *Religije svijeta*. Drugi tekst govori o Freudovim stavovima o religiji kroza tumačenje Michaela Palmera. Treći tekst je moralno-etički i znanstveni prikaz knjige Slavice Juke *Etika – Postavke i teorije*. Četvrti kratki tekst

govori o Taylorovoj (prevedenoj knjizi) *Politika priznavanja*.

Drugi dio donosi tekstove: "Kantova i Hegelova dijalektika" – a protumačen je iz navedenih vrela; drugi je tekst drugoga dijela "Jezik i simbol u Wittgesteina, s naglaskom na *Tractatus* – sam naslov već govori koje je glavno vrelo ovoga rada; treći tekst također, naslovom govori koje je njegovo glavno vrelo, a to je Friedrichova kulturna *Struktura moderne lirike*.

U trećem dijelu se radi o lirskom ogledu o djelu Jakova Bubala *Ruže i trnje*.

Na koncu odgovaram na pitanje čemu ova tematski raznolika knjiga?! Ako smo pošli s nakanom traženja novih stavaka unaprijed smo promašili; i knjiga je, također, promašenost. Ako tragamo za nekim osobnim polemičkim odnosom prema nekom problemu – onda se on ponegdje javlja. Za učenike i studente kojima će trebati, ili će ih zanimati ova tematika i problematika – knjiga može pomoći utoliko da u skraćenoj inačici imaju osnovne pojmove o izloženoj problematici, lakše mogu naučiti; spremati mogući ispit iz ovih oblasti – lakše mogu "proći između kapi znanstvene kiše" kada je u upitu ocjena. Također ih ova knjiga izravno i dubokom upućuje na korištena vrela kako bi produbljili svoja znanja i spoznaje, a vrela nisu samo navedena na koncu teksta, već se ona mogu otkriti i u sklopu tekstova, tj. kontekstualno.

P.S.

Ono što je ovdje iznijeto je već (s)poznato i ne/skriveno. Mnogo je toga skrivenoga ne(s)poznatoga koje je ostalo s onu stranu ovdje iskazanoga – što je zapravo ne/s-poznatljivo; to je sjena, pričin onoga ishlapljujućega i onoga nadolazećega, tako smo i ovdje (za)pali “u zaborav bitka.” To zaboravljeno hoće samo sebe, hoće izvan sebe, pa je to nastajuće istodobno i nestajuće – u toj igri nestajućega i nastajućega raskriva se, “svjetluca” ono samo bitno; Bitak, Logos, Bog, Ideja...

Zdravko KORDIĆ

RELIGIJE STARE GRČKE I RIMA

SAŽETAK

Prikazat ćemo grčke i rimske bogove, njihov nastanak iz društvene zbiljnosti u razdoblju od oko 7.000 godina. Usporedit grčke i rimske bogove koji su sastavnica davne helensko-helenističke kulture i civilizacije. Nakana ovog kratkoga rada je razumijevanje grčke i rimske religije, te sadanjih religijskih shvaćanja preko tih starih religija i kultura.

UVODNIK

Sadržaj pojma religije u iskonskom značenju Grcima zapravo i nije poznat, tek će Rimljani ovaj pojam «religio» pobliže označiti, i on latinistički upućuje na odnos čovjeka prema božanstvima. U izvornom smislu riječ *religio* označuje obvezu, a to je obveza čovjeka spram viših bića. Možemo govoriti o izvanjskom razumijevanju religioznosti, npr.: kult, molitva, religijski jezik, religijske ustanove, konvencije, religijske zajednice, itd. Tek s unutarnjim razumijevanjem i odnosom čovjeka prema Bogu može se pobliže razumjeti i odrediti religija i religioznost a to unutarnje jest ono što je upravljeno Bogu, npr.: klanjanje, ljubav, kajanje, zahvaljivanje, pa i neki ritualni oblici djelovanja koji su potaknuti ljudskom duhovnom strukturom.

Grčke i rimske religije jesu uglavnom antropomorfne religije, i Hegel ih označava umjetničkim religijama. U ovim politeističkim religijama božanstva nisu stvoritelji svemira, zemlje, čovjeka... Unatoč tomu božanstvo

upravlja čovjekovom sudbinom i ono je u središtu oko kojega se okreće čovjekov osobni ali i društveni život. Grci i Rimljani nisu poznavali susret s Bogom kao misterij, tako možemo govoriti o kosmogoniji i teogoniji koje se približuju mitu i gdje su grčka božanstva zapravo nastala iz mitologije, kao i iz načina života toga razdoblja.

Točno je da se grčka kultura i civilizacija tumače iz njezine filozofije i iz društvene zbilje. Čitajući Home-rovu *Ilijadu* i *Odiseju* možemo upoznati dosta grčkih bogova, ali ne i grčku vjeru ako takovi pojam uopće može stajati u povijesnom i sociologijskom smislu. Spomenut ću samo nekoliko kultova koji su znakoviti za svezu čovjeka i boga a to su: dionizijski kult, orfički kult i apolonski kult.

Grčki bogovi, po predaji, su živjeli na planini Olimp. Kasnijim osvajanjem istočnih kultura od Aleksandra Macedonskog, dolazi do sinkretizma, tj. povezivanja i utjecaja istočnih kultura i religija s grčkom kulturom i religijom. Osvajanjem Grčke od strane Rima, rimska kultura će potpasti pod utjecaj mnogo dublje i veće duhovne supstancijalnosti grčke kulture, ali će također rimska kultura, posebice vanjskom formom, svojim pravom i republikanizmom utjecati na pokorene grčke državnice.

Stari Grci su dobro poznavali svoje bogove, njihovu obiteljsku lozu i povezivali su ih s ljudskim djelatnostima i životom. Vrhovni Bog je Zeus a pored njega spomenut ćemo još nekoliko značajnijih grčkih bogova: Ares, Apolon, Afrodita, Artemida, Demetra, Dioniz, Atena, Asklepije, Hefest, Hera, Hermes, Posejdon, Hestija, itd.

Rimljani su preuzeli djelatnost i likove grčkih bogova i dali im svoja imena, kao što su: Jupiter, Mars, Venera, Diana, Eskulap, Minerva, Cerera, Bakho, Junona, Vulkan, Merkur, Neptun, Vesta, itd.

1. POVIJESNI UVJETI NASTANKA STARIH RELIGIJA GRČKE I RIMA

Na grčku religijsku svijest utjecao je njihov politički život i uprava. Polis se oblikovao na dva različita područja i to u naseljenim područjima Male Azije i u kopnenom dijelu Grčke. Pošto su grčka plemena došla iz raznih područja sa sobom su donijela različnu kulturno-političku i vjersku baštinu pa su novonastale zajednice oblikovane na novom mjesnom načelu. «Upravno, gospodarski i vjerski polis je bio samodovoljna zajednica. Vlast u grčkim polisima, pa ni u istom u različita vremena, nije naravno bila istog oblika.»¹ Grčkim polisima su vladali zakoni a njima su upravljali izabrani službenici; međutim, postojale su razlike u običajima od polisa do polisa, a posebice je bilo veliko rivalstvo između Atene i Sparte. Grčka se kultura oblikuje iz filozofije i mita, tako je omogućena i vjera; zapravo je grčka filozofija omogućena mitom i vjerom. Možemo govoriti o kultu tzv. obiteljskog boga, boga ognjišta, zatim o olimpijskim bogovima a gradovi su izabirali od tih bogova svoje zaštitnike. U biti grčka religija je više domoljubna negoli vjerska.

Dionizijski kult će zamijeniti seoske vjerske zano- se, te će se kasnije odvijati u gradovima, ublažen, a taj kult zapravo govori o životnosti, vedrosti, zanosu; jer

¹ Eduard Kale, *Povijest civilizacija*; Š. K., Zagreb, 1988., str. 61.

Dioniz je upravo bog vina, zanosa, opijenosti. Orfički kult, čiji je utemeljitelj znameniti pjevač Orfej razmišlja o «božanskoj duši u čovjeku i o sudbini ljudskoj poslije smrti. Jer ljudi su, po mitologiji, stvoreni od Titana koji zgriješiše uklonivši oca, orfisti držahu da su ljudi nasljedno opterećeni grijehom i zato im valja otkupiti se. Zagovarali su prijezir prema tijelu postom i drugim oblicima asketizma, a odanost idealima pravde, osobne odgovornosti i svetosti.»² Apolon je bog razumnosti, plemenitosti; pa je apolonski kult – kult «vječne mladosti, plemenita i ponosna zaštitnika pravde i zakona i zaštitnika čistoće, pa su se pred njim obavljali obredi čišćenja. Građena su po Grčkoj brojna svetišta – proročišta Apolonu, od kojih je najpoznatije Delfijsko.»³

Grci su, a potom i Rimljani svojim bogovima davali ljudska obličja, zagovarali su ravnotežu čovjeka i prirode, svjetonazora čemu je pridonosila grčka i rimska vjera ali i razumski način života u toj kulturi i civilizaciji. Grci su ljude najviše približili bogovima, ali i bogove ljudima, gotovo su ih izjednačili; jer su grčki a potom i rimski bogovi grješni, imaju svoju obiteljsku lozu, ženili su se, miješali s ljudima a iz brakova božanstava i ljudi rađali su se polubogovi (heroji). Jedina je razlika između bogova i ljudi što su bogovi bili besmrtni.

«Mi ćemo ovdje izdvojiti ono bitno što su grčki filozofi ugradili u temelje tzv. europske kulture i učinili je različitom od drugih. A to nije omogućila samo grčka vjera i dodiri Grka s drugim narodima odnosno kulturama nego i sva ona socijalna i politička previranja u 5. st. prije n. e. – zbog čega sofisti stavljaju sve ustaljeno

² Isto, str. 63.

³ Isto, str. 64.

u pitanje.»⁴ Grci su tako, potom i Rimljani, utemeljitelji europske uljudbe pristupa svijetu, utemeljitelji načina mišljenja i znanosti, otvorili su sva bitna pitanja i iznosili učenja kako valja urediti ljudske zajednice da budu što bolje, ali bez pretpostavki napretka i društveno-povijesnoga razvitka.

Povijesne pretpostavke rimske kulture potječu na podjeli stanovništva na patricije i plebejce. Patriciji su veleposjednici, upravljači državom te imaju sva prava. Plebejci nisu imali građanska prava, nisu mogli sudjelovati u patricijskim vjerskim obredima, nisu se mogli koristiti zajedničkim zemljištem, itd. Rim je poznat po ropstvu i to ropstvo su sačinjavali uglavnom ljudi iz osvojenih zemalja. Kasnije će se u Rimu stvoriti novi sloj bogataša i to od ratnika pa će naravno doći do sukoba između njih i stare ugledne aristokracije, tj. bivših patricija. Takav društveni ustroj imat će i specifično religijsko obilježje i vjerovanje koje je uglavnom preuzeto od osvojenih grčkih kolonija.

Grci su dobro poznavali svoje bogove, njihovu obiteljsku povijest, njihove karaktere, pa su to konačno preuzeli i Rimljani. Nikako ne možemo odvojiti grčku kulturu: filozofiju, znanost, mit, društvenu zbilju od oblika vjerovanja a takovi je slučaj i s kasnijom rimskom kulturom – razvijala je se pored filozofije, umjetnost; i to književnost, slikarstvo, kiparstvo i arhitektura. Poznate su citadele mikenskoga razdoblja iz vremena minojsko-mikenske kulture. Već u starijem brončanom razdoblju pronalazeni su kipovi raznih božanstava, kao i predmeti religijskoga značenja i okružja. Poznat je jonski, dorski i korintski stil građenja. Slikarstvo i

⁴ *Isto*, str. 64. i 65.

kiparstvo se razvijalo u različitim tehnikama, poznato je atensko koje se razvijalo iz tehnika miješanja crnih i crvenih figura.

Povijesni uvjeti su doveli do mijena religijske svijesti, do promjena tradicije, kultova i obreda, koji uopće nisu bili jedinstveni u grčkoj, pa kasnije i rimskoj kulturi. Sinkretizam donosi izmjene i novine «spajanjem grčkih misterija s egipatskim kultom Ozirisa, boga mrtvih. Samo ime jest složenica imena Oziris i Apis, sveti bik.»⁵

Rimski povijesni razvoj počinje, zapravo, paradoksalno pustošenjem Rima 387. godine pr. Krista. Raspad te ravnoteže omogućio je Rimu novu vojnu vlast osvajajući kolonije, gradeći putove Rim će zavladatai cijelom Italijom od sjevera do juga kao i Grčkom. Dakle, «povijesni razvoj Rima grada koji se oblikovao u stoljećima između dva razaranja – od Gala 387. g. pr. Kr. do Gota 410. g. nove ere – najbolje je opisan na dvije razine: na razini društvenih ustanova na kojima počiva struktura urbanog života i na razini građevina, poznatih arheologiji, u kojima je ta struktura sadržana. Na prvoj je razini pozornost usredotočena na vojsku, pravo, puk i religiju. Zbog arhitektonskih potreba svakoj od tih ustanova podizane su različite građevine.

Ništa nije bilo planirano, jednostavno je izraslo.»⁶ Tako je u tom povijesnom kontekstu nastala vjera i religija rimske kulture i civilizacije a posebice nakon osvajanja grčkih polisa, i pod njihovim utjecajem. Ciceron će reći: «Ako se usporedimo s drugim narodima, u mnogo čemu smo isti ili čak lošiji, osim u religiji, štovanju bogova, u čemu smo daleko nadmoćniji.»...

⁵ *Religije svijeta*, zbornik, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1998., str. 105.

⁶ *Isto*, str. 108.

.«Religija (religio) jest latinski pojam; u Grčkoj nije bilo riječi odgovarajućega značenja.»⁷

2. GRČKI I RIMSKI BOGOVI

U ovom ćemo poglavlju dati kratki prikaz grčkih i rimskih božanstava, njihovih imena, kao i odgovarajuće uloge u božanskom mjestu i ljudskom životu. Grčka pa i rimska religija povezane su, s načinom života kao i s ljudskim djelima; posebice su povezane s ratarstvom, ratarskom kulturom; obiteljska božanstva ili božanstva kućnoga ognjišta koja su povezana s mitovima, pa tako imamo mit da je zmija čuvarica kućnoga ognjišta još kod starih Grka. Također, možemo govoriti o državnoj religiji a ona je povezana s gradom koji je imao svoga glavnog zaštitnika. Za razliku od grčke religije, o rano-rimskoj kućnoj religiji imamo malo podatka; uglavnom su domaćinstva povezana s vlašću oca a što se ispoljava i u religijskim obredima. «*Dvanaest ploča*, najstariji je zakonik, potpuno je građansko-pravni.»⁸

Vrhovni grčki bog je Zeus, on je gromovnik i najmoćniji bog grčkoga Olimpa, njemu u rimskoj religiji odgovara Jupiter koji je «otac» drugih bogova i ljudi, bog neba i vremena. Niti Zeus, niti Jupiter nisu bogovi stvoritelji (kao što je to Bog u kršćanstvu).

Grčki bog Ares je bog rata a njemu odgovara u Rimu Mars koji je također bog rata. Afrodita kod Grka je božica ljubavi, ljepote, plodnosti, a to je kod Rimljana Venera. Artemida je grčka božica lova, također božica plodnosti i poroda, njoj odgovara rimska božica Diana.

⁷ Isto, str. 108.

⁸ Isto, str. 109.

Atena je grčka božica rata i zaštitnica grada-polisa Ate-
ne, u Rimu njoj odgovara Minerva koja je božica rata.
Hestija je božica ognjišta doma i obitelji njoj «odgova-
rajuća» rimska božica je Vesta koja je zaštitnica grada
Rima.

Demetra je božica ratarstva, žita i žetve, njoj su po-
svećeni mnogi kultovi kod Grka, toj božici kod Rimlja-
na «odgovara» Cerera.

Asklepije je bog liječništva, ljekarništva – to je rim-
ski bog Eskulap. I danas je u zdravstvu poznat Askle-
pijev štap omotan zmijom i on je simbol ljekarništva
i liječništva. Dioniz je bog vina, povezan je s ljetinom,
plodovima; stari Grci su stvarali dionizijske kultove u
čast toga boga, oni su sadržavali plesove, pijanstva i or-
gije. Tom grčkom bogu je istovjetan rimski bog Bakho.

Hefest je bog vatre, vulkanskih aktivnosti ali i kovač-
koga ognjišta, zaštitnik je te vještine, u rimskoj hijerar-
hiji bogova – to je Vulkan. Posejdon je bog podmorja,
mora, zvan je «zemljotresac», izazivao je potrese a Po-
sejdonu u rimskoj religiji je sličan bog Neptun.

Apolon je bog razuma, glazbe, proroštva, također po-
nekoć i bog medicine a u rimskoj religiji to je bog sun-
ca, blistavi, sjajni Feb. Hera je Zeusova žena, zaštitnica
je braka, žena, također i poroda a u rimskoj hijerarhiji
božanstava njoj «odgovara» Junona.

Rimljani su tri najstarija božanstva «Jupitera, Junonu
i Minervu – štovali u veličanstvenom hramu na Kapito-
lu, pa su ta božanstva poznata kao *Kapitolsko trojstvo*.
Hram je bio posvećen Jupiteru, Najboljem i Najvećem
(*Jupiter Optimus Maximus*); njegova je bila središnja
dvorana, a lijevo i desno su bile Junonina i Minervina
dvorana.

Druga božanstva preuzimala su svoje uloge u idućim stoljećima, kao odgovor na razne javne potrebe i krize.»⁹

Mnogo toga tajanstvenoga, spiritualnoga bilo je nedostupno samoj filozofiji, pa te tajne o prirodi bogova, tajne ljudske duše su uređivale religije grčke i rimske kulture. Kratko ćemo navesti tri grčko-rimske filozofijske škole koje su govorile o bogovima: epikurejska – bogovi postoje, svijet ih uopće ne zanima; stoička – svijetom upravlja logos, tj. božanski um i on je providnost koja je tijesno povezana s čovjekovim umom; skeptička škola se uzdržavala uopće od svih stavova koji su po prirodi dobri ili zli, na taj način su se opirali dogmatizmu, htjeli su postići mirno stanje svijesti (ataraksiju) – to je karakteristika škola koje su bile utemeljene u Grčkoj, ali su djelovale duboko i u razdoblju rimske kulture i filozofije.

Grci nisu poznavali pojam napretka u društvu, ali ni u vjerovanju, za razliku od njih Rimljani govore o pojmu napretka, posebice o hramu koji je «posvećen kultu trojedne – Izide, njezinog muža Serapisa i njihova božanskog djeteta Harpokrata – pokazuju znakove napretka, koji proizlaze iz podrške naroda. Freske na zidovima upućuju na vjerski život unutar tog svetišta koje su vodili njegovi svećenici odjeveni u bijelo i obrijane glave.»¹⁰

Možemo govoriti o izvjesnom obliku pretkršćanskog gnosticizma, koji je izražen jakim dualizmom; suprotstavljanjem transcendentnoga boga i nekoga tvorca koji je često karikatura Boga. Gnosticizam će se kasnije razviti u kršćanstvu.

⁹ Isto, str. 110.

¹⁰ Isto, str. 113.

3. POJAVA KRŠĆANSKE RELIGIJE U RIMU

Gnosticizam kao tajno znanje i spoznaja smatran je izopačenim, heretičnim kršćanstvom. Preživjeli oblici gnosticizma nalaze se u današnjem Iranu i Iraku – Mandeja i to su oblici, zapravo, maniheizma. Na razvoj kršćanstva posebno je utjecao Plotin. On je oživio platonizam; svjetska duša i priroda su niže razine stvarnosti i koje vode do onog Najvišeg. Najviše je temelj i vrelo vrijednosti postojanja i s njim se ljudska duša i ljudska priroda ujedinjuju kroz ekstatičko spajanje. To spajanje je produkt napora, istodobno, volje i razuma. No, Plotinova filozofija za svoj rezultat ima misterij, tj. ne posve jasno izrađenu ekstazu, a niti to Najviše koje je Jedno i koje isijava (emanira) svijet.

Najveći prinos kršćanstvu i njegovu širenju u Rimu daje sveti Pavao. «*Milanskom ediktu* kojeg su zajednički objavili 313. godine Licinije i Konstantin.

Kršćansko bogoslužje, kao i svako drugo, moglo se slobodno obavljati, a kršćanska je Crkva, jedina iz mnoštva kultova, bila izabrana *na osnovi naše dobrohotnosti*. Njena joj je organizacija, po mišljenju vlasti, davala prednost, jer je kršćanstvo, kao što je rekao Arnold Toynbee, *bilo jedinstveno u tome što je izgradilo opću upravnu organizaciju i lokalnim skupinama obraćenika nije dopustilo da idu svojim putem.*»¹¹

Možemo ustvrditi da je kršćanstvo vjera nastala u posebnim uvjetima u Rimskom Carstvu i to za Augustove vladavine, ljudi su izgubili nadu «Da bi se njihovo teško stanje moglo promijeniti na ovom svijetu te su tražili kompenzaciju u soteriologijskim i eshatologijskim

¹¹ Isto, str. 115.

vjerovanjima koja su im obećavala društvenu jednakost u nekom nadzemaljskom svijetu koje mora doći poslije svršetaka ovoga, zemaljskoga. U tom će svijetu naći mjesto samo oni koji su se oslobodili svoje grješnosti na način što im ga je pokazao Spasitelj, Božji izaslanik, koji se vraća na nebo pošto je kao čovjek obavio svoju zemaljsku misiju spasa.»¹² Vjera u Krista (pomazanika) zapravo govori o vjeri da je Bog poslao svog izaslanika kao čovjeka, dao mu zemaljski život, smrt i uskrsnuće, kao i uzašašće na nebo.

Naime, B. D. Marija je po Duhu Svetom rodila Isusa kao Božjega Sina. «Mit o Kristu nastao je u gnostičkoj praksi kršćanskoj sekta Pavla iz Tarza. Njemu je bio potreban takav zemaljski lik Spasitelja, koji će svojom slikovitosti jače djelovati na maštu nekih vjernika negoli za njih nerazumljive apstrakcije gnostičkih pretpostavki i zaključaka. Kako se razabire iz originalnih dijelova Pavlovih poslanica, predložak za to pružila je pojava Isusa koja je najprije u usmenoj predaji bila iskićena raznim atributima gnostičkog Spasitelja, da bi dobila svoju konačnu konstataciju u evanđeljima.»¹³

«Nadalje, posvemašnju ovisnost o Bogu iskazuje čovjek činom molitve, koja može imati različite oblike, premda je očito da Bog poznaje sve čovjekove potrebe, ipak je u svih naroda bilo nekako samorazumljivo podastrijeti Bogu potrebu za pomoći jer bi se inače izgubila svijest čovjekove ovisnosti. Osobito će u velikim moralnim iskušenjima čovjek upućivati molitvu Bogu za sretan ishod.»¹⁴

¹² Oleg Mandić, *Leksikon judaizma i kršćanstva*, Matica hrvatska, Zagreba, 1969., str. 274.

¹³ *Isto*, str. 271.

¹⁴ Ivan Šestak, *Filozofsko utemeljenje religioznog života xx:Religija i život*, uredio: Ivan Antunović, Religijski niz – knjiga 9., Zagreb, 2006., str. 300.

ZAKLJUČAK

Grčke i rimske religije su antropomorfne, politeističke religije – umjetničkoga karaktera i obilježja nastale iz mita o postanju svijeta i zajedno s tim mitom, te mitom o svrgavanju Kronosa (boga vremena) – koja ima svoj hijerarhijski ustroj. Mogli bismo ustvrditi da su ove religije odveć ljudske, gdje su bogovi i ljudi gotovo u svemu izjednačeni osim u smrtnosti.

«1. Rea, koja se, kao Titanka, sedmog dana sparila s Kronom, može se usporediti s Dionom ili Dianom, Trojnom Boginjom golubovog i hrastovog kulta... To je bio mig za žrtvovanje kralja posvećenog Zeusu; i u Ateni je poštovan Kron koji je imao zajednički hram s Reom, i kao Sabazije, bog ječma, on je svake godine bivao u žitnom polju iskasapljen i oplakan kao Oziris ili Litirses ili Maneros. Ali u vremena na koje se odnose ova tri mita, kraljevima se dozvoljavalo da svoju vladavinu produže tokom velike godine od stotinu mesečevih mena i da, umesto sebe žrtvuju dečaka kao godišnju žrtvu; od tada je Kron slikan kako jede svoju decu da bi izbegao zbacivanje s vlasti. Porfirije beleži da su kretski kureti u drevna vremena imali običaj da prinose decu na žrtvu Kronu.»¹⁵

Dakle, Grci su slavili rođenje i rođendane Zeusa, Ate-
ne, Afrodite, Here, itd., to isto su činili i Rimljani za svoje bogove. Grčke i rimske religije, također, proistječu iz društvene zbilje, posebice gospodarstva koje je karakterizirano u samim počecima poljodjelstvom; kasniji ustroj vlasti u polisima dovodi do formiranja «državne

¹⁵ Robert Greys (Robert Graves), *Grčki mitovi*, L, Nolit, Beograd, 1974., str. 41.-42.

religije» koja je odveć svjetovna, da bi na koncu grčko-rimske civilizacije, njezinom propašću se u sklopu novonastalih društvenih uvjeta rodilo kršćanstvo kao monoteistička religija objavljenja. Tražilo se i pronašlo nešto stvarno, zbiljsko, osobno – transcendentno; to stvarno je zapravo bilo nadstvarno, nadzbiljsko – onostrano a to je Bog – personalni Bog; Bog – Osoba.

Zaključujemo da su stare religije odgovarale društvenom i egzistencijalnom kontekstu zbilje, ali zbog svoje nesavršenosti je čovjek uvijek tragao ili za savršenim bićem, za nečim ne(s)poznatim; ili je s razvitkom osobne i društvene svijesti tragao za Bitkom, za temeljem svega postanja i postojanja, tragao za Stvoriteljem tj. Bogom. Tomu nas uči i grčka i rimska religijska svijest, kultovi, praktični obredi, njihova filozofija i umjetnost koje su se razvijale iz mita zajedno s religijom

VRELA

1. *Religije svijeta*, zbornik, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1998.
2. Ivan Antunović – uredio: *Religije i život – Zbornik radova simpozija održanog u Zagrebu 17. prosinca 2005.*, Religijski niz – knjiga 9., Zagreb, 2006.
3. Robert Greys (Robert Graves), *Grčki mitovi I. i 7Z*, Nolit, Beograd, 1974.
4. Eduard Kale, *Povijest civilizacija* (peto izdanje), Školska knjiga, Zagreb, 1988.
5. Oleg Mandić, *Leksikon judaizma i kršćanstva*, Matica hrvatska, Zagreb, 1969.

FREUD O RELIGIJI

(Stavovi Michaela Palmera)^{16*}

UVODNIK

Kroz cijelo svoje djelo Freud načinja socijalne teme, socijalne fenomene, kulturološke probleme, opsesivne neuroze, potiskivanje seksualnosti, etička osjećanja, i t.d., ali izravnog deklaratornog govora o religiji nema. Iza svih tih duševno budnih stanja i zbivanja Freud pokušava konstruirati religijski problem pojedinca kroz prizmu povijesnosti, pradrustva, pragrijeha, i t .d. Freud sam priznaje da nije religiozan i da je religija zapravo jedna vrsta bolesti o kojoj on pokušava govoriti kroz psihoanalizu, određujući je kao “opsesivnu neurozu”, psihološku bolest izazvanu uopće potiskivanjem, susprezanjem, posebice potiskivanjem seksualnoga nagona.

Freudova teorija libida, i teorija Edipova kompleksa ipak ne uvode posve u religijsko stanje i religijsku svijest, a ponajmanje objašnjavaju pojam i nastanak same religije; posebice monoteističke, objavljene religije. Za razliku od njega Jung ima pozitivniji pristup religiji, te je temeljna razlika između njih što Freud tvrdi da religija vodi k neurozi, tj. k bolesti, oprečno tomu Jung tvrdi da odsutnost religije vodi k neurozi, što objašnjava proturječnošću ideja, kolektivno nesvjesnoga, strukture psihe, i t.d.

¹⁶ Kratki pojmovi; riječi pod navodnicama su Palmerovi stavovi.

1. FREUD O RELIGIJI

Istaknuli smo da je Freud ateist, ali pod utjecajem ranoga odgoja posebice jedne češke katolkinje kao dvoipolgodisnjak upoznao se s katolicizmom u onom iskonskom infatilnom smislu, inače je Freud židovskoga podrijetla, ali nije pripadao niti jednoj religijskoj zajednici. Religijske tekstove koji su bili obvezujući za religijskoga čovjeka, kada bismo pretočili u obične moralne i etičke ljudske tekstove čovjek bi tada bio zdraviji, ne bi težio za nečim nedostižnim, i t.d. Snovi igraju također bitnu ulogu u tumačenju ljudske podsvijesti a iz toga segmenta jednim dijelom možemo tumačiti odnos čovjeka prema religiji, čovjek će se u snu „opirati mržnji, zavisiti, gnjevu i svim porocima; a čovjek grijeha naći će, po pravilu, i u snu slike koje je imao pred sobom u budnom stanju.”¹⁷ „U snu je istina, usprkos svakom maskiranju u nešto uzvišeno ili nešto nisko svoju vlastitu ličnost mi prepoznajemo... Jedan čestit čovjek ni u snu ne može izvršiti neki nečastan zločin, ili, ako se to ipak dogodi, onda se toga užasava kao nečega što je strano njegovoj prirodi.”¹⁸

Freud uopće nije ulazio bitnije u struktura i problem nastanka objavljenih religija judaizma, (hinduizma), kršćanstva i islama. Također, nije ulazio ni u socijalni fenomen, kao ni u sociologijsko, povijesno, iliti bilo koje drago strukturalno i bitno određenje nastanka religija. Dapače, isto je i s tzv. prirodnim religijama animizmom, totemizmom, a isto je i s tabuima. Tabu je njemu označavao praroditeljski grijeh čije konsekvence

¹⁷ Sigmund Freud, *Tumačenje snova L*, Matica srpska, Novi Sad, 1984., str. 71.

¹⁸ *Isto*, str. 71.

sežu duboko u naslijeđe, posebice u naslijeđe psihe, pa je na taj način psihoanalitički tumačio religiju koja po njemu nije niti može biti znanstvena. Nije vjerovao ni u besmrtnost, a u osobno doba adolescencije kod njega su našle izraza nejasne filozofijske reminiscencije, da bi potom vrlo brzo prihvatio znanstvena načela. Otprilike, on će svoj stavak prema ovomu odrediti na taj način – da je odrastao bez religije ali ne bez etičkih načela ljudskoga društva. Ta etička načela ukoliko bi bila ne-religijska, tada bi se lakše rješavali problemi naše egzistencije.

Freudov svjetonazor jest znanost i to istraživalačka znanost, ali znanost ne nudi bitnu hipotezu i namjerno se distancira od emotivnog zahtjeva da je iznese. „Stoga je motivacija u znanosti mnogo restriktivnija: znanost pretpostavlja da nema drugih izvora znanja osim onih što proizlaze iz promatranja koja se mogu verificirati i da nikakvo znanje ne može proizaći iz alternativnih izvora poput otkrivenja, intuicije ili predviđanja, na koje se može gledati kao na udovoljavanje priželjkivanim impulsima.”¹⁹ Freud poriče religijske ambicije na božansko podrijetlo čovjeka, te religiju stavlja u isti koš s psihičkim fenomenima. Mogli bismo konstatirati da se radi o psihoanalitičkom tumačenju shvaćanja religije. On smatra da će religiju kad-tad poraziti razum. „Dok religija crpi snagu iz emotivne utjehe koju pruža, psihoanaliza crpi snagu iz kriterija istine, odnosno načela realnosti, prema kome se ništa ne može smatrati istinitim ako se ne podudara s vanjskim svijetom.”²⁰ (Ustvrđujemo: „*adeqatio rei ad intellectum*“!)

¹⁹ Michael Palmer, *Freud i Jung u religiji*, Narodna knjiga – Alfa, Beograd, 2001., str. 18.

²⁰ *Isto*, str. 19.

Po Freudu u religiji se ispoljavaju svi simptomi neuroze koje je otkila psihoanaliza procesom eksperimentalnoga istraživanja. Mogli bismo točno konstatirati da je Freud otkrio ono neurotično u religiji koje je isto onom neurotičnom u njemu samom.

Psihoanaliza nam govori o intimnoj svezi i kompleksu oca i vjere u 'boga', osobni bog je, zapravo, po Freudu podignuti otac – čiji je autoritet podignut na razinu božanstva, pa tu treba tražiti korijen potrebe za religijom, tj. u roditeljskom kompleksu. Prema tomu on tumači ulogu religije kao odricanje od instiktivnih zadovoljstava, te kao Edipov kompleks koji je dvostruko grješan: grješan kao oceubojstvo i grješan kao incestuozni odnos s majkom; pa je religija univerzalna neuroza čovječanstva.

Dvostruka podjela uma ustupa mjesto trostrukoj podjeli *na: id, ego i super ego*. Seksualni poriv (libido) Freud djeli na životni instikt (Eros) i smrtni instikt (Thanatos) tako se shvaća id. Ego se bavi realnošću tj. razvitkom ličnosti u susretu s vanjskim svijetom. „Glavni cilj ida je, dakle, zadovoljstvo, a glavni cilj ega je sigurnost.”²¹ Super ego je povezan s odnosom pojedinca prema roditeljima, a roditelji podrazumjevaju obitelj rasne i nacionalne tradicije, obitelj kulturnih potreba i obitelj kao ustanovu. Super ego je posrednik između ega i ida, obilježen je standardima naučenima od roditelja i društva. Super ego je dakle osobna *savjest*. Početak religije Freud objašnjava spomenutim Edipovim kompleksom.

Religija kao i neuroza „nije samo historijsko naslijeđe iz primitivnih vremena, već inherentna karakteristika

²¹ *Isto*, str. 27.

ljudskoga roda. Tu, dakle, historija potvrđuje urođeni instikt.”²²

Magija je gotovo slična religiji i ona je ono očekivano, a Freud dijeli magiju na „imitativnu” i „zaraznu” magiju. Totem je nešto drugo, psihoanalitički se identificira s ocem. Djeca koja imaju Edipov kompleks, tj. strah od oca “premještaju” tu fobiju počesto na razne životinje. Otac je totem, pa stoga govorimo o tabuu incesta i tabuu ubijanja totemske životinje (koja je zamjenila oca) – što je sukladno dvostrukom Edipovom zločinu: ubijanja oca i uzimanja majke za ženu. Psihoanalitički postoji istost totemskog obreda sa žrtvovanjem životinja i primjerice kršćanskim pričešćem – u čemu Freud vidi posljedak zločina koji duboko opterećuje čovjeka, ali kojim se čovjek ponosi. Tako je paradoksalno, i ateizmu kao ideologiji, kršćanska pričest samo nova eliminacija oca odnosno ponavljanje grješnoga čina.

Riječ je o teoriji prahordi i pragrijeha, tj. praotac je stvorio psihologiju grupe i to seksualnom ljubomorom, potom smo paradoksalno ustanovili da tako nastaje “organizirana crkva” – sadržaj iluzija koje tu grupu drže na okupu. Tako je Krist „supstitut oca”. Naravno, da povezivanje tabua, potom raznih kultura, psiholoških stanja nema velike sveze s nastankom Crkve, niti monoteističkih religija.

Poslužimo se Palmerovim zaključkom o općoj teoriji religije: „1. Podrijetlo religije nalazimo u ambivalentnom odnosu sina prema ocu ili, da upotrijebimo psihoanalitičku terminologiju, u djelovanju *Edipovog kompleksa*... 2. Da bi se ta teorija održala, mora biti prihvaćena i ideja da je osjećanje krivice izazvano

²² Isto, str. 31.

prvotnim ubojstvom uspjelo da opstane kroz mnogo tisuća godina... 3. Ako se krivica nasljeđuje, onda prvobitni zločin mora na neki način da se kopira... 4. ... Freud prelazi sa analize uzroka krivice na nabrojanje njenih posljedica. Rezultat toga je *teorija religioznog ponašanja* koja povezuje religioznu praksu s onom koju srećemo kod opsesivnih neurotika... 5. Freud nam ovdje nudi *evolutivnu* historiju čovjekovog doživljavanja univerzuma i precizira tri stadija: animistički, religiozni i znanstveni.”²³ Još paradoksalnije Freud zaključuje da opada zanimanje za religiju s odrastanjem čovjeka a to znači da on zaključuje da je zapravo religija samo infatilna opsesija. To tumačenje nije pogubno za religiju već za psihoanalizu koja tako tumači pojednostavljeno religiju. Prema tomu, formiranje skupina koje on, nažalost, izjednačuje s “crkvom” – on povezuje vjernike i oblikuje samovlasno sadržaj njihove vjere.

Freud govori o ljudskoj psihi i njezinom zadovoljavanju sljedećega: „Prvo, izmirenje s vanjskim silama prirode koje prijetе da unište ljudski rod; drugo, izmirenje s unutarnjim silama prirode – tj., ljudskim nagonima – koji nisu ništa manje opasni; i treće zadovoljenje univerzalne žudnje ljudskoga roda za figurom oca.”²⁴

Religijsko ponašanje dakle jest infatilno, a što stoji iza toga jest nejasno, obavijeno tamom. Ipak, Freud priznaje da religija nudi ublažavanje patnje. U konačnici, gdje jest temeljna razlika između Freudova i Jungova shvaćanja religije – jest to da Freud smatra da ograničenja erotskoga vode u potiskivanje, neraspoloženje, frustraciju, neurozu. Oprečno Freudu, Jung smatra da odsustvo religije vodi u neurozu – to potkrjepljuje

²³ Isto, str. 41, 42, 43.

²⁴ Isto, str. 47.

stanjem strukture psihe, kolektivnoga nesvjesnog, arhetipovima, i t.d. Freud priznaje: „ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe” kao zakon koji je stariji od kršćanstva pa to zajednicu drži na okupu na libidalan način, prema tomu – to je suprotstavljanje agresivnom nagonu.

„Potreba za bogom kao figurom oca proizlazi iz infantilnog prototipa (ontogenetskog) ponavljanja nemoći koju je svatko od nas osjetio pred svojim ocem; a ta potreba je istodobno (filogenetsko) ponavljanje odnosa oca prema sinu u prahordi.”²⁵

Tumačiti religiju putom kompleksa koji je „u biti ambivalentnoga karaktera: što podrazumeva pozitivan stav (ljubav) i negativan stav (neprijateljstvo); s jedne strane postoji poštovanje i ljubav prema dominantnom muškaku a s druge strah i mržnja prema njemu, jer njegova dominacija guši naše vlastite seksualne nagone.”²⁶ Osobno smatram da je psihoanaliza usputno tumačeći posve promašila religioznost, njezinu bit, jer bit religije nije želja za poslušnošću *koja se slavi u opsesivnim ritualima i vjerskim obredima*.

Traumatična iskustva su vezana za djetinjstvo i seksualnost, odrastanje označuje potiskivanje toga iskustva koje funkcionira bez loših posljedaka, ali se javlja neurotična bolest koju Freud smatra povratkom potisnutoga. „Monoteizam je, drugim riječima, *simptom povratka potisnutoga* on je ponovno pojavljivanje oca...”²⁷

Po Freudu postoji potreba za religijskom iluzijom koja svojim doktrinama pridonosi održanju ljudskoga društva i velika većina ljudi vjeruje u tu iluziju – što po

²⁵ Isto, str. 52.

²⁶ Isto, str. 53.

²⁷ Isto, str. 56.

mom osobnom mišljenju također nije vezano za religije objave. I još gore: „u svakom dobu nemoralnost je u religiji nalazila podršku ništa manje od one koju je dobivala moralnost.”²⁸ Ovdje je riječ o još većem promašaju jer u ljudskom rodu objavljena religija nikada nije govorila o nemoralnosti. Po Fredu vrijedi se boriti za ateizam, odnosno, odricanje od fikcije o drugom svijetu pa će se tako ljudi po psihoanalizi lakše vratiti vlastitim potrebama i stanjima.

Kroz psihičko stanje i preko njega, kao i preko rituala i zabrana opsesivnim pacijentima nipošto se ne smije tumačiti ljudska religioznost što to čini psihoanaliza „uključujući teoriju o prahordi, značaju Edipovog kompleksa, ulogu magije, prirodu ambivalencije i svemoć misli...”²⁹

Teorija prahorde zasnovana je na Darwinovim opservacijama, seksualnoj agresivnosti, kritici teorije o genezi religije; ideje o totemskom obredu su primjedbe koje se svakako kritički odnose spram psihoanalitičkog shvaćanja religije i religioznosti. „Malynovski, drugim rječima, *deseksualizira* njegovo podrijetlo; on nije urođen (Edipov kompleks – Z.K.) ljudskim bićima, već je posljedica društveno-porodičnih sila koje djeluju u tipičnim patrijarhalnim i autoritarnim porodicama Zapada, što potvrđuje odsustvo tog kompleksa u matrijarhalnim društvima.”³⁰

Posve pogrešno je shvaćanje religije kao arhaičkoga naslijeđa koje proističe uopće iz drevnoga oceubojstva.

Čovjek ne može živjeti bez iluzija, one mogu biti religijske, znanstvene, povijesne itd., ali one su tu da bi

²⁸ Isto, str. 60.

²⁹ Isto, str. 64.

³⁰ Isto, str. 84.

olakšale ljudski život. Generička pogreška ne može biti isključivi tumač kompleksa monoteističkih religija. Freudovi zaključci su induktivni i to za vjerovanja koja se smatraju istinitim jer zadovoljavaju psihološke potrebe, ustanovljuju da nisu pogrešna, a religijska vjerovanja u čovjeku imaju upravo psihološku potrebu. Takovo svođenje religije na psihoanalitičku analogiju, uopće ne shvaća religiju. Monoteističke religije su nastale u posebnim povijesnim uvjetima, tražile su preinaku svijeta, u socijalnom smislu društvenu jednakost, tražile su kompenzaciju u soteriologijskom i eshatologijskom vjerovanju, tražile su oslobođenje od svoje grješnosti, i t.d., o čemu u psihoanalizi uopće nema riječi.

ZAKLJUČAK

Za Freuda osobno možemo reći da je agnostik i ateist – što je bitno sociološki, i povijesno promašeno, jer religiju ne možemo svesti na prakomplekse, niti na neurotično i psihotično stanje pacijenta (bolesnika). Stoga možemo reći da je Jung mnogo bliži istini o religiji od psihoanalize. Prirodni razvitak je nezaustavljiv, među ljudima postoje različnosti; neki od znanstvenika polaze od onoga izvana prema onomu što je unutra, odnosno, od cjeline k dijelovima – kao što to Jung za sebe kaže – ali su mnoga područja ljudskoga znanja, kao i ljudskoga napredovanja potisnuta i zapostavljena.

Religija svedena na opsesivnu neurozu, na bolest – to i takovo tumačenje religije postaje i samo bolesno, i to kako moralnim stavom, tako i socijalnim učenjem, te eshatologijskim i soteriologijskim vjerovanjima u moguću jednakost i u misiju spasa.

VRELA

1. Michael Palmer, *Freud i Jung o religiji*, Narodna knjiga – Alfa, Beograd, 2001.
2. Sigmund Freud, *O seksualnoj teoriji – Totem i tabu, odabrana dela Sigmunda Freuda*, knjiga četvrta, Matica srpska, Novi Sad, 1984.
3. Sigmund Freud, *Tumačenje snova I.*_y *odabrana dela Sigmunda Freuda*, knjiga šesta, Matica srpska, Novi Sad, 1984.

MORALNA I ETIČKA UČENJA KROZ POVIJEST

Slavica Juka, *Etika – Postavke i teorije*
Fakultet filozofsko-humanističkih znanosti,
Mostar, 2006.

SAŽETAK

U ovoj knjizi imamo sažete moralne i etičke teorije kroz povijest.

Knjiga je dobar priručnik etike.

UVODNIK

U suvremenim etičkim teorijama, teorijskim rasprama o moralnosti, na prostorima Balkana, smo mogli pronaći mnoštvo rigidnih etičkih teorija i moralnih

postavki koje su se u konačnici svodile na slaganje ili neslaganje s markstističkim postavkama o društvenom biću i društvenoj svijesti, o društvenoj osnovi i društvenoj nadgradnji, te o marksističkoj izmjeni svijeta kroza “revolucionarni” odgoj radničke klase (i kroz klasnu svijest). Pače su se i učenja o vrlinama i moralnim postavkama, stara dva i pol tisućljeća, prelamala kroza konstruktivističku prizmu marksističke dogme kao jedine i zadane ljudske i povijesne istine. Sve teološke, metafizičke i ine spekulacije o pravednosti, vrlini, moralnosti, te o etičkom nauku su unaprijed proglašavane reakcionarnim i retrogradnim.

Nakon pada marksističke i komunističke zavjese pokušava se pronaći uzročno-posljedična sveza između filozofijskih moralnih učenja te utemeljenja i argumentativnosti pojedinih etičkih postavki i teorija. Dobro došla je knjiga “Etika – Postavke i teorije” Slavice Juke kao jedan povijesni i kronologijski slijed ogledanja i uzrcaljenja filozofijsko-etičkih teorija i sljedbi kojima se osmišljava ljudska (praktična, povijesna) djelatnost i život, njima se podvrgavaju i prisposobljuju ideali ljudskih čina. Na jednostavna pitanja *što trebam činiti, kako trebam živjeti*, spisateljica podastire mnoštvo povijesnih tijekova i teorija; pored filozofijskih, metafizičkih, racionalno-teologijskih postavki, deontoloških (dužnosnih teorija), metaetičkih (kognitivističkih i nekognitivističkih) koncepcija, fenomenoloških i ontoloških utemeljenja i vrijednosti po sebi kao mogućnosti utemeljenja etičke znanosti. No, te prosudbe nisu nekritičke i bez valjanoga osobnoga mišljenja i iskaza – slagali se mi s njim ili ne.

Uostalom, zar se moguće složiti sa svim etičkim teorijama moralnosti gdje jedna drugu racionalnim, ili

pak iracionalnim argumentima potiru, posve negiraju (poriču), ili iz korijena iskrivljuju. Hic! Oni koji su u početcima žarko i žurno zauzimali argumentativne stavke o utemeljenju etike kao znanosti skončali su u duboku pesimizmu, nihilizmu, ili čistoj izvedbi o nemogućnosti etike kao znanosti. Prvi put u škrtoj hrvatskoj filozofijskoj (a posebice etičkoj) teoriji oslobođeni duh moralnosti, vrlina i etičkih teorija i postavki izlazi iz boce ideja Slavice Juke, neopterećen marksističkom rigidnošću i dogmom, neopterećen pretencioznošću na apsolutnu istinu a da je, ipak auktorica, mogli bismo reći, dirnula u ontološku os etičkih postavki, i ponajvećih – do sada “nedodirljivih” etičara i njihovih teorija; pri tom ne misleći da su to posve “nove istine” i teorije o tradiciji filozofijske etike. Treba reći da je u toj tradiranoj povijesnoj etičkoj konstelaciji mnogo toga izostalo, kako zbog opsežnosti etičkih teorija, tako prije svega zbog filozofijsko-etičkih sklonosti auktorice za potenciranjem i preferiranjem određenih etičkih učenja.

1. KRATKA PLOVIDBA MORALNIM TEORIJAMA

Na samom početku knjige, koju možemo označiti dobrim priručnikom, pa i udžbenikom etike, Juka nas upućuje na predfilozofijske dimenzije kroz misterije, književne tekstove, sofistiku pa do početaka utemeljenja (temeljnih) etičkih pojmova dobra, hrabrosti, pravednosti, zadovoljstva, razboritosti. Vodi nas kroza povijest filozofijskih učenja u raznim epohama i vremenima sučeljavajući ta učenja, poput McIntyrea, s tim dobrom; prostorom, s tim društvenim poretkom – ali ne ostajući pri tom uvijek na pukom relativizmu, već

dodajući osobnu aromu deontoloških i aretističkih postavki, po sebi vrijednosnih i plauzibilnih stavova i sudova ne držeći se pri tom stalno za velikane poput Kanta, Schelera, N. Hartmanna, Tugendhata – kao utopljenik za slamku, već *cum grano salis* pitajući se za telos svih tih postavki kao što to čini hrvatski filozof – franjevac Kvirin Vasilj s antropološkoga motrišta govoreći o čovjeku “kao jedinstvu duhovnoga i tjelesnoga bića”.³¹

Čovjek stalno nadilazi, transcendira samoga sebe, to susrećemo kod brojnih teoloških auktora, ne samo kod Vasilja, već primjerice kod Ratzingera u “Duhu liturgije” i drugdje, transcendirajući sebe čovjek transcendira svijet – sviješću o slobodnoj volji. Očito je da – je Juka poprimila ideju Kvirina Vasilja kao *urođenu ideju* da je ljudska “sposobnost da spozna metafizičku ovisnost i ograničenost stvarno mu (joj – Z.K.) omogućuje da shvati smisao svoje sintetičke naravi i da oblikuje čudoredni zakon koji će posjedovati ne samo logičku općenitost nego i stvarnu.”³²

Na samim počecima knjige Slavica Juka ispituje moralno iskustvo, antropološke temelje, predmet i moguću definiciju etike. Za etiku će reći da nas “usmjerava na ono što treba biti.”³³ Zavičajno i boravišno mi znamo zaboraviti, te mišljenje upućujemo na ishodišno koje je arhetipsko, ali i onotološki dimenzionirano. Kada govori o moralnoj prosudbi daje tri u etici već označena motrišta svrstana u tri vrste: “1. deontološke etičke teorije, 2. teleološke teorije i 3. teorije vrline.”³⁴

³¹ Kvirin Vasilj, *Filozofija ljudskoga duha*, Chicago, 1984., str. 44.

³² Slavica Juka, *Etika – Postavke i teorije*, Mostar, 2006., str. 342.

³³ *Isto*, str. 21.

³⁴ *Isto*, str. 24.

Je li etika kao znanost moguća, bez obzira na ovaj upit koji se provlači gotovo kroza sve postavke u knjizi – auktora kaže (svjesno ili nesvjesno): “Odgovor ovisi ne samo o poimanju znanosti, nego i o bremenitoj zahtjevnosti koju ova *znanost* (podcrtao Z. K.) sobom nosi.”³⁵ Ovo što sam podcrtao explicite, pak i bez dublje raspre, označuje auktoričino motrište o etici kao znanosti čime je ona eo ipso unaprijed u protimbi svim metafizičkim teorijama koje govore o nemogućnosti utemeljenja etike kao znanosti. Konačno “filozofska znanost dopušta znanstvenost etike” zbog “proučavanja ljudskoga djelovanja pokrenutoga snagom praktičnoga razuma; proučavanja ljudske savjesti u optici vrijednosti definiranih isključivo kao ljudske vrijednosti; proučavanje čovjeka kao etičkoga bića koje se spoznaje, razvija i raste isključivo i samo kroz ontogenezu ljudskoga bića.”³⁶

Svrha je, dakle, etike u praktičnoj sferi ostvarenja samoga dobra – pa je etika “filozofija morala ili filozofsko razmišljanje o moralu, moralnim problemima i moralnim sudovima.”³⁷ Metaetiku smatramo dijelom suvremenih etičkih teorija – ali to su teorije koje svoju vlastitu znanstvenost dovode u upit, jer “suvremena metaetika stoji na temeljima analitičke filozofije u njezinim različitim varijantama.”³⁸ Malo dalje Juka tvrdi da “je predmet etike moralnost, predmet metaetičkih iskaza jest etika kao takva.”

Ako je predmet metaetike “etika kao takva” – je li tada riječ znanosti o znanosti, ili znanstvenosti o znanosti; ako je središnji pojam aksiološki, tj. pojam vrijednosti

³⁵ *Isto*, str. 25.

³⁶ *Isto*, str. 29.

³⁷ *Isto*, str. 31.

³⁸ *Isto*, str. 33.

koji je “subjektivna ekspresija emocije”³⁹ kod pozitivista, ili u lingvističkoj orijentaciji “vrijednost ima lingvističko značenje u upotrebi, u kontekstu iskazivanja u ‘jezičnoj igri?’”⁴⁰ Nigdje ni pojma o utemeljenju etike kao znanosti; nisu li metaetičari pokušali destrukcijom znanstvenih načela i same znanosti utemeljiti novu znanost gdje je *vrijednost relacijski pojam*, naravno, u tom slučaju sloboda ima svoju vrijednost a Juka je izbjegla ovu komplikaciju dosljedno tumačeći metaetičke postavke.

Spisateljica će potom poći kronologijsko-tematskim povijesnim stopama razvitka moralnosti; vrline i etike od predfilozofske etike Milećana pa do Sofista, intelektualističkoga Sokratova utemeljenja vrline, Platonove i Aristotelove teorije morala, preko etike kršćanskoga utemeljenja, britanskoga empirizma i to nekoliko smjerova, zatim racionalističke etike; etike njemačkoga klasicizma – posebice deontološke etike, zatim će prijeći na pozitivističko-materijalističke etičke teorije, kritiku religije; metaetički kognitivizam i nekognitivizam, Schopenhauerovu etiku samilosti, Nietzscheov imoralizam; pa će predstaviti moralno učenje hrvatskog filozofa Kvirina Vasilja⁴¹ a od suvremenih filozofa temeljito su obrađene – teorija vrline McIntyrea i etika Ernsta Tugendhata.

1.1 Vrlina kod Grka

Kod Grka susrećemo pojam eudajmonizma koji je različno shvaćen od vremena Sokrata pa do konca

³⁹ Isto, str. 48.

⁴⁰ Isto, str. 48.

⁴¹ Vidjeti – Slavica Juka, Čovječnost u filozofiji Kvirina Vasilja u odnosu na kategorički imperativ Immanuela Kanta, Mostar, 2000.

grčke filozofije – u biti možemo govoriti o zadovoljenju najvećega broja potreba kod najvećega broja ljudi; zatim o mudrom blaženstvu kako ga recimo Heraklit definira: *najveća je vrlina razumno misliti, mudrost je istinu govoriti*, ili epikurejski shvaćenom hedonizmu i eudajmonizmu – gdje su pojedinci Epikurove škole pogrešno tumačili Epikura te zagovarali tjelesnu nasladu (ugodu). Platonovu etičku teoriju razumijemo tek iz ontološke teorije, pa je ideal dobra i ideja dobra označena kao svrha po sebi i za sebe. Kod Platona možemo govoriti o istosti osebina kod svakoga pojedinca i u državi o čemu on raspravlja u djelu “Država”. Ideja dobra je savršena, i ona je transcendentna.

Za razliku od Platona Aristotel daje svrhovitost kao temeljni cilj moralnosti. Aristotelovu etiku možemo obilježiti sljedećim osobinama: realizmom, racionalizmom, imanentizmom i energizmom (usporedi – Etika – Postavke i teorije, str. 76. – 77.). Aristotel će po Slavici Juki “ustvrditi da je vrlina sredina u odnosu na ontološku dimenziju, dok u odnosu na aksiološku dimenziju ona je izvrsnost ili krajnost.”⁴² Srednja mjera je temelj ljudske moralnosti. Dianoetičke vrline su u moći ljudskoga uma, pa je “potpuna sreća djelatnost uma u skladu s vrlinom.”⁴³

1.2. Etika kršćanstva

Patrističkim učenjem dominira kršćanska ideja gdje je Bog svakako najviši stupanj noetičkoga i etičkoga vjerovanja. Da bi duša mogla gledati Boga mora postići moralno pročišćenje. Sreća se jedino nalazi u

⁴² Aristotel, *Nikomahova etika*, navedeno prema Slavica Juka, *isto*, str. 79.

⁴³ Slavica Juka., *Etika – Postavke i teorije*, Mostar, 2006., str. 82.

Bogu, pa je Augustinovo blaženstvo transcendentno, jer je čovjek nesavršen i on je u “posjedu” nekoga nepromjenljivoga i savršenoga. Radi se o etici ljubavi koju Augustin izgrađuje na “ljubavi prema dobru, a ne tek pukom spoznajom dobra.”⁴⁴ Toma Akvinski prihvaća Aristotelov intelektualizam, također, teleološko i eudajmonističko stanovište. Kršćansku je etiku doveo Toma do skrajnjih konzekvenci “cilj svih stvari jest dobro. Najviše pak dobro jest samo Jedno, a to je Bog. Stoga sve biva usmjereno prema jednom dobru, k cilju, k Bogu.”⁴⁵ Jedino savršenstvo jest Bog, a njega se obuhvaća *umnom ljubavi*.

1.3 Britanski empirizam

Etika britanskoga empirizma je temeljitije obrađena, tako što se stavlja naglasak na empiristički utjecaj na razvitak psihologije. Preko Hobbesove teze da je *homo homini lupus*, gdje caruje strah od tzv. prirodnoga stanja *bellum omnium contra omnes* pa preko Lockeove definicije *dobra i zla* kao onoga što donosi zadovoljstvo i bol – gdje ljudska savjest ne predstavlja urođeno moralno načelo, a Humeov skepticizam putuje k *epistemiološkom naturalizmu* gdje je moralna odluka utemeljena na načelu i osjećaju ispravnosti, gdje se zapravo govori o pounutarnjenju moralnih vrлина i njihova vrjednovanja – pa do Reidova shvaćanja slobodne volje kao nužnoga uzroka. “Reid vezuje pojam slobodnoga djelovanja uz samoodređenje naše volje.”⁴⁶ Engleski empirizam vrhunici u Millovu načelu “čini drugima ono što

⁴⁴ Isto, str. 94.

⁴⁵ Isto, str. 97.

⁴⁶ Isto, str. 121.

želiš da tebi drugi učine i ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe – to čini idealno izvršenje utilitarističkoga moraliteta.”⁴⁷

Ovim stavkom se zapravo utilitarizam perpetuira, preobrće u svoju opreku – tj. tipično kršćansko-moralno načelo i u biblijski stavak o ljubavi prema bližnjemu pa tako utilitarizam izmiruje vanjsko i empirijsko koristoljublje s temeljnim biblijskim i univerzalnim; ne samo moralnim već i općeljudskim vrijednostima.

1.4. Etika racionalizma

Etika racionalizma obuhvaća Descartesovo, Spinozino i Leibnitzovo poimanje svijeta i metafizike kroz koje se zrcali moralno učenje koje je “ukoliko pretpostavlja znanje ostalih znanosti, posljednji stupanj mudrosti.”⁴⁸ Praktična filozofija preko mislećega supstancijaliteta ima težnju za jasnom i razgovjetnom spoznajom. “*Sloboda volje* je najopćenitiji *urođeni pojam*”⁴⁹

A Malebranche zapravo inzistira na stalnoj ljudskoj participaciji u beskonačnom umu jer sve stvoreno jest determinacija ideje Boga. Dakle moralnost se sastoji u mjerenju i vrjednovanju pojedinačnoga u odnosu na Boga, u odnosu na apsolutnu Istinu.

Deus sive natura je prirodni nadmašaj kartezijskoga dualizma – ta jedna supstancija ima samo svoja stanja – te se tu ne radi o *radikalnom monizmu* kako ističe Juka, već ta supstancija sa svojim stanjima ima mnoštvo atributa bez obzira koliko ih spoznaje konačni i ograničeni ljudski um (tj. modus). Bog je punina i

⁴⁷ Isto, str. 130.

⁴⁸ Isto, str. 138.

⁴⁹ Isto, str. 140.

u njemu nema nepostojanosti – stoga je on nužnost. Spinoza želi, složiti ćemo se s Jukom, “osloboditi čovjeka zablude o slobodi volje, a upraviti ga na spoznaju sebe kao konačnoga, nužno stvorenoga bića, čiji je Bog immanentni uzrok.”⁵⁰ Spinozin se etički determinizam također sastoji u tomu da se slobodan čovjek koji “posjeduje” spoznaju o nužnosti prirodnih načela podvrgava tim nužnim prirodnim zakonomjernostima.

Leibnitz unosi radost i optimizam u svijet, ali prosvjećivanje smatra temeljnim čudorednim zadatkom. Tako se moralnost utemeljuje na prirodnim sposobnostima koje se odgajaju temeljem moralnih načela, navika, predaje i to svakako kroza umno promišljanje i samo je tako ovaj svijet *najbolji od svih mogućih svjetova*.

1.5. Etika njemačkoga klasicizma

Etika njemačkoga klasicizma počinje propitivanjem spoznajne i praktične filozofije, i njihovom kompatibilnošću u transcendentalnoj Kantovoj metafizici. Sintetički sudovi opstoje a priori i to je aksiom – pa tako čutilnost, razum i um imaju sintetičku funkciju. Kant razlučno ističe *čistu sintezu mišljenja* i *čiste razumske pojmove* iz kojih izvodi kategorije kakvoće, kvantiteta, odnosa i načina (modaliteta). Tek kategorijama se omogućuje iskustvo. Jedino *stvar po sebi* (Ding an Sich) ostaje izvan spoznajnoga domašaja. Čovjek je fenomen i noumen – pojavno i inteligibilno biće. Ishodište čudorednosti je um. Zakon određuje volju i tako se utemeljuje praktična filozofija i to na načelu dužnosti

⁵⁰ Isto, str. 157.

(deontološka etika). *Postupaj tako da možeš htjeti da tvoja maksima postane opći zakon.* Dužnost! Dužnost prije iskustva. Kant razlikuje formalna i materijalna načela; zatim razlikuje moralno i legalno, Juka je već i ranije temeljito izložila etičku problematiku Kantove filozofije⁵¹ a ovdje ćemo zaključiti s tim da Kant transcendentalnu slobodu stavlja u temelj moralnoga zakona i ta je sloboda neovisna o empirijskom.

*Sloboda čoveka sastoji se, dakle, iz dve komponente koja jedna drugu uslovljavaju: iz nezavisnosti od prirodnog (nagonskog) determinizma u čoveku (negativno određenje slobode) i iz mogućnosti određivanja sopstvenim umnim principima (pozitivno određenje slobode). Sloboda čovekova je u suštini autonomija (samozakonitost), podređivanje sebe kao prirodnog bića zakonu koji smo sami sebi propisali kao umna bića, kao što se, vice versa, nesloboda sastoji u heteronomiji. (Je li moguće da se nesloboda sastoji u heteronomiji!? – Z. K.) Sposobnošću svojom da sam postavi princip i zakon delovanja volje um ljudski pokazuje svoju slobodu i mogućnost čovekove slobode uopšte.*⁵²

Fichte će u središte svoje filozofije staviti praktičnu ljudsku narav i svrhovitost, što Juka ovdje i naglašava Fichteov stav – *djeluj, to je tvoje najviše određenje.* Čovjek svagda djeluje prema svojoj svijesti, pa će Fichte ustvrditi: *ispuni svagda svoje određenje.* Svrhovito djelovanje je dostojno uma, pa je ono umno djelovanje koje ne proizlazi iz religijskoga.

Schelling nudi filozofiju identiteta kao teoriju izmirenja idealnoga i realnoga, teorijskoga i praktičnoga.

⁵¹ Vidi Slavica Juka, *Čovječnost u filozofiji Kvirina Vasilja u odnosu na kategorički imperativ Immanuela Kanta*, Mostar, 2000.

⁵² Vuko Pavićević; *Osnovi etike*, BIGZ, Beograd, 1974., str. 294.

Prema tomu po Schellingu, etika nije individualistička već je ona izraz opće volje (tvrdi slično prosvjetiteljstvu). Opća volja je zakon i ona osigurava pojedinačnu volju, ali paradoksalno, *opća je volja uvjetovana pojedinačnom voljom*. Bit moraliteta jest sloboda uopće, pa tako i sloboda opće volje. Schellingov ideal je istost pojedinačne i opće volje.

U ranim spisima Hegel smatra da je *Isus učitelj vrline*. Ali što je istina? “Prvi oblik u kojem istina egzistira može biti njezin znanstveni sustav. Zadatak koji sam sebi postavio jest surađivati na tomu da se filozofija približi formi nauke – cilju da je u stanju odbaciti svoje ime ljubav prema znanju i da predstavlja stvarno znanje.”⁵³ Moral je božanskoga karaktera, on predstavlja *discipliniranje ljudske prirode*, po njemu je čovjek inteligibilno biće. Iz moraliteta se izvodi pravni sustav *carstva ozbiljene slobode*. Običajna zbiljnost jest pravna svrha a sloboda je jedinstvo teorijskoga i praktičnoga, volja mišljenjem sebe usmjerava – mišljena volja je slobodna volja koja je cilj. Hegel će iskazati državu kao moralnu zajednicu koja se nalazi na određenom stupnju razvitka kod određenoga naroda.

1.6. Materijalističko-pozitivistička etika

Comte utemeljuje pozitivizam i to preko utilitarizma, zapravo je cilj utemeljiti moral i etiku kao pozitivne, kao prirodne znanosti. *Znati da bi se predvidjelo, a predvidjeti da bi se djelovalo* – temeljna je objektivistička deviza pozitivizma koja određuje moralno djelovanje.

⁵³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, Beograd, 1979., str. 3., navedeno prema Slavica Juka-*Etika -Postavke i teorije*, Mostar, 2006., str. 213.

Ni Feuerbach ne odlazi daleko – povratak prirodi je temelj spasa a priroda se ne smije shvaćati u proturječju s etičkom slobodom. Bit čovjekova određenja i etičkoga djelovanja je u kritici teologije – jer je u teologiji po Feuerbachu, čovjekova bit postavljena izvan i ponad njega samoga. Njegov antropocentrizam je daleko od rješavanja etičkih problema, ne možemo se oteti dojmu da je Feuerbach anticipirao Marxovu tezu da društveno biće određuje društvenu svijest čovjeka. Čovjek jest biće prakse koja istinski mora biti jedinstvo ćutilne i teorijske djelatnosti. Temeljem povijesnofilozofijskih čimbenika marksizam će shvatiti da je *sloboda spoznata nužnost*. Moralna svijest koja je svedena na klasnu svijest određena je tipom klasnih odnosa – bolje reći hegelovskom teorijom odnosa sluge i gospodara.

Schopenhauer je rastočio, u konačnici, svoju moralnu filozofiju u djelovanje iz samilosti. Volja je temeljno metafizičko načelo; sav svemir je volja koja je *stvar po sebi*, te svijet jest samo predočba volje. Teme volje i teme života čine bit moralne teorije čiji se zaključak izvodio iz praktičnoga zbiljskoga života da treba negirati volju za životom. Teorija ljudske moralnosti jest u egoizmu – djelovanju za vlastito dobro; zlobi, tj. htjenju tuđega zla; te sažaljenju koje je najveća instanca praktičnoga moraliteta i ono teži tuđem dobru – on to izводи iz praktičnoga života jer je cilj uklanjanje onoga što može proizvesti bol drugoga – a to je tek sažaljenje koje je temelj moralnosti – pa se pojmom “sažaljenja” Schopenhauer približava modalitetu biblijske etike – ne čini drugima što ne bih želio da on tebi čini.

Durkheim pokušava stvari cijeniti prema njihovoj vrijednosti, i on želi praktično utemeljiti aksiologiju.

Autonomnost djelovanja sastoji se iz nužnosti poznatosti razloga – kada se usvajaju potrebne moralne zasade, te se sukladno njima (vrijednosno) djeluje.

Weber je uzdigao antropologiju u društvenom milieu – ideal je moralno djelovanje racionalnoga bića jednakoga samome sebi u svakom djelovanju. Protestantska etika dovodi do askeze koja označuje racionalno, svrhovito djelovanje i orijentira se prema ugovoru računajući da će tako postupati i druga ugovorna strana.

1.7. Metaetika

Metaetika (kognitivistička i nekonitivistička) dovodi samu sebe u upitnost. Juka parafrazira metaetičare: “govoriti bilo o značenju, bilo o opravdanju moralnih iskaza ne znači služiti se tim iskazima kao jezičnim oruđem u vrijednosnoj komunikaciji, nego se ti iskazi rabe kao predmet semantičke i/ili logičke analize.”⁵⁴ Radilo se o Deweyevu pragmatizmu gdje je vrijednost isključivo vrijednosna stvar ili o Westemarckovu istraživanju *moralne svijesti kao činjenice* – etika tu tek postaje puko ishlapljujuće ime. Moor govori o *intrističnom dobru* koje je dobro po sebi – tada bi se vrijednost odredila kao “čimbenik” a ono “trebalo bi” – određujemo kao “jest”. Bilo da se radi o *etičkim naturalistima* ili *metafizičkim moralistima* – metafizika se po njima ne može objektivno utemeljiti kao znanost, pa i kada se radi o *naturalističkoj falaciji* radi se zapravo o *prevođenju jednoga suda u drugi razumljiviji* – ali se ne radi o znanosti pa je još veća upitnost metaetike kao sastavnice etike kao znanosti.

⁵⁴ Slavica Juka, *Etika – Postavke i teorije*, Mostar, 2006., str.277.

Antropocentrizam Schelera označuje fenomenologiju koja se temelji na iskustvenom, ali ne isključuje teologiju kao neki suvišak. Scheler formira vrijednosni modalitet od najnižih čutilnih, preko vitalnih vrijednosti osjećaja, duhovnih vrijednosti do svetosti kao najviše vrijednosti. Antropocentrizam označuje duh kao opredmećenje samosvijesti i psihomotornih akata – pa je čovjek uzdignut ponad prijepora – *organizma* i *okoliša*.

Bertrand Russell je vjerovao zdravom razumu – ali nije odustajao od toga da vrijednosni sud ima (dobije) univerzalni karakter.

Ayer tvrdi “da su moralni sudovi samo ekspresije osjećaja,”⁵⁵ prema tomu moralni sudovi nešto odobravaju ili ne odobravaju. Ayer smatra da je bit njegove metaetike istinitost.

1.8. Suvremene etičke teorije

McIntyre utemeljuje etički kulturni relativizam, tu se slažemo s Jukom; on pokušava obnoviti Aristotelovo učenje o vrlini i primijeniti ga s različnih motrišta u različnim društveno-povijesnim epohama i u različnim uvjetima. Moralna ponašanja su svakako uvjetovana moralnom zajednicom i njezinom običajnošću. “Filozofije su morala, ponajprije, eksplicitne artikulacije prezentacija pojedinih morala da budu racionalno prihvaćeni.”⁵⁶ Svakako, povijest moralne filozofije nosi sljedeće segmente – vrline koje su bitne za postizanje unutarnjih dobara, vrline koje daju doprinos ukupnom životu, te vrline koje teže općem dobru za sva bića i taj

⁵⁵ Isto, str. 302.

⁵⁶ Alsdaire McIntyre, *Za vrlinom*, Zagreb, 2002., str. IX.

se pojam može razraditi, rastrojiti ili ustrojiti unutar određene društvene zajednice, kao i unutar postojanja društvene tradicije – da prepričamo McIntyrea. McIntyre je pokušao utemeljiti aretističku etiku (etiku vrline) – kriterij vrline je teško odrediv i relativan. Evo što kaže McIntyre za vrlinu: “Vrlina je stečena ljudska odlika posjedovanje i izvršavanje koje nam omogućuje da postizemo ona dobra što su svojstvena praksama i nedostatak koji nam efektivno onemogućuje postizanje bilo kojeg takva dobra.”⁵⁷ Stoga će i taj pokušaj utemeljenja etike racionalno završiti u relativizmu pa i u samom nihilizmu.

N. Hartmann će *fenomenologijom percepcije* i to intuicijom utemeljiti “novu ontologiju” temeljem spoznajne relacije između “subjekta i po sebi bivajućega objekta.”⁵⁸ Kao ontologičar pitat će se kako to čovjek treba djelovati da bi ta djelatnost bila slobodna. Vrijednosno je u području metafizike pa se tako etika i ne utemeljuje bez *načina bitka vrijednosti*. “Etika tu ne nastupa drukčije nego sva filozofija”, “ona ne naučava gotove sudove, nego ‘suđenje’ samo.”⁵⁹ Ono kantovsko *što trebam činiti* je jedan dio etičke istine a drugi se odnosi na unutarnje poimanje etike, tj. na motrište o etici. Vrijednosna svijest kao područje metafizike je isto što i moralna kakvoća, pa će Hartmann ustvrditi: “Isto vrijedi i za moralnu kvalitetu nastrojenosti, kao za vrijednosnu svijest te kvalitete, za svijest o dobru i zlu koje se nagoviješta u odobravanju i neodobravanju.”⁶⁰ Juka nas

⁵⁷ Isto, str. 206.

⁵⁸ Nicolai Hartmann, *Prilog zasnivanju ontologije*, Zagreb, 1976., str.327. – citirano prema Slavica Juka, *Etika – Postavke i teorije*, Mostar, 2006., str. 311.

⁵⁹ Isto – citirano prema Slavica Juka, isto – str. 317.

⁶⁰ Isto, citirano prema Slavica Juka – isto, str. 320.

želi upozoriti da kod N. Hartmanna postoji dohvatljiva *etički idealna sfera*, kao i *etički realna i aktualna sfera* i to je poput metafizičke ili logičke realnosti.

Nietzscheov imoralitet će tumačiti proturječno pod utjecajem same Nietzscheove proturječnosti, i nije nam jasno kako nadčovjek pridonosi razvitku i budućnom, pa će tako moralna teorija o prevrjednovanju svih vrijednosti zapasti u imoralno i konačno u nihilizam, smatra Juka.

Jedini hrvatski filozof koji se našao u etičkim povijesnim koordinatama je Kvirin Vasilj. Vasilj kaže: “Čovjek je i duh i životinja. Kao duh nastoji svijet spoznati, kao životinja u nj se asimilirati.”⁶¹ Naravno, Vasiljeva etika vrhuni u općoj formi ljubavi: “ljubi Boga svoga nadasve, a svoga bližnjega kao samoga sebe”, i “najveća vrijednost ljudskoga života mjerljiva je umnom ljubavi prema Bogu.”⁶²

U ovoj knjizi s razlogom su zastupljena i “Predavanja o etici” Ernsta Tugendhata gdje on tvrdi da se moral utemeljuje dokazujući njegovu plauzibilnost. Tugendhat je kritičan prema moralnim teorijama u povijesti, pa tako i prema kontraaktualistima koji smatraju da nije *moгуće utemeljiti vlastitu savjest*, naravno, po Tugendhatu savjest nije moguće instrumentalizirati – čime je u pravu.

Prosudba uvijek ima racionalnu sferu što je poznato i Kantu, ali taj prosudbeni stavak je otvoren moralnim pitanjima i ima osobni element koji je dominirajući pri donošenju odluke.

⁶¹ Kvirin Vasilj, *Analiza i sinteza*, Chicago, 1954., str. 111. – citirano prema Slavica Juka, *Etika – Postavke i teorije*, Mostar, 2006., str. 340.

⁶² Kvirin Vasilj, *Sloboda i odgovornost*, Chicago, 1972., str. 36. – citirano prema Slavica Juka, *Etika – Postavke i teorije*, Mostar, 2006., str. 342.

“Budući da pojam ljudskih prava, ma kako ekonomski proširen, bar po ideji ne dovodi u pitanje upadljive razlike u blagostanju, on se mora nadopuniti zahtjevom – po svojem smislu neograničenim – za više pravednosti, ako se ne želi da ideja jednakog poštovanja postane fraza.”⁶³

ZAKLJUČAK

Možemo ustvrditi da nas je Slavica Juka ovom knjigom vratila obnovi, podučila pojmovima i pitanjima morala i etike; da nas je provela kroz povijesno najzanimljivije postavke i teorije od Antike, preko racionalizma i klasicizma do suvremenoga, uglavnom, normativističkoga postavljenja etike, i ona čvrsto stoji na zasada da opstoje moralne norme i teorije koje etiku uobličuju kao filozofijsku disciplinu i kao znanstvenu teoriju. U današnjoj poplavi zanimanja i za ovu (moralnu, etičku) problematiku, ova je knjiga u hrvatskim škrtim etičkim teorijama i povjesnicama svježa; predstavlja korak naprijed u otkrivanju istina morala i etike. Može joj se prigovoriti da je ovdje premali interes za bioetiku i ekološku etičku ambivalentnost, možda bi drugi kroničari etičke povjesnice uvrstili neke druge etičare i neke druge teorije moralnosti, neke od ovih izostavili – no, smatram daje auktorica u potpunosti ostvarila cilj kojega je sebi zacrtala i napravila a to je – da je ostvarila dobar priručnik, odnosno udžbenik etike kao filozofijske discipline. A udžbenici “koji su dati u ruke djeteta, ne stavljaju u osnovu sistematsku moralnu nastavu, nego nastavniku daju samo brižljivo

⁶³ Ernst Tugendhat, *Predavanja o etici*; Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003., str. 337.

promišljene i izgrađene skele, na koje on treba da se oslanja i koje treba da ispuni moralnim životom.”⁶⁴

Da završimo Tubićevim riječima “da spor do (ove) – (u zagradu stavio Z. K.) etičke kontroverze egoizma i altruizma ništa ne objašnjava već samo potiskuje pitanje u ‘sivu maglovitu daljinu.” Ako “klasicima marksizma, svakako, nije bilo stalo ni do kakve ‘etičke teorije’, još manje do moralizma, već do stvarnog života”,⁶⁵ Slavici je Juki stalo do etičkih teorija i do moralizma i do zbilje života i to onoga uljuđenoga – kojega nema kod dogmatskoga marksizma i marksističke dogme. I to je dosta.

VRELA

1. Slavica Juka; *Etika – Postavke i teorije*, Fakultet filozofsko-humanističkih znanosti, Mostar, 2006.
2. Slavica Juka; *Čovječnost u filozofiji Kvirina Vasilja u odnosu na kategorički imperativ Immanuela Kanta*, Naklada DHK HB, Mostar, 2000.
3. Friedrich Jodl (Fridrih Jodl), *Istorija etike, I. i II.*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1975.
4. Alsdair MacIntyre; *Za vrlinom*, preveli: Kuzman, Bašić i Striba Kikerec, KruZak, Zagreb, 2002.
5. Vuko Pavićević, *Osnovi etike*; BIGZ, Beograd, 1974.
6. Risto Tubić; *Britanska filozofija morala*, Svjetlost, Sarajevo, 1978.
7. Ernst Tugendhat; *Predavanja o etici*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003.
8. Kvirin Vasilj; *Filozofija ljudskoga duha*, Ziral, Chicago, 1984.

⁶⁴ Friedrich Jodl, *Istorija etike II.*; Veselin Masleša, Sarajevo, 1975., str. 376.-377.

⁶⁵ Risto Tubić, *Britanska filozofija morala*; Svjetlost, Sarajevo, 1978.m str. 45.

TAYLOROVA *POLITIKA PRIZNAVANJA*

**Charles Taylor “Politika priznavanja”,
Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 1995.
(Prevela Jasminka Babić -Avdispahić)**

PREDGOVOR

Taylorova “Politika priznavanja” jedna je od rijetkih knjiga kod nas prevedenih a koja pokušava profilirati političko priznavanje, kako individualno tako i kolektivno priznavanje. Moram reći da ova knjiga ne konstituira klasični sustav mišljenja, stavovi su više iskazani kao ulomci, fragmenti, krhotine koje ne govore temeljito o pojmu priznavanja – Tayloru to i nije bio cilj! Osobno nisam zadovoljan ni s prijevodom, premda nisam „stručnjak za engleski jezik“, čini mi se da u duhu našega jezika dosta stavova “visi”, te da štivo nije u kontinuitetu a s druge strane smatram da je prevoditeljica trebala koristiti jednu inačicu, jer “gemišt” jezik dovodi do pogrešna razumijevanja, kao i do pogrešnih terminoloških odredbi. No, moram reći da Taylorova politika priznavanja ne donosi puno toga novoga u odnosu na opće pojmove, scenarije koji su prisutni u danas svemogućim, bilo elektroničkim, bilo drugim, medijima. Ali, ipak se radi o knjižici koja se pokušava navlastito baviti problemom političkoga ali i općega priznavanja, i to Taylor radi povijesno posebice od Kantova i Rousseauova doba.

S nekim stavovima ovdje izloženim se možemo potpuno složiti a s drugim stavovima opet možemo polemizirati i od njih napraviti političku distancu. Bitno je

da je moral onaj glas iznutra, kao i pravna forma društvenoga uređenja ta koja projicira politiku priznavanja pa je stoga ova knjiga zanimljiva i korektna.

UVODNIK

U ljudskoj povijesti kako pojedinačnoj, tako i u društvenoj postoji potreba za priznavanjem i ona je temeljna snaga koja vuče naprijed bilo da je riječ o “podčinjenim skupinama”, pojedincima ili pak cijelim društvima. Multikulturalnost je ta koja zahtjeva u suvremenom svijetu dostojanstvo i to ne samo političko već i općeljudsko i društveno dostojanstvo. Priznavanje nije tek uljuđena kategorija, kurtoazija već je to “bitna ljudska potreba.”⁶⁶

Pitanje priznavanja i politike priznavanja veoma je aktualno od Rousseaua naovamo a posebice je aktualno u višenacionalnom i „multikulturalnim“ društvima kao što je aktualno i kod pojedinaca. Taylor se pita: što je to identitet? On kaže: “To je ono tko smo, ‘odakle smo.’”⁶⁷ O pojmu priznavanja raspravljao je njemački filozof Hegel, a prije njega Kant koji je u taj pojam uopće uveo pojam čudorednosti i moralnosti. Bitno je načelo opće jednakosti i ono kao takovo određuje političko dostojanstvo skupine, društva i pojedinca, ali i politiku jednakoga priznavanja. Priznavanje osobnosti je vrlo bitno u suvremenim društvima a posebice u multikulturalnim društvima. Ljudska mogućnost i ljudska sposobnost je ono što je opća karakteristika svakoga pojedinca. Prema tomu ne možemo unaprijed osuđivati a

⁶⁶ Charles Tavlör, *Politika priznavanja*, Centar za mir, Sarajevo, 1995., str. 7.

⁶⁷ *Isto*, str. 18.

niti potvrđivati neke kulture kao nevrijedne, neosjetljive za kulture drugih i drukčijih vrijednosti. Pojedinačna prava se moraju štititi u pravnom pogledu raznim poveljama i deklaracijama što je izum zapadnih demokracija; ona omogućava jednako postupanje s građanima ali ih štiti i od raznih oblika diskriminacije. Stoga je često gledište političkoga priznavanja zapadnocentrično, tomu postoje prigovori i protimbe drugih kultura.

U zapadnim demokracijama posebice postoji politička borba, različni politički stavovi koji pak homogeniziraju jedne u odnosu na druge, te tako imamo mjerila i sudove koji i unutar zapadne civilizacije nisu svagda isti.

1. KRATKI POVIJESNI PRIKAZ POJMA PRIZNAVANJA

Treba reći da svi narodi na ovoj planeti nisu imali isti civilizacijski hod i razvitak, neki se nisu mogli ni oduprijeti ponižavajućoj slici o njima pa je postojalo “njihovo vlastito samopodcjenjivanje, prema ovom gledištu, postalo je jedno od najmoćnijih sredstava podčinjavanja. Njihov prvi zadatak treba biti da se oslobode ovog nametnutog i razornog identiteta”⁶⁸ Moralni naglasak dolazi iz unutarnjosti čovjeka, prema tomu ideja moralnosti se već nalazi usađena u čovjeka, što je i Kant naglašavao. Kant se oduševljavao: “zvjezdanim nebom nad nama i moralnim zakonom u nama”. Dakle, postojala je korelacija i korespodencija između božanskoga i ljudskoga, pa je ljudsko po prirodnoj pravednosti ono moralno – bitno čovjekovo prirodno i društveno određenje što i Taylor zamjećuje u Kanta.

⁶⁸ Isto, str. 6.

“Biti vjeran sebi znači biti vjeran svojoj vlastitoj izvornosti, koja je ono što samo ja mogu artikulirati i otkriti. Artikulirajući je, ja također određujem sebe. Ostvarujem potencijalnost koja je u pravom smislu moja vlastita.”⁶⁹ Pojam ljudske izvornosti i ljudskoga identiteta star je zapravo koliko i sam homo faber. U aktualnoj borbi, u javnoj, a posebice političkoj sferi – politika jednakoga priznavanja ima sve veću funkciju i ulogu. Kod Hegela gospodar i rob, reći će Taylor izopačuju jedan drugoga, ali gospodar nema slobodu bez roba a rob zadobiva slobodu kroz svoju djelatnost gdje je poslušnost “nižih slojeva” temeljna pretpostavka hijerarhijskoga dostojanstva i časti.

Rousseau govori o republikanskim pojmovima jednakosti koja po njemu ovisi o drugima. Rousseau će suprotstaviti moderno kazalište i pučke svetkovine istinske republike, ali će naglasiti istovjetnost gledatelja i glumca zbog obostranoga priznavanja. “Kod Rousseaua, izgleda da su tri stvari neodvojive: sloboda (odsustvo dominacije), odsustvo razlikovanih uloga i veoma čvrsta zajednička svrha. Svi moramo ovisiti o općoj volji!”⁷⁰

Taylor posebno problematizira kanadsku Povelju, jer je kanadsko društvo multijezično i multikulturalno, jer Quebec je pokrajina s francuskim jezikom u Kanadi u odnosu na ostali engleski jezični dio Kanade. Pa Taylor za tu Povelju kaže: “Prvo, ona definira skup individualnih prava koja su veoma slična onim koja se štite u drugim poveljama i deklaracijama o pravima u zapadnim demokracijama, na primjer, u Sjedinjenim Državama i Europi. Drugo, ona garantira jednako postupanje s

⁶⁹ *Isto*, str. 14.

⁷⁰ *Isto*, str. 43.-44.

građanima u mnoštvu pogleda, ili alternativno izraženo, ona štiti od diskriminatornog postupanja na osnovu mnogih nevažnih razloga, kao što su rasa ili spol.”⁷¹

U vremenu liberalne demokracije, multikulturalnosti; mnoge kulturne zajednice žele opstati unatoč krutoga proceduralnog liberalizma, jer politika jednakoga poštovanja treba se osloboditi optužbe za unifikaciju i izjednačavanje razlika. Za razliku od zapadnih demokracija u islamu “nema govora o odvajanju politike i religije na način na koji mi to u zapadnom liberalnom društvu očekujemo.”⁷² Mnogi su muslimani svjesni svoje posebnosti i političkoga priznavanja ali su svjesni i toga da “zapadni liberalizam nije toliko izraz sekularnog postreligioznoga nazora koji je rasprostranjen među liberalnim *intelektualcima*, nego više organski izdanak kršćanstva – gledano barem iz alternativnoga vidika islama.”⁷³

Ovaj povijesni ekskurs o političkom i kulturološkom priznavanju možemo završiti suvremenim stavom Taylora o modernim društvima: “multikulturalna društva mogu se raspasti umnogome zbog nedostatka (opaženog) priznavanja jednake vrijednosti jedne grupe od strane druge.”⁷⁴

2. TAYLOR I POLITIKA PRIZNAVANJA

U svojoj knjizi Taylor nigdje explicite niti implicite ne definira pojam politike priznavanja, no, preko drugih shvaćanja, kao i povijesnoga hoda društvene priznatosti pojedinačne i kolektivne pokušava izvući zaključne

⁷¹ Isto, str. 48.

⁷² Isto, str. 60.

⁷³ Isto, str. 61.

⁷⁴ Isto, str. 63.

stavove o priznavanju a oni se temelje na: moralu, liberalnoj demokraciji, pravnom uređenju društva, na suvremenim društvenim strjemljenjima, na vlastitoj izvornosti koja je u pravnom smislu osobna, na univerzalnosti zahtjeva za priznavanje osobnosti, na načelu univerzalne i opće jednakosti, na jednakoj vrijednosti ljudskih bića, na općoj ljudskoj mogućnosti, na načelu natjecanja gdje priznanje jedna osoba ponižava ili zasjenjuje drugu osobu a što je odlika suvremenih društava u kojima su izgubljene tradicijske vrijednosti. Taylor govori sljedeće: “uz jedinstvo opće volje, svi vrli građani trebaju uživati jednaku čast. Doba dostojanstva je rođeno.”⁷⁵

Taylor na kanadskom primjeru Quebeca raspravlja o multikulturalnim društvima, ili hegelovski rečeno o “Mi koje je Ja i Ja koje je Mi.” Pitanje posebnoga društva je vrlo bitno u svim multikulturalnim i multietničkim društvima posebice pravosudno tumačenje Ustava, povelja, i tako dalje. Dakle na ovom stavku, vidimo Taylovo opredjeljenje za zapadnu demokraciju, prije svega, američku a mnogo manje europsku demokraciju.

Tayloru je jasno da političko priznavanje i kulturno priznavanje nije produkt trenutka već je to naša vjernost tradiciji i kulturi naših predaka na jednoj strani, a na drugoj strani u ime istoga cilja želja za oslobađanjem pojedinačnih potencijala, te pojedinačnoga razvitka.

Politika zapadnoga centrizma izaziva i stvara konfuziju u drugim političkim i kulturnim državama izazivajući “implicitno naša mjerila da prosuđuju sve civilizacije i kulture, politika razlike može završiti u činjenju svakog istim.”⁷⁶

⁷⁵ Isto, str. 42.

⁷⁶ Isto, str. 74.-75.

Dakle, druge kulture i civilizacije moraju biti priznate iz obzora njihova kulturnoga, društvenoga, vjerskoga i svakoga drugoga razvitka, jer negacija drugih kultura koje ne mogu doseći pretpostavke zapadne civilizacije, koje su drukčije u svojoj različitosti i izvrsnosti ne smiju biti ignorirane već politički potvrđene iz biti samih tih kultura; drugim riječima rečeno moraju biti priznate izvana i iznutra.

Etnocentrična mjerila ne mogu dovesti do opće jednakosti, a s druge strane postoje kulture u kojima sve više svakodnevno moramo živjeti zajedno kako na svjetskom planu, također, i izmiješani u pojedinačnim državama i društvima. Raznovrsnost jest prednost koju Taylor navodi parafrazirajući Herdera jer on ima gledište da je to božansko providenje – to bogatstvo različitosti i ono može i hoće proizvesti veći sklad. Kulture koje su tijekom vremena uobličile osjećaje dobra, samopoštovanja, poštovanja i dostojanstva drugoga moraju zasluživati našu pozornost i poštovanje, jer mi nemamo pravo u ovakvim slučajevima isključiti drugoga, tada bi postupali protivno vlastitim načelima. Još uvijek smo daleko od demokratskih obzora u kojima se zrcali vrijednost različitih kultura, i koja je bjelodana (ta vrijednost) europocentričnim i zapadnocentričnim hipotezama i zasadama. Budućnost je u općem političkom, naravno i kulturnom priznavanju drugih i drukčijih.

ZAKLJUČAK

Unatoč nekim naprijed navedenim manjkavostima politika priznavanja je u biti ipak moderni i suvremeni

izum koji se temelji na et(n)ičkim načelima morala, na načelima opće volje, kao i na suvremenim pravnim načelima koja su bitna u suvremenim društvima, te koja potiču opći zahtjev za jačanjem priznanja pojedinačne, skupne i općedruštvene osobenosti! Taylor je u “Politici priznavanja” upravo ocrtao tu sliku i značenje političkoga priznavanja na čemu je u knjizi naglasak, ali se tu između ostaloga može pronaći i kulturno priznanje kao i mnoga druga priznanja koja ocrtavaju identitet društva, osobe, i t.d.

Politika različitosti mora podrazumijevati univerzalno dostojanstvo borbe za nediskriminaciju a politika različitosti se ne smije mijenjati, niti definirati politikom diskriminacije. Temeljno poricanje fundamentalnih načela bila bi velika pogreška zapadne oholosti koja zna često biti neosjetljiva za vrijednosti drugih kultura i koja zna nijekati načela ljudske jednakosti.

Svako liberalno društvo a čemu zapadno društvo teži mora poštovati liberalne tradicije koje su ipak izrasle i stasale iz kršćanske tradicije, a to su: pravo na život, slobodu, pravo na slobodu govora, pravo na slobodu vjeroispovijesti, pravo na pravno-sudbeni proces; i naravno ta prava se moraju ujediniti u budućem modernom društvu kroz jednakost ljudi, kroz pravdu, kroz slobodu, kao i kroz blagostanje u suvremenim društvima. Taylor je toga svjestan i to podržava u ovoj knjizi.

Razlika u mišljenjima će biti i one su poticajne; ali tu se mora povući granica o onom što je dobro i o onom što je zlo; primjerice ako je u upitu nabranje ljudskih prava bit će puno razlika u mišljenju, ali naprotiv ako se radi o potjecanju na ubojstvo tu nema proturječja, jer se radi o zlu, i jer se radi o nijekanju ljudskoga života.

U konačnici, to je nijekanje a ne političko potvrđivanje, ne samo pojedinca već i društva.

Taylor je razotkrio vidokruge raznih kultura pa je na jednoj strani napravio prekid s iluzijom koja čvrsto drži *multikulturaliste* ali jednako je uvidio i iluziju njihovih protivnika jer oni završavaju zapravo u istom sustavu mišljenja u istom sustavu nedemokratskih vrijednosti.

UDK 321.7-324.4

USTAVNOST I ZAKONITOST U PROCESIMA DEMOKRATIZACIJE

Sažetak

Gotovo sve suvremene zemlje svijeta imaju ustave kao najviše pravno-teorijske akte; ali koji moraju imati praktično-zbiljsko utemeljenje u prirodnom, povijesnom, moralno-etičkom okruženju. Ustav je skup pravila i zakona koji postavljaju uvjete i kriterije za normalno funkcioniranje vlasti i države. Svi zakoni u državi se usklađuju s Ustavom, oni pobliže određuju pojedinačne oblike života i rada, pojedinačne djelatnosti, grane kao i odnose između raznih gospodarskih, pravnih, i t.d. subjekata, te odnose između samih pojedinaca unutar društvene zajednice i države.

Ključne riječi: Ustav, ustavnost, izbori, zakonitost, demokratizacija.

Uvodnik

Što su to procesi demokratizacije; što oni obuhvaćaju i na što se sama demokracija može osloniti u suvremenim globalističkim procesima? Prije toga treba reći da je politički poredak „oblik organiziranja društvene zajednice koji ima svojstveni izvor legitimnosti i uređen odnos između zakonodavne, izvršne i sudske vlasti”⁷⁷.

Pretpostavka demokratizacije društva i države jest uređenje unutarnjih oblika države, kao i odnos prema drugim državama. Dakle, ustavnost i zakonitost su pretpostavka demokratizacije. Demokratizacije kao procesa nema bez slobode i prava građana, bez vladavine zakona, bez ograničenja i trodiobe vlasti, bez slobodnih izbora, bez slobode izražavanja i slobode medija, bez političkoga, gospodarstvenoga i socijalnoga pluralizma, bez pravedne zakonske procedure; bez kompromisa i tolerancije, itd.

1. Ustavnost, zakonitost, demokratizacija

Ustav je najviši pravno-politički dokument svake države – u njemu su opći propisi o društvenom, gospodarskom, političkom uređenju društvenih odnosa i države. Neke države ustav donose u zastupničkim tijelima a neke putom referendumu.

„Ima zemalja u kojima postoji samo ustav u materijalnom, a ne i u formalnom smislu (Engleska), dok je rijetka zemlja u kojoj neki dio ustava u formalnom smislu ne obuhvaća propise koji ne spadaju u ustav u materijalnom smislu i, obratno, u kojoj neki dio ustava

⁷⁷ N. Vulić – Đ. Benić, *Politika i gospodarstvo*, ŠK., Zagreb, 2000., str. 22.

u materijalnom smislu nije obuhvaćen nekim aktom koji nije ustav u formalnom smislu, kao što je slučaj da se neki dijelovi ustava u materijalnom smislu sadrže u običajima a ne u pisanim pravnim aktima.”⁷⁸

Tubić dalje kaže:

„Zakoni društvenog razvitka, društveni zakoni, odraz su odnosa u proizvodnji i nadgradnji i ostvaruju se u uvjetima djelovanja prirodnih zakona i zakonitosti društveno-historijskih procesa.”⁷⁹

I dalje: „pod zakonom u materijalnom smislu podrazumijeva se svaki pravni akt koji sadrži opću pravnu normu, opće pravilo ponašanja, bez obzira tko je ga donio i da li je donesen u obliku zakona ili u obliku akta nekog drugog organa. Zakonom u tom smislu smatraju se ne samo pisani izvori prava nego i običajno pravo.”⁸⁰

Govorimo o teorijskom značenju ustava i zakona koji bi u praksi trebali provjeriti demokraciju kao oblik vladavine naroda – jer demokracija podrazumijeva izvjestan oblik (političke) jednakosti među ljudima. Bez obzira na jednu i istu etimologiju riječi ustavnost, (zakonitost i demokracija), u upravljanju državom one se različno tretiraju i tumače. Demokracija je zasigurno pluralistički politički i gospodarski sustav u kojemu se politički i ini ciljevi postižu sučeljavanjem mnoštva političkih subjekata.

„Demokratska se vlast temelji na diobi vlasti (zakonodavna, izvršna, sudbena) a *legitimira se stupnjem prihvaćenosti zakonitog ustroja političkih procedura*. To znači da se demokratski politički sustav mora temeljiti

⁷⁸ R. Tubić, *Enciklopedijski rječnik marksističkih pojmova*, V. Masleša, Sarajevo, 1974. str. 608.

⁷⁹ *Isto*, str. 637.

⁸⁰ *Isto*, str. 637.

na suglasju (konsenzusu) političkih subjekata o važnim državnim pitanjima. Temeljne slobode moraju biti ugrađene u ustav svake demokratski uređene države.”⁸¹

U procesima demokratizacije ključnu ulogu su imale liberalne i konzervativne elite – što bi značilo da procesi demokratizacije ne moraju nužno završiti u demokraciji. U sustavima zapadnih demokracija, nakon II. svjetskoga rata, bitnu ulogu imaju liberalne i konzervativne elite i to one povratničke – SAD-a i drugih zemalja, nakon bijega u to doba od naci-fašizma. Po Milardovićevu shvaćanju demokratski elitizam, elitistički model demokracije jest aktualni model suvremenih društava s potencionalnom opasnošću pada demokracije u oligarhiju.

Milardović konstatira „u većini zemalja Srednje i Istočne Europe karakterističan je dominantan model direktne transformacije stare u novu elitu ili transformacije nomenklature u novu pluralnu elitu. Riječ je o kontinuitetu elita bez lustracije. U tim je zemljama na vidjelo isplivala liberalna, konzervativna i nacionalno populistička elita.”⁸²

Ako kažemo da razvitak demokratskih ustanova vlasti, razvitak građanskoga društva i njegovih obilježja, te razvitak tržišne ekonomije jesu vrijedni procesi demokratizacije tranzicijskih zemalja – sigurno smo u pravu – no, izgradnja civilne društvenosti i slobodnoga tržišta, poduprijet će demokratske sustave naspram svih autoritarnih sustava. Politički je pluralizam – jedan od temelja demokratskoga društva – pluralizacija političkih ustanova, njihovo efikasno funkcioniranje, zaštita

⁸¹ N. Vulić – Đ. Benić, *Politika i gospodarstvo*, ŠK., Zagreb, 2000., str. 23.

⁸² A. Milardović, *Elite u valovima demokratizacije*, (tekst preuzet iz zagrebačkog lista *Vjesnik*).

ljudskih prava – nema demokratske države koja guši slobode čovjeka i eksploatira ljudske resurse za svoje „više” potrebe i ciljeve, te s njima manipulira. Demokratizacija podrazumijeva stimulaciju NVO-a, sponzoriranje kulture – slobodu vjeroispovijesti, slobodu jezika, slobodu medija, naobrazbu na materinskom jeziku – sva društva koja ovo potiru – svrstavaju se nužno u neslobodna i nedemokratska društva.

Bionormativni ili deskriptivni politički pluralizam – normativno bi trebao biti ono što bi trebao biti; deskriptivno – on je ono što jest. Jesu li legitimni sukobi interesnih skupina ti koji nužno trebaju zastupati dominantne interese ne vodeći pri tom računa o manjinskim, „poraženim” skupinama i njihovim interesima!? Što je to i što je tu istina demokracije?! Nema apsolutne istine o gibanjima u društvenoj zbilji, niti apsolutne istine o društvenoj stratifikaciji. U procesu demokratizacije u zemljama u tranziciji, poglavito, je bitno pitanje i način: kako ograničiti i spriječiti zlorabu vlasti nad pojedincem. Sastoji li se to tek u pukoj trodiobi vlasti, demokratskim izborima naravno neispunjenim obećanjima (u pre-dizornoj utrci) – a ta vlast koja je „izigrala” birače traje, pa opet isponova druga politička „elita” – u zemljama u tranziciji u kojima je društveni moral na niskoj razini – to predstavlja veliki i gotovo nerješiv problem.

Teško da je država servis građana, a da ne vrši torturu i kontrolu nad građanima, pače i u visokorazvijenim demokracijama. Depolitizacija nije u funkciji isključivanja zlorabe političke i gospodarske moći ostvarivanja interesa vladajuće elite.

Depolitizacija je tek puko odustajanje frustriranih ljudi od politike, od bilo kojih promjena – jer tranzicija

koja traje preko desetljeće ne donosi ništa novoga i ništa boljega, dapače. Ne polažu račun javnosti: tajne službe sa svojom djelatnošću, policija, vojska, na žalost, istaknuti politički lideri su na visokim položajima u društvu: još uvijek vlada nepotizam, korupcija, te konvertiti.

Navest ćemo jednu opću i isprazno-optimističnu odredbu: »*Demokratska društva ovise od informiranih i aktivnih građana, koji zajednički rade na postizanju općeg dobra za sve ljude.*⁸³

Pitanje je s koje strane i na koji način su ti građani informirani; kako i u kojem smjeru su „aktivni“, ako ti isti građani nemaju posla; imaju veliko intelektualno znanje, dobro i svestrano su informirani – a nemaju zapravo osnovne uvjete za preživljavanje, dovedeni su na socijalni i egzistencijalni rub – kako će od tih i takovih građana ovisiti „demokratska društva“?!

Ovaj primjer pokazuje koliko su neki udžbenici površni, kako ne ulaze zorno u slojevitost, posebice bosansko-hercegovačkoga društva kao tranzicijskoga.

Stranke s raznim političkim opredjeljenjima čekaju da „zasjednu“ na vlast kako bi mogle vršiti opstrukciju zakonskih propisa; bilo da se radi o društvenim odnosima ili o odnosima prema pojedincu – tako pluralizam postaje samom sebi svrha a nema nikakve veze s demokratizacijom. To je nažalost neizostavan primjer, političke opstrukcije u BiH, i to već dugi niz godina. Možete to i sami pokušati proanalizirati počam od privatizacije, pa do gušenja ljudskih sloboda i prava, sve pod krinkom tobožnje zakonitosti. Ako bismo ovdje otvorili tu pandorinu kutiju, odvela bi nas u bezmjerje i bezbroj takovih primjera, a to nije svrha ove teme.

⁸³ *Demokracija i ljudska prava*, Projekt Civitas, Sarajevo, 2003., str. 16.

Kako i na koji način političke stranke u vladajućoj opciji – koje postaju vladajući partneri sprovode zakonitost – na to pitanje bh. građani veoma rijetko dobivaju točan odgovor.

Je li moguće spriječiti zlorabab primjene zakona od nositelja političkih funkcija, je li moguće osujetiti opstrukciju vladavine zakona!? To su pitanja koje muče bh. građane, jer nemaju na njih odgovora – jedini je odgovor sve veće osiromašenje i dovođenje sve većega i širega sloja u siromaštvo i to tako da već danas preko pedeset posto bh. populacije živi ispod najminimalnijega socijalnoga i gospodarskoga dostojanstva.

Veoma je bitno odvojiti sudbenu od zakonodavne i izvršne vlasti, te da se na nju ne vrši pritisak, već da sudbena vlast bude efikasna i neovisna od političkih i drugih elita i utjecaja. Naravno, bilo bi bitno da građani kontroliraju ustanove vlasti koje su odgovorne građanima; mehanizam promjene vlasti demokratskim sredstvima bi trebao biti moguć i prije isteka mandata ako narod nije zadovoljan postojećim stanjem i političkom elitom na vlasti.

Pored dobrih zakona i demokratskih procesa potrebna je posvemašnja podrška građana – posebice u zemljama u tranziciji. „Bosna i Hercegovina je demokratska država, koja se sastoji od dva entiteta: Federacije Bosne i Hercegovine i Republike Srpske. Između ova dva entiteta postoji slobodno kretanje ljudi i roba. Ustav Bosne i Hercegovine regulira nadležnosti i odnose među institucijama Bosne i Hercegovine i entiteta. Nadležnost je sustav obveza koje vlast ima na određenom prostoru.”⁸⁴

⁸⁴ *Isto*, str. 27.

Ovaj stavak pruža aktualno i trenutačno stanje koje nije „demokratsko”, jer je u njemu bjelodano da su priznati rezultati ratnoga osvajanja i pustošenja BiH kao države. Ne trebamo govoriti o dugogodišnjoj blokadi mnogih ustanova bh. društva.

„Demokracija je danas općenito prihvaćena kao najpoželjniji poredak i praktički se poistovjećuje s pojmom moderne države.”⁸⁵

U istoj knjizi stoji i sljedeće:

„Država se definira kao institucionalni sustav vladavine, a civilno društvo područje ekonomskog, obiteljskog, kulturnog i stvaralačkog života te dobrovoljnog udruživanja građana. Njega čini splet institucija putom kojih se te aktivnosti odvijaju i putom kojih se provodi pritisak i nadzor nad institucijama države. Društvo je mjesto slobodne inicijative pojedinca u zajednici.”⁸⁶

U našim udžbenicima imamo konstatacije teorijskog pristupa dosljedne ustavima mnogih, pa i tranzicijskih država; no praksa u dvotrećinskoj većini poriče poticaje pojedinca koje podupire društvena zajednica ili sama država. Stoga se moramo dobro zamisliti, te studentima predložiti zbiljsku situaciju društva i države u kojem jesmo.

Pitanje pojedinačnih ljudskih sloboda regulirano je moralno-etičkim vrlinama kroza dugu kulturnu povijest Zapada:

„To je stanje u kojemu pojedinac djeluje u skladu sa svojim umnim izborom i voljnim određenjem. Ono ne čini ono što mu je nametnuto ili što netko od njega očekuje ili zahtjeva, već ono što spoznaje kao dobro i što

⁸⁵ N. Fanuko i ostali, *Sociologija*, ŠK., Zagreb, 1994., str. 173.

⁸⁶ Isto, str. 175.

želi kao takvo ozbiljiti. Ako se protiv nepravedne društvene moći bori zbog svoje unutarnje slobode, onda nikada ne će dopustiti da se opet nametnu prisilne izvanjske svrhe djelovanja. Tko dokida jednu prisilu da bi uspostavio novu, gazi načelo svoje vlastite slobode”.⁸⁷

Pitanje pojedinačne slobode, koju čovjek razvija u dubini vlastite unutarnjosti, u suvremenom dobu je uvijek ovisno od socijalnih momenata suvremenoga društva, te od etabliranih uvjeta i postulata društvene zbilje. Postavlja se pitanje je li pojedinac tako moćan da „neće dopustiti da mu se opet nametnu prisilne izvanjske svrhe djelovanja”? Teško da u suvremenom dobu postoji takovi pojedinac pa makar on bio i državni vladar.

Stoga je škola bitan faktor socijalizacije djeteta i mladih osoba u smislu uspostavljanja pravilnoga svjetonazora, pravilne procjene društva i društvene stratifikacije, te da sebe sam pronade u svom užem i širem okolišu.

Pluralizam u sferi politike, gospodarstva, religije, kulture, znanosti ne mora sam po sebi predstavljati demokratizaciju društva, također političko-pragmatički argument teorije liberalizma gdje je temeljno pitanje na koji način spriječiti zlorabab vlasti i institucionalno je ograničiti – ne označuje samo po sebi demokratsko društvo.

Zaključak

Ustavnost i zakonitost, na žalost se javljaju i predstavljaju okosnicu kako demokratskih, tako i

⁸⁷ I. Čehok, *Etika 1, udžbenik za I. razred srednje škole (i Gimnazije)*, ŠK., Zagreb, 1996., str. 23.

nedemokratskih društava. Tako monarhije, oligarhije, totalitarna društva također imaju ustave i diče se njima kao najdemokratskijima, ali primjena ustava i zakona, postaje samo formalna u takozvanoj ustavnoj demokraciji.

Praktično je pitanje svrhe vlasti, njezina funkcioniranja i organiziranja u suvremenom građanskom društvu u mladim demokracijama, tj. u državama u tranziciji – na koji način ostvaruju praktično građanska prava; imaju li građani uopće moć kontroliranja vlasti, itd., ta pitanja su, na žalost, u zemljama u tranziciji još uvijek velika zagonetka.

Nesporno je da je važnost vladavine ustavnosti i zakonitosti, bitna za demokratizaciju, pitanje je na koji način možemo provjeriti poteškoće prelaska društva iz vladavine pojedinca, apsolutizam; u vladavinu zakona. Vlast u Bosni Hercegovini svakodnevno utiče na živote građana, mogli bismo reći da je politizacija društva na djelu na svim razinama vlasti – od najnižih do državnih vlasti.

Za nas u BiH je bitno kako su ustavom i zakonom zaštićena ljudska prava u BiH. Već prvim ustavnim okvirom određena su i pobrojana ljudska prava kao i način na koji se oni trebaju sprovesti – no postoji nesrazmjer između teorije i prakse. Bitna su slijedeća ljudska prava: pravo na život, pravo na slobodu, sigurnost osobe, pravo na privatni obiteljski život, na slobodu misli, savjesti, religije, izražavanja; pravo na slobodu udruživanja i okupljanja, pravo na vlasništvo, pravo na pravedno saslušanje i pravedno rješenje u kaznenim i drugim procesima, itd.

Građani mogu sudjelovati s obzirom na svoja opredjeljenja u političkom životu države, kroz političke stranke, kroz nevladine organizacije, kroz samostalno samoorganiziranje, sukladno ustavu i mogućoj efikasnoj kontroli vlasti. Moramo reći da je BiH još uvijek daleko od efikasne kontrole vlasti kao i da je daleko od provjere ostvarenja pojedinačnih ljudskih prava. U našem društvu nije rijetkost da pojedinci i pojedine ustanove prekorace svoje ovlasti, a što svatko od nas kao pojedinac ili kao pripadnik određene zajednice ili grupacije gotovo svakodnevno osjeti. Dakle, potrebno je da se ljudi sami organiziraju kako bi mogli što efikasnije ograničiti vlast te vršiti njezinu kontrolu.

Vrela

1. Ivan Čehok, Etika 1, udžbenik za I. razred srednje škole (i Gimnazije), ŠK., Zagreb, 1996.
2. Demokracija i ljudska prava. Projekt Civitas, Sarajevo, 2003.
3. Nenad Fanuko i ostali, Sociologija, udžbenik za gimnazije, ŠK., Zagreb, 1994.
4. Slavo Kukić, Sociologija, udžbenik za gimnaziju, SR, Sarajevo, 2003.
5. Enes Kulenović, Put k demokraciji: Pluralizam i depolitizacija; e-mail: zrnka.ostrogovic-kulenovic@zg.tel.hr
6. Anđelko Milardović, Elite u valovima demokratizacije, (tekst preuzet iz zagrebačkog lista Vjesnik).
7. Priručnik za polaganje ispita općeg znanja, za državne službenike u organima državne službe u Federaciji Bosne i Hercegovine, Agencija za državnu

- službu Federacije BiH, Sarajevo, 2006. (Priredili: I. Hadžiabdić, E. Išerić, Ž. Silađi, Š. Đihanović).
8. Risto Tubić, Enciklopedijski rječnik marksističkih pojmova, V. Masle-ša, Sarajevo, 1974.
 9. Nataša Vulić – Đuro Benić, Politika i gospodarstvo, udžbenik za IV. gimnazije, ŠK., Zagreb, 2000.

**(Zbornik radova: „Znanost – duhovnost
– odgovornost“ – str. 467.-474., Sveučilište
Hercegovina, FDZMB, Bijakovići – Međugorje).**

DRUGI DIO

FILOZOFIJSKI ULOMCI I ZAPAMĆENJA

UVOD

Ovi tekstovi su predviđeni kao zapisi, zapamćenja i ulomci koji su predavani još 1979/80. godine, kao i tekstovi prisjećanja, i elemenata koje sam zapamtio predajući nizom godina filozofiju u srednjim školama te na sveučilištu Hercegovina (Fakultetu društvenih znanosti). Naravno nije riječ o povijesti filozofije već je riječ o tekstovima koji su zapisani, zacrtani u mnogim udžbenicima i hrestomatijama, pa je tako ovaj tekst – čita-teljski koji može poslužiti u pojedinim slučajevima kao podsjećanje na izvođenje nekih nastavnih jedinica.

Nije nam cilj, niti nakana da odgovorimo na najstarije i najjednostavnije pitanje: „Zašto nešto *jest* a ne na-protiv *ništa* ?“

Iz konteksta ovoga kratkoga teksta može se nazrijeti filozofijska slika svijeta, vrela kojima pisac teksta naginje – kao i njegov svjetonazor i životni nazor. Također, može se vidjeti da je izvorno filozofija ljubav prema mudrosti i da nema jednosmislenoga određenja pojma filozofije; niti jednoznačenjskoga poimanja same filozofije kao praktične, ali i kao znanstvene i misaone djelatnosti. Filozofija misli – filozofija je koliko-toliko dosljedan i domišljen sustav mišljenja, odnosa spram religije, mita, umjetnosti – te naziremo raskrivanje koliko ona uopće može biti djelotvorno tumačenje za promjenu, preinaku svijeta.

Treba reći da iz filozofije kroza povijest izvire sve znanosti – na jednoj strani društvene i humanističke znanosti, a na drugoj strani prirodne znanosti. U tom smislu kako drevna tako i aktualna filozofija je odgovorna za digitalni, kibernetički svijet ljudskoga života, kao i za čovjeka kao kibernantropa.

Uobičajeno filozofiju djelimo na:

1. Logiku koja je u biti grčki logos, koji je neprevodiv, neponovljiv, te koji označuje praktični i teorijski način ljudskoga života starodrevnoga Grka, njegove probleme koji su u logosu i kroz logos sabrani u jedno područje – neprevodivo, neprenosivo i neiskazivo. Logika je oruđe „filozofiranja“, aristotelijanski – da bi se bavili filozofijom moramo poznavati logiku; zbiljski ona je tu predvorje filozofije (Opyavov), t.j. oruđe filozofiranja – bilo da je riječ o kategorijama kao najznačajnijem elementu antičke filozofije; bilo da je riječ o *sudu i rečenici* t.j. jezično simboličkom iskazivanju same filozofije; bilo da je riječ o prvotnoj ili drugotnoj analitici; bilo da je riječ o učenju o mjestu (topos); bilo da je riječ o izmicanju od sofističkih banalnosti.

2. Ontologija (metafizika) – istražuje prapočela, t.j. prvo i posljednje, proučava bitak; aīl i zbivanje, gibanje kao i uzroke tih prapočela. U prvu filozofiju možemo staviti i učenje o prirodi (fysis), t.j. učenje o fizici. Mnogi će filozofi tijekom povijesti zauzeti svoje (borbene) stavove o monističkom, dualističkom, pluralističkom, te materijalističkom ili idejalističkom učenju – pronaći odgovor na pitanje svih pitanja – pronaći pravi bitak kao osnovu svih učenja a to je načelo oko kojih se jedino slažu svi filozofi.

3. Gnoseologija (spoznajna teorija) – Grci nisu davali veliko značenje gnoseologiji (osim u sferi prirode), problem istine je predmetna spoznaja; t.j. naći podrijetlo, izvjesnost i doseg ljudske spoznaje – a to je moguće: empiristički, senzualistički, racionalistički, iracionalistički, intuicionistički, skeptičko-kritički; pa i dogmat-ski. Za engleske empiriste istina je bit i bitak stvarnosti. Grci su uglavnom racionalistički spoznavali sve pojave; svijet.

4. Etika (grč. *ethos* – običaj, karakter, karakteristika, običajnost...) je filozofijska disciplina koja, kako joj i ime kaže, ispituje norme i svrhu etičkoga i moralnoga djelovanja. Da bismo razlikovali ova dva pojma, moramo znati da je – etika znanost o moralu. Etika može biti autonomna, heteronomna; kod Kanta etika je imperativnoga prosuđivanja i karaktera.

5. Estetika (grč) je vrelo koje zamjećuje lijepo, proučava lijepo, pa je estetika *filozofija umjetnosti*. Ona doduše, pored toga što proučava spekulativne norme lijepoga, danas proučava i, ne samo znanost o iskazu, već je istodobno i proučavateljica *ružnoga* (Baumgarten).

6. Antropologija – najnovija filozofijska disciplina koja u XX. st. ulazi na mjesto opće ontologije – proučava opću bit bitka ljudskoga bića. „Položaj čovjeka u kozmosu“ je Schelerovo djelo koje utemeljuje antropologiju kao najsuvremeniju filozofijsku disciplinu.

Filozofija, danas nije jedino proučavanje svijeta, svjetske povijesti; ali bez filozofije bi se teško razumjela religija umjetnost, znanost – bez hermeneutike, strukturalizma, egzistencijalizma, fenomenologije, transformacije filozofije kao i međusobni odnošaji i to ne samo

među ljudima a koje označujemo pojmom komunikacije. Nitko ne može biti ravnodušan prema vlastitu životu, ljudskoj prirodi, jer čovjek s vjerom i s ograničenim bivanjem sam sebi stavlja u zadaću da otkrije sebe i svoju konačnost.

KOZMOLOŠKO, ANTROPOLOŠKO, ONTOLOŠKO I ETIČKO RAZDOBLJE GRČKE FILOZOFIJE

MILETSKA ŠKOLA

Na obalama Male Azije u Miletu koji je bio središte grčke trgovine i kulture, javljaju se prvi grčki filozofi, koji traže što je pratemelj, praelement svijeta. Naravno, polaze od prirodnih počela. Tako Tales (624. – 547.) – smatra se ocem grčke filozofije – misli da je pratemelj svega *voda*, voda je materijalističko načelo koje ima tri svoja stanja. Iza Talesa u Miletu djeluje Anaksimenes (588. – 524.), bitak je *zrak*. Zrak svojim razrjeđivanjem i zgušnjavanjem stvara svu raznolikost pojavnosti u svijetu – a zrak je materijalni element.

Anaksimandar (650. – 546.) – se ne zadovoljava rješenjima svojih prethodnika, smatra da je *apeiron* osnov svega u svijetu jer je beskonačno kvalitativno neodređen, neiscrpan a i kvantitativno je neodređen (nema vrućeg, toplog, hladnog) – iz njega nastaju sve stvari i bića. Njihovo učenje je hilozoističko (*hile* – tvar, prapočelo).

PITAGOREJSKA ŠKOLA

Pitagorejci djeluju u današnjoj južnoj Italiji, u Krotonu, oni su organizirali i strogo discipliniranu sektu orfičko-mističnih pročišćenja. Pitagora – VI. st. pr. Krista

je bio utemeljitelj filozofije brojeva, a njegov najznačajniji učenik u V st. pr. Krista je Filolaj. Pitagora se bavio matematikom, glazbom, astronomijom... Poznat je Pitagorin poučak; te sklad odnosa koji se brojčano i na drugi način može iskazati između duljine žice i visine tona.

Broj je prapočelo, brojevi su vječni i nepromjenljivi, kako su prapočela matematike, tako su prapočela prirode i svijeta. Sve što se spoznaje shvaćamo brojčanim odnosom, prema tomu kvantitet je osnovni pojam pitagorejske filozofije. Oni daju i mistično značenje broju. Broj 10 je savršen broj – on je zakon harmonije u prirodi i svijetu. Pitagorino učenje o duši je besmrtnost, nakon smrti duša izlazi iz ljudskoga tijela i nastavlja živjeti. Jedina razlika između njega i Filolaja jest upravo u tomu što Filolaj smatra da je duša harmonija tijela i da propada zajedno s tijelom.

HERAKLIT (oko 540. – 480.)

Heraklit je do pojave Platona središnja figura grčke filozofije. Temeljni stav: „sve teče, sve se mijenja“ označuje za Heraklita kretanje kao bit bitka, bit svijeta. Pratemelj, t.j. praelement je vatra jer je ona simbol vječnoga gibanja – a promjene su apsolutne.

U fragmentu 30. Heraklit kaže „Ovaj svijet, isti za svakoga, nije stvorio nitko od bogova, niti od ljudi; nego je uvijek bio, jest i bit će vatra vječno živa koja se s logosom (mjerom) pali i s logosom gasi“. Fragment 103.: „Na obodu su kruga početak i svršetak zajedno“. Ali fragment 107. kaže „Oči i uši su ljudima zli svjedoci, ako imaju barbarske duše“.

U Heraklitovoj filozofiji harmonija teži protivnosti, sve je borba opreka a logos vlada svijetom – to je svjetska vatra, zakon za svakoga. Heraklit kaže „priroda voli da se prikriva“ – jer on smatra da se priroda igra – igrajući se tako dubok logos ima, prolazeći putovima – mi ga ne spoznajemo.

Odbacuje mračnu, čutilnu spoznaju a prihvaća racionalnu spoznaju jer ona otkriva jedinstvo u mnoštvu, spoznaje logos, harmoniju, te borbu opreka kao istinu o svijetu. Heraklit prvi razlikuje mnijenje (doksū) i znanje (episteme).

ELEJSKA ŠKOLA (VI. I V. st. pr. Krista)

U gradu Eleji – južna Italija djelovala je racionalistička filozofska škola, koju su predstavljali Ksenofan, Parmenid i Zenon. Najpoznatiji spjev Parmenidov je “0 prirodi” – govori o dvije vrste spoznaje, čutilnoj i racionalnoj, te poput Heraklita smatra da je spoznaja mnijenje – jer je svijet privid, varka. Mišljenjem spoznajemo bitak, t.j. istinsko biće; ono što je vječno nepromjenjivo. Racionalna spoznaja je istina, pravo *znanje* (alet-heia). Bitak jest – bitak je postojeće, materijalno – bitak je ispunjenje prostora, punina; nebitak je nepostojeće – prazan prostor (bestjelesno). Glavna je teza: „Bitak jest – nebitak nije”.

Misliti i biti označuju jedno te isto; nema bivanja, ono što jest nije postalo jer iz ničega ne može postati nešto, t.j. bitak je vječan, jedan sveobuhvatan – nema mnoštva, raznolikosti, gibanja djeljivosti. Nema bivanja. Zenonove aporije su poznate u povijesti filozofije, a to su: „Ahil i kornjača”, „Strijela i luk”. To su u biti dihotomije; samo je privid da će strijelica putovati npr.

od točke A do točke B, jer je prostor nedjeljiv, a pošto je prostor nedjeljiv, nema kretanja – strjelica miruje.

Zenon je dao praktičnu primjenu neizravnog dokaza i logičkog načela proturječnosti – koje on nije teorijski formulirao. Svijet je u obliku kugle, svjetska misao traži sjedište – „čini li beskonačna djeljivost kakve dužine tu dužinu beskonačno velikom”? (B. Kalin, „Povijest filozofije”, 1990., str. 32.).

Nakon elejaca javlja se Empedoklo i Anaksagora – Empedoklo je tvorac teorije praelemenata – vode, vatre, zraka, zemlje. Ljubav i mržnja su elementi spajanja i razdvajanja – ljubav, dakle, spaja a mržnja razdvaja. Anaksagora uči o kvalitativno različnim česticama sjemenima koji pokreću sebe i sve drugo – tako je gibanje postalo svrhovito ali i daje – teološko uređenje kozmosa. Te sitne čestice Aristotel naziva homeomerijama.

ATOMISTI

Leukip i Demokrit uče o atomima – govoreći o beskonačnoj djeljivosti tjelešaca, oni će doći do toga da ta beskonačnost mora imati najsitniju česticu koja se dalje ne može dijeliti i koju su nazvali atomos – nedjeljiv. Atomi su tjelesni, materijalni, nezamjetljivi, ograničeni a međusobno se razlikuju oblikom, veličinom, težinom, pokretom – te se i stvari po osobinama atoma razlikuju jedna od druge.

Sve se događa, po atomistima, s razlogom i po nuždi, „nijedna stvar nije bez uzroka“.

Mračna spoznaja je mnijenje a tom spoznajom razlikujemo atome i prazninu – čutila upozoravaju razum da se ne smije udaljiti posve od čutilnoga iskustva jer je i ono djelovanje atoma.

Postoje primarne i sekundarne kvalitete, to se kasnije usvojilo tek tijekom renesanse i novovjeke filozofije.

Naša ćutla, drugotne osebine stvari su subjektivne i nestalne – to je u biti svođenje kvaliteta na kvantitetu. Atomisti uvode „teoriju sličica“, kroz ćutla prodiru u nas sličice stvari – razlika između mišljenja i opažanja samo je u finoći tih sličica.

ANTROPOLOŠKO RAZDOBLJE

SOFISTI

Sofisti su: Protagora, Gorgija, Trazimah, Hipija, Kalikle...

Glavna teza Protagore: „Čovjek je mjera svih stvari, onih koje jesu da jesu, i onih koje nisu da nisu.“ Tom tezom Protagora stavlja čovjeka u središte svemira. I kod sofista opažaji su spoznajna vrela – subjektivna i nepouzdana – a to vodi relativizmu i skepticizmu – Sokrat je usmjerio svoje učenje protivu toga relativizma.

SOKRAT

V. na IV. stoljeće djeluje Sokrat, jedan od najpopularnijih atinjana, pa i filozofa uopće.

Vrlina je smisao života, pa je poznata teza „spoznaj samoga sebe“. Filozofiji je namjenio odgojnu dimenziju, pomagao je ljudima da postanu samoosvješteni (bolji i plemenitiji).

Znamenita je Sokratova metoda u kojoj vrlina postaje znanje, mudar je tko zna a tko zna djeluje dobro, postiže sreću i blaženstvo. Svugdje traži znanje srca koristeći se ironijom i majeutikom. Polazi od stava: „tek sad znam da ništa ne znam“, te kroz dijalog i svojom

metodom od neznanja dovodi svoga sugovornika do znanja. Sokrat je utemeljitelj kulture i etičke civilizacije – ali s njim, dakle, počinje i zapadnoeuropska dekadencija. Dakle borio se protiv konzervativizma i relativizma koji je bio podređen osobnim i profesionalnim interesima.

ONTOLOŠKO RAZDOBLJE

PLATONOVA FILOZOFIJSKA MISAO

Platon (427. – 347.) je aristokrat iz atenske obitelji, nije bio zadovoljan atenskom demokracijom pa se isključio iz političkog djelovanja u ranoj mladosti. Utemeljuje Akademiju, susreo se sa Sokratom koji ga je oduševljavao – sve do njegove smrti. Filozofska škola, t.j. Akademija – se i danas nalazi u nazivima mnogih znanstvenih ustanova.

Platon je napisao mnoge dijaloge – od kojih se mnogi odnose na Sofiste i Sokrata – na pr.: Fedon, Fedar, Parmenid, Protagora, Teetet, Sofist, Zakoni; itd., a najpoznatije njegovo djelo je „Država (ili o pravednosti)“.

Platon je utemeljitelj ontološke idejalističke filozofije, po njemu ideje su „vječne i nepromjenljive biti svega“. Ideja je bitak, nešto što jest, t.j. jest to što jest.

Ideje su vrelo, uzrok, uzor, praslike – savršenije su od materijalnih stvari koje su kopije, preslike, svijet pojava a to su tek sjene ideja (paslike). Ljepota je savršena – lijepih je predmeta mnogo pa je tako ljepota kao ideja ona koja čini stvari lijepim.

Najviša ideja je ideja dobra, koja obuhvaća sve druge ideje, ona je sami bitak ono po čemu je dobro – dobro. Na pr. dobar stolar, jest stolar po tomu što je dobar

stolar a ako nije onda uopće nije stolar. Priklanja se sokratskom razlikovanju općega i pojedinačnoga – Sokrat je tražio opće znanje i vrijednosti za sve kako bi nadvladao relativizam. Platon ide i dalje – općim pojmovima pripada vrijednost samostalnih opstojnosti – on ih je hipostazirao, t.j. pojmovi su ideje, bitak.

Matematika je bit i određenje pojmova – u stvarnom svijetu ostvarene kružnice na pr. su kopije, t.j. sjene pojmovne zamisli kružnice kao geometrijskog mjesta točka jednako udaljenih od čvrste točke u ravnini. Matematika je tako argument za znanost o idejama. (Kalin).

Spoznaja, t.j. umna spoznaja (noesis) – poimanje, t.j. mišljenje je matematska spoznaja – pa su umne spoznaje „znanje o idejama i predočivanje matematičke razumske spoznaje” tu je još pojmovno u svezi s pojedinačnim.

Razlikujemo četiri odgovarajuća stupnja stvarnosti:

1. Ideju (na pr. ideju trokuta)
2. Predodžbu (na pr. predodžbu trokuta)
3. Pojavu (na pr. pojavu pojedinačnog predmeta – trokuta)
4. Sjenu (tog predmeta u vodi ili staklu – na pr. trokuta).

Dijalektika jest prava metoda spoznaje kojom se u razgovoru dobro postavljenim, usmjerenim i promišljenim pitanjima izaziva u duši sjećanje na ideje. U dijaloškom obliku Platonovih spisa najbolje je izražena bit filozofije kao traženja istine. *Filozofija je istraživanje!* (B. Kalin, isto, str. 45.).

Idealna država o kojoj Platon govori je pravedna država koja učvršćuje tu ideju pravednosti, u suprotnom ona nije država. Svoju zamisao društva i države Platon

vezuje uz tri dijela duše: požudni, voljni i umni – tako bi trebala postojati i tri staleža u strukturi idealne države. Kod onih ljudi kod kojih preteže požudni dio duše, a to su proizvođači oni bi trebali proizvoditi sve što je potrebno jednoj državi i njezinim stanovnicima; kod onih – kod kojih preteže voljni (srčani) dio duše oni bi trebali biti čuvari i vojnici države, a oni kod kojih preteže umni dio duše nad druga dva dijela bi trebali biti razboriti, umjereni – oni bi trebali biti vladari države – t.j. filozofi (mudraci). Vladar pored toga što je mudar, razborit treba biti i iskusan, t.j. po Platonu treba imati 50. godina kako bi mogao biti jamstvo – da je dobar vladar državom.

Zaključno: ideja lijepog, kod Platona, zauzima jedno od najviših mjesta u svijetu ideja, odmah do ideje dobra. Odražavanje ideja dovodi do pojavnih stvari a tek te pojavne stvari – kao oponašanje (mimesis) pripadaju čutilnoj sferi odnosno obmani – stoga od umjetnosti po Platonu nema velike koristi jer je umjetnost mimetičkoga karaktera.

Najveći filozof staroga vijeka, Aristotel, je Platonov učenik koji je proveo mnogo godina u Platonovoj Akademiji, odgajao Aleksandra Makedonskog – konačno je osnovao svoju školu – tzv. peripatetičku školu (grč. peripathos – šetalište) a škola se zvala Licej.

ARISTOTEL (384.-322. pr. Kr.) – VRHUNAC ANTIČKE FILOZOFIJE

Aristotel je u Platonovoj Akademiji proveo dvadestak godina – i to od sedamnaeste godine svoga života. Filip Macedonski ga poziva na dvor da odgaja njegova sina Aleksandra. Nakon povratka s Filipova dvora, 335.

godine pr. Kr. osniva svoju filozofijsku školu – Licej. U njoj je držao predavanja: do podne je u školi držao – tzv. ezoterična predavanja za učenike, a poslijepodne je držao popularna predavanja za slušateljstvo – tzv. egzoterična predavanja.

Dok je Platon podjelio filozofijske probleme na: etiku, fiziku i logiku; Aristotel, pak svoj filozofijski sustav dijeli na: praktičko, teorijsko i poetičko područje.

1. Praktičku filozofiju čine: etika, ekonomika i politika
2. Teorijsku filozofiju čine: fizika, matematika i metafizika (prva filozofija)
3. Poetičku filozofiju čini: tehničko i umjetničko oblikovanje.

Svoje logičke spise, Aristotel ne ubraja u filozofijski sustav, jer da bi se netko bavio filozofijom on već mora poznavati logiku. U logičke spise "Opyavov" (Organon – oružje filozofiranja) spadaju:

1. Kategorije
2. O sudu i rečenici
3. Analytica priora
4. Analytica posteriora
5. Topica
6. Pobijanje sofista

Spisi za fiziku i psihologiju su: Fizika; O nebu; Meteorologija; O duši (psihologija)

Spisi za etiku, politiku, retoriku su: Nikomahova etika; Eudemova etika; Velika etika; Politika; Retorika.

Poetičke spise čini: Poetika – koja govori o vrstama pjesništva i problemu katarze (pročišćenja).

Logika

Za Aristotela važna je metoda istraživanja – odnos pojedinačnoga prema općemu. Od pojedinačnoga do općega – vodi put do spoznaje, t.j. indukcija (do/vodjenje). Od opažaja; zora – čovjek dolazi do sjećanja i mišljenja, potom stječe iskustvo o dotičnom predmetu, iskustvom stječe praktičko umijeće i samo znanje.

Predmet opažaja je pojedinačno; opće se odnosi na mnoštvo pojedinačnoga – to je spoznaja indukcijom.

Pojmovi se svrstavaju pod još općenitije pojmove, t.j. kategorije i ima ih deset: 1. supstancija (na pr. čovjek); 2. kvantitet – količina (na pr. dva lakta dugo); 3. kvalitet – kakvoća (na pr. bijelo); 4. relacija – odnos (na pr. dvostruko, pola); 5. mjesto – (na pr. u Liceju); 6. vrijeme (na pr. jučer); 7. položaj (na pr. on leži); 8. imanje (na pr. naoružan je); 9. činjenje (na pr. siječe); 10. trpljenje (na pr. biva siječen).

Sve ove kategorije Aristotel svodi pod tri osnovne kategorije: 1. supstanciju, 2. stanje, 3. odnos. Najhitnija kategorija je supstancija koja svagda egzistira kao subjekt dok su ostale kategorije predikati supstancije – zovu se akcidencije.

Po Aristotelu svi zakoni ljudskoga mišljenja mogu se iskazati kroz tri opća načela: 1. načelo identiteta (sve što je istinito sukladno je samom sebi), 2. načelo proturječnosti (nemoguće je da se jednome i istome na isti način jedno i isto određenje dodaje i ne dodaje), 3. načelo isključenja trećega (između proturječnih stavova ne može biti ništa treće).

Aristotelova logika – on je zove analitika – jest vještina razdvajanja, t.j. polazi od pojedinačnoga i proučava kako se to spoznaje u sadržajnom mišljenju, dakle ona

nije samoj sebi svrha. Sveza pojmova je misaoni odraz sveze samih stvari. Tako: sudovi mogu biti afirmativni – kad sveza pojmova odgovara svezi samih stvari, mogu biti negativni – kada te sveze u stvarnosti nema.

Aristotel razlikuje : 1. pojam, 2. vrstu, 3. rod. Vrijedno je proučavanje pojma, jer on sadrži općenitija određenja od pojedinačnoga a najviši i najsloženiji pojam je – kategorija. Dedukcijom iz općega dolazimo do pojedinačnoga – ovdje je u upitu silogizam (zaključivanje). Dijalektički zaključak je vjerojatan (nije istinit, ni neistinit). Sofistički zaključak je izveden iz pogrešnih premisa, te je obmanjujući. Sofist je svjestan svojih pogrešaka a dijalektičar nije. Znanstveni je zaključak izveden iz *istinitih* i *sigurnih* premisa; služi za nove znanstvene spoznaje.

Opće je bit predmeta, ono ima ontologijski primat; ono je, dakle, prije pojedinačnoga (ne u vremenskom već u ontologijskom smislu). Pojam je bit pojedinačnoga – s čim stoji u svezi. To opće je forma (oblik) koja nije odvojena od pojedinačnoga (materijalnoga). Kad Aristotel u silogizmu iz opće postavke izvodi nešto pojedinačno – on ima uvid tih stavova u samoj stvarnosti. Za Platona je stvarnost u bitnome, nepotpuna imitacija ideja.

Metafizika

Treba opstojati znanost koja će se baviti problemom bitka kao takova, a ne pojedinim stranama bitka – ta znanost je metafizika.

Prva filozofija je najteža jer je najopćenitija, a najopćenitija je, jer se bavi općim pitanjima – tim je i najtočnija, jer nije jednostrana.

Prva filozofija proučava:

- a) materiju,
- b) formu (oblik),
- c) uzrok gibanja (kretanja),
- d) svrhu (thelos).

Aristotel zastupa jedinstvo materije i forme – u svojoj metafizici. „Pojedinačni predmet kao supstancija uvijek je jedinstvo materije i forme, jer materija bez ikakve forme uopće ne opstoji.” (usp. v. B. Bošnjak, „Grčka filozofija”). Materija se oblikuje kroz formu, dakle, kroz opće koje ima primat, prvenstvo nad materijom.

Uzrok jedinstva supstancije je u općemu, jedinstvo supstancije predstavlja jedinstvo forme i materije.

Pojedinačno je ono što „jest” a ono „zašto” se svodi na pojam jer se kroz to „zašto” ostvaruje ono što „jest” – stoga što se u njemu ostvarilo opće. Tu pojmovnu bit Aristotel nazivlje *to ti en eina* (essentia) na pr. ako postoji čovjek (nešto određeno) – mora postojati i njegova forma (oblik) – koja određuje čovjeka kao čovjeka, odnosno kao biće mogućnosti, t.j. kao potenciju koja se oblikuje.

Ideja o materiji ostvaruje se općim, t.j. formom. Materija je pasivno načelo – forma je aktivitet. Forma je nepromjenjiva, te raznolikost i mnoštvo pojedinačnoga dolazi od (mnoštva) materije – u njoj je uvijek ostvareno mnoštvo formi.

„**Prva supstancija** – t.j. svaki pojedinačni predmet, koji je jedinstvo materije i forme, predstavlja uvijek nešto konkretno – polazni je oblik svake spoznaje.” (usp. v. B. Bošnjak, isto).

Supstancija je svagda u kretanju, te cijeli proces razvitka ide od materije k formi t.j. od nižega prema višemu. „Sve je prijelaz iz potencijalnoga u oblik (nešto aktualno)” (isto). Platon to nije mogao izvesti iz svoga apstraktnog idealiteta opće forme (ideje, ideje Dobra).

Forma je ostvarena bit u realnom, materijalnom – a to ostvareno jest entelehija. Dakle, pojedinačno je **prva supstancija**, ono označuje da je Nešto – To, a vrste i rodovi su **druga supstancija** – koja govori kako je to pojedinačno koje je oformljeno, oblikovano kroz svoju vrstu i rod.

To pojedinačno koje je oformljeno ima četiri uzroka:

1. materju,
2. formu (oblik),
3. uzročnika gibanja (kretanja),
4. svrhu.

Prva materija, bez forme bila bi samo metafizička apstrakcija.

Nešto istodobno, može biti i materija i forma u odnosu s drugim. Na pr. obrađeni kamen – u odnosu na neoobrađeni kamen – i u odnosu na mramor – je istodobno i materija i forma. Sve teži prema ostvaraju svoje svrhe a to je forma (oblik). Materija je u odnosu prema formi, kao mogućnost u odnosu prema stvarnosti. Skrajnji cilj je ipak postizanje čiste forme kao apstrakcije – tu Aristotel zapada u platonizam. To dijalektičko jedinstvo prožimanja materije formom ukinuto je u savršenstvu čistoga akta (actus purusa).

Svrhovito djelovanje prirode objedinjuje se u nečem apstraktnom – ta misao je vodilja čistoj formi, t.j. Bogu. Bog kao djelo actusa purusa je mišljenje mišljenja. Bog

je savršenstvo. On misli samo na sebe samoga kao savršenstvo. On je prvi nepokretni pokretnik (protun kinum ad kinetum).

Bog je samosvjesna supstancija koja egzistira pored drugih supstancija. Djelovanje forme na materiju je akt – koji je uzročnik kretanja od nižega prema višemu. Ta dvostrukost se tako nadvladava! Ako Bog kao savršenstvo misli samo na sebe, onda ne treba tražiti ukidanje toga dualizma u tzv. teologijskom monizmu, nego se dualizam upravo nadvladava stalnim djelovanjem forme na materiju – to je svrhovitost prirode.

Bog, pošto je dao svijetu prvi impuls, isključen je iz svjetskoga zbivanja. Bog je transcendentna forma – mišljenje mišljenja. Ako je unutarnja forma aktivna – onda Aristotelu nije trebao drugi oblik kretanja (t.j. prvi impuls od Boga).

O prirodi, spoznaji i psihologiji

Priroda je sve ono što se nalazi između prve materije i čiste forme. Priroda je sve ono što egzistira – materija je u jedinstvu s formom – dok je prva materija samo apstrakcija. Sve prirodno ima u sebi načelo gibanja.

Uvodi četiri Empedoklova elementa, kao načela prirode: vodu, vatru, zemlju, zrak – oni prožimaju proturiječnosti: toploga – hladnoga; suhoga – vlažnoga. Priroda je svrhovita, t.j. niži oblici prelaze u više, razvitak ide od anorganskoga prema organskom.

„Aristotelova psihologija je u svezi s njegovim sustavom materije i forme, te je duša forma tijela, a tijelo materija koju duša kreće i oblikuje” (B. Bošnjak – Aristotel, „De anima”, II. 1.).

„Dakle, duša je entelehija tijela – duša je aktivno načelo tijela koje je kao materija samo pasivnost” (B. Bošnjak, isto).

Preko opažaja (zora) i predodžbe dolazi se do pojma o predmetu – opažaj i mišljenje se ne mogu izjednačiti.

„Kod Aristotela je prva supstancija svaki pojedinačni predmet (jedinstvo materije i forme), a ipak to što je supstancijalno, nije predmet znanosti, nego opće, koje je prema Aristotelu samo druga supstancija” – (B. Bošnjak, isto).

Pasivni i aktivni um – um vrši konačni proces spoznaje – pasivni je materijalan, on je osoben u svim pojedincima, te je tabula rasa (prazna neispisana ploča) – na koji ćutila upisuju ono što primaju. Aktivni um je božanskoga podrijetla, ulazi u čovjeka izvana, nepromjenljiv je i vječan – čista aktualnost. On određuje ono što se na pasivnom umu ispisuje. Zajednički je svim ljudima, on je forma svih formi – ***jer je nepostao i vječan.***

Etika, politika, poetika

Ljudi trebaju djelovati razumno da bi postigli sreću i blaženstvo. Prema razumnoj i voljnoj djelatnosti ljudi, Aristotel djeli vrline na: 1. razumne (dianoetičke), 2. moralno-etičke.

Razumne vrline su više po svojoj vrijednosti, ističe se u njima misaona djelatnost, moralno-etičke vrline su – na pr. umjerenost, pravednost, itd. – za njih je najbolja ***srednja mjera.***

Razboritost je također važna u čovjekovu praktičnom životu.

Politika – cjelina je ponad dijela (dio obitava u cjelini). Država je prije obitelji – ona je ponad nje. Poslije države je seoska zajednica, obitelj, pa pojedinac.

„Nitko nije sam sebi dostatan, da bi mogao živjeti bez drugog, jer tako mogu jedino živjeti ili životinje ili bog“, (Aristotel, „Politika“, 1.2.).

Državu održava srednji stalež – ona ne može biti trajna ako u njoj vladaju samo bogati ili samo siromašni.

Poetika – umjetnost iako je oponašanje prirode, ona oblikuje opće. Opće je bitnije od pojedinačnoga – umjetnik, dakle, treba odbaciti ono što je vjerojatno (makar i ne bilo moguće, nego prihvatiti ono što je moguće (ali je nevjerojatno).

Umjetnost ima trostruku svrhu:

1. služi za odmor i duhovno osvježanje
2. služi kao odgojno sredstvo
3. služi za očišćenje afekata – katarzu (a postiže se tragedijom).

ETIČKO RAZDOBLJE STOIČKA FILOZOFIJSKA ŠKOLA

Stoička filozofijska škola se dijeli na:

1. Staru stou – osnivač Zenon iz Kitona na Cipru; Kleant i Hrizip.
2. Srednju stou – čine je – Panetije i njegov učenik Posejdonije s otoka Rodhosa.
3. Novu stou, t.j. „Rimski stoicizam“ – čine je: Seneka, rob Epiktet, car Marko Aurelije.

Stoici dijele filozofiju na fiziku, logiku i etiku.

Fizika

Svaka disciplina ima svoj poseban zadatak i sve zajedno daju rješenje pitanja o svijetu, čovjeku i njegovu životu. Filozofija treba objasniti čovjekov život, to može tek u svezi sa spoznajom izvanjskoga svijeta – to znači u odnosu na cjelinu; bitak – može se odrediti subjekt spoznaje, odnosno, čovjek – jer dijelovi izvan cjeline jesu nedostatni i nepotpuni. Svijet je jedinstvena materijalna cjelina.

Sve (aktivno i pasivno) sadržano je u materiji i onda djeluje preko četiri praelementa: vode, vatre, zemlje i zraka. Materija je pasivno načelo a u sebi sadrži uzroke koji su aktivna načela. To monističko-materijalističko učenje, razdvojeno je na pasivitet i aktivitet. Sve što djeluje i to što savršenije djeluje jest aktivnije načelo – to je Bog. I materija i Bog su tjelesni. Materijalni svijet kao cjelina je savršen – stoici ga nazivlju Bog, Um, Sudbina, i slično....

Sve što se zbiva – zbiva se po uzročnosti i nuždi. Svijet je jedan u obliku materijalne kugle – izvana je praznina.

Kod stoika još su nematerijalni: mjesto, vrijeme i iskaz.

U kozmosu djeluje pneuma – ona je i materijalna i umna – te se zove svjetski um, svjetska duša koja sve oživljava. Ljudska duša je dio te svjetske duše.

U svijetu djeluje nužda ili usud – koju stoici označuju kao providnost. Priroda je savršenstvo i ideal – izvan nje ništa ne opstoji. Materija kao pasivno načelo nije sama sebi dostatna – te su stoici materijalizirali teologiju – koja je aktivistička (djelatna).

Bog je sam red i zakon prirode – harmonija. Sve što nastaje u dvostrukosti monističke prirode nastaje s djelatnošću aktivnoga i pasivnoga načela. Ovdje je: po obliku monizam dualizma (dvostrukosti); po sadržaju jedinstvo antiteza.

Logika

Najpoznatiji stoički logičar je Hrizip, bitna djela su: „O dijalektičkim definicijama”, „Vještini govora”, „O zaključcima”.

Stoička podjela logike – na: dijalektiku i retoriku. Logička načela trebaju omogućiti spoznaju. Pojednostavljaju Aristotelovo učenje o kategorijama:

1. supstancija,
2. kvalitet (kakvoća),
3. stanje pojedinačnoga predmeta,
4. relacija (odnos).

Svaki predmet (t.j. supstancija) ima svoje određenje i samostalnu opstojnost, t.j. kvalitet, stanje, odnos. Stoici su se bavili i gramatikom, gramatika je bila dio dijalektičkoga učenja – Rimljani su mnoge pojmove preveli na latinski, neki krivi prijevodi su označavali i krivo gramatičko tumačenje stoičke škole. Stoici su se bavili glagolskim vremenima, uglavnom su ih prispodobili duhom svemirskih jezika – vremena su razdjeljena na određena i neodređena.

Spoznaja ide od vanjskog objekta – zorom u dušu, a tu je utisak, predodžba; što je predodžba jasnija veći je stupanj objektivnosti spoznaje. Proces spoznaje ide od subjekta k objektu. Čovjek stječe iskustvo, te pojmovno

izražava ono što opaža. Kriterij istine je racionalno logičko mišljenje i zaključivanje a ne čutilna spoznaja.

Predodžba je kataleptička – obrazuje se od stvarnoga i opstojećega, ona označuje sam objekt. Akataleptička je nejasna, čutilna spoznaja nije potpuna – pa je potrebno postaviti racionalno-logičku spoznaju o onom što se preko čutila dobiva. Čutila ne mogu izbjeći varke, ali to može razum i on je kriterij istine. Stoici, ipak, postavljaju jedinstvo čutilnoga i misaonoga kao kriterij o spoznatom sadržaju, dakle, sadržaj i misao o sadržaju odgovaraju prirodi stvari – a čovjek je mjerilo te adekvacije (odgovaranja) kao najracionalnije biće. Stoga Protagora kaže: „čovjek je mjerilo svih stvari; onih koje jesu da jesu, i onih koje nisu da nisu”.

Etika

Moramo spoznati što je priroda pa ona može biti mjerilo svih (ljudskih) stvari. Priroda je savršenstvo; umna, aktivna, stvara. U njoj je i Bog i Duša.

Stoici ne postavljaju čovjeka kao povijesno-društveno biće, već kao ideal prirodno slobodnoga bića. Živjeti u skladu s prirodom je isto što i živjeti u skladu s umom. Kao zahtjev postavlja se – ideal mudraca. Mudrac je savršenstvo. Čovjek treba spoznati što je njegova sloboda i u čemu se ona sastoji – da može djelovati slobodno, odnosno, po načelima uma.

Proturječja su: nužda – sloboda i afekti – um.

Četiri su etičke vrline: 1. hrabrost, 2. razboritost, 3. pravednost, 4. umjerenost.

Također su i četiri afekta: 1. bol, 2. strah, 3. požuda, 4. naslada.

Čovjek je dužan sve dovoditi u sklad s umom. „Sloboda se sastoji u mogućnosti samostalnoga djelovanja“ (B. Bošnjak, „Od Aristotela do renesanse“, MH, 1978.) – koje će odrediti i vlastitu praksu.

Po Seneki: sloboda se sastoji u ravnodušnosti spram sudbine (usuda).

Epiktet, osim indiferentnosti spram sudbine (fatuma), zahtjeva i povlačenje u samoga sebe (sjetimo se kasnih solilokvija – sv. Augustina). Sreća je u vlastitoj moći, sloboda nije u tijelu već u duši, te onaj koji je samo tjelesno slobodan jest u biti rob. Samo mudrac jest slobodan – a mudar je onaj tko zna slijediti nužnost.

Car Marko Aurelije je napisao djelo „Razmišljanja nasamo“. On tu traži pokoravanje nuždi i prirodi; sloboda je svijest o nuždi. Za slobodu čovjeku nije ništa potrebno što je izvan njegove moći...

SREDNJOVJEKOVNA FILOZOFIJA

PATRISTIKA

AUGUSTIN

Augustinovo djelo je čvrsto povezano sa Svetim Pismom – ono je mjerilo ljudskoga mišljenja i djelovanja, ljudske dobrote i apsolutne istine. Augustinov iskaz ne možemo mjeriti samo estetskim mjerilima jer je on određen izricanjem evanđeoske istine. Pitanje dobra kod Augustina možemo sami slijediti u djelima: „De civitate Dei“, „De doctrina christiana“, „Confessiones“, „De liberto arbitrio“ Augustin svoj etički govor pretpostavlja slobodi ljudske volje. Nauk o iluminaciji – Božjem prosvjetljenju ljudskih snaga kao pretpostavci

njihova budućega ostvaraja, pa se mogućnost ili nemogućnost Augustinove etike – lomi na odnosu slobodne ljudske volje i teorije iluminacije t.j. teorije o Božjem sveznanju.

Stvari su samo predmet služenja i radosti. Tako će Augustin reći „nekim stvarima se treba radovati, a nekima se treba služiti, a postoje i takove kojima se treba kako radovati tako i služiti”.

Augustin ukazuje na kršćanski put etike i uopće na kršćanski put prema nebeskom Jeruzalemu na kojemu je dopušteno služenje svijetom a nipošto njegovu radovanju. Prema tomu razlika između stvari kojima se radujemo i stvari kojima se trebamo služiti – kod Augustina je razlika između vječnih i prolaznih stvari. Požuda tijela koja se zna ukorijeniti u ljudskom životu je neuredna navika, a za njezino iskorjenjivanje dostatna je slobodna voljna odluka. Na taj način vrlina pobjeđuje grijeh. Razlikujemo: „grijeh po sebi” i „izvedeni grijeh” – grijeh po sebi već je sadržan u svom pojmu, npr. požuda, oholost; „izvedeni grijeh” jest grijeh kada znanje i materijalnost po sebi nisu griješni nego tek postaju kada su u grijeh uvučeni „griehom po sebi” kao oblikom.

SKOLASTIKA PROBLEM UNIVERZALIJA

O problemu univerzalija se dosta raspravljalo kroz cijelu srednjovjekovnu filozofiju a posebice u skolastici!

Govorimo o realističkom i nominalističkom gledištu!

1. Ekstremni realizam (zastupa ga Anselmo) – po njima opće postoji realno – prije i neovisno od pojedinačnih stvari (universalia ante res) – t.j. opstoji kao jedinstvena supstancija – kao kakva opća bit.

2. Umjereni realizam (zastupa ga Toma Akvinski) – priznaje općem egzistenciju – tako da se opća bit – pojedinačno oblikuje u svakoj pojedinačnoj stvari (universalia in rebus).
3. Ekstremni nominalizam (predstavnik je Roscelin) – uči da opće nije realno, te opstoje samo pojedinačne stvari a opće je tek riječ, ime (nomen), t.j. prazan zvuk kojim imenujemo i povezujemo više pojedinačnih stvari.
4. Umjereni nominalizam – konceptualizam (naučava ga Abelard)
 - zastupa gledište da opće opstoji u umu kao pojam (conceptus)
 - (universalia post res) – a ne realno odvojeno kao samostalan bitak.

Anselmo je izveo tzv. ontološki dokaz za egzistenciju Boga i samog pojma Boga kao najvišeg i najsavršenijeg bića, pa je zaključio da je to posve u duhu realizma – ako ne bi postojalo najsavršenije biće (ens perfectissimum) – je ujedno i *ens realissimum*. Slabost tog dokaza je iskazao Gaunilo – t.j. Boga možemo zamišljati kao najsavršenije biće, zamišljamo ga i kao postojeće – ali ono što mi zamišljamo nužno ne mora biti i realno! (usp. vidi B. Kalin, isto, str. 77.)

TOMA AKVINSKI

Toma Akvinski je najznačajniji filozof srednjega vijeka i najveći crkveni auktoritet. Glavno djelo „Suma theologiae” (dva sveska). Ovdje ćemo samo naglasiti da Toma zastupa kako rekosmo umjereni realizam – razum spoznaje bit stvari, razum spoznaje dobro i u općemu i u pojedinačnomu. Razum upravlja voljom. Bog

spoznaje i zapovijeda dobro. Teologija je spekulativna disciplina – najviši cilj čovjekova nastojanja jest *intuitivni zor* Boga.

Opreka između aristotelizma i augustinizma kroz filozofiju kontinuirano traje sve do prijepora tomizma i skotizma; t.j. intelektualizma i voluntarizma, (usp. vidi B. Kalin, isto, str. 75. -76.).

Kroz cijelu skolastiku je glavna teza: filozofija je ancila (u službi) teologije!

PASCAL

Pascal je svestrana osoba, doimlje se kao da je crpio mudrost iz svih životnih vrela. Njegovo promišljanje čovjeka i stvarnosti – govori o povezanosti vrela čovjeka i same stvarnosti. Samu stvarnost, niti njezin djelić ne možemo ispravno razumjeti bez poznavanja Isusa Krista. Tako Boga poznajemo preko Isusa Krista. Život i smrt, također poznajemo preko Isusa Krista. Glavno njegovo djelo „Misli” govori o Bogu, moralu, znanosti, kroz moral on vidi djelovanje čovjeka u svjetlu teološke doktrine t.j. božanske djelatnosti.

Pascal razlikuje tri vrste ljudi: „jedni koji služe Bogu pošto su ga našli; drugi koji ga revnosno traže, jer ga još nisu našli; treći koji žive ne tražeći ga niti našavši ga. Prvi su razumni i sretni; posljednji bezumni i nesretni; oni u sredini su nesretni i razumni”. (B. Pascal, „Misli”, BIGZ, 1988., str. 138.).

Pascal govori o teškoćama kroz stupanje u pobožan život – ali teškoće nisu u samoj pobožnosti, već u bezbožnosti koja je još uvijek u ljudima nazočna. Pascal predlaže argument opklade: „kladite se, dakle, bez kolebanja, da Bog postoji” (isto, str. 223.).

Pascal smatra da je naše blaženstvo biti u Bogu; biti rastavljen od Boga je naše zlo. Ljudi trebaju tražiti Boga, voljeti Boga, mrziti sebe i sve drugo što nas odvlači od Boga. Sebe mrzimo zbog pohlepe, tražimo ljubav, a to je – Božje biće. Postignuće radosti – je čovjekova svrha i postiže se u Božjoj blizini.

Božja nazočnost dovodi se u ovisnost od mjere čovjeka kao onoga koji Boga traži. Milosrđe suzbija lijenost. Čovjek Božju milost ne može očekivati od sebe – treba je očekivati tako da ništa ne očekuje od sebe.

Spoznaja bijede ne vodi dokinuću bijede – već očajanju; trebamo spoznati bijedu života, spoznati Boga – to znači spoznati Isusa Krista u kojem nužno nalazimo Boga, ali također, i svoju bijedu.

Isus Krist čovjeka oslobađa poroka i bijede – u Isusu je naša vrlina, blaženstvo – izvan Isusa opstoji zabluda, smrt i očajanje. Pascal nas na jedan način vodi ravno-dušno prema vlastitoj sudbini – a to guši i klicu Božjeg djelovanja u čovjeku.

NOVOVJEKA FILOZOFIJA

RACIONALIZAM

RENE DESCARTES (1596. -1650.)

Descartes nam obznanjuje skolastičke i sve druge zablude. U početku, misli Descartes, valja u sve sumnjati, to je – metoda skepsa. Ona je konstitutivni element Descartesove metode; sumnja ovdje bilježi samu spoznaju – proces spoznaje koji se kreće od apsolutnoga poricanja (negacije) svega – do ustoličenja osnovnih postavki i Istine.

Treba oboriti stare nazoviistine, te pronaći takovu metodu, svakako znanstvenu, pomoću koje ćemo spoznati evidentne (očevidne) istine da u njih više ne ćemo sumnjati.

U „Raspri o metodi“: izlaže svoju metodu kroz četiri pravila. Ta pravila dovode do egzistencije Boga – koji je dostatan razlog da se ne sumnja u ono što *se jasno i razgovjetno* spoznaje, jer Bog je u nas usadio lumen naturale (prirodno svijetlo uma) koje je naše tako krajnje savršenstvo spoznaje dobrote Boga.

Za to su potrebna sljedeća pravila: 1. kritičko-skeptičko prilaženje, 2. analitički moment, 3. sintetički moment, 4. dopuna za prva tri pravila; moment provjere i jamstvo sigurnosti.

Metodskom skepsom i raščišćavanjem svega nejasnoga – Descartes dolazi do svoje osnovne postavke „Cogito, ergo sum“.

Možemo sumnjati u sve, ali ne možemo da pri tom – ne sumnjamo, a ta sumnja je spoznaja koja vodi do mišljenja. Dakle, možemo sumnjati ali ne možemo a da pri tom ne mislimo. Ta postavka je *jasna i razgovijetna* – tu je postavljen kriterij istinitosti – Descartes ga nalazi u evidentnosti *clara et distinctae* postavke. Ova postavka ima značenje neposredne intuitivne pouzdanosti – a uzor joj je matematika i geometrija. Protivno aristotelijansko-skolastičkom dijeljenju duše – Descartes utvrđuje jedinstvo subjektivne svijesti (t.j. jedinstvo duše, odnosno, jedinstvo duha).

Sve osobine i moći duše smatra neodvojivim – te ih uvrštava u pojam mišljenja u najširem smislu: tu ulazi – sumnjanje, nijekanje, potvrđivanje, pamćenje, osjećanje, ljubav, mržnja, htijenje, čutilni utisci, itd., itd.

Cogito – ne predstavlja svijest kao takovu t.j. kao prosto mišljenje već predstavlja refleksiju o tom mišljenju; spoznaju (znanje o) mišljenju, t.j. **samosvijest**.

Materija je poistovjećena s protežnošću – to je kvantitativno određenje materijalnosti, t.j. protežnost je jedina osebina materije.

Svijet je sveden samo na prostor – koji kao razumna apstrakcija i nije drugo doli proizvod razuma, čista misao – konstrukcija.

Odvajanje spoznaje od svijeta, t.j. odvajanje subjekta od objekta: **res extensa** (protežna supstancija) i **res cogitans** (misleća supstancija) – dovode do dualizma (dvostrukosti): protežnosti i mišljenja.

Materijalna supstancija – glavni atribut, jest protežnost (*res extensa*) i duhovna supstancija – glavni atribut je mišljenje (*res cogitans*) – riječ je o dualizmu: jedino je duša aktivna – a tijelo je automat.

Kod Descartesa je u osnovi mehanističko-materijalistička slika svijeta – sve što nije duhovno, objašnjava se mehaničkim putom.

„Osnovna karakteristika ove koncepcije jest materija shvaćena kao inertna masa, mehanički pojam kauzaliteta i linearnost kretanja.“ (usp. V.: M. Kangrga, „Racionalistička filozofija“, NZMH, 1979.). Na području fizike – Descartesu nije potreban nikakav pokretač izvana, t.j. Bog – jer tu uspostavlja jedinstvo materije i protežnosti; materije i kretanja – dakle, jedinstvo same materije. Svijet se kreće po vlastitim unutarnjim i to mehaničkim zakonima.

U metafizici Descartes ne uspijeva izbjeći – uvođenje Boga, t.j. izvanjskoga pokretača. Ontološki dokaz – se izvodi iz naše ideje o Bogu; uzrok te ideje može biti u nama ili izvan nas. Bog je po Descartesu – svemoguća,

beskrajna, neovisna, sveznajuća supstancija – a mi smo samo ograničena bića, ta ideja dolazi od Boga – dakle, Bog opstoji, jer nam je usadio tu ideju o sebi – tim je iz naše ideje o Bogu utvrđena njegova egzistencija.

Deus cogitatur, ergo est – t.j. skolastika počinje od Boga i s Bogom, a s Bogom i završava.

Descartes počinje s čovjekom kao „transcendentalnim jedinstvom subjekta“ (t.j. samosviješću) – a Boga izvodi. Bog, po Descartesu je apsolutna supstancija; te su onda *materija* i *duh* – supstancije drugoga reda; što u biti dovodi do proturječja (ne samo proturječja fizikalnoga već i metafizičkoga stavka.).

„Deus est, mundus est; ego ergo est“. (Bog jest, svijet jest, dakle ja jesam).

Ovaj srednjovjekovni stavak, t.j. skolastički stavak Descartes prihvata – pa se pitamo koje je pravo i prvotno Descartesovo mišljenje?

Četiri su moći duha, koje se vrše intuicijom, dedukcijom i indukcijom – a to su: čisti razum, mašta, pamćenje i čutila.

U etici Descartes govori o strastima i to: 1. čuđenju, 2. želji, 3. ljubavi, 4. mržnji, 5. žalosti, 6. radosti – šest ovih osnovnih strasti oblikuju sve ostale strasti i emocije.

BARUCH DE SPINOZA (1632. -1677.)

Spinoza pokušava nadvladati Descarteov dualizam, te daje monističko određenje supstancije: „*Deus sive natura*“ {*Bog ili priroda*} – atributi ove supstancije su protežnost i mišljenje (descartesovski ostatak): materija čiji su atributi – protežnost i mišljenje jest *causa sui* {*uzrok same sebe*}.

Priroda (Bog) i njezini atributi su *natura naturans* {*priroda koja prirođuje, stvara*) – modusi ili stanja supstancije su *natura naturata* {*stvorena priroda*). Atributi su beskonačni, a modusi su konačne ograničene, pojedinačne stvari, pojave i bića.

U supstanciji i atributima *essentia* i *egsistentia* su sukladni – a bit modusa nije u njima samima te je njihova egzistencija određena drugim modusom (ili po drugomu modusu).

„Određenje supstancije, materije ili prirode kao *causa sui* utvrđuje prije svega jedinstvo svijeta i njegovu cjelovitost, zatim odbacivanje svakog izvanjskog uzroka (Boga), odnosno samodostatnost i autonomnost prirode, i napokon na tom se određenju osniva Spinozin monistički determinizam, a u svezi s tim i njegov pojam slobodne nužnosti.” (M. Kangrga – vidi isto).

Priroda (Bog) djeluje slobodno samo stoga što djeluje po nuždi.

Priroda „sama sobom biva određena za djelovanje” (Spinoza). Za Spinozu je nužna ona stvar koja od drugog biva određena da opstoji.

U etici – tri su osnovna afekta: 1. težnja (požuda), 2. radost, 3. žalost – a na njima se temelje sva ostala afektivna stanja.

Težnja je najodličniji afekt, ona je osnova egzistencije – izražava nagon za samoodržanjem. Svako biće teži da se održi u onom što jest – to je temeljna karakteristika svih konačnih bića ili modusa.

Radost je prijelaz iz manjeg savršenstva u veće savršenstvo; samo prijelaz ali ne i savršenstvo samo – kao takova učvršćuje ljudski duh i njegove moći.

Žalost je prijelaz iz većega u manje savrštenstvo – gdje se moć ljudskoga duha smanjuje, tako je po sebi negativna, t.j. suprotna radosti i duhu.

Afektivna stanja su ne samo neposredno postojanje – već isto tako prvi oblik spoznaje ili svjesne djelatnosti.

Jedinstvo Boga i svijeta, svijeta i čovjeka, duše i tijela pa jedinstvo teorije i metode – što logički rezultira – kako u njegovu apsolutnom determinizmu, tako i u racionalizmu – dok on isto tako istodobno ustvrđuje jedinstvo razuma i volje.

Slobodna volja nije nešto različno od razuma; istina je kriterij sebe i lažnoga – za Spinozu.

Volja potvrđuje ili odriče ono što razum spoznaje kao istinito ili neistinito. Razum sadrži kriterij istinitosti svih svojih spoznaja.

Razum je drugi, viši stupanj spoznavanja – za razliku od afektivnoga spoznavanja koje daje neadekvatne spoznaje – on sam daje adekvatne spoznaje, jer sadrži kriterij svojih spoznaja. Adekvatna spoznaja se odnosi na načela i istne matematike i geometrije, odnosno, na racionalnu, deduktivnu izvedenost njihovih stavova.

Prirodoznanstvena spoznaja – na temelju iskustva i eksperimenta – razumno otkriva zakonomjernost prirodnoga zbivanja.

Treći stupanj spoznaje je metafizička manifestacija duha pomoću koje čovjek dopire do biti stvari, do spoznaje Boga ili prirode; supstancije, sveobuhvatnosti, univerzalne nužnosti – to je akt intuicije. To je promatranje stvari *suh spetiae aeternitatis {pod vidom vječnosti}* – na tom stupnju se uzdižemo do intelektualne ljubavi prema Bogu ili prirodi *{amor Dei intellectualis}*

– u njoj se nalazi mir; nepomućenost ljudske duše što je bitna osobina pravoga mudraca.

Spinoza, u konačnosti nije nadvaladao, Descartesov dualizam, ali je čovjeka promatrao ne samo kao dio prirode već i kao društveno, povijesno biće – biće humanog života u svijetu pa je u tom smislu preteča prosvjetiteljstva.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNITZ **(1646. -1716.)**

Leibnitz je jedan od onih obrazovanijih ljudi, a najviše se bavio izgradnjom filozofijske koncepcije svijeta, a to je najviše iskazao u svojoj „Monadologiji”; bitna su njegova djela „Raspra o metafizici”, tu izlaže prvi put monadološku koncepciju individualne supstancije; zatim „Novi eseji o ljudskom razumu” – gdje raspravlja o pojmu urođenih ideja. „Monadologiju” (1714.) je posvetio princu Eugenu Savojskom – tu je iznio svoj sustav prirode i milosti.

Monada ima dvije bitne osebine: težnju i osebinu predočivanja (nejasno, jasno i razgovijetno predočivanje).

Leibnitz izlaže dva prirodna zakona:

1. načelo kontinuiteta – priroda ne čini skokova (natura non vincitur parende) – u upitu je postupni prijelaz, t.j. kvantitativni odnos među monadama
2. načelo identiteta – utvrđuje kvalitativni odnos među monadama. Svaka je monada jednaka samoj sebi i kvalitativno se razlikuje od druge monade.

Monada je samoj sebi dostatna – jedna na drugu ne može djelovati (postavlja se pitanje: kako objasniti cjelinu svijeta)?

Naime priroda je tako od Boga stvorena da pored razlika među monadama opstoji i njihova sličnost. Unutarnji sklad i sukladnost – pa u cjelini bitka svaka stvar ima svoje određeno mjesto svojom prirodom.

Prestabilirana harmonija – je univerzalni zakon, t.j. duše djeluju po svršnim zakonima a tjela po zakonu tvarnoga gibanja ili uzroka.

Leibnitzova je težnja izmirenje mehaničkoga i teološkoga (božanskoga) svjetonazora i na taj način ujediti znanstvena i religijska zanimanja njegova vremena; t.j. dovesti u istu razinu istinu iskustva, koja predhodi istini uma, posve potisnuti njihovu proturječnost.

Svijet je uređen kao piramida: na dnu piramide je materija, t.j. materijalne monade a one su agregat nesvjesnih stanja, što idemo više prema vrhu piramide monade postaju duhovnije; na vrhu piramide je sami Bog kao savršena duhovna monada, transcendentalna monada.

Prema tomu supstancija nije samo temelj događanja, već je i samo događanje – događanje supstancije je njezina manifestacija, t.j. njezina promjena. Monade su životna načela, stvaralački uvjeti i sile iz kojih se konstituiraju bogatstvo svijeta, te svijet bitka. Ono što povezuje svijet jest zakon, t.j. sila koja vlada monadama i ona je pojedinačna i nedjeljiva cjelina. Prema tomu monade ne mogu imati prostorno – tjelesna određenja – položaj, oblik, niti mjesto u prostoru. Leibnitz pokušava riješiti proturječnost filozofijskoga problema: bitka i mišljenja, t.j. tvari i svijesti tako da nejasne predodžbe koje tvore materiju na jedan način pokuša svesti na duh, t.j. fizikalno na duhovno – a opreka duha i tijela rješava se odnosom subjekta koji predočuje svijest

i samog predloženog sadržaja te svijesti. Ipak, Leibnitz nije riješio, ni prestabiliranom harmonijom ni zakonima koji djeluju svijetom i sviješću dualizam koji postoji u monadološkom sustavu svijeta izgrađen od dna do vrha, pa ostaje nejasno ono nesvjesno monadološko stanje materijalnosti samoga dna svijeta i ono apsolutno duhovno stanje na vrhu piramidalno uređenoga svijeta na kojemu je apsolutna monada, a to je sam Apolut (Bog).

Kod Leibnitza tijela djeluju po zakonitosti *tvornih uzroka (causes efficientes)*, ili po zakonitosti *gibanja (kretanja)*.

Duša djeluje po zakonitosti *svršnoga uzroka (causes finales)* – i to kroz: 1. požudu, 2. svrhu, 3. sredstvo. Leibnitz ostaje na uzlaznoj novovjekovnoj racionalističkoj crti razuma, uma i nužne istine, t.j. na razgovjetnosti i sigurnosti, premda koncepcijom monade ne isključuje kaos, ne isključuje nejasnoće – one dolaze ipak do svijesti, kad se njima poslužimo – svi što mislimo, kako kaže Leibnitz – nemoguće je misliti odjednom. Intelekt ima svoju nužnost i zakonomjernost – on je sam predmet vlastite samoregulacije i sam postavlja svijet pred sebe i ispostavlja račune intelektu za svako eventualno nerazumjevanje i nejasnoću.

EMPIRIZAM

JOHN LOCKE (1632.-1704.)

U vrijeme Lockea, dvije su osnovne struje u engleskom društvu: torijevci (plemstvo i svećenstvo) i whigovci (predstavnici buržoazije).

Jedno od najznačajnijih djela je „Ogled o ljudskom razumu” gdje Locke ispitiva podrijetlo, opseg i sigurnost ljudske spoznaje, zajedno s temeljima i stupnjevima vjerovanja, mnijenja i pristajanja, (usp. v.: G. Petrović, „Engleska empiristička filozofija”, NZMH, 1979.) – u upitu je kritičko preispitivanje mogućnosti ljudskoga duha. Spoznajno-teorijski problem učinio je središnjim filozofijskim problemom. Zahvaljujući **kritici teorije urođenih ideja** – pristaše te teorije zastupaju tezu „da u razumu postoje urođeni principi, odnosno primarni pojmovi, koji kao da su u čovjekov duh utisnuti znakovi, što ih duša dobiva pri svom postanku i sa sobom donosi na svijet.” (Vidi: isto).

Po Lockeu nema nikakvih urođenih načela, ni ideja – duša je *tabula rasa*. Pitanje je odakle duši onoliko mnoštvo ideja koje ona uvijek posjeduje?. „Sve ideje potječu iz iskustva” (Nihil est intellectu, quod antea non fuerit in sensu – ničeg nema u intelektu čega prije nije bilo u ćutilu). Tim se ne poriče uloga razuma. Razum, naime, posjeduje dvije vrste ideja: jednostavne i složene. Jednostavne ideje razum dobiva iz iskustva i on je potpuno pasivan pri njihovom primanju. Ne može ih ni stvoriti, ni promijeniti, ni uništiti.

Pri primanju složenih ideja razum je djelatan, zapravo, on kombinira i slaže proste ideje. Razum je ipak tu ograničen jer u procesu nastajanja prvih elemenata spoznaje nema ni najmanjeg udjela. Iskustvo koje je vrelo svih jednostavnih (a posredno i složenih) ideja – „Locke raščlanjuje na vanjsko iskustvo ili osjet (sensation, senzaciju) i unutarnje iskustvo ili razmišljanje (reflexion, refleksiju). Iz vanjskoga iskustva potječu sve naše ideje o vanjskim objektima, a iz unutarnjeg sve

ideje o radnjama našega duha.” (v. isto – G. P.). Ćutilne ideje vremenski prethode idejama refleksije. U svezi s podjelom iskustva na vanjsko i unutarnje nalazi se Lockeova klasifikacija jednostavnih ideja:

1. je li ih razum prima jednim ćutilom (na pr.: ideju bijelog, zvuka, mirisa, okusa),
2. prima li ih pomoću više ćutila (ideja prostora, kretanja, oblika, i td.),
3. refleksijom (ideje opažanja, mišljenja, htijenja),
4. prima li ih refleksijom i senzacijom (ideje radosti, zadovoljstva, bola, sile, egzistencije).

Jednostavne ideje koje primamo preko više ćutila jesu slike primarnih kvaliteta (kakvoća) – realnih osobina tijela. Ideje koje stječemo preko pojedinih ćutila nisu slike objektivnih svojstava tijela nego samo ideje sekundarnih kvaliteta.

„Primarni kvaliteti su apsolutna svojstva stvari, bez kojih one ne mogu postojati, dok su sekundarni kvaliteti njihova relativna svojstva koja se pojavljuju samo u određenim odnosima.” (v. isto – G. P.).

„Aktivnost duha na temelju jednostavnih ideja razvija se po Lockeu u tri osnovna smjera:

1. Povezivanjem jednostavnih ideja u jednu gdje on stvara složene ideje
2. Promatranjem i uspoređivanjem dviju ideja (prostih ili složenih) on dolazi do ideja o relacijama
3. Izdvajanjem ideja od svih drugih ideja s kojima u stvarnosti zajedno egzistiraju, nastaju opće ideje.
4. Složene (kompleksne) ideje Locke dijeli na: moduse, supstancije i relacije. Supstancija je ono što

egzistira samo po sebi. O postojanju materijalne supstancije – svjedoči nam izvanjsko iskustvo, a o postojanju duhovne supstancije svjedoči nam unutarnje iskustvo.” (v.isto – G.P.).

„Dvije specifičnosti duha su mišljenje i volja (moć) pokretanja tijela misliju kao i sloboda koja je posljedica toga.“ (G. P.). Locke razlikuje spoznaju od istine. „Za razliku od pojma spoznaje koji se odnosi samo na uzajamne odnose ideja, pojam istine odnosi se i na relaciju između ideja i objektivno postojećih stvari.“ (G. P.).

Postoje tri stupnja spoznaje: 1. intuitivna, 2. demonstrativna, 3. senzitivna. Intuitivna – kada duh neposredno opaža slaganje ili neslaganje dviju ideja. Demonstrativna – duh posredno, pomoću drugih ideja, spoznaje o slaganju ili neslaganju dviju ideja. Senzitivna – to je opažanje pojedinačnih egzistencija konačnih bića izvan nas.

Četri su vrste sveza među idejama o kojima možemo izricati sudove: 1. identitet, 2. koegzistencija, 3. relacija (odnos), 4. realna egzistencija. Ljudska spoznaja je prilično ograničena i čovjek bi često dolazio u nepriliku kada bi se u svojoj praktičnoj djelatnosti samo oslanjao na sigurne i istinite spoznaje; ali, stoga opstoji mnijenje i vjerovanje.

GEORGE BERKELEV (1684. -1753.)

Berkeley se rodio u Irskoj, gdje je dobio teološko obrazovanje a bio je i politički misionar – trajno rješenje našao je u kršćanstvu. Bio je biskup.

Glavno Berkeleyevo djelo je: „Rasprava o načelima ljudske spoznaje.” Svoju raspru počinje kritikom teorije apstraktnih ideja. Glavni primjer krive uporabe ideja

i glavno vrelo zabluda, po Berkeleyu, nalazi se baš u mišljenju – da duh ima moć stvarati opće, apstraktne ideje o predmetima. Poricanje apstraktnih ideja ne predstavlja poricanje bilo kakovih općih ideja i imena. „Opće ime s pravom se daje onoj posebnoj ideji, koja postaje opća time, što se uporabljuje reprezentant, kao predstavnik ili zamjenik svih pojedinačnih ideja iste vrste. Tako Lockeovoj teoriji apstrakcije Berkeley suprotstavlja svoju teoriju reprezentacije koja čini skrajnji stupanj što ga je nominalizam dosegao uopće.” (G. P.). Po Berkeleyu sve što opažamo jesu naše ideje a ne nikakove konkretne pojedinačne stvari.

Berkeley bez sumnje priznaje opstojnost duhovne supstancije, a Lockeove nejasnoće u pogledu bližega određenja materijalne supstancije Berkeley dovodi do poricanja (negiranja) te supstancije. Materija ukoliko postoji onda postoji kao pojedinačno a ne postoji nikakva materija uopće. On pobija Lockeovu diobu kvaliteta predmeta na primarne i sekundarne, ali on ne izvodi zaključak da su sve osebine predmeta primarne. Za zdrav ljudski razum, opstoji ono što se opaža, stoga su tijela koja opažamo samo skupovi ili kombinacije naših osjeta.

Biti = biti percipiran (*Esse est percipi*).

Cjelopupna vanjska stvarnost jest samo kompleks naših ideja. Sva materijalna stvarnost postoji u subjektu a za opstojnost izvan subjekta nemamo nikakvih dokaza. Poricanjem egzistencije materije Berkeley hoće oboriti sve materijalističke i ateističke koncepcije. Dakle, pošto su stvari samo naše ideje koje mi opažamo, onda opstoji samo subjekt, JA sa svojim ćutilima i idejama. Taj Berkeleyev subjektivni idejalizam jest već

– solipsizam. Ali, da bi izbjegao taj zaključak Berkeley pravi razliku između ideja mašte i realnih ideja. Ideje mašte proizvodi sam subjekt po svojoj volji, a realne ideje proizvodi jedan duh koji je mnogo moćniji od pojedinačnih ljudskih duhova – to je Bog.

Realne ideje su jasne a ideje mašte nejasne, realne ideje su povezane konstantnim (stalnim) prirodnim zakonima. Tako uz pomoć teze o Božjoj egzistenciji Berkeley prelazi sa subjektivnoga na objektivni idejalizam. On poriče materiju da bi dokazao opstojnost Boga.

DAVID HUME (1711. -1776.)

Hume je rođen u Škotskoj, u ne baš bogatoj obitelji. Pokušao je postati trgovcem, ali je za vrijeme boravka u Francuskoj – baveći se filozofijom napisao svoje glavno filozofijsko djelo: „Rasprava o ljudskoj prirodi” -tim djelom Hume se stavlja na vrh „Engleske empirističke filozofije”.

Sav materijal mišljenja, kaže Hume, izveden je iz našega vanjskoga ili unutarnjega čutila, samo njegovo miješanje i sastavljanje pripada duhu i volji. Hume nešto modificira Lockeovu terminologiju, na pr.: Locke sve sadržaje svijesti naziva „idejama”, a Hume „percepcijama” (opažajima), a terminom ideja označava samo jednu od dvije vrste percepcija. Druga vrsta percepcija su impresije (utisci). „Impresije su jače i življe od ideja, jer su impresije svi naši osjeti, strasti i emocije, kako se prvi put pojavljuju u duši, dok su ideje samo njihove blijede slike u mišljenju i rasuđivanju. Drugim riječima impresije su neposredni, a ideje posredovani *sadržaji* svijesti.” (G. P.).

Percepcije, dalje dijelimo na jednostavne i složene, to znači i impresije i ideje dijelimo na jednostavne i složene impresije i ideje. Svakoj jednostavnoj (prostoj) ideji odgovara jednostavna impresija, a svaka jednostavna impresija ima odgovarajuću ideju. S kompleksnim (složenim) idejama i impresijama nije tako, jer mi možemo imati kompleksnu ideju bez odgovarajuće impresije, i obrnuto. Pošto su složene ideje i impresije sastavljene od prostih – onda možemo reći da su one korespondentne. Sve jednostavne ideje neposredno ili posredno su izvedene iz jednostavnih impresija. U prilog ovom Hume navodi vremenski prvo pojavljivanje impresije – odgovarajućoj ideji i drugo – da o stvarima, o kojima zbog neke organske grješke ili zbog neuporabe neke sposobnosti nemamo impresije, ne možemo imati ni ideje. Sve jednostavne ideje potječu posredno ili neposredno iz odgovarajućih impresija.

Impresije sa svoje strane se dijele na čutilne (impresije senzacije) i impresije razmišljanja (impresije refleksije). Osjetne impresije pojavljuju se prvobitno u duši a impresije refleksije izvedene su razmišljanjem duha o idejama. „Dobivši preko čutila neku čutilnu impresiju, duh stvara njenu kopiju, koja se zadržava po prestanku impresije. Ta kopija je ideja.“ (G. P.). Ideja sada proizvodi impresije koje nazivamo impresijama refleksije, a ovim impresijama opet odgovaraju određene ideje.

„Prema tomu, impresije refleksije prethode idejama refleksije, ali slijede za čutilnim idejama iz kojih su izvedene. Ali kako su osjetne ideje samo kopije osjetnih impresija, to znači, da su sve naše percepcije izvedene iz osjetnih impresija.“ (G. P.).

Hume veli da predmete ljudskoga istraživanja možemo podijeliti u dvije grupe i to na: odnose ideja i činjenice. Odnose ideja otkrivamo ili intuicijom, ili demonstracijom; ta su znanja apsolutno sigurna i neovisna od bilo kakve konkretne egzistencije. To su matematske istine.

Činjenice su druga vrsta predmeta ljudskoga razuma i ne mogu se ustanoviti kao odnosi ideja; o njima zaključujemo na temelju uzroka ili posljedica. Sva naša spoznaja, osim matematske, počiva na uzročno -posljedičnoj povezanosti. Vrijednost i istinitost naših ideja ovisi od impresija koje su njihovo vrelo. Ako hoćemo razotkriti ideju uzroka onda moramo otkriti impresiju koja je uzrok te ideje. Složene ideje moramo raščlaniti na proste da bismo pronašli odgovarajuće impresije. Ideja uzročno – posljedičnoga odnosa je također, složena i može se rastaviti na tri relacije:

1. kontiguitet ili vremensko – prostorni dodir (i slijed),
2. sukcesija ili vremenski slijed, prvenstvo uzroka pred posljeticom,
3. nužna povezanost uzroka i posljedica.

Po Humeu, sve što *počinje egzistirati mora imati uzrok egzistencije* a od određenog uzroka očekujemo uvijek određene posljedice, a ova spoznaja, već je jasno, nije ni intuitivno, ni demonstrativno sigurna. Što se tiče pojma supstancije, Hume ispituje ideju supstancije, ima li ona svoj korijen u impresijama i dolazi do zaključka da ona ne može biti izvedena niti iz impresija senzacije, ni refleksije. Ako je izvedena iz ćutilnosti morala bi potjecati od jednoga našega ćutila, ali takove supstancije nema. A impresije refleksije razlučuju strasti i emocije

a ni jedno ne može predstavljati supstanciju. Dakle, Hume u potpunosti razara pojam supstancije.

Što se tiče etike, središnji pojam je pojam dobra. Dobro je moralno lijepo a ono se sastoji u pomirivanju suprotnosti. Tri su vrste primarnih afekata u čovjeku: 1. sebični, 2. „prirodni“ ili društveni, 3. neprirodni.

PROSVJETITELJSTVO

„Prosvjetiteljstvo je izlaz čovjeka iz njegove samoskrivljene nezrelosti. Nezrelost je nemoć da se služimo svojim razumom, bez vodstva nekoga drugog. Samo skrivena je ta nezrelost ako njezin uzrok ne leži u nedostatku razuma već u nedostatku odlučnosti i srčanosti da se njime služimo bez vodstva. Sapere aude! Imaj srčanosti da se služiš vlastitim razumom! – to je dakle krilatica prosvjetiteljstva”. (I. Kant – iz B. Kalin „Povijest filozofije 1990. – str. 110).

Prosvjetiteljstvo je ustalo protivu metafizičkih apstrakcija, njegova usmjerenost je uglavnom klasična, didaktičko – prosvjetiteljska a materijalizam je ono što francuski prosvjetitelji zastupaju. Oni su se bavili vlašću toga doba, te dvorom i plemstvom, kao i Crkvom u 17. i 18. stoljeću.

Uređivali su „Enciklopediju”. Najpoznatiji prosvjetitelji su: Pierre Bayle, Montesquieu, Voltaire, Jean } Jacques Rousseau, Denis Diderot, D’Alambert, Condillac, Lamettrie, Helvetius, Paul Holbach.

Prosvjetiteljstvo je utjecalo na razvitak 19. stoljeća, na ideje utopizma, na revolucionarnu pokretačku silu u povijesti, vjera u um i čutilnu istinu će pobijediti sve ono što je u povijesti do sada bilo – je misao vodilja „prosvjetiteljstva“.

JOSIP RUĐER BOŠKOVIĆ (1711. -1787.)

Njegovo je djelo „Philosophiae naturalis theoria“, Beč, 1758. godine, tim djelom Bošković utemeljuje atomizam, t.j. pomiruje opreke Newtonove korpuskularne atomistike i Leibnitzove teorije monada kao duševnih monada. Atom je neprotežna točka. Prostor je diskontinuiran, svaka točka ima svoju silu ustrajnosti, atom je jednostavan nedjeljiv neprotežan – tek dva atoma, t.j. dvije točke jedna prema drugoj su u odnosu privlačne i odbojne sile, pa je tako „teorija prirodne filozofije svedena na jedan zakon sila koje postoje u prirodi“ (usp. Vidi: B. Kalin „Povijest filozofije“ str. 122). I dalje isto: „što se tiče materijalističke atomistike ona pripada u dosada najbolje pobijene teorije koje postoje, i vjerojatno nema danas u Europi nijednog među učenjacima koji bi bio tako naučen da bi – izuzev u svagdašnjoj upotrebi (gdje je naime riječ o skraćenom načinu izražavanja!) – toj teoriji pridavao kakvo ozbiljnije značenje. A to valja u prvom redu zahvaliti onom Hrvatu Boškoviću, koji je bio, zajedno s Poljakom Kopernikom, dosada najveći i najznačajniji protivnik pričina. I zemlja *ne* stoji čvrsto, Bošković nas je naučio da se odrekemo vjere u ono posljednje što je od zemlje ostalo čvrsto, vjere u ‘tvar, u materiju u sićušno-zemljani i grudčasti atom. To je bio najveći trijumf nad ćutilnošću koji je dosada bio izvojevan na zemlji.“ (F. Nietzsche – u B. Kalin isto; str. 122.).

Bošković je napisao opsežne bilješke i dodatke s matematičkim obradbama o problemima koje je on uvidio u svom dijelu a inspiriran Lukrecijem i Descartesom.

NJEMAČKA KLASIČNA FILOZOFIJA

IMMANUEL KANT (1724. -1804.)

Kant je učenik Knutzena – koji je izraziti nastavljatelj Leibnitz-Wolffove filozofije. Upoznao je Kanta s Leibnitzovom i Newtonovom matematikom i prirodnom znanosti. Iz predkritičkoga razdoblja značajno je djelo: „Opća povijest prirode i teorija neba”.

(Kant- La Placeova teza.)

Kritika čistoga uma (spoznaja)

U svojoj 57. godini izdaje „Kritiku čistoga uma” (1781.) – nadvladava smjerove novovjeke filozofije i stvara orijentaciju koja u svjetskoj povijesti filozofije glasi „Njemačka klasična filozofija (idealizam)”. U „kritici praktičkoga uma” Kant označava dva vrela svoga čuđenja a to su i dva pola njegove filozofijske misli – „zvjezdano nebo nad nama i moralni zakon u nama”. (Kant). Kant postavlja teze svoga kritičizma iz poretka Leibnitzove ontologije i Humeova skepticizma, koji je Kanta po vlastitim riječima „probudio iz drijemeža metafizike”. Kant ispituje mogućnost i podrijetlo ljudske spoznaje. Odvaja pitanje podrijetla spoznaje (quaestio facti) od pitanje vrijednosti (važenja) spoznaje (quaestio juris). Dakle, Kant otklanja mogućnost da se psihologijsko-genetičkom metodom (kako je to činio empirizam) rješava bilo koji spoznajno-teorijski problem. Druga kritička teza leži u otklanjanju identificiranja spoznajne i realne sfere, (tim je zauzet kritički stav spram racionalizma koji je spekulativno prelazio granice iskustva i rješavao metafizička pitanja). Nužnost mišljenja nije identična s realnom nuždom bitka,

tu Kant izlaže razliku *imeđu osnova bitka i osnova spoznaje*. Miješati ovo dvoje, znači, misliti nekritički.

„Kritika čistoga uma” – postavlja pitanje: „što mogu znati?” „Kritika praktičkoga uma” postavlja pitanje: „što trebam činiti, raditi?”, „Kritika rasudne snage”, postavlja pitanje: „čemu se mogu nadati?” – sva ta tri pitanja su obuhvaćena pitanjem „što je čovjek?”

Hume je svojim skepticizmom uništio, odnosno pokolebao ono što se Kantu činilo najsigurnije – to su matematika i prirodne znanosti. One potvrđuju svoju opstojnost – stoga Kant ne postavlja pitanje: „jesu li matematika i čista prirodna znanost moguće?” već postavlja pitanje „kako su matematika i čista prirodna znanost moguće?”. Kant, govori o slabosti teorijskoga uma – on ne dolazi do istina koje su dane izvan iskustva, odnosno, izvan prostora i vremena, kao a priornih formi opažanja (zrenja).

Kad čovjek raspravlja o Bogu, o besmrtnosti duše i o cjelini svijeta -čovjekov um se zapliće u antinomije (nerazrješive proturječnosti):

- a) racionalna teologija – bavi se pitanjem o Bogu,
- b) racionalna psihologija – bavi se pitanjem o besmrtnosti duše,
- c) racionalna kozmologija – bavi se pitanjem o cjelini svijeta.

Cijela ljudska spoznaja se osniva na iskustvu. Kritička spoznajna teorija polazi od iskustva, od temelja toga iskustva, što Kant obrazlaže svojom transcendentalnom metodom, stoga što Kanta zanima spoznajnoteorijski problem objektivne vrijednosti i važenja spoznaje.

„Kritičkom se transcendentalnom metodom, za razliku od psihološke metode, naziva postupak u kome

se ne ispituju uzroci nastanka, nego razlozi važenja neke spoznaje.” (Vidi: V. Filipović: „Klasični njemački idealizam”, NZMH, 1979.). Stvarnost čovjek doživljava kao fenomen koji se nadaje kroz a priorne forme (oblike) zrenja (opažanja). To su subjektivni oblici svijesti, koji postoje kao mogućnosti doživljaja prije sama doživljaja, ali se manifestiraju u doživljaju koji je aficiran vanjskom stvarnošću. „Uvjeti iskustva ne mogu nastati u samom iskustvu, jer onda ne bi bili uvjeti. Kao mogućnost iskustva oni su dani *a priori*” (isto, V. F.). Razum ima moć sinteze, on povezuje to što mu se nadaje u jedinstvo i to pomoću misaonih oblika (kategorija) ljudskoga razuma. Te kategorije su a priorne, ljudskom razumu prirodne i očituju se u samom spoznavanju. Kategorije kao a priorni transcendentalni uvjeti omogućuju iskustvo.

Transcendentalna je svaka spoznaja koja se ne bavi predmetima, nego našom spoznajom predmeta, ukoliko je ona a priori moguća – to pokazuju prirodne znanosti – tu mogućnost.

Vrijeme je oblik unutarnjega ćutila a prostor izvanjskoga. Oni su nužni oblici sinteze ćutilnoga zrenja i imaju „empirijski realitet” i „transcendentalni idealitet”. S dvanaest kategorija koje Kant svrstava pod načela kvaliteta, kvantiteta, relacije i modaliteta – iscrpljene su sve ljudske mogućnosti razumske sinteze i spoznaje koja se izražava sudovima. Kategorije su čisti razumski pojmovi koji su samo oblici sinteze razuma, kao što su prostor i vrijeme oblici sinteze zrenja. „Kategorije su bez ćutilnosti prazne, kao što su ćutilni doživljaji bez kategorija slijepi.” (Kant).

Kritika praktičnoga uma (etika)

Čovjek je u svojoj biti praktično a ne teorijsko biće, kao takav čovjek je i činitelj, i autonomno stvaralački, odgovorni subjekt u svijetu. Čisti praktični um ima primat nad čistim spekulativnim umom. Svaki interes jest u skrajnjoj konzekvenci samo „praktični interes”, taj pojam u Kantovoj etici nema veze s prakticismom i utilitarizmom.

Dva su glavna etička djela: 1. „Kritika praktičnoga uma”, 2. „Osnovi metafizike čudoređa”.

Kant nije moralni reformator nego on otkriva i znanstveno formulira ono „što običan ljudski um” kada moralno djeluje ima u vidu.

U „Kritici čistoga uma”, nije riječ o spoznaji određenoga predmeta – nego o načinu spoznavanja predmeta, tako u etici nije riječ o određivanju nekoga empirijskoga morala, nego o načinu spoznavanja na području moralnoga života, o kriteriju ocjenjivanja i vrjednovanja ljudske djelatnosti.

„Ukoliko strah i nada postanu principi, oni posve uništavaju moralnu vrijednost djelovanja, to je loš oblik heteronomne etike.” (isto, V. F.). Nikakav cilj ne može biti mjerilo misaonoga djelovanja, mjerilo toga djelovanja može biti samo motiv. „Moralno djelovanje ima, dakle, svoj smisao i svoju svrhu u sebi, a u dužnosti koju otkriva u svojoj umnoj svijesti, svoj autonomni izvor.” (isto, V. F.). Dužnost kao unutarnji zakon vlastita uma izražena je u obliku **kategoričkoga imperativa**, koji glasi: *»radi svagda tako da možeš htjeti da načelo tvoga djelovanja vrijedi kao općeniti zakon»* (Kant). Ovim imperativom Kant je otkrio zakonitost moralne svijesti; po kojoj se može razumjeti djelovanje same te svijesti. Ovaj imperativ je nužno kategorički – i

obvezan je kao smisao ljudske opstojnosti, jer moralno načelo nije neko hipotetsko načelo koje se izvršava da bi poslužilo nekoj svrsi izvan sebe kao njen uvjet, na pr. za ostvarivanje čovjekove sreće, i t.d.

Kant formulira i II. kategorički imperativ: „*radi tako da čovječnost kako u tvojoj osobi, tako i u osobi svakoga drugoga svagda ujedno uzimaš kao svrhu a nikada samo kao sredstvo*” (Kant). To znači da u osobi leži najviša vrijednost ali i sva odgovornost djelovanja pojedinca. „Ti možeš, jer trebaš činiti” (Kant) – to znači da je čovjek slobodan, također, i u svom moralnom djelovanju slobodan, ali za svoje čine i osobno odgovoran. Kant je u etici indeterminist. U ovakvoj formulaciji kategoričkoga imperativa ne mogu biti postavljeni konkretni ciljevi i odredbe čovjekovoj djelatnosti – odatle slijedi da je kategorički imperativ inteligibilnoga a ne empirijskoga karaktera.

Moralno je vrijedno samo ono što je učinjeno iz dužnosti, sve što čovjek čini iz drugih motiva (korisnosti, straha, ljubavi) – ako je u skladu s moralnim načelima, po Kantu se naziva tek legalnim. **Moralitet** i **legalitet** su dva osnovna pojma Kantove etike. Oni zadatci nereješivi teorijskom umu a koje čovjek zamjenjuje, ne znanstveno utvrđenim istinama, nego idejama – te ideje kao postulati izvire iz etičke problematike i ne rješavaju se racionalno nego se stvaraju kao postulati uma. Te ideje nisu konstitutivna nego regulativna načela naše spoznaje i djelovanja.

Kritika rasudne snage (estetika)

U prve dvije kritike Kant obrađuje osnovne funkcije *spoznaje* i *volje* – u trećoj obrađuje osnovnu funkciju čuvstva.

„Uz razum i um kao dva vrela spoznajne moći nalazimo u ljudskoj svijesti i rasudnu snagu, što predstavlja treći i posredni član koji doduše ne dohvaća neku treću predmetnost, nego svoja načela koja otkrivaju nove poglede u spoznajnoj tematici. Uz znanost i moralnost koji su obrađeni – ovdje Kant obrađuje umjetnost. Ono što nam se sviđa i što je lijepo ukazuje nam se svrhovito – samo preko naših čuvstava – to je predmet subjektivne, dakle, estetske svrhovitosti. Pomoću kategorije svrhovitosti u prirodi i ljudskom osjećanju Kant je „Kritikom rasudne snage“ nadvladao dualizam teorijskoga i praktičkoga (u prvom je shvatljiva nužda prirode a u drugom sloboda čovjeka koja svojom djelatnošću otklanja i ograničenja prirode)“.

„Kritika rasudne snage“ – „u redu naših spoznajnih moći sačinjava neki srednji član između razuma i uma“ i ima svoja a priori načela. Po Kantu: „Predmet se naziva svršnim samo zato što je njegova predodžba neposredno skopčana s osjećajem ugone, a sama ta predodžba jest estetička predodžba svršnosti“. (V. Filipović). Ukoliko se predodžba promatra kao refleksija subjekta prema objektu, u toliko je ona izraz estetskoga akta. „Na temelju osjećaja ugone, odnosno neugode, pomoću ukusa, mi određujemo estetičku vrijednost, odnosno subjektivnu svršnost, dok se prirodna svrha određuje logičkim pojmovima i predstavlja objektivnu svršnost. Ukratko: ako predmet promatramo sam po sebi svrhovit – uzet je u smislu objektivne, prirodne teleologije, a ako je promatran u odnosu na nas (ugodno) – označujemo ga subjektivno svrhovitim *{lijepim i uzvišenim}* – estetski vrijednim doživljaj ljepote koji počiva na ugodi jest doživljaj „bezinteresnoga

svidanja“. „Svrhovitost bez svrhe čini prema tome bit ljepote“ (Kant).

Genij stvara poput prirode po unutarnjim vlastitim zakonomjernostima a njegovo djelo u čovjeku probuđuje „ugodu bezinteresnoga svidanja“.

«„Transcendentalna dijalektika“ može govoriti o proturječju prirode i uma; a istodobno protežirati umsku prirodu i prirodni um. Vrijeme je dijalektički proces, premda subjektivan; vrijeme je uvijek vrijeme za mene i po meni – ono je dijalektički niz neposrednoga sada, kao takovo ono je realni povijesni i svjetski mjer- ni proces.» (Z. Kordić: „Ne/skrivenost“, 2007., str. 75).

JOHANN G. FICHTE (1762. -1814.)

„Kakva se filozofija odabere, zavisi od toga kakav je tko čovjek, jer filozofski sustav nije komad pokućstva koji se može odložiti ili prihvatiti kako nam je po volji, nego je oduhovljen dušom čovjekovom koji ga ima.“ (Fichte: vidi: B. Kalin „Povijest filozofije“, 1990., str. 130).

Fichte je nastavljao Kantovu filozofiju. Glavno djelo je: „Nauk o znanosti“ („Osnovi cjelokupnoga nauka o znanosti“). Od Kanta se razlikuje u:

1. izlazištima njihovih sustava,
2. središnjoj točki oko koje se kreću njihovi sustavi.

Kant je prirodoslovac; Fichte stavlja čovjeka u središte sustava, riječ je o antropološkom i društvenom određenju filozofije. Fichte stavlja etički problem kao središnji problem! Svijest kao načelo iz kojega izlazi sve: svijest je apsolut i osnov bitka. Ne pojedinačna, individualna svijest; već svijest kao sinopsis svijeta. Negativno-dijalektičku osnovu, kantovskih antinomi- ja uma, Fichte nadilazi, te jasno iskazuje u obliku: teze

– antiteze – sinteze. Fichte svijesti suprostavljeni objekt – smatra kao dru-gobitak, a to nije drugo – do li negacija prvotnoga a nadvladavanjem ove negacije – t.j. negacijom negacije – dolazimo do sinteze ovih dvaju opreka (suprotnosti). Tako se antitetičke teze znanja u sintezi ukidaju i time uzdižu na viši stupanj znanja, t.j. do stupnja spoznaje. U osnovnoj tezi svagda su analizom pronađene proturječnosti, koje se u višoj sintezi nadvadavaju, odnosno, dokidaju. Dakle, sinteza ne znači smirenje – u njoj se javlja unutarnja proturječnost koja postaje vrelište novoga dijalektičkoga razvitka.

„Naša filozofija”, po Fichteu, „postaje poviješću našega vlastitoga srca i života, a kako mi sami sebe nalazimo, tako zamišljamo čovjeka uopće i njegovo određenje.” Svijet se (kao i kod Kanta) spoznaje prema načelima i zakonitostima svijesti. Kod Kanta je „stvar po sebi” nepoznatljiva i ograničavajući je faktor spoznaje. Granice spoznaje i ljudske svijesti uopće leže u svijesti samoj. Područje spoznaje nije ograničeno nečim izvan-subjektivnim – nego granicama svijesti same.

Umjesto Kantova pitanja „Kako su mogući sintetski sudovi a priori” – Fichte postavlja kao osnovni problem filozofije da „navede razloge svakoga iskustva” – jer filozofija je **dogmatski** trvdila, da su predodžbe proizvodi stvari (to je dogmatizam), ili je apstrahirala stvar, te su predodžbe tumačene naprosto kao proizvodi svijesti (**idejalizam**).

Fichteovo subjektivno-idejalističko stanovište nije solipsizam, on ne poriče svijesnu polaznu fazu u odnosu: JA – NE-JA; odnosno, subjekt – objekt. Realitet izvanjskoga svijeta nije argument protiv idejalizma. Idejalizam u sebi objedinjuje i objašnjuje stvarni svijet,

jer on nije ništa drugo nego proizvod vlastitih predodžbenih mogućnosti. U svakome opažaju, po Fichteu, opažaš svoje vlastito stanje, to je teza subjektivnoga idealizma jer se inteligencija ne može obrazložiti i razumjeti iz stvarnoga svijeta.

Osnovno u ljudskom svijetu nije činjenica, nego čin. U filozofiji koja tumači i razumijeva čovjeka i život treba poći od „čina” svijesti a ne od činjenice svijesti. Čin je izvoran i zbiljski a činjenica je ono izvedeno.

Naspram Descartesu „Mislim, dakle jesam” – Fichte izvodi stavak „Radim, dakle jesam”.

„Ja taj NE-JA ćuti i određuje po svom nužnom, stvaralačkom činu koji je izvoran, i iz koga dolazi sve što čovjek zna i spoznaje”. (V. Filipović: „Klasični njemački idealizam”, NZMH, 1979.). Praktična filozofija ima prvenstvo nad teorijskom filozofijom.

Praktična filozofija

„Mi ne radimo zato što spoznajemo, nego spoznajemo zato što smo određeni za rad; praktični um je zato korijen svakoga uma.” (Fichte).

Kako praktički um ima prednost nad teorijskim, onda praktička filozofija određuje čovjekovo biće. Svijet je izvan nas, *proizvod naših vlastitih predodžbenih mogućnosti*, taj čimbenik nužno upućuje na postojanje naše stvaralačke slobode a to je izlazišni pojam etike i središnje područje filozofije. Osnovni problem je problem samospoznaje – pitanje je što je čovjek kao praktičko biće, a tek onda kao teorijski djelotvorno biće jer taj stvaralački subjekt jesmo mi (odnosno ljudski svijet). U stalnom nadvladavanju onoga NE-JA koje ograničava JA i u stalnom suzbijanju nagonskih

poriva, čovjek kao pojedinac ostvaruje svoju slobodu. Ćutilnost i ugoda čovjeka čine ovisnim o objektu, ali Fichte vidi izlazište i otklon od fatuma (usuda) prirode u slobodnoj djelatnosti.

„Raditi, raditi, to je ono zbog čega smo mi ovdje.“ (Fichte). Zapravo, sama čovjekova djelatnost određuje njegovu vrijednost. Stvari i svijet nisu po sebi i za sebe, nego su za nas, stoga čovjek ne smije činiti ništa protiv svoje savjesti, prema tomu, moralni akti su protumačeni po svrhama. S obzirom na to da svaki čovjek ima zaseban poziv u zajednici, onda Kantov kategorički imperativ ne može biti univerzalan, stoga Fichte veli „ispuni svagda svoje određenje“.

Kod Kanta čovjek je kategorijom trebanja oslobođen od prirodnih determinanti a kod Fichtea se radi o osobnoj slobodi, gdje je svaki čovjek na svoj način slobodan. Osnova čovjeka i njegove djelatnosti nije uzročnost koja leži u prirodi (kao kod Spinoze), nego je ostvariv u ljudskoj zajednici; čovjek treba ograničiti svoju slobodu ondje gdje ona ograničuje slobodu drugih.

„Svrha je svake vlade da vladu učini suvišnom“ (Fichte) – kasnije će to Marx izraziti kao stavak – o odmiranju države – i Fichteu je jasna ideja socijalizma, u sferi vlasti...

J. W. F. SCHELLING (1775. -1854.)

Schelling nastavlja na Fichteovu filozofiju, s razlikom što se on zanima za prirodnu znanost i umjetnost. Sama prirodna znanost polazeći od fenomena koji predstavljaju ono materijalno u prirodi prelazi na istraživanje zakonomjernosti. U okviru filozofije prirode

on nadvladava mehanicističko stanovište, te postavlja svoju dinamističku teoriju – gdje se pojave tumače kao aktivne djelatnosti subjekta i objekta, odnosno, kao rezultati privlačne i odbojne sile između osnovnih čestica svijeta. Svi antagonizmi koji se pojavljuju u prirodi i sve opreke teže jedinstvu protivnosti a to jedinstvo je nužni rezultat stvaralačke sile koju Schelling nazivlje „svjetskom dušom”. Ta svjetska duša je sama zbilja, načelo imanentno zbilji – odatle se i priroda razvija kao nesvjesna stvaralačka snaga, od anorganskoga, preko organskoga do duševnoga. Život je bit svih stvari i niži stupanj se razumijeva iz višega jer je u njemu posredovan negacijom i u njemu je sažan. Dakle, anorgansko razumijevamo iz organskoga, a ne obrnuto. Prirodom vlada načelo samorazvitka (iz nižih oblika se razvijaju viši oblici), to čovjek može racionalno pojmiti i to Schellinga upućuje na čimbenik da je svijet prirode identičan s idealnim svijetom. Dakle, to je stav na kome počiva njegova identitetna filozofija – koji ima izlazište već u ćutilnosti. Priroda je sustav nesvjesnih i umnih radnji; ispunjena je životom i razvoj, dakle, ide od mrtvoga k živom, duhovnom; odnosno, od nesvjesnoga k svjesnome. Priroda razriješava svoju opstojnost u inteligenciji i očigledno je da je – priroda identična s onim što je u nama svjesno i inteligentno. Prirodna znanost ima tendenciju da prirodu učini inteligentnom i tako ona postaje **prirodnom filozofijom**. To je prva od nužnih znanosti filozofije, druga osnovna filozofija je tzv. „**transcendentalna filozofija**”, ona iz subjektivnoga stanovišta izvodi sve objektivno.

Tu Schelling ne određuje stanovište: ili – ili; nego ga nadopunjuje s oba gledišta i tako izgrađuje **filozofiju**

identiteta – gdje se dakle, podudara svjesno i nesvjesno, idealno i realno, subjektivno i objektivno. Njegov sustav se i nazivlje *objektivnim idejalizmom*.

„Apsolutni identitet subjektivnoga i objektivnoga – koji mi nazivamo prirodom, a koji u najvišoj potenciji opet nije ništa drugo nego samosvijest” (Schelling) – tu je jasno izražen smisao njegove ontologije. Dakle, svjesno i nesvjesno dva su pola iste zbilje; istog Apsoluta. Apsoluta koji se jednako pojavljuje u prirodi, i u duhu; i to kao identitet i kao sinteza. „Priroda je vidljiv duh, a duh je nevidljiva priroda.” (Schelling).

Estetsko stvaralaštvo po Schellingu je najsvjesnije stvaralaštvo.

„Idejni svijet umjetnosti i realni svijet objekata proizvodi su, dakle, iste djelatnosti; sastajanje obiju (svjesne i besvjesne), bez svijesti daje stvarni, a sa sviješću estetički svijet. Objektivni svijet samo je prvobitna, još besvjesna poezija duha; opći organ filozofije – i završni kamen njezina cijeloga svoda – filozofije umjetnosti.” (Schelling). Čovjek u svojoj djelatnosti, polazeći od teorijskoga i praktičnoga čina, usmjerava svoju djelatnost čovjekovo „JA” u slobodnu djelovanju – ostvaruje područje moralnoga i legalnoga, odnosno, čovječno područje, a to se zbiva u povijesnom tijeku. Subjekt se nikada ne ostvaruje u potpunosti svoga stvaralačkog akta – on je uvijek na putu k Apsolutnom a taj se cilj postiže na području djelatnosti umjetničkog genija. Svijest o vlastitoj slobodi se postiže samo kad se ona poveže sa sviješću izvan sebe.

„Slobodno djelovanje svakoga pojedinca određeno je i ograničeno slobodnim, a to će reći umnim djelovanjem drugih.” (isto: V. Filipović).

Povijest čovječanstva i jest realizacija slobode i prava u vremenu. Promatrajući čitav proces povijesti, Schelling uočava da se u njoj objelodanjuje apsolutno. U tom razvitku jasno se manifestiraju tri stupnja:

1. sudbinski ili tragični stupanj. U njemu se očituje potpuno slijepa moć koja razara sve najveće i najljepše što je bilo ostvareno.
2. Prirodni stupanj. Očituje se kao oblik zajedničkog ljudskoga života u kojem dominira mehanika prirodne zakonomjernosti.
3. Promišljeni stupanj. Kada će se stupanj promišljenosti u svijetu javiti i u kojoj mjeri to nije moguće unaprijed ustvrditi. To će biti razdoblje ostvarivanja inteligencije bez samovolje i sile.

Kasni Schelling, koji dolazi na Berlinsko sveučilište, nakon Hegelove smrti – potpada pod misticizam, kritizira Hegelovu filozofiju, ona je za njega negativna filozofija uma – njoj *sinprostavlja pozitivnu filozofiju iskustva*, temeljni problem filozofije postaje egzistencija, mistična filozofija postavljena je na iracionalnim zakonomjernostima, a slabost racionalne filozofije je u biti – u tomu što ne može shvatiti slobodu i pojam „egzistencije”.

G.W. F. HEGEL (1770. -1831.)

Hegel je pošao u svom misaonom putu od Schellingove identitetne filozofije; ali polazi i od Fichteova „nauka o znanosti”, te polazi od fenomenologije svijesti a to je za Hegela bilo presudno u cijelom njegovu filozofijskomu sustavu. Jedinstvena ***racionalna sustavnost*** je osnova Hegelove filozofije, a u tu osnovu on je naglasio: antičku, Francusku revoluciju; te, Kanta, Fichtea, Schellinga.

Filozofija, ne treba samo biti težnja prema mudrosti nego, treba postati prava „strogo pojmovna znanost”.

Mislio je o problemu i ideji slobode i mogućnosti njene realizacije u konkretnom životu – očigledna je postala i ideja dijalektičkoga razvitka povijesti. Hegel ulazi na osebujan način u „povijesni razvoj objektivnoga duha i kulture” – što znači da nije „zaboravio zbilju; ni kao prirodu, ni kao duh ni kao stvarnost, ni kao povijesnost.” Za utemeljenje svoga filozofijskoga sustava bila mu je potrebna dijalektička metoda i s njom spojena ontologijska supozicija panlogizma – to su dvije bitne odredbenice Hegelova sustava. Jedno je od osnovnih pitanja filozofije – pitanje istine i načina njezinoga izricanja, to njezino utemeljenje mora biti znanstveno – stoga Hegel doslovice veli u predgovoru „Fenomenologije duha”: „Pravi lik u kome egzistira istina može biti samo njezin znanstveni sustav. Suradivati na tomu da se filozofija približi formi znanosti da bi mogla odbaciti svoje ime ljubavi prema znanju i da bi bila zbiljsko znanje, jest ono što sam ja sebi postavio za zadatak.”

„Sva zbilja shvaćena kao dijalektički razvojni proces apsolutnoga uma koji tek ima svoju subjektivnu i objektivnu stranu. Tom tezom, tezom *logičkog idealizma*, otklonjena je i nadvladana svaka misao o nespoznatljivosti stvarnosti, a na drugoj strani i svaka misao subjektivnog idealizma.” (V. Filipović: „Klasični njemački idealizam”, NZMH, 1979., str. 101).

Zbiljska pojava unutar „fenomenologije” svagda ima svoju subjektivnu i objektivnu stranu. Filozofija je za Hegela – znanost, znanje o čistoj istini i apsolutno znanje. „To jedinstvo izraženo u apsolutu ostvaruje se u beskonačnom procesu, dijalektičkom procesu koji

vječno nastaje.” (V. Filipović: isto, str. 102.). „Spoznaja se prema tomu ne može odražavati i izražavati u obliku zora nego samo u obliku *pojma*, jer samo u njemu možemo naći mogućnost *dijalektičke* sinteze.” (V. F: isto, str. 102.). „Međutim pojmom se dohvaća *značenje* pojedinačnosti, a značenjem se osvjetljava pojedinačnost u povezanosti s razvojnou cjelinou, a u tomu se upravo odražava dijalektička metoda. A dijalektička metoda jest u isti mah i metoda spoznavanja i zakon stvarnosti, a tim područjima kao osnovica služi dijalektička zakonitost, odnosno duh ili logos.” (V. F.: isto, str. 102. i 103.).

Dijalektika za Hegela ne znači samo spoznajni metod već i zbiljski zakon koji je imanentan i prirodan povijesnom tijeku i povijesnom oblikovanju – cilj filozofije je tu da se razumije kao svijesni bitak, odnosno, da se protumači u smislu *inteligibilnoga svijeta*. Pođići bitak do znanja i tim otkloniti otuđenost objekta od subjekta je stanovište apsolutnoga znanja – po tomu Hegelov sustav jest sustav *apsolutnoga znanja*.

Podjela filozofije na: a) logiku, b) filozofiju prirode, c) filozofiju duha.

Hegelov filozofijski sustav je najcjelovitije iskazan u „Enciklopediji filozofijskih znanosti”.

Logika

Egzistencija predstavlja pojavu biti, a jedinstvo te pojave i biti koja se iza te pojave krije, a u pojavi se samo pojavljuje jest ono što nazivamo zbiljom. Kada pojava ne bi bila ispunjena nekom biti – bila bi pričin, a ne zbilja. Zbilja je nužni bitak, za razliku od mogućega i slučajnoga bitka. Zbilja u sebi sadrži bit a bit je ono umsko (refleksivno) u pojavi zbilje a otud je razumljiva

teza „sve zbiljsko je umno, a sve umno je zbiljsko”. (Hegel, „Osnovne crte filozofije prava”).

Pojam je jedinstvo biti i bitka; posrednik između svijesti i svijeta. On u sebi sadrži život, kao što život u sebi sadrži pojam. Kada Hegel govori o „subjektivnom pojmu” on je posebnost koja povezuje pojedinačnost i općenitost – taj subjektivni pojam ima obilježje dijalektičke metode, a kada se prelazi na polje objektiviteta – tada je samo riječ o pojmovno određenom bitku – a to su tri oblika: mehanizam, kemizam i teleologija.

Kada se govori o jedinstvu pojma i njegova intencionalnoga realiteta; o jedinstvu njegove subjektivne i objektivne strane – pojam se pretvara u ideju – a kao ideja sadrži u sebi život, spoznaju i apsolutnu ideju.

Ideja je najviše logičko određenje apsolutnoga – ona nije ni subjektivno, ni objektivno – nego *objektu immanentan pojam*. Apsolutna ideja koja ujedinjuje život i spoznaju – razlikuje se od zbilje života kao općenitost koja se misli i kao ono što se u zbilji ostvaruje. Kada se spušta do neposredne zbilje života postaje – **priroda**, a kad se iz prirode vraća kao samosvijest postaje **duh**.

Filozofija prirode

Čisti bitak je izražen samo u ideji, a priroda je antiteza čistom bitku. Ona je realni bitak koji se proteže prostorno i ispoljava u vremenski ograničenoj pojedinačnosti. Priroda je drugobitak, otuđenje ideje ili izvansebni bitak ideje. Ona je tubitak u pojedinačnoj otuđenosti od bitka, od ideje. Tubitak manifestiran u individualnoj slučajnosti, ali i u svojoj određenosti. Pojave prirode nemaju postupnu sustavnost da bi odgovarale pojmu, stoga se prirodna znanost uvijek mora

osnivati na iskustvu. To Hegel ne smatra njihovom prednošću, nego nedostatkom. Ovdje nema kategorije povijesnosti, odnosno vremenske razvojnosti (t.j. da se iz nižih oblika razvijaju viši). Osnovni zakon pojavnosti jest u mehanici – u pojavi težine koja svojom privlačnošću ukazuje kako se subjektivitet očituje. Hegel govori o stupnjevitosti realne zbilje, ali ne u razvojnem smislu, čiji završetak čini samosvjesno biće, čovjek. Čovjek je označen kao biće gdje otuđena ideja dolazi sama sebi, u samosvijest ljudskoga duha. Čovjek nije nužno duhovno biće, on je oblik samooslobođenja individua od prirode.

Filozofija duha

Čovjek, nije samo prirodno biće, nego i duh koji se iz svoje drugotnosti vraća sam u sebe. Kao najviša tvorevina prirode čovjek ujedinjuje oba pola zbilje: duh koji se kroz čovjeka kao biće očituje u stvarnosti ali i dio stvarnosti koji se očituje kao samosvjesna umnost koja se oslobađa prirodne ograničenosti. Kao što je čovjek složen i znanost o njemu je složena: a) antropologija, b) fenomenologija, c) psihologija – njih Hegel označuje subjektivnim duhom.

Antropologija je znanost o duši, kao subjektivnoj pojedinačnoj svijesti ukoliko je ograničena pojedinačnom tjelesnom konstitucijom.

Kad obrađuje problematiku svjesnoga psihičkoga života (od čutilne zamjedbe, preko razuma i uma do samosvijesti) – Hegel ovo područje prenosi u fenomenologiju.

Psihologija – obrađuje tematiku spoznajnoga duha u teorijskom i praktičkom vidu.

Objektivnim duhom Hegel označuje skup ljudskih tvorevina koje su nastale njegovim slobodnim umnim djelovanjem: to su a) moral, b) pravo, c) ćudorednost.

Pravo nastaje na temelju ugovora kojim se trebaju realizirati načela odnosa između ljudi, kao takovo ono je odveć izvanjsko; moral je u sebi reflektirajuća volja, javlja se u svijesti kao samoodređenje slobodne volje.

Ćudorednost je mjerilo i regulativ vrijedne ljudske prakse, konstituira se u odnosima pojedinca prema obitelji državi i društvu. U svojoj „Filozofiji povijesti” – Hegel iznosi pravocrtni uspon u ostvarivanju ideje svjetskoga razvoja, koja je izražena u slobodi svih.

Hegel vidi tri glavne etape u procesima svjetskoga zbivanja:

1. orijentalna (slobodan je samo 1)
2. grčko – rimska etapa (slobodni su samo neki)
3. germanska etapa (svi su slobodni).

„Svjetski duh, koji po Hegelu predstavlja stvaralačku praosnovu svega kozmičkoga zbivanja, a koji se javlja u svijesti čovjeka kao subjektivni duh, u njegovim tvorevinama kao objektivni duh, očituje se u jedinstvu tih polova kao apsolutni duh.” (V. F., isto).

Kada se ostvaruje u objektivnom obliku zora – javlja se kao **umjetnost**. Ukoliko se ostvaruje na subjektivnom području čuvstva i predodžbe, predstavlja **religiju**. U čistom mišljenju, u obliku pojma očituje se kao **filozofija**.

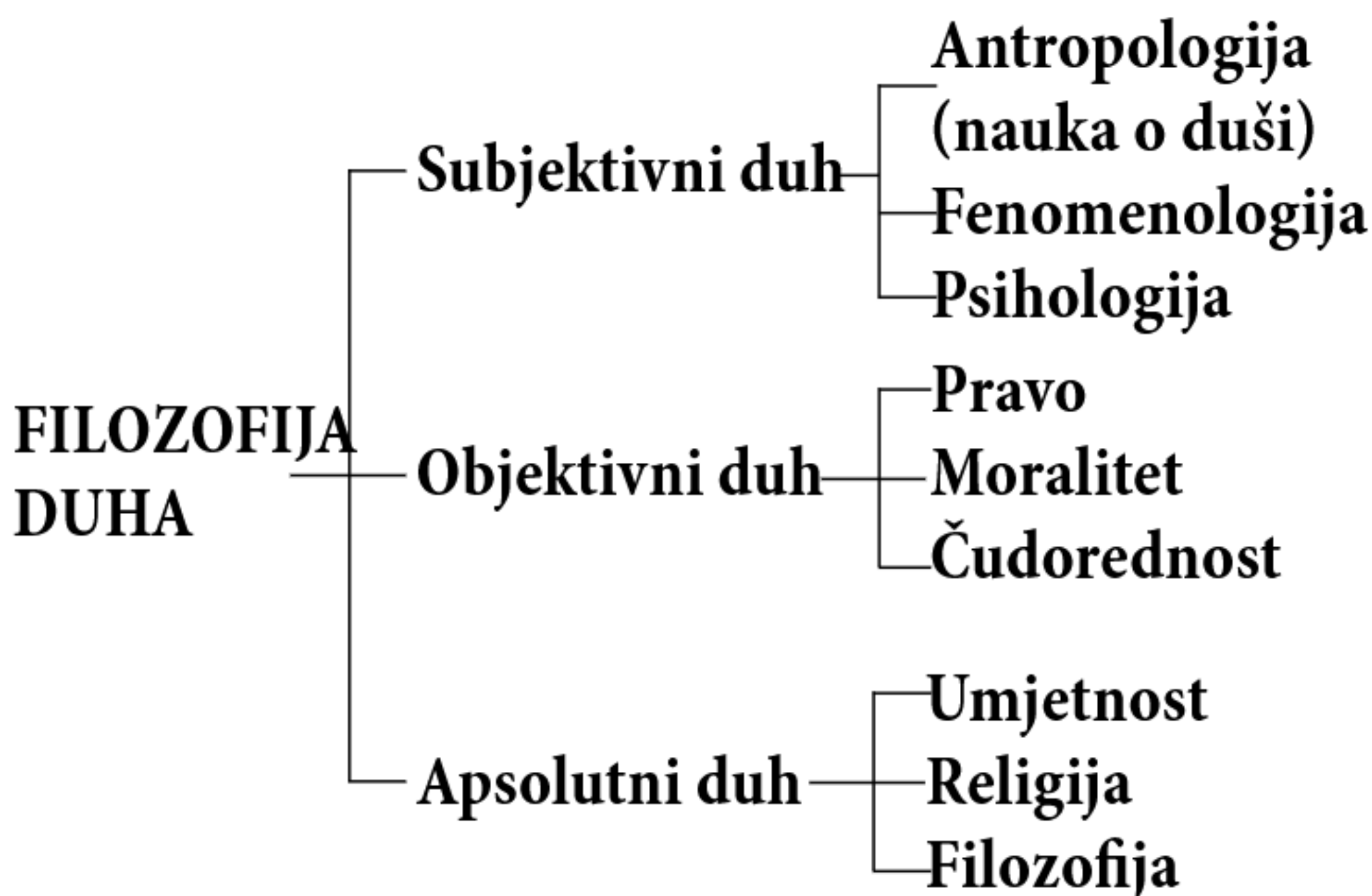
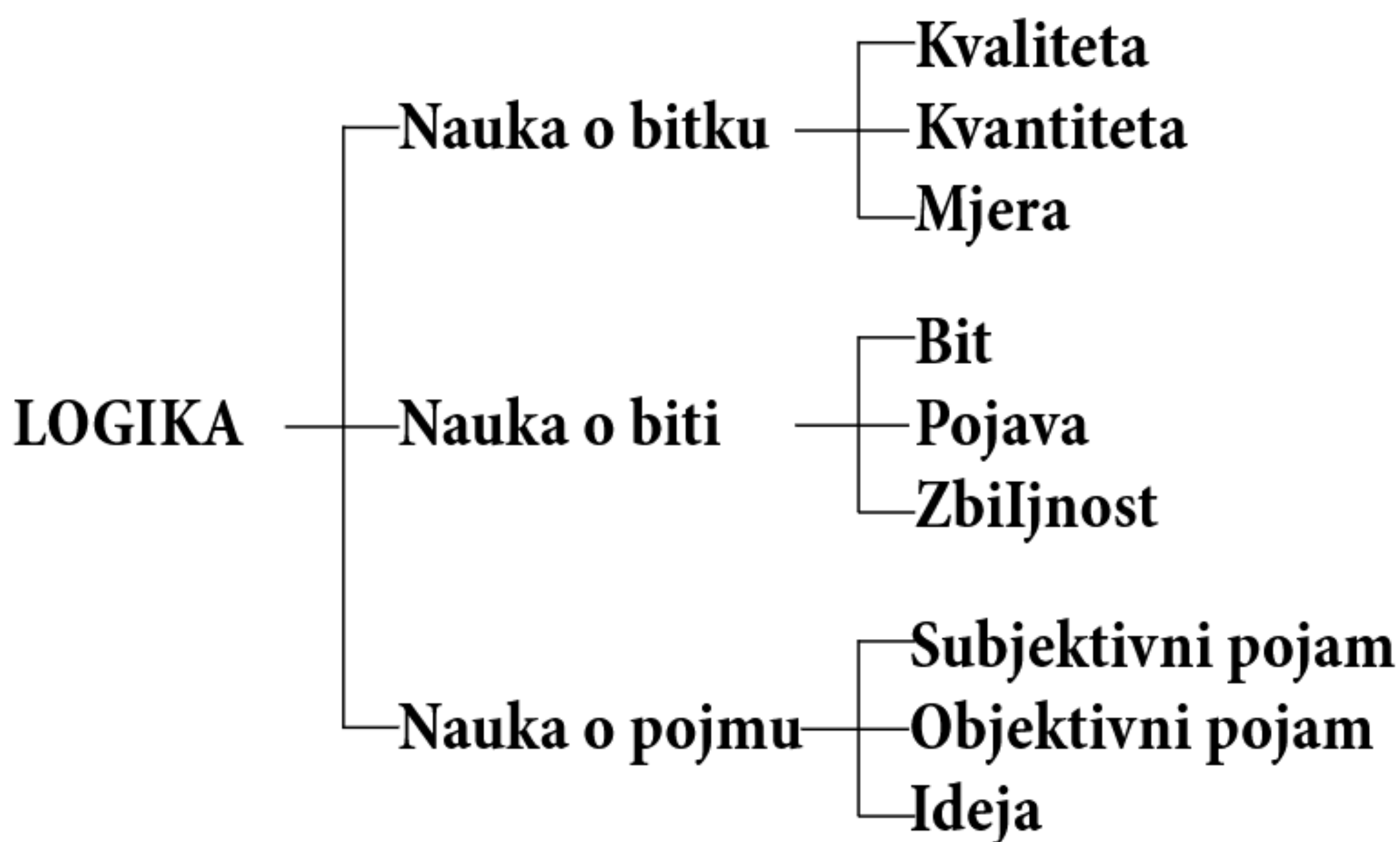
Filozofija umjetnosti nalazi realizaciju ideje (apsoluta) u ćutilnosti. Ćutilni oblik manifestacije je najniži jer se javlja u liku ograničene zbilje. U povijesnom razvoju umjetnosti Hegel vidi tri osnovna odnosa: ideje i građe, materije i forme:

- a) simbolički (ideja ne prožimje posve građu – područje arhitekture),
- b) klasički način primjerenije izražava duhovni individualitet u čutilnoj pojavnosti. Sadržaj i forma su apsolutno primjereni. Nalazi svoj izraz u plastici.
- c) U romantičkoj umjetnosti preteže duhovni sadržaj, t.j. forma nad materijom – izražen je u pjesništvu – kao najsavršenijoj i najstrastvenijoj umjetnosti, slikarstvu i glazbi.

U religiji koja izražava ideju u predodžbi, javlja se težnja da se subjekt uzdigne do Apsoluta – i u grčkoj, židovskoj i kršćanskoj religiji. Smisao religijskoga doživljaja Hegel vidi u ideji pantheizma.

Apsolutni duh u najsavršenijem obliku izražen, čistom pojmovnom mišlju jest **filozofija**. Ona je najviši stupanj manifestacije i dohvaćanja ideje. Apsolut se ovdje dohvaća čistim mišljenjem, te nema pojavnog ograničenja filozofija ostvaruje najviši stupanj jedinstva konačne i apsolutne samosvijesti. Njome se misli Ideja i zna Istina. Filozofijom um shvaća sam sebe, a to znači i svijet i ideju. „Filozofija je ideja koja misli samu sebe, istina koja znade sebe, i um koji sam sebe shvaća.” (Hegel). Ali, filozofija ima svoju povijest i kategorija razvitka je u njoj dominantna, i njen sadržaj se kreće od apstrakcije k punijem sadržaju. Filozofija je izraz duha vremena, ona iz njega izlazi i dovodi ga do samospoznaje.

**Evo kako Boris Kalin shematski prikazuje Hegelov
filozofijski sustav**



KARL MARX (1818. -1883.)

Nakon Hegelove smrti – filozofija doživljuje duboku krizu – pa iz tog apsolutnog filozofijskoga sustava nastaju najmanje tri učenja: marxizam, egzistencijalizam i nihilizam.

Marx, zapravo u svojoj filozofiji prakse preokreće, obrće humanističku duhovnu dimenziju Hegelove dijalektike – praveći od nje materijalističku dijalektiku, te materijalističko gledište i shvaćanje povijesti, njegovo učenje često označujemo historijskim materijalizmom – a ono se temelji na učenju o klasnim borbama kroz ljudsku povijest koje su uvjetovane borbom potlačenih i vladajućih klasa, te nakon modernoga industrijskoga društva druge polovice XIX. st. pokušava prenijeti svoje stanovište na borbu slobodno udruženih proizvođača; na učenje o proleterskoj revoluciji, o socijalizmu i komunizmu te o odumiranju države.

Govoreći o otuđenju, navodi:

1. Otuđenje proizvoda od proizvođača;
2. Otuđenje rada od proizvoda rada;
3. Otuđenje radnika od njegove rodne biti;
4. Ootuđenje čovjeka od čovjeka.

U tom smislu on komunizam vidi kao rješenje sukoba između čovjeka i čovjeka, čovjeka i prirode, između egzistencije i esencije; t.j. između samopotvrđivanja i opredmećivanja – između slobode i nužde; između pojedinca i roda – pa će on zaključiti da je *komunizam rješena zagonetka historije i da on zna da je on to rješenje.*

U 11. tezi o Feuerbachu kaže „filozofi su do sada samo različno tumačili svijet, radi se o tomu da ga se

preinači (promjeni)". U toj tezi Marx ne vidi tek puko obrtanje duhovnoga i materijalnoga svjetonazora već vidi isključivo gomilanje kapitala, čovjekova otuđenja gdje čovjek prodaje svoju radnu snagu kao robu, t.j. vidi čovjeka kao fetišku karikaturu – s polja duhovnoga – Marx prelazi na kritiku klasne ekonomije društva i gdje razlikuje uporabnu i prometnu vrijednost robe uopće.

Čovjek je biće prakse; on nadvaldava idejalizam i tradicijski empirizam i materijalizam; želi nadvladati tradicijsku podjelu između subjekta i objekta jer subjekt je svagda u protivnom odnosu na objekt – općenito suprostavljanje subjekta i objekta dovodi do ograničenih koncepcija bez obzira na to ima li prednost subjekt nad objektom ili obrnuto. Čovjek kao biće prakse se razlikuje od svih drugih bića.

„Životinja je neposredno jedinstvena sa svojom životnom djelatnošću. Ona se od nje ne razlikuje. Ona je životna djelatnost. Čovjek čini samu svoju životnu djelatnost predmetom svoga htijenja i svoje svijesti. On ima svjesnu životnu djelatnost (...) Stoga se čovjek stvarno potvrđuje kao *rodno biće* baš u obradi predmetnog svijeta. Ta je proizvodnja njegov djelatni rodni život. Kroz nju se priroda pojavljuje kao njegovo djelo i njegova zbiljnost.” (Marx, „Teze o Feuerbachu”, „Ekonomsko-filozofski rukopisi”, 1844. god.).

Povijest čovječanstva nije ništa drugo doli povijest čovjekova otuđenja po Marxu; pa je *razotuđenje uvjetovano ukidanjem privatnoga vlasništva nad sredstvima za proizvodnju – što vodi komunizmu, u kojem će po Marxu, čovjek biti biće zajednice – to jest bit će najviše biće i najviša potreba.*

Vrela Marxove filozofije

Hegelovo pojašnjenje svijeta, prirode, povijesti kao neprekinutoga kontinuuma – vodi razlici – Hegelov je realni svijet proizvod i odraz apsolutne ideje, koja je u čistom logičkom obliku postojala negdje izvan i prije svijeta – a Marxov idejni svijet je materijalni svijet prenet i prerađen u čovjekovoj glavi. Hegelova dijalektika je samorazvitak apsolutnoga pojma, koji se kreće u okviru čistoga mišljenja u logičkom obliku pa se prerušen javlja kao slijepa nužda prirode, da bi potom u duhu došao do samoga sebe.

Za marxiste dijalektika je povijesni samorazvitak materije. Marxova dijalektika je racionalno pojmla zakone stvarnosti, a ti zakoni materije se oblikuju u povijesti; kroz povijest i društvo.

Hegelovo učenje da objektivni svijet poimamo iz ideje slično je kršćanskom učenju da objektivni svijet opstoji jer ga je Bog stvorio.

Feuerbach daje prvi kritiku religijskoga mišljenja Hegela. Feuerbachov prirodni čovjek – lišen društva i povijesti, gdje se opća ljudska bit tek otkriva u čovjekovu povijesnom djelovanju.

Političko-ekonomsko učenje – Smitha i Ricarda – označuje slobodni kapitalistički razvitak – jamstvo je za ostvarenje interesa svih članova društva. Rad je izvor bogatstva, robe se razmjenjuju srazmjerno vrijednosti utrošenoga rada u njenu proizvodnju.

Marx otkrićem viška vrijednosti pokazuje da je vrelo profita klase kapitalista u neplaćenu radnikovu radu, koje ga kapitalisti posvajaju, jer posjeduju, t.j. imaju monopol nad sredstvima za proizvodnju a tim i monopol nad proizvodnjim i razmjenom.

Radnici su, dakle, prisiljeni prodavati svoju radnu snagu kao robu. Vrijednost se robe utvrđuje količinom utrošenoga rada, to se i vrijednost radne snage određuje količinom rada sadržanoga u sredstvima za život koja su potrebna za održavanje radne snage.

U tijeku svoga radnog vremena – radnik prizvede više nego što je vrijednost njegove radne snage; tu razliku između vrijednosti radnikove radne snage i ukupne vrijednosti stvorene radom (koju dobiva kapitalist) – Marx naziva viškom vrijednosti.

Socijal-utopisti T. Morus, T. Campanella – su tražili novi poredak socijalne pravde i nalazili to u vlastitim mislima i razumu. Saint-Simon, osnovnu klasnu suprotnost vidi kao opreku radnika i neradnika. Neradnici su oni koji žive od rente, koji su izvan trgovine i industrije – a radnici su svi ostali. On ističe načelo društvenoga planiranja u privredi. Rukovođenje društvom treba pripasti znanstvenicima i industrijalcima.

Svi ljudi trebaju raditi i pravo je posvajanja na temelju pojedinačnih sposobnosti – tad će nestati klasnih razlika a politička vlast bi se pretvorila u upravu nad sredstvima i stvarima.

Fourier, uspoređuje teoretičare koji sanjaju, koji su krasnoriječivi s grubom stvarnošću, bijedom – otkriva materijalni i moralni moment građanskoga društva na duhovit i ironičan način.

Owen, veliki filantrop, pokušao je vlastitim primjerom poboljšati položaj radničke klase.

Dijalektika materijalistički koncipirana

Marx i Engels je određuju kao znanost o najopćenitijim zakonima gibanja, mijenjanja i razvitka prirode,

društva i ljudskoga mišljenja. Opći zakoni gibanja su predmet dijalektike a važe za sve oblike stvarnosti. To su zakoni razvitka prirode i društva kroz povijest i kao zakoni razvitka ljudskoga mišljenja.

Opći dijalektički zakoni se ispoljavaju samo preko posebnih a poznavanje općih zakona uvjet je za tumačenje razvitka prirode, društva i ljudskoga mišljenja. Ova dijalektika je racionalna jezgra – jer govori o općoj i pojedinačnoj zakonomjernosti. Naša spoznaja o analogiji prirodnih i društvenih zakona je i najviši stupanj i proizvod prirode i društvenog zbivanja.

Za Marxa prirodni zakoni se ne mogu doslovce preneti na polje društvene stvarnosti, jer ova ima posla sa specifičnim povijesnim i socijalno-ekonomskim uvjetima razvitka društva i s čovjekom kao samosvjesnim bićem koji ne samo da stvara ljudsku povijest, već mijenja i prirodu; mijenjajući prirodu on mijenja samoga sebe i svoju povijest.

Odnos bitka i mišljenja Marx najjasnije izražava stavkom: „ne određuje čovjekova svijest njegovo društveno biće, nego njegovo biće određuje njegovu svijest.” Objektivna dijalektika vlada prirodom a subjektivna dijalektika reflektira o objektivnoj dijalektici – ona je samo mišljenje. Sve ovo ima svoju povijest. Čimbenici znanosti koji se svakodnevno otkrivaju i „praksa rada kao znanstvena povijest” (V. Sutlić) – govore u prilog dijalektičkom razvitku prirodne i društvene znanosti, govore u prilog dijalektičkom razvitku povijesti.

Materija je osnov svjetskoga zbivanja, ona je nestvoriva i neuništiva – pa je posljednji uzrok same sebe. Ali ona je u vječnom pokretu i giba se po zakonima, stalno se mijenja, ali se ne uništava (Zakon o održanju materije).

„Kretanje je samo način opstojnosti materije. Nikada i nigdje nije bilo niti može biti materije bez kretanja.” (Marx). Kretanje je osnovni atribut i način manifestacije materije, mirovanje je relativitet i ono je samo moment kretanja. „Materija se kreće u prostoru i vremenu. Prostor i vrijeme su objektivne kategorije i također, oblici opstojnosti bića, odnosno, materije u kretanju. Materija opstoji u prostorno-vremenskim oblicima a bit gibanja je materiji nešto supripadno (ali ne u smislu pridodatosti) a sastoji se u jedinstvu prostora i vremena.” (B. Kalin, „Povijest filozofije”).

Predmeti i pojave u svijetu i prirodi su uzročno povezani – jesu li onda sve nužne ili ima i slučajnih ? Što je to sloboda?

Po Marxu, odluke se mogu donositi temeljem poznavanja pojava; stvari, i t.d., čovjek je određen prirodnim i društvenim uvjetima svoje opstojnosti, ali čovjek nije predmet koji pasivno trpi – već je svjesno biće koje djelatno mijenja prirodu, društvo i povijest – upravo zahvaljujući spoznaji svih tih okolnosti. Svaki razvitak i napredak sastoji se u borbi protivnosti – gdje više načelo pobjeđuje niže; to je osnovni zakon dijalektičkoga razvitka i prirode i društva – a to znači povijesti uopće.

„Razdvajanje jedinstvenoga i spoznaja njegovih proturječnih djelova jest bit dijalektike.” (V. Lenjin).

U dijalektičkom razvitku, a to smo vidjeli i kod Hegela svaki ostvareni oblik se poriče ili posreduje u viši oblik. Svaki novi stupanj je anititeza, odnosno negacija predhodnoga, a ovoga negira ovaj koji dolazi poslije, dakle, u pitanju je negacija negacije.

Materijalističko shvaćanje historije, čovjeka i društva

„Shvaćanje svjetske historije koje skrajnji uzrok i presudnu pokretačku snagu svih važnih historijskih događaja vidi u ekonomskom razvitku društva, u promjenama načina proizvodnje i razmjene, u podjeli društva na razne klase, koja otuda proističu, i u međusobnim borbama tih klasa” (Marx – Engels) – nazivamo pojmom *historijski materijalizam*.

Osnovni uvjet cjelokupne povijesti, koji mora biti ispunjen u prošlosti, sadanosti i budućnosti, jest proizvodnja samoga materijalnoga života, odnosno proizvodnja sredstava za život. Polazeći od materijalne proizvodnje neposrednoga života, kojim prikazujemo stvarni proces historije, s tim u svezi objašnjavamo način općenja ljudi koji je povezan s načinom produkcije i od njega proizveden, iz toga načina općenja i iz toga odnosa objašnjavamo različne oblike svijesti i teorijska motrišta – na pr.: moral, religiju, umjetnost, znanost, filozofiju, i t.d.

Sve što nastaje i nestaje objašnjava se stvarnom djelatnom stranom i to proizvodnom praxom ljudi.

Uzroke društvenih promjena ne treba tražiti u svijesti ljudi nego u tipu proizvodnje i odnosa u proizvodnji i društvu jer na temelju ovih promjena nastaju promjene u shvaćanjima i svijesti ljudi. Promjene i razloge promjena određene epohe treba tražiti u ekonomiji a ne u filozofiji te epohe. Svaki društveni stupanj ustupa mjesto novom društvenom stupnju, svaki je stupanj nuždan i opravdan uvjetima i vremenom u komu je nastao, ali, ne u odnosu na nove uvjete koji se u njemu razvijaju, stoga on kad propada – ustupa mjesto višemu

stupnju, koji opet ustupa mjesto višemu stupnju kad nastanu uvjeti koji su ga porodili, i t.d. Jednostavni čimbenik, „da ljudi moraju prije svega jesti, piti, stanovati i odjevati se, dakle, da moraju raditi, prije nego što će se moći boriti za vlast, baviti politikom, religijom, filozofijom, i t.d.” (Marx) – otkriven je ispod ideologijskih naslaga, po marxizmu.

Ovako shvaćena povijest, metodom historijskoga materijalizma koji prije svega ima metodološko značenje, ne pokazuju se konkretni uzroci historijskih događanja i događaja, nego kako treba otkrivati te uzroke. Marx polazi od toga da je primarna proizvodnja materijalnoga života (društvenoga bića), a proizvodnja duhovnog života (društvena svijest) – ovisna je od te materijalne proizvodnje. Rad je osnovna djelatnost kojom se postiže interakcija između čovjeka i prirode, prvo – radom čovjek pokreće sebe i svoje prirodne organe a potom mijenja prirodu, a mijenjajući je mijenja i samoga sebe.

Živeći u društvu čovjek se uzdigao od animalnoga svijeta a mijenjajući društvenu razinu, unaprijeđujući uvjete svoga života – čovjek je i prirodu humanizirao.

„Društvo je dovršeno bitno jedinstvo čovjeka s prirodom, istisnko uskrsnuće prirode, ostvareni naturalizam čovjeka i ostvareni humanizam prirode.” (Marx).

Ljudi da bi proizvodili moraju stupati u određene odnose i u okviru tih društvenih veza oni utječu na prirodu i proizvode. Proizvodne snage mijenjaju proizvodne odnose.

„Proizvodne snage su osnova cjelokupne historije, ali i proizvodni odnosi igraju važnu ulogu. Kad su proizvodni odnosi dovoljno prostrani za dane proizvodne snage, onda oni ubrzavaju razvijanje tih snaga.” (Marx)

Sve društvene ideje izrastaju na tlu materijalnih odnosa i ekonomske razvijenosti, s tog motrišta treba razumjeti Marxov stav da „ne određuje svijest život, nego život određuje svijest” – to predstavlja razlikovanje podrijetla i uloge društvenih ideja. Nije rečeno da je idejna nadgradnja pasivan refleks društvenoga bića (ekonomske sfere), ali je određena ekonomskom osnovom društva, bez obzira na to ona ima relativnu samostalnost a tim i određenu ulogu u razvitku društva. Društvena nadgradnja i u njezinu okviru različni oblici društvene svijesti „imaju posebne zakone i relativno samostalnu logiku svoga razvitka.” (Marx).

Moralna svijest ljudi je proizvod društvenih odnosa i to je sama društvena svijest – kao što je to filozofija, umjetnost i religija. Moralna je svijest specifičan oblik društvene svijesti kojom se spoznaje društvena stvarnost s obzirom na opreke dobra i zla. Određene društvene potrebe preobražavaju se u društvenoj svijesti kao norme i pravila ponašanja koja se moraju poštovati; ukoliko se želi opstanak pa i napredak te društvene skupine. Moralne norme i svijest svojstveni su svakoj društvenoj skupini i svako društvo raspolaže, i zadaje određene moralne norme. Promjene u moralnoj svijesti znaju često biti uzrokovane promjenama u društvu, i obrnuto. Moral je, dakle, dijelom izraz i odraz određenih društvenih odnosa. Na moral utječu svi oblici društvene svijesti, ali on se najčešće pretače u pravne norme. Sustav pravnih i moralnih normi u jednom društvu određen je postojećim ekonomskim i društvenim odnosima.

„Jednakost života i sudbine pripadnika radničke klase stvorila je moral radničke solidarnosti.” (M. Cekić).

Proleterski moral kao moral sadanosti a i budućnosti donosi izmirenje pojedinca s društvom, dakle, općedruštveni interes i moral nije nešto neovisno od pojedinca jer se moralni zahtjev pojedinca ostvaruje u društvenoj stvarnosti.

Religijska svijest se začinjala iz osjećanja nemoći i nesavršenosti čovjeka pred prirodnim, a kasnije, i pred društvenim silama. Religija ima svoj duboki subjektivni psihološki korijen a i objektivno društveno opravdanje.

„Religijski svijet je odraz stvarnog svijeta“ (Marx), – to znači da se i religija usavršavala s društvenom osnovom. Ukoliko je postajao antagonizam i ekonomske razlike – religija je izražavala čežnju za jednakošću na onomu svijetu – pošto se ljudi nisu mogli izjednačiti na ovom svijetu. Religijska shvaćanja su nastala na određenom društvenom, duhovnom stupnju kulture i imaju određenu društvenu funkciju. Religija je rezultirala iz čovjekove ovisnosti od prirodnih i društvenih sila, ropstva i nesreće poniženoga ljudskoga dostojanstva, ali, religija nije samo izraz bijede nego i svojevrsni prosvjed protiv bijede – očekivanje „nestvarne“ sreće, znači osudu stvarne nesreće. Religija je izraz i utjeha nesretnika – luka nade i spasa poniženih i uvrijeđenih. Tumačenje religije i zahtjev za ukidanjem religije ima kod Mara tzv. „humanističku poantu“ – „Kritika religije završava se učenjem da je čovjek najviše biće za čovjeka, dakle, kategoričkim imperativom: da se sruše svi odnosi u kojima je čovjek poniženo, ugnjeteno, napušteno, prezreno biće.“ (Marx).

(Moje je osobno mišljenje da bi čovjek bio isto takovo biće i s Bogom kao vrhunaravnim bićem i s istom religijskom sviješću – za humanoga čovjeka Bog, Bitak je ono najsvetije).

SUVREMENE FILOZOFIJSKE KONCEPCIJE PESIMIZAM

ARTHUR SCHOPENHAUER (1788. -1860.)

Glavno djelo: „Svijet kao volja i predodžba” (1819.).

Svijet kod Schopenhauera nije logičan, nije racionalan; očitovanje je bezumne volje – čovjek ima neizbježan doživljaj bola. Volja je ono jedno i sve: jedinstvena bit svijeta, bit sve organske i anorganske prirode – bit opstojećega. U filozofiju Zapada uvodi pesimizam pod utjecajem indijske filozofije – naučava poricanje volje, askezu, odricanje od života, tišinu praznine nebitka, t.j. utapanje u nibbanu.

Schopenhauer živi i radi u sjeni velikog Hegela; smatra se Kantovim nastavljačem. Prostor, vrijeme i uzročnost su oblici spoznaje; pomoću kojih subjekt spoznaje objekt. Objekt za Schopenhauera ne opstoji izvan subjekta (fichteanska filozofija jastva) – opstoji u subjektu, pa je svijet „moja predodžba”. Svijet kao predodžba u prostoru i vremenu ima pojavni karakter, pojave su povezane načelom dostatnoga razloga.

Naš spoznajni svijet je predočen kao zatvoren krug pojava, te se čistim mišljenjem ne može spoznati bit pojavnosti, odnosno, svijet stvari po sebi. Ali po Schopenhaueru to je već moguće intuicijom, ako nije moguće mišljenjem. Svaki čovjek ima svijest o biti svoje pojave – to je nagon za samoodržanjem. Taj nagon Schopenhauer nazivlje voljom. Ona tvori bit egzistencije i čovjekove pojave. Ono što je pratemelj čovjeka – jest pratemelj svijeta. Volja je bit svijeta i čovjeka, te je Schopenhauer nazivlje kantovski „stvar po sebi”.

Volja je ono nesvjesno, to je žudnja bez cilja i slijepa težnja – svijet je samo realizacija takove volje. Ta ista volja pojavljuje se i u živoj, i u neživoj prirodi – a najjače djeluje u čovjeku. Razum i svijest su u službi volje, jer volja je stvorila svijest poradi svojih ciljeva. Bit volje je u težnji, a težnja je nezadovoljstvo. To znači da volja hoće zadovoljenje, i trpi bol dok ne posjeduje željeni predmet; objekt – tada bol trenutačno prestaje jer kada je bit volje u težnji – ona teži za novim, i tako u beskonačnost

Trenutačno zadovoljstvo je odsustvo bola. Ako čovjek ne postavlja nikakvih želja, ni ciljeva, osuđen je na dosadu, to znači da je život stalna bol koja se samo trenutačno ukida – i opet se u istom trenu nastavlja – *te život i nije vrijedan živjeti* – je Schopenhauerov pesimistički zaključak. Negacijom volje, t.j. askeзом čovjek postiže nibbanu kao čisto ništa, kao vječni mir i spokojstvo. Čovjek nalazi utjehu u umjetničkom stvaralaštvu, dakle u čulnoj patetičnoj extazi, čovjek se oslobađa službe volji, postaje čisti kontemplativni subjekt u svijetu čistih ideja. Iracionalizam, pesimizam, buddhistička mistika – vjesnici su krize građanske filozofije.

Bio je umjetnik, izražavao se umjetničkim stilom, izdigao se iznad mnogih umjetnika pa i po svom voluntarizmu: umjetnost je jedina tješiteljica u bezintere-snom doživljaju, t.j. u spoznaji svijeta. Utjecao je na pr. i na glazbenika Wagnera... i t.d.

EGZISTENCIJALIZAM

SØREN KIERKEGAARD (1813. -1855.)

„Ono što opstoji uvijek je pojedinac; apstraktno ne opstoji.” (S. Kierkegaard).

Temeljni problem je problem egzistencije, čovjek je biće mogućnosti; slobodan je za vlastitu odgovornost, protivnik je Hegelova filozofijskoga sustava.

„Ono što je u mojoj filozofiji moje, to je pogriješno”; „ono što u mojoj filozofiji nije moje to nije pogriješno”. „Istina je istina samo kada je istina za mene” – prvi je istinski filozof egzistencije (usp. v. B. Kalin, isto, str. 165. – 166.; i odabrani tekstovi).

Tri su temeljna stila:

1. Estetski stil, to je uživanje u neponovljivosti trenutka (na pr. Don Juan.).
2. Etički stil: uzor Sokrat, izbor potvrđuje ozbiljnost ponavljanjem (na pr. Trajnost braka.).
3. Religijski čovjek – ima ideal u Kristu, potiskuje sve svjetovno, sjevremenito da bi stupio u prisni odnos s Bogom, da bi s Bogom mogao ustrajno živjeti. (Utjecao je i na brojne pjesnike, na pr., na Rilkea.).

Karakteristike egzistencijalizma

Kriza društvenih odnosa; društvenih osnova i kulture snažno se izrazila u egzistencijalizmu. Stvarnost suvremenoga svijeta iznad kojega lebde i u čijoj biti se nalaze mnoge nedaće i patnje izražena je filozofijski u – egzistencijalizmu. Čovjek, nakon raspada duhovne sigurnosti a što je bilo izraženo Hegelovim sustavom totaliteta – gdje svaki individuum ima svoje mjesto; nije više siguran doli u činjenicu individualnog postojanja.

Egzistencijalizam izražava otpor i to izražavajući filozofijski tjeskobu, strjepnju, strah, očajanje, patnju, ništavilo – ti elementi su historijski supripadni čovjeku, te je takova stvarnost bit ljudske egzistencije. To je znao S. Kierkegaard. On je bio usamljen filozof suvremenik Marxa i Nietzschea – u sukobu sa službenim crkvenim i društvenim stavovima – on traži povratak izvornom kršćanstvu.

Značajna su mu djela: „Ili – ili“, „Bolest na smrt“, „Strah i drhtanje“, „Pojam strjepnje“, „Ponavljjanje“, itd.

Suprostavlja se Hegelovu racionalizmu, jer se po njemu logičkim sustavom ne dosiže bit – egzistencija se dosiže poniranjem u sebe i svojim odnosom spram Boga. Svaki čovjek mora proći naprijed navedena tri stadija: estetski, etički i religijski stadij.

KARL JASPERS (r. 1883.)

Jaspers nastavlja Kierkegaardovo djelo – on postavlja „filozofsku vjeru“ koja tek otkriva misterij biti bića i biti bitka, t.j. dopire do Sveobuhvatnog. Sveobuhvatno je jedinstvo subjekta i objekta, ono se ne može iskazati – ali se može doživjeti. Čovjek nije samo biološko biće, on je i egzistencija čiji doživljaj čovjek ima tek *u graničnim duhovnim situacijama*.

Zadatak filozofije je shvatiti stvarnost i zbiljnost u njenu podrijetlu, te je zahvatiti na način – misleći samim sobom, t.j. unutarnjim djelovanjem. Ono što sam ja sam to je stvarno – to je egzistencija, po Kierkegaardu, od čega polazi Jaspers. Čovjek je egzistencija slobode, značajka egzistencije je komunikacija, t.j. neposrednost i ljubav. Egzistencija je mogućnost biti ono što nisi i biti ono što jesi. U nesigurnosti egzistencijalnih

situacija patnje, krivnje, smrti, nepouzdanosti svijeta, u tim *graničnim situacijama* svaki čovjek naslućuje transcendenciju, a u kontaktu s njom – on je u kontaktu s jedinim Bogom – Obuhvatnim – to je jedino rješenje za čovjeka. Jedino rješenje za čovjeka jesu paradoksi i ustrajanje u paradoksima života, straha i patnje.

JEAN-PAUL SARTRE (1905. -1980.)

Sartre je jedan od onih koji je počeo izravnim egzistencijalizmom kao humanizmom, gdje je egzistencijalizam idjea slobode pojedinca i društva. Vrlo brzo Sartre slojevito mijenja svoja shvaćanja pa će preći na fenomenološku, strukturalističku, marxističku orijentaciju. Naglasit ćemo: dehumanizaciju suvremenoga svijeta koju Sartre prikazuje kao „Mučninu”, prikazuje je kao angažirani intelektualac književno-filozofsko-lijeve orijentacije a stoga će se i priključiti marxizmu šezdesetih godina dvadesetoga stoljeća.

Glavno mu je filozofsko djelo „Bitak i ništavilo” (1943.) – u tom djelu sazrijeva već razlika između „bitka po sebi” i „bitka za sebe”. Pod utjecajem Heideggera „bitak za sebe” kao ljudska egzistencija, svijest, samosvijest – je suprostavljanje „bitku po sebi” koje je naprosto materija i suprostavljajući se bitak za sebe ništi to što je masivno, vremenito i samosvijest je pukotina u bitku po sebi, što bi bilo ravno Hegelovu radu pojma; tako Sartre okreće tradicijski odnos esencije i egzistencije – biće koje egzistira, a to je čovjek predhodi esenciji; slobodan je i odgovoran, autonoman u svojim odlukama i činima. „U tjeskobi čovjek dolazi do svijesti o svojoj slobodi, ili, ako se hoće, tjeskoba je način bitka slobode” (Sartre). On hoće reći da sve što je

suvišno jest apsolutna slučajnost, be-zrazložnost – „Sve je bezrazložno, ovaj preivoj, ovaj grad i ja sam. Kada se dogodi, da to čovjek uvidi to vam prevrće utrobu i sve počne lebdjeti... eto *Mučnine* “{Sartre).

Poput Camusa smatra da je uzaludan napor čovjeka i njegova težnja da postane Bogom. Život je muka, život je besmislenost.

„Čovjek je odgovoran za ono što jest.” (Sartre). Pošto je marxizam zašao u humanističku dimenziju i problematiku, a egzistencijalizam ima u vidu ljudsku zbilju – egzistencijalizam je nužna nadopuna marxizma.

NIHILIZAM

FRIEDRICH NIETZSCHE (1844. -1900.)

Nietzsche živi u tzv. viktorijanskoj eri – živi tragičan život. Veoma je impulzivnoga karaktera, strastan i pun želje za punim životom. Schopenhauera smatra svojim učiteljem, u početku ga oduševljava glazba R. Wagnera. Nietzscheova filozofija je izraz bunta i otpora tradiciji; svim konvencijama koje su narušavale život. Umjetnost je najviši izraz života te je cilj kulture – umjetnički genije.

Povijest zapadnoeuropske kulture od Sokrata na ovamo u znaku je dominacije razuma, znanosti i znanstvenosti koji podređuju svojem načelu umjetnički; dionizijski život – život opijenosti, pun strasti i želje – odnosno, volje za samim životom.

„Rođenje tragedije iz duha glazbe” je rano Nietzscheovo djelo – gdje povezuje glazbu i tragediju.

U drugoj svojoj fazi, on ozbiljnije proučava znanost pa je djelomice pod utjecajem pozitivizma – ali ovo se samo uvjetno može reći.

„Vedra znanost” govori o tomu.

U zreloom razdoblju svoga stvaralaštva Nietzsche se okreće kritici kulture, te proklamira umjetnost kao vrhunsko životno stvaralaštvo i umjetnost je pravi oblik ljudske egzistencije – a to se vidi u djelu: „Tako je govorio Zarathustra”. Jedno od posljednjih djela „Volja za moć” je pisana u vrijeme kad je Nietzsche i psihički oslabio, te je bio u bolnicama; treba spomenuti i mnoga Nietzscheova djela: „S onu stranu dobra i zla”, „0 koristi i šteti historije za život”, „Ecce homo”, itd... Pitanje o čovjeku i Nadčovjeku! Volja za moć ima bit htjenja, težnje, žudnje – pored nje, prevrjednovanje svih vrijednosti, t.j. „na nove ploče ispisujemo nove vrijednosti a stare ploče moramo razbiti” (Nietzsche) – tu je u upitu ponovno prevrjednovanje moralnih i religijskih normi – s tim je u svezi i Nietzscheova objava „Smrti Božje”. Čovjeku koji podrazumijeva „Smrt Boga” – govori „vječno vraćanje istoga” – kao vječno vraćanje života samom životu, odnosno, umjetničkoga u umjetnost. Smrt Boga zapravo znači iz biti metafizike – pokušati nadmašiti samu metafiziku, t.j. transcendenciju a što je pripremila povijest Zapada od Sokratove dekadencije do religijskih crkvenih „vrjednota” pa do Hegelova „apsolutnog sustava idejalizma”.

U samim počecima daje prednost dionizijskom elementu – dionizijski i apolonski element postižu vrhunac u grčkoj tragediji.

„Gdje god sam našao ono što živi, našao sam i volju za moći – i to da gospodari” – a to je bit volje za moći kao jednoga od njegovih učenja. *Obezvrijediti i srušiti stare ploče, stare vrijednosti – a postaviti nove vrijednosti* – to je prevrjednovanje svih vrijednosti.

Smrt Boga je dosljedno izvedena iz zapadne metafizike – čovjek treba biti nadvladan, slobodan – a mi nismo svijesni da je „Bog umro – „mi ubojice nad ubojicama’. Stoga imamo umjetnost „da ne bismo propali zarad istine”.

„Vječno vraćanje istoga” – sve se sastaje i sve se rastaje; „Vječno je sebi vjeran krug bitka”. Umjetnost kao jedinstvo dionizijskog i apolonskoga je najviše prihvatanje života – to je smisao života kao estetski fenomen.

Nadčovjek je smisao zemlje, ne neba, pa treba nadvladati dosadanjega čovjeka kojega Nietzsche obilježuje „sajamskom muhom”, „polutanom”. Onoga tko ne može naučiti letjeti – treba naučiti brzo padati.

Nietzscheov nihilizam iz biti metafizike (pokušava) nadvladati samu metafiziku i to kroz govor „Zarathustre”, te kroz „Genealogiju morala” kroz „Volju za moć” i mnoga druga djela.

POZITIVIZAM I PRAGMATIZAM

AUGUSTE COMTE (1798. -1857.)

Comte je utemeljitelj socijologije – temeljna pozitivistička teza glasi: „znati da bi se predvidjelo a predvidjeti da bi se djelovalo“. Cijeli pozitivizam i pragmatizam zauzimaju antimetafizički stav, zalažu se za pozitivističku empirističku tradiciju – pod utjecajem J. S. Milla, Spencera tako da logičke i filozofske analize pretaču u filozofiju znanosti, kao na pr. Russell, Wittgenstein, itd., njihova kritika nije kritika pozitivizma -već je to kritika i ukidanje pozitivne filozofije a ostvarenje pozitivističke znanosti kao optimističke, t.j. okreću se napretku znanosti i tehnike – premda u razrješenju

suvremene krize ni znanost ni tehnika ne mogu imati velikog utjecaja.

Tako J. Dewey smatra da je „bolji gram iskustva nego tovar teorija“; pozitivizam i pragmatizam odbacuju teorijske objektivne istine – a istinu svode na uspješnost t.j. korisnost neke idje. Metafiziku svode na magiju riječi, to je po Blochu „žablja perspektiva“.

Angloamerička filozofija se zasniva isključivo na iskustvenim problemima a nikako na spekulativnim i metafizičkim dilemama.

W. James i John Dewey su utemeljitelji pragmatične filozofije koja po grčkom izvorniku znači djelovanje, činjenje a čiji je cilj postizanje iskustvenoga uspjeha. Pragmatizam je radikalni empirizam u odnosu na pozitivizam kao svoje temeljno vrelo. Dok pozitivizam ima vjeru u modernu egzaktnu znanost – pragmatizam se slijepo drži iskustva i činjenica – kao takav vodi računa o vrijednosti s gotovim činom – tako je i s religijskim vjerovanjima. Stoga se one odbacuju jer su nadiskustvene.

James ne određuje korisnost jednoznačno – u nekim slučajevima korisnost je korist za pojedinca, a u drugim slučajevima to je korist za zajednicu – teza je jednostrana jer predviđa objekte teorijskog razmatranja uvijek u obzoru iskustva i vrijednosti.

HISTORICIZAM

W. DILTHEY (1833.-1911.)

O. SPENGLER (1880.-1936.)

Ova dva mislitelja polaze od razlika koje su očevidne između prirodnih i duhovnih (kulturalnih) znanosti.

Prirodne znanosti – općim pojmovima izvode generalizaciju iskustva i dolaze do prirodnih zakona.

Duhovne znanosti – opisuju ono pojedinačno i ono što se jednom događa, te se služe vrijednosnim normama. Duhovne znanosti traže individualno od historijskog značaja za čovječanstvo, te pronalaze uz pomoć općih, apriornih vrijednosti, nepromjenjivih vrijednosti povijest društava i samog društva. Takav svijet nema neke funkcionalne sveze sa stvarnošću, ali se postavlja kao zahtjev, ideal čemu se čovječanstvo približava; što ostvaruje.

Istina, Dobrota, Ljepota – imaju svoj poseban egzistencijalni status a prema tim idealnim normama okrećemo realni tijek prirodno – historijskoga zbivanja.

Pod utjecajem Diltheyevog historijskog zasnivanja duhovnih znanosti i Kantove filozofije na koju se poziva i sam Dilthey – stvorene su veoma utjecajne škole – neokantovaca u Njemačkoj.

Spenglerova ciklička teorija govori o samoniklosti i samodostatnosti duhovnih kultura pojedinačnih epoha. Spengler uspoređuje kulturu sa životom čovjeka – ona ima svoje djetinjstvo, mladost, svoju zrelost, starost i smrt kao i čovjek. Spengler za primjer u „Propasti zapada“ navodi: *orijentalnu kulturu, antičku kulturu, srednjovjekovnu kulturu i novovjeku kulturu* – koja je već civilizacija – dakle, dogurala je u starost, jer je civilizacija posljednji stupanj ove kulture.

Diltheyeve misli iz „Uvoda u duhovne znanosti“ su utjecale i na samoga Spenglera.

On je utjecao i na naraštaj značajnih europskih mislilaca. Dilthey na osnovu analize duševnosti i spoznajnoteorijskih razmatranja izgrađuje tipologiju životnih nazora, te razlikuje tri tipa:

1. naturalistički, odnosno pozitivistički,
2. objektivno-idejalistički,
3. idejalizam slobode.

Zadatak filozofije nije da ponovi nego da teorijski osvijetli nepomirljive tipove životnih nazora.

INTUICIONIZAM

H. BERGSON (1859. -1941.)

U centru pozornosti Bergsonove filozofije su kategorije vremena, života i slobode. Bergson se zanimao za biologijske i psihologijske probleme. Značajna djela su mu: „Stvaralačka evolucija”, „Glavne činjenice svijesti”. Razum ne dopire do biti – niti do bitka bića, razum – ono što shvaća -shvaća statički; heraklitski tijek bivanja oblikuje pojmovima, zakonima pomoću kojih se ne može ući u „temps duree” (neprekidno trajanje). Razum je primjeren prostoru i neživoj materiji u oblasti prirodnih znanosti. Razum shvaća samo odnose stvari, njim se ne može spoznati vrijeme i duhovni aktivitet. Svijest i život se objašnjavaju instinktom.

Instiktivnom intuicijom čovjek postiže punu i odgovarajuću spoznaju života i duha koja prožima materiju kao „elan vital” (životni polet). Intuicija je organon filozofijskoga razumijevanja svijeta, ona predstavlja pomak u sebe, i izražava „vrijeme kao totalitet”. Vodi čovjeka religiji, misticizmu i extazi; ona je lijek protiv pragmatičke i pozitivističke moći razuma. Bergson se poetski izražava, tako ne ćemo kod njega sresti strogu definiciju intuicije jer ona je i simpatija pomoću koje se slično stanju estetskog utiska ulazi u bit svijeta i života, spoznaje mistično kontempliranje – koje vodi spoznaji Boga.

FENOMENOLOGIJA

E. HUSSERL (1859. -1938.)

Naspram novokantovskom subjektivizmu Husserl se obraća izravno stvarima i neposrednom (zornom) iskustvu. Husserl traži da se predmet oslobodi refleksivnog zasnivanja i deskriptivno – analitičkim postupkom, predmet treba učiniti čistim, fenomenalnim. Svijest ima intenciju k predmetu, ta intencija se ogleda u neposrednom gledanju biti – t.j. u vidu intuitivnoga doživljavanja pomoću čega otkrivamo svijet idealnih predmeta, biti – koje su opće, nužne i izvanvremenske.

Za neposredno gledanje biti potrebna je usmjerenost svijesti u određenom smjeru – ona se postiže „fenomenološkom redukcijom”. „Fenomenološka redukcija” jest izostavljanje realnih predmeta i čulnog „Ja” da bi se došlo do „transcendentalne svijesti” koja je misao-ni korelat idealnih biti. Ovo je osnova fenomenološke metode.

Fenomenološka metoda je izolirala predmet promatranja od njegovih veza. Datost koju je Husserl tražio, ostala je datost u svijesti – tim se on približio svojim protivnicima – neokantovcima. Nastavljač Husserlova djela je Scheller.

ANTROPOLOGIJA

MAX SCHELER (1874. -1928.)

Scheler je fenomenološku metodu primjenio u etici, psihologiji, sociologiji znanja i filozofiji religije. Zasnovao je fenomenološku aksiologiju.

Vrijednosti su po njemu odvojene od subjekata i objekata u nadvremenski apriorni svijet biti i čovjek ih do određenog stupnja ostvaruje. Vrijednost se ne spoznaje razumom nego neposredno emotivnom intuicijom.

Djelom „Položaj čovjeka u kozmosu“ Scheller je utemeljio filozofijsku antropologiju, koja će kasnije imati svoj dalekosežni utjecaj u mnogim antropološkim, ali i izvanantropološkim znanostima. Intuicija je postala ne samo antropološka kategorija s emocionalnim temeljem – već je ona postala kozmičko; svjetskopovijesno utemeljenje – ono koje razumjeva bitak, a bitak razumjeva jedino Čovjek.

NEOMARXIZAM

THEODOR W. ADORNO (1903. -1969.)

Adorno je jedan od utemeljitelja Instituta za znanstvena istraživanja, zajedno s Horkheimerom, Marcuseom, Habermasom. Adorno je govorio o odnosu novoga svijeta, svijeta tehnike kao i o novim pokretima koji su se javljali, posebice, potkraj njegova života. Pitanje čovjeka svodi na dva temeljna tipa, onoga čovjeka koji se pokorava kako povijesnom usudu tako i društvenim zbivanjima, taj *pokorni* tip nadvladava i on se pretvara od ljudskog bića u običnog, bezličnog (amorfnog) člana društva – taj tip povijesno i društveno nadvladava – *otpornog* tipa čovjeka koji na intelektualnoj razini preuzima odgovornost, bez obzira na realnost koja ga očekuje. Adorno to potkrjepljuje i djelom „Filozofija nove muzike“ gdje se govori o konzervativnom tipu, tj. o klasičnoj glazbi s dvanaestotonskom ljestvicom, gdje

je Stravinsky primjer, te o novoj atonalnoj glazbi koju utemeljuje Schonberg i koja predstavlja stanje tragičnosti ljudske egzistencije, stanje besmislenosti svijeta, a to potkrjepljuje djelom „Negativna dijalektika” gdje je dijalektika kritika subjektivnoga i objektivnoga, kritika uma uopće posebice tehničko-pozitivističkoga uma – a subjektivni i objektivni um će na intelektualnom planu biti dignuti, hegelovski, na društveno stanje čovjeka na koncu dvadesetoga stoljeća gdje će Adorno kao jedan od ponajvećih umova toga stoljeća stati na stranu znamenite 1968. g. i studentskoga pokreta iz te godine u zapadno-europskom civilizacijskom krugu, što će isto učiniti Sartre u Francuskoj.

Adorno je predvodnik novog vala filozofskoga tumačenja neomarksističke filozofije vraćene njezinom iskonu, t.j. Hegelu – gdje je čovjek nažalost postao roba među drugim robama, te se mjeri tržišno – pozitivističkom vrijednošću, a bit stvari zapada u dosadu, dokolicu, okružje koje odgovara suvremenom čovjeku – koje više ovladava tim čovjekom – okružje kojega je on sam proizveo u suvremenom svijetu gdje je čovjek čovjeku stranac, tuđin kao što je to i u njegovih suvremenika egzistencijalista.

HERBERT MARCUSE (1898. -1979.)

Marcuse je nastavljao Adornovu filozofiju s naglaskom na jednodimenzionalnoga čovjeka (djelo: „Čovjek jedne dimenzije“). Marcuse je upozoravao na negativna iskustva socijalizma konca dvadesetoga stoljeća, jer je taj socijalizam htio dosegnuti razvoj proizvodnih snaga što ih je imao dotadanji kapitalizam, bez obzira na slobodu pojedinca i društvene zajednice – subjekt nove senzibilnosti ne može imati u takovu društvenom

okružju korijen slobode u pojedincu; tada bismo mogli govoriti o potrebi; i to biološkoj za mirom, tišinom, osamljenošću; kao i o potrebi za nečim ugodnim, lijepim što bi bila zapravo obična relaksacija koja se ne mjeri kvalitetom života a niti se može svesti u intelektualni, duhovni, pa ni materijalni prostor društva.

Čovjek je razmrvljeni pojedinac koji mora sam brinuti o svom usudu a što se ne uklapa u revolucionarnost pokreta mladoga Marxa koji je tražio bezvremensko društvo istosti, gdje otuđeni rad ne bi otuđivao ljudsku bit od njegove fizičke dimenzije. Marcuseovo djelo i njegovu etičku dimenziju nastavit će mlađi J. Habermas.

BITNI MISLITELJ

MARTIN HEIDEGGER (1889. -1977.)

Heidegger je objedinio na jedan način filozofijska učenja dvadesetoga stoljeća; od fenomenologije, egzistencijalizma, antropologije, strukturalizma... Glavno djelo „Bitak i vrijeme” (1927.) označuje sintezu fundamentalne ontologije svih metafizičkih pitanja koja su dosegnuta a zapala su u zaborav t.j. u otuđeni bitak – otuđen od čovjeka i njegova iskona, a jedino čovjek može propitivati o Bitku, smisao Bitka i istina Bitka namijenjena je filozofiji u zadaću kako bi filozofija izvukla Bitak iz zaborava i dovela ga u svjetlo mišljenja Bitka.

Strah od smrti, čovjekovo tjeskobno raspoloženje Heidegger izražava egzistencijalima – a egzistencija se isključivo označuje kao način „imenovanja bitka, i to bitka onog bića koje stoji otvoreno za otvoreni obzor bitka, u toliko u njemu izdržava. To izdržavanje

iskušava se pod imenom briga. Ekstatička bit opstanka pomišlja se iz brige, kao što se, obrnuto, briga može dostatno iskusiti samo u njenoj ekstatičkoj biti...

To što se ima misliti pod imenom egzistencija, ako se riječ uporabljuje unutar mišljenja koje misli u susret istini bitka i iz nje, mogla bi najbolje označiti riječ postojanost⁵... Ali tada moramo misliti skupa i kao punu bit egzistencije ustrajanje u otvorenosti bitka izdržavanje ustrajanja (briga) i podnošenje onog krajnjeg (bitka za smrt)... Čovjek jedini egzistira. Stijena jest, ali ne egzistira. Stablo jest, ali ne egzistira. Konj jest ali ne egzistira... Stavak čovjek egzistira znači: čovjek je ono biće bitka kojeg se od bitka u bitku odlikuje otvorenim ustrajanjem u neprikrivenosti bitka." (Heidegger: „Što je to – Filozofija?"; u „Uvod u Heideggera", Zagreb, 1972., str. 33.-36. i 49.-50.).

Ljudska stvarnost, kao i stvarnost suvremenoga svijeta ponad kojih lebde i u čijoj biti se nalaze mnoge ne-
daće i patnje izražena je filozofijski u egzistencijalizmu.

Čovjek, nakon raspada duhovne sigurnosti a što je bilo izraženo Hegelovim sustavom totaliteta – gdje svaki individuum ima svoje mjesto – nije više siguran doli u činjenicu pojedinačne opstojnosti. Egzistencijalizam izražava otpor i to izražavajući filozofski tjeskobu, strjepnju, strah, očajanje, patnju, ništavilo – ti elementi su historijski supripadni čovjeku te je takova stvarnost bila bit ljudske egzistencije – a što je znao danski filozof S. Kierkegaard (1813. – 1855.). On je bio usamljen filozof suvremenik Mara i Nietzschea – u sukobu sa službenim crkvenim i društvenim stavovima – on traži povratak izvornom kršćanstvu u bitnim djelima: „Ili-ili", „Bolest na smrt".

On se suprostavlja Hegelovu racionalizmu – misleći da se logičkim sustavom ne dosiže bit – egzistencija se dosiže poniranjem u sebe i svojim odnosom spram Boga. Postoje tri etape ljudskoga života, kroz koje prolazi svaki pojedinac. A to su estetska, etička i religijska.

Heidegger polazeći u bitnim pretpostavkama od egzistencijalističke filozofije isnosi: *neautentičnu* i *autentičnu* egzistenciju.

Egzistencija je bitno transcendencija, sloboda – čovjek je vezan za svijet stvari, njihova je bit da budu porabljene, „pri ruci“, priručne, dohvatljive. Ali egzistencija je i u tomu da se čovjek brine o drugima – moguća je neautentična koegzistencija, ljudi naprosto *jesu zajedno*, i autentična koegzistencija kada ljudi pomažu drugima da se pronađu, budu slobodni, preuzmu svoju brigu.

Neautentična egzistencija jest kad čovjek ne polazi od sebe već se bezlično povodi za onim kako *se radi, govri*. Jezik je otkrivanje bitka – u ovom slučaju biva; po Heideggeru, tek puko brbljanje.

Egzistencija je bitno mogućnost koja je bačena u svijet stvari i napuštena – kako bi postala ono što jest a gubitak vlastitosti i ispraznost očituje se u znatiželji usmjerenoj prema pukom novom, umjesto prema bitku stvari.

Opstanak odlikuje *odlučnost* za autentičnu egzistenciju koju će Heidegger kasnije odrediti kao *slobodu*, egzistencija je bitno mogućnost – transcendencije.

Mogućnost nebitka je smrt, ljudska konačnost. Glas savjesti zove čovjeka sebi samom, zove ga da bude vlastit – t.j. da živi za smrt. Ne da je ostvari, već da shvati ne/mogućnost egzistencije.

„Tjeskoba je emocionalna situacija koja uspjeva održati otvorenom trajnu i korjenitu prijetnju koja proizlazi iz najvlastitijeg i izoliranog bitka čovjeka.“ (isto; str. 372.).

Vrijeme je horizont razumijevanja bitka. Bitak je vrijeme – glavno djelo „Bitak i vrijeme“. Vrijeme kao zbivanje jest smisao bitka. Bitak je vremenit a tri su određenja vremena: prošlost, sadanost i budućnost.

Ova određenja imaju smisla tek jedno po drugom; umjesto niza pukih „sada“ – budućnost daje pravu dimenziju – temeljno budućnosno vrijeme. Bitak je ono o čemu se misli. „Govor je kuća bitka u kojoj stanujući čovjek ex-sistira dok, čuvajući je sluša istinu bitka.“

„Čovjek je, štoviše, od samoga bitka ‘bačen u istinu bitka, kako bi ex-sistirajući na taj način čuvao istinu bitka da bi se u svjetlu bitka pojavljivalo biće kao biće što jest. Je li se, i kako se ono pojavljuje, je li i kako Bog i bogovi, povijest i priroda ulaze u rasvjetu bitka, prisustvuju ili odsustvuju, to ne odlučuje čovjek. Nadolazak bića počiva u sudbini bitka. Za čovjeka pak ostaje pitanje nalazi li on ono usudno svoje biti što tom pravorijeku odgovara – pastir bitka. Jedino na to pomišlja ‘Bitak i vrijeme kada se ekstatična egzistencija iskušava kao ‘briga.“ (Heidegger).

Naspram prvoj fazi Heidegger u drugoj fazi fatalistički određuje čovjeka kao pastira bitka. Čovjeku preostaje da se pasivno opusti, da bude otvoren u čekanju obrata i povratka bitka.

Doba druge polovice dvadesetoga st. je doba tehnike i umjetnosti. Svijet naprava, tehnike, tehnologije i samoga čovjeka čini pukim oruđem i tehnološkim bićem rada.

A umjetnost je „sebe-u-djelo-postavljanje istine bitka“ (Heidegger, „Izvor umjetničkoga djela“). Umjetnost je spravljanje i činjenje istine u jeziku kao kući bitka. Vidjeti u: kratkom djelu „Doba slike svijeta“, „Nietzscheova riječ ‘Bog je mrtav’“ – pod naslovom „Doba slike svijeta“, kao i ostali tekstovi pod zajedničkim imenom prevedeni „Uvod u Heideggera“ (1972., Zagreb).

Heideggera možemo obilježiti kao najplodnijega filozofa i znanstvenika dvadesetoga stoljeća, a njegovo djelo „Bitak i vrijeme“ kao jedno od prijelomnih i najznačajnijih djela našega doba – *planetarne tehnike* i civilizacije.

Zaključili smo da samo *Anthropos* jest onaj koji sudbinski razumjeva bitak – kao ekstatičnu egzistenciju, kao brigu; kao onoga tko je otvoren spram Bitka, Boga jer jedino tako možemo misliti budućnosno a povijest nije samo ljudska vremenitost već i kozmička dimenzija temeljnoga vremena u kojem se zbiva drama ljudske egzistencije.

PO/GOVOR – POST FESTUM

Možda sam u prvim rečenicama rekao ono bitno o ovom tekstu! Ali, evo nekoliko natuknica – kako ne bi ovaj tekst bio mišljen niti kao neka cjelina, niti kao neki ulomak – niti tek puko ponavljanje već iskazanoga na drugim mjestima i drugdje, niti kao tek neka kompilacija...

Još davne 1979/80. šk. (ak.) godine sam počeo predavati „filozofiju“ kao gimnazijski predmet; iz toga razdoblja je glavina ovih tekstova, ulomaka i prisjećanja – ponajvećma sam koristio „Filozofijske hrestomatije“

– NZMH; zatim sam koristio prva izdanja srednjoškolskoga udžbenika B. Kalina „Povijest filozofije”, pa sam koristio pojedinačne knjige i njihove ulomke – počam od: Platona, Aristotela... Pascala, Augustina (Ispovijesti); Spinoze, Kanta, Schellinga, Hegela... Sartrea, Heideggera, Schelera (Položaj čovjeka u kozmosu); Axelosa (Uvod u buduće mišljenje)... pa u novijim prisjećanjima sam se „pomagao” novijim nakladama Kalinove „Povijesti filozofije”, A. Anzenbacherove „Filozofije”, E. Kalea „Povijesti civilizacija”, „Religijama svijeta”... Zbog toga ovdje nema navedenih vrela, jer tekst ima i vremenski i misaoni polaritet... odmak; te, pošto je davno pisan – veoma bi se teško moglo točno i precizno navesti djelo, godina izdanja; stranica.... stoga sam smatrao da je bolje ovako uputiti budućega znatiželjnika ili čitatelja na već spomenutu literaturu (vrela). Ne strogo znanstveno!

Ovaj tekst nije zamišljen – niti kao znanstveni, niti kao pregledni rad- već kao davna predavanja, koja sam – smatram trebao sačuvati od izgubljenja, pa i od zaborava – tada kada nije bilo računala – a danas možete naći mnogo temeljitije tekstove na internetskim stranicama – opet smatram da vrijedi i ovo očuvati od zaborava iako su prošla desetljeća od njihove aktualnosti. Jer ovaj tekst ima svoj pristup, osobni stav, mišljenje s kojim se slažem, citate koje sam odabrao – pa iako je ponešto kazano isto i u drugim sličnim tekstovima – ja sam to iskazao na osoban, drukčiji način, drukčiji su i slogani, pa i neke misli i stavovi. Bio je posljednji tren očuvanja ovih ulomaka, zapamćenja, tekstova – jer je rukopis izbljedio a vrijeme odmicalo i odmicalo.

Jasno je; ovo nije pregled povijesti filozofije, niti oni filozofi ili škole koji imaju ovdje više prostora jesu

znakovitiji iliti ostavili više traga u filozofiji – ovo je naprosto tekst zapisa (osobnih i onih koje su učenici i studenti zapisivali); tekst zapamćenja iz davno čitanih knjiga; tekst iz knjiga koje su mi bile pri ruci prigodom unosa ovoga teksta (ali, toga je najmanje).

Možda se netko bude zanimao za neke od ovdje iznesenih pojmova i misli (makar bili i u ulomcima).

**(Motrišta, br. 91, str. 32.-77., Mostar, 2016. –
ISSN 1512-5475.).**

NE/VRIJEME BITKA, VRIJEME NE/BITKA

Pitanje o bitku, čovjeka je još mučilo od prastarih vremena, tek filozofska antropologija je počela sustavno proučavati to pitanje koncem 19.st, ono je vrlo brzo umaklo u biološku, zatim medicinsku; pravnu i ne znam koju ne – antropologiju. Od Arnolda Gehlena pa do postavljenja čovjeka u njegov „položaj u kozmosu“, Maxa Schelera – čovjek više nije samo predmet istraživanja, ide se od Aristotelova poimanja čovjeka kao zoon politikona, do augustinovskoga upečaćenja ratia i smrtnosti „animal rationale mortale“, *homo sapiensa*, *homofabera*, pa do Nietzscheova stava „čovjek je uže pričvršćeno između životinje i nadčovjeka“. Čovjek je zbog nedostatnosti (nedostatne snage svoje biologije; organa, nadogradio kulturu kojom se odlikuje kao „bolesna životinja“ (Gehlen), čovjek se rađa bespomoćan i sam, ali se rađa u svojoj konačnosti i slobodan od svih stega, korijen „čovjeka je u nesvjesnome“ (Goethe); pesimizam čovjeka i njegovo očajanje u dolini „plača i suza“ – je opet kršćansko „creatio ex nihilo“ – čovjeka Bog stvara na svoju sliku i priliku, svakako s drugim pridodanim određenjima – čovjek odlazi u vječnost; odlazak s „padom u grijeh“, s moralno-etičkim preferencijama, čovjek je isto onoliko koliko je „homo homini lupus“ – i „homo homini homo“!

Sve odlike života se slijevaju u inteligenciju, duh postaje zbiljski – stvarnovit; ukoliko je njegov odnos moguć s izvanjskim – drugim bićima i predmetima, moguć je i samoodnos, t.j. unutarnji odnos – a samosvijest je vrhunac čovjekova bića. Ne idući poput mnogih

antropologa usporedbom s životinjom – čovjek je sabirajuće mjesto svijesti, uobrazilje, mašte – on je neraskidiva struktura samosvijesti – transcendencije.

Tek vatra je oružje i oruđe koje se veličanstveno pojavljuje – pojavljuje se i unutar čovjeka, odbacujući onaj darwinistički skok iz „životinje”, lišavajući se bioantropologije, čovjek je sve više prostorvremenito biće, čija je briga – ona koja seže u budućnost: to što seže u budućnost dolazi iz bilosti – ljudska okolica je zbilja koju stvara čovjek naporom duha, ona nije tek puki zbroj predmeta – jer se zbilja kao ono duhovno odnosi na zbroj pojmova koji misle o biti antropologije koja dolazi k samoj sebi kao znanosti o Bitku. Slika svijeta i promatrač postaju jedno, slika dolazi iz bilosti tek kao puka zamjedba – ono što je iz bilosti došlo u sadanjost, već istodobno posataje ili prošlost ili bilost – a tek ono što se dozivlje iz budućnosti u sadanjost, u istom trenu sadanjost postaje bilost/prošlost a s njom i ono dozvano iz budućnosti – koju ljuski um okrzne – stvarajući „jezik kao neposredni simptom slike svijeta”(Erich Rothacker). Jezik je sintaksa koja pretače sve u razumijevanje; sinkretizam rečenoga nije tek adekvacija između slika, predmeta svijeta i složenoga obuhvatnoga kulturojezika. Iz bilosti se stvara budućnost za kojom briga čezne – čeznuće je uzmaknuće ili iskliznuće netom stvorene budućnosti koja je već postala okamina – sadanjost, pa već i bilost.

Racionalizam jezika je to ukleto, ti njegovi sastavni dijelovi nisu tek puke govorne vještine, nisu tek Sage. Jezično prelazi u logičko kvalitativno-kvantitativno i njihov opkoracaj ostaje kao prošlost. Situacija je uvijek duhovna, ona je na(d)zor – zor je utjelovljen u vlastitu

sliku svijeta – njegova perspektiva obzora je njegovo duhovno ograničenje. Jezik se sučeljava s Istinom on je sam Istina; Istina Bitka – jezik je život, zbilja Bitka i samo mišljenje. Jezikujući čovjek pretvara „mjeru” života u čudorednost smrtnosti. Za/dah života i smrti pri tom zapinje u jezikovanju, u biti bitka.

Nevrijeme bitka je njegov nabaćaj kroz procjep prostorvremenitosti, nevrijeme nije označeno kao tek neko puko vrijeme – je li dan oblačan ili sunčan! Nema svijeta nevremena kao aktualnoga koji se dopunjava jezičnim skokovima u jednoj jezičnoj zajednici.

Nevrijeme je osuđeno na propast stila života na/ra-stajuće tehnologije novi karakter svijeta je horizont ne/mogućnosti izdrživosti tempa vremena koje ubrzano izmiče racionalno-samosvjesnoj kontroli uma – danas/sada je užas kojega je priprazio pozitivno-znanstveno-tehnološki um stoga to svako „sada” izmiče ljudskoj kontroli. Čovjek se igra vatrom; opeći se mora – bitak je potisnut u prostorno koje je omeđeno, ograničeno pa makar i milijardama svjetlosnih godina. Rad je prinu-da i nikada ne će postati neobvezujuća igra u iskliznuću vremena u ništavilo, t.j. nije rad oblikotvorna temeljna koncepcija čovjeka već igra koja nije o/zbiljna – igra je prolaznost kao i vrijeme i mi se u to tek uplićemo, okrznuvši jedno ili drugo, kako bi igra kao smrtnost/neopstojnost dokončala vrijeme u izvanvremenitom kozmičkom smaknuću prostora i vremena.

Ontologija jezika nije svagda mišljenje kako to misli Gadamer – pa nova hermeneutika i kada „je fenomenološki utemeljena” – ona je metodologija stare fenomenologije koja je „otputovala” s Husserlom – stoga se javlja

„Sein und Zeit” (još 1927.) – raskid s tradicijom, njezina destrukcija – „hermeneutika kao ontologija jezika” – uvijek nadilazi empiriju i to empirijsko kao „dokinuto” još kod Hegela je sadržano u mišljenju, u umu – gdje je Um = Bog pa ta destrukcija – vodi natrag k bitku kao Bogu, „nepokretnom (nepokrenutom) pokretniku”; kao aristotelijanskom „mišljenju mišljenja”. Heidegger zaziva u pomoć Nietzschea i njegovo „prevrjednovanje svih vrijednosti”.

„Jedini, dakle, način našeg povijesnog opstanka jest posvajanje onih mogućnosti što su sabrane u nabacivanju istine povijesti ili prošlosti, kojom smo unaprijed su/stvoreni. I kao što niko od nas ne može izbjeći smrt, tako niko ne može izbjeći to posredovanje prošlosti u sadašnjosti, tu igru/raz-govor što nas sve nosi povrh svakog subjekt-objekt odnosa. Bilost/bilosnost – u čijem se razumijevanju otkriva konačnost i vremenitost našeg opstanka – jest jedini način *vremenovanja jezika kao iskustva svijeta.*” (A. Šarčević).

Smrt kao jedina Istina, osvjetlavajuće mišljenje kao egzistencijalna jedinka strukturira naše znanje – znanje o konačnosti u odnosu na ono što se zbiva oko nas i u kozmosu – kroza dubljinu povezanosti s Transcendencijom – rastvara se filozofijsko-povijesno razumijevanje i Briga za ono na rubu – za to Ništa, za koje nemamo određenje niti bilo čiju supripadnost. Rekonstrukcija povijesti – bilo filozofijska, bilo psihopatološka, do/ vodi nas do susreta s povijesnim ličnostima, s raznim vremenima i suodnosom prema tradiranome, smanjuje se prostorvremenita udaljenost – dovodi do komunikacije raznih i različitih svjetova a metafizika i sada pretendira na sveobuhvatnost uma u digitalnom

rascjepkanom svijetu i u svijetu rascjepkanoga uma koji više jedva doseže mišljenje – kojem Nihilizam izgleda jedina perspektiva jer i to Ništa legitimira ništenje kao samouništenje – Ništa se postavilo u poprištu Bitka! Demonski glas ne dopire do jezikovanja i komunikacije!

Isus je egzistencijalno potpuno prosvijetljen božanstvom. Vječnost u vremenu – to je Isus Krist – kristologija je osvjedočenje otjelotvorenja a to je jasno egzistencijalizmu (posebice Jaspersu).

Nijedna objavljujivost svjetske cjeline nije „istinita” – u obzoru svjetske cjeline, igra vremena je stalno na kocki – jer je nihilizam uništio bitak bića i samo biće.

„Sachverhalt (stanje stvari) ostaje ipak u tmini” (K. Axelos). Privatna egzistencija se ne može izjednačiti s „diktaturom javnosti” – tu još nema riječi o slobodi, vlada hegelijansko sluganstvo. Isus je došao da nas oslobodi ne/bitnosti vremenitosti, te da oslobodi Bitak u apovijesnom vremenu kao vječni život.

Igra prodire u bit nihilizma stoga Axelos i može reći: „sve što jest i što se čini uzdignemo do jedne više mnogoznačnosti, da se podvrgnemo igri kao igri i da je, igrajući se, zajedno igramo, hoće li nam biti dano da cjelovito-razdrto, *harmonično-planetarno* ustrajemo u igri vremena?”

Zaključno možemo misliti o bitnom pomaku, zajedno s Heideggerom, – *pomak središnje misli s transcendentne razine (ontologijske diferencije) – k diferenciji povijesnog prigoda (Ereignis) i povijesne dimenzije (epohe) smisla bitka i vremena.* (Axelos). Bitak i vrijeme se u kršćanstvu javljaju kao Jedno, kao otjelovljeni Krist, kao Transcendencija koja mu je identična, kao

Bog. Kao ono metafizičko nadolazeće svagda „prisutno” u nama, kao misleći i transcendentni Bog. Jedino se tako može „preskočiti” – zaskokom, hegelijanska rđava (loša) beskonačnost. „Volja za moć” – ispoljava i ispostavlja se kao „vječno vraćanje istoga”. To isto je za nas – sa smrtne strane – „zvjezdano nebo nad nama i moralni zakon u nama” – istinski završeni, zgotovljeni (onto-etički) zadatak – oni su onaj bitak koji „probija” vječnost.

Vječnost je s nama i u nama – Transcendentna.

BITAK VREMENA

(Probijanje kroza proturječja)

(Stavovi i opsake uz knjigu: Romana Ingaredna:

***Mala knjiga o čovjeku* – s poljskoga preveo**

dr. sc. Vlado Vladić – Naklada Breza,

Zagreb, 2012.)

Predfilozofijsko doba ili sami početci filozofiranja su odmah u proturječju gdje jedno mišljenje poništava drugi način mišljenja i gdje je sukob neizbježan – taj sukob traje ne od vremena europskih početaka mišljenja – on je star koliko i čovjek, s tim da čovjek nije imao razgranatu svijest, niti samosvijest koja bi to uopće mogla pojmiti – staviti u okvir ljudskoga života, ili kako to volimo reći ljudskoga bitka.

Biološka antropologija o kojoj je pračovjek malo mnio a više se za opstojnost s prirodnim silama i nedaćama borio; nije znao za vatru, vodu, zemlju i zrak, kao

za praelemente koji su unijeti u grčko mišljenje i kasnije u filozofiju i to temeljnu, u čemu i po čemu je čovjek obitavao, izgrađivao i izrađivao usavršavajući svoj život raznim predručnim elementima, predmetima i tehnikama. Problem jastva i vremena se kognitivno ćutio i budio u europskoj zipci kulture i civilizacije – pa stoga o iskustvu vremena, ili ne daj Bože, njegova protjecanja – desetljećima čovjek nije imao pojma.

A da nije imao pojma što je to pojam i njegov proces poimanja – da o tomu i ne govorimo. Stoga odmah navodim stav R. Ingardena o protimbi i prijekoru „realizma i transcendentalnoga idejalizma” - kakovu ulogu imaju ta dva pojma u poimanju/shvaćanju vremena i vremenitosti u odnosu na ljudski život – što je okružje, prije svega prirodno a potom i društveno, što je predstavljalo tom čovjeku praiskoncu!

Odmah na početku europske filozofije od njih nastaje, s jedne strane, pogled Heraklita, a s druge, metafizika Elejaca. Očitovanje te protivnosti u novovjekoj je filozofiji prijekor između realizma i transcendentalnoga idealizma. Bliže bi povijesne analize mogle također pokazati, kakvu ulogu dva različita iskustva vremena igraju u pojedinim pogledima na vrijeme koji su se javili tijekom povijesti europske filozofije. Najosjetljivije se vjerojatno, ipak, razlika između dvaju iskustava vremena zrcali na problemu biti našega jastva, na poimanju čovjeka uopće, i njegovu bit čini središnjim problemom filozofije, (str. 33.).

Mogu li se ja ćutiti uvijek istim bićem, realnim, biološkim – a da ono što sam već jučer bio – danas zaboravljam. Je li jastvo čovjeka čini središnji prblem filozofije? Je li moje jastvo antropološko, psihološko,

filozofijsko – ili sam, možda, zapao u psihopatološku divergenciju svijesti i vlastitoga bića. Ako polazimo od toga da smo konačna i nesavršena bića – prolazna, vremenita, trajajuća jasno na horizontu ideja i mišljenja se pojavljuje naš biološki status zagubljenoga bića ischeznuća. Što je to stvarnost svijeta i čovjeka – je li ona isključivo tvarna ili je prije i više zbiljska!? Jesam li ja realan bitak a moji doživljaji samo ono ispražnjujuće pa se ja osjećam toliko stvarnosnim i stvarnovitim da sam zapravo svagda bitak. Jesam li ja psihoanalitičar; fenomenolog, ili možda obadvoje. Imaju li moji kompleksi koji su bili jučer – utjecaj na mene današnjega ili je transcendencija realnosti potisnuta u zbiljsko izvan prostorvremenito biće. Može li tu empirijska stvarnost pomoći? Ostajem li ja do konca empirijsko biće i kako ću onda pomiriti dva proturječna mišljenja s početka eurposkoga filozofijskoga zibanja *li* gibanja. Kako pomiriti konačno mišljenje filozofije sustava iz 19. stoljeća da sam ja (čovjek) DUH – s „empirijskom stvarnošću čovjeka”!?

Kao drugo: ja, kao čovjek sa svim svojim prvobitnim i trajnim vlastitostima i stanjima, kao i s vlastitostima i stanjima koje se mijenjaju, jesam i osjećam se realnim bićem i kao da sam u većem stupnju realan od svojih doživljaja. Ja sam, naime, sukladno tomu osjećaju, postojan bitak, dok su moji doživljaji samo prolazna poizvanšćenja, izvanjski izraz mene samoga, (str. 34.).

Kako mogu biti „realan u većem stupnju od svojih doživljaja”, kako, naime, po „osjećaju – jesam postojan bitak” – pri tom su u istom stavku „moji doživljaji samo prolazna poizvanšćenja, izvanjski izraz mene.” Kako dokazati da su doživljaji empirijski, da su „stvarnost”,

ne zbiljnost, i istodobno su moji doživljaji prozalnost, moja izvanjskost a da su najstvarniji bitak; ako uvedemo pojam vremena – pitat nam je kada je to tako; i kada je tomu tako, pa i gdje je tomu tako!? Može li alkemija svojim mističnim transmutacijama provesti duhovnu svjetsku reformu. Može li se uz pomoć alkemije pronaći ključ Neba i Zemlje, mogu li biti otkrivene tajne kemijskim putem, t.j. putem alkemijske filozofije, može li se razriješiti kristološko – može li „magia naturalis” ugledati Svjetlo – Krista; bitak svijeta, kao i Bitak Makrokozmosa? Opstoji li temeljna cigla u velebnoj građevini, dotaknuti beskraj: i one najudaljenije točke Svemira ali i pojavak prepreka, zidova – pa taj sudar čini izmaglicu opće ljudske prakse. Kada si u duhovnoj pustoši – svjetlost kaplje u bezdan – ne pronalazi utočište, niti uporište, impregnirana prodire „kao čavao ukotvijen u drvo križa” (Z. Kordić). Dakle, zahvaća onkraj samoga Bitka.

A zavičajnost je nenadmašivost i kod svih plemena Afrike – bavili se oni željezom kao pedmetno priručnim sredstvom ili željezom kao alkemijskom transmutacijom opasnom i po život i po Budućnost (a budućnost je svagda tu – rasprostrta).

Upravo ontos što je u odnosu na njih (doživljaje – Z.K.) transcendentno, predstavlja moj stvarni <istinski> bitak. (str. 35.).

Upravo je Bitak, Bog taj transcendentni >istinski bitak>; on je bitak u odnosu na doživljaje, u odnosu na pročišćavanje, katarzu, u odnosu na ukupni život – kako ga spoznati; kako ga se domaknuti ili mu se primaknuti!? Životnom „praxom” reflektirajućega djelotvornoga bivstva u koncepciji jezičnih igara,

diferenciranoga razumijevanja – posredovanja vremenom – zadobivanja prošlosti, prethodnosti, njezina oživljavanja u suvremenosti kao svagda prisutnoj formi života koja svagda izmiče ljudskom – a na što je čovjek svagda spreman – kierkegaardovski „skokom”; heideggerovski „brigom” – te hermeneutičkim oblikom života kao strukturiranoga znanja. Bitno je da se odigra „transformacija” (K.O. Apel) koja nužno omogućuje društvenokulturne oblike u svim smjerovima komuniciranja.

Napokon, znamo da nismo mi gospodari vremena, nego da vrijeme vlada nama: u konačnici, nikakva značenja nema ono što mi radimo, kao ni naša nastojanja da se izgradimo, vrijeme protječe, a mi, bespomoćno izručeni njegovu protjecanju, u njemu starimo i prolazimo. Jer, u trenutku kada nam se neposredno objavljuje mogućnost nepostojanja onoga što je stvarno, kao i činjenica uništenja mnogih realnih predmeta, očituje nam se – izgleda – bit vremena, koje sve što je vremenito u bitku ograničava na sadašnjost, a ujedno onomu što je sadašnje ne dopušta trajati, jer ga stalno novom sadašnjošću istiskuje iz bitka u prošlost i ništavilo. (str. 39.).

Konačno je jasno da je vrijeme zakon, univerzalna zakonomjernost – svagda prisutna i istodobno odmah odsutna, prisutnost se zrcali u trenu koji iz sadanosti prelazi u budućnost, a ono budućnosno dok još to nije ni postalo p/ostaje prošlost. Sve vremenito se ograničuje na prošlosno – tako ograničuje bivstvovanje i sami Bitak na već bilo. Pozivajući se na Wittgensteinove jezične igre, što Ingarden jedva i čuje, nije moguće identificirati predmete u svijetu a priornim institucionaliziranjem samih predmeta -potrebno je prevođenje

i provođenje kontinuiteta ljudskih jezičnih razgovora kroza samu povijest; odbaciti biheviorističke i naturalističke čimbenike dovesti jezik u interpersonalni komunikacijski i interpolarni – i interkomunikacijski odnos čovjeka prema jeziku kao prema bitku razumijevanja prostora i vremena u instrumentaliziranoj napredujućoj znanosti jezika a pri tom ne zapasti u pozitivizam krute svagdanjosti.

Kod Kanta, koji je, kao što je poznato, u vremenu vidio samo formu zrenja ili, drukčije, transcendentalni proizvod >unutarnjega osjetila<; kao kod Husserla, prema kojem se vrijeme konstituira u sustavu retencija; kao kod Bergsona, prema kojem je homogeno vrijeme samo formalna shema koja se odnosi na zahtjeve djelovanja. Moglo bi se, napokon, kazati, da lik vremena koji sam opisao kao ekvivalent prvoga ovdje istaknutoga iskustva nije ništa drugo do li čisto intencionalni proizvod toga iskustva, (str. 44.-45.)

Je li vrijeme intencionalni prizvod toga iskustva, bi li se s tim husserlovskim stavom složio Husserl? Može li vrijeme biti nastojeće – ili je ono nastajuće – je li trenutačna sadanjost u koju se sabire svo vrijeme samo fikcija, onda je svo vrijeme fikcija, kada se onda pojavljuje bitak; kako i u kojem prostoru? Da, ne mora se svako „sada” konzervirati i prekoracivati kao fikcija, u pravu je Ingarden – ali što s doživljajem može li „doživljaj” oblikovati vrijeme – ako uzmemo i presjek vremena kao vrijeme – doživljaj je ono što se „rađa”; vrijeme – nastaje (i nestaje). Što je s kantovskim „unutarnjim osjetilom” – je li ono transcendentalno i kao takovoga omogućuju prostor i vrijeme (forme zrenja). Logička „forma svijeta se samo može pokazati.”(K.O.Apel

– Transformacija filozofije, str. 426.). Transcendentalna hermeneutika kao hermeneutika <svijeta života>, situacionog svijeta nije moguća – zato je moguća interpersonalna hermeneutička komunikacija kao povijesna zadanost za H. G. Gadamera.

„Čovjek se izgubio, pa sad živi svoje uzdahe, a ne više svoje dane i godine. Koliko mu je još preostalo? Zao-
stao je iza vlastite iskrenosti, pa se čak za njom niti ne
osvrće.” (B. Prosenjak – osvrt na knjigu Z. Kordić „Unu-
tarnji svemir”).

*Uronjen u vrijeme, vječno čeznući za sobom kao bi-
čem koje ne podliježe vremenu, čovjek se osjeća ugrožen
prolaženjem i nepoznatom ništavnošću sutrašnjice. Ne
postajući toga svjestan, želi od sebe pobjeći, na sebe sa-
moga zaboraviti. Trudi se ne znati da neumitno prolazi,
da svakim trenutkom skončava kao žar koji dogorijeva.
<Ubija vrijeme>: pronalazi obveze kojima bi vrijeme
<ispunio> i svoju pozornost usredotočuje na rad bez ko-
jega bi mogao opstati, (str. 47.).*

Da, da čovjek čuči u vremenu, kao u vodi; iz njega
ne može iskočiti, neprijatno mu je. Ne može iz svoje
kože – neumitno nestaje, kao i svaka biljka i životinja –
biologijski i životno je bliži svom koncu, kraju – rad mu
je kratkotrajna opstojnost, ali i on izmiče – klizi u prah,
ništavilo?! Opstoji odsutnost razumijevanja svijeta u
krizama, u katastrofama – ali, samorazumijevanje u – i
kroz nove uzore ljudskoga djelovanja i razumijevanja
kroz odlučnost komunikacije – gdje su odluke Istina,
Sloboda, Pravda – makar bile historično-empirijske;
one su posljedak filozofijskih kritika *ad absurdum* – u
situaciji društvenih kriza, u obliku egzistencijalističke
subjektivnosti a kakova drukčija i može biti egzistenci-
jalistička subjektivnost (subjektivni egzistencijalizam)

– kojoj u svakom obliku društva nedostaje intesubjektivnost i intersubjektivni kriterij.

...Pobjeći od zagubljenosti u vremenu – u vječnom pronalaženju, (str. 49.).

Ono što je u afektivnim žudnjama ne može biti predmetom Istine; ne može biti predmetom znanosti – trenut jezične i misaone prakse se utapa u predmet znanstvenosti lišenoj iskustvenoga – ono što prvo „ulazi u moj svijet” – je moj predmet spoznaje utirnja svijesti u to novo, čovjek nije samoopoažavajući – a nije ni samoposlužitelj svijeta i jezika znanosti, religije, umjetnosti. Zagubljen je u pronalaženju! Zagubljen je u vremenu koje nemilosrdno curi.

Nije vrijeme, nije protjecanje dana ono što me pritom zatire, to ja sam u njima <izgaram>. To je nova perspektiva problema, od koje ovdje moram odustatati. (str. 50.).

Praksa života kao ono novo me ne zatire, ona je svagda tu, i ona jest jer je onniprezentna – praksa rada kao znanstvena povijest (V. Sutlić) utemeljena na pozitivnoj volji, utemeljena na unutarnjoj nuždi da se radi – ona susreće život i smrt kao bivstvo ljudskoga bitka. Ne „ubija” čovjek vrijeme, već vrijeme mrvi, uništava čovjeka kao žar-pticu koja će s čovjekom iz žara i žarišta postati pepeo! „Iz pepela zlih vesti”. (B. Miljković).

U vječnoj potrazi, pronalaženju sebe od izgubljenosti i zagubljenosti u vremenu čovjek, po Ingardenu, želi pobjeći; svi pokušaji su pokušaji „ubijanja vremena” – a što je s prostorom, s dubljinom...!?

Snaga sama kao u tjeskobi sanjari o najvećem blagu zanosa i sreće i teži prema njihovom ostvarenju, ali svega se spremna odreći za puku mogućnost opstanka. (str. 53.).

Taj osobni karakter ljudskoga individuumu tvori nužan, ali ne i dovoljan uvjet, da bi on mogao biti odgovoran za nešto što čini ili propušta učinit. (str. 60.).

Akt činjenja ili nečinjenja, akt odgovornosti, diletantski primjer dvogodišnjega djeteta za prometnu nesreću u našim okolnostima, je doista diletantski – ot kud tu tjeskoba, što se u nama tjeskobi ?

Pitanje o mogućnosti »slobodnoga' djelovanja gotovo se beziznimno povezuje s problemom takvoznanoga determinizma u svijetu. Jer, »sloboda" djelovanja ili, kako se to, uz pomak u problemu, obično kaže, »slobodna odluka volje" razumije se u smislu »bezuzročnosti". Drži se kako to nije moguće pomiriti s determiniranošću koja je u realnom svijetu sjevladajuća. (str. 64.).

Problematika egzistencijalne subjektivnosti; problematika osobne slobode – u kojoj i po kojoj osobnost jest zbiljska – se oblikuje životom a život oblikuje zbilju u ljuskom djelovanju – povijesnom procesnom oslobađanju od slobodne egzistencije i od egzistencijalne slobode. Koj u ulogu treba pripisati volji, trebalo bi se vratiti Schopenhaueru – rastuća otuđenost i bezperspektivnost ne daju za pravo volji da se nameće kao kritički rekonstruirana socijalna zapadnocentrično konstituirana nužnost.

U novi radikalni subjektivitet bi trebalo ugraditi, ne Ingardenovu volju, već jaspersovsku obnovu povijesti filozofije – a povjesničari bi nas mogli optužiti za „revizionizam" – koji je ipak nuždan za „lakoću" podnošljivosti života, za podnošljivost scijentističkoga momenta koji uskače komunikacijski u praksu suvremene slobode. Determinizam ili propada, ili postaje fatalistička sudba povijesti i njezin temeljni pratitelj.

Određena odluka volje i određeno djelovanje mogu se držati „vlastitim” činom odnosne osobe, onda i samo onda, kada proistječu izravno iz središta „ja” iste osobe, u njoj imaju svoj istinski početak i kada to središte „ja” vlada nad izvršenjem djelovanja koje iz njega proistječe i kada upravlja njime, kada, dakle, za nj nije „zainteresirano” samo osobno, nego i, u sveukupnom događanju djelovanja koje se odigrava, u „svojim rukama” drži odlučujući utjecaj. (str. 65.).

Može li se određeno „Ja” – odigravati samo u osobnoj duši i takova ga prihvatiti, t.j. osobni bitak – ili ono što „prodire izvana” se prihvaća po nuždi zakona, prirode – dakle, predati se neuvjetovanosti izvanjskoga; ili imati takovu sferu gdje je sve iznuđeno izvana, te nisi odgovoran ni za što.

Karakter >vlastitoga čina< zasniva se na vlastitim odlukama i djelovanjima pojedinih članova te zajednice, koji dovode do učinka tek nakon što se uzmu u obzir odluke i čini ostalih članova. >Biti nešto vlastito< odluke pojedinca ovdje nose karakter participacije u zajedničkom htijenju i činjenju. (67.).

Zajedničkost preuzima svoje pravo kao vlastitost – donosi odluku za situaciju, odakle mogućnosti za crpljenje nenadmašivosti, što je zbiljsko dokrajčene egzistencije – to se ne može crpiti iz smrti. Crpi li Das Sein (tubitak) sve svoje mogućnosti iz egzistencijalne bačenosti u svijetu, kako se domaći – određenosti brige, kako kao bačenost u svijetu prepuštena samoj sebi moći biti – faktički egzistirati; tradicija je izložena kritici, prava egzistencija je izložena iz same sebe a protivu je same sebe – mogućnost je opet uz nju (egzistenciju u vremenu).

Čovjek može djelovati, a da se uopće ne brine za to, da za svoje djelovanje jest ili može biti >odgovoran<. (str.72.).

Odieljenost *djelovanja i odgovornosti* – kako može biti odijeljena raspra o djelovanju od samog djelovanja, i obrnuto. Jezičnim raskrivanjem svijeta, zbivanjem smisla raskrivanja objedinjuje se pojedinačno antropološko i opće komunikacijsko zbivanje transcendentalne filozofije.

U svim se tim različitim vrstama odgovornoga djelovanja pokazuje da djelatnika moraju resiti posebne odlike, kako one koje se tiču njegove ontičke kategorijalne strukture tako i one koje se tiču njegovih karakternih crta. Ne samo, dakle, odgovornost, nego i odgovorno djelovanje, koje se odvija ovako ili onako, mora imati određene ontičke temelje, da bi se uopće moglo izvršiti. Pronalaženje tih temelja je zadatak pred čijim se rješenjem upravo nalazimo, (str. 74.).

„O čemu se ne može govoriti, o tomu se mora šutjeti” (Wittgenstein). – Ova čuvena konzekvenca >logičkog atomizma< upućuje svaku jezičnu refleksiju u područje doista nesmislenog. Radikalnije kazano: svaka specifično ljudska komunikacija, koja – kao sporazumijevanje o smislu stavova – ne posreduje samo informacije o stanju stvari, kao što je to slučaj kod takozvanoga pčelinjega jezika“, nego istovremeno uvijek produbljuje samorazumijevanje ljudi koji govore i djelaju.” (K. O. Apel - Transformacija filozofije, str. 251.). Pronalaženje bićevitih komunikacija i interkomunikacija nas upućuje na kognitivno u čijim mogućnostima tražimo iskazivo-sporazumijevajuće, tražimo rješenje, tražimo odlučnost – odluku. Temelj odluke je biće, ono

je odlika kibernantropskoga svijeta koji zrcali svoju samostojnost i opasno se nadvija nad ljudsku prolaznu egzistenciju i njezinu samouništavajuću konačnost.

>Kontinuitet postojanja< znači, da tijekom postojanja tijela ne postoji nikakav prekid u postojanju tijela kao cjeline. S obzirom da se u tijelu stalno događa izmjena materije kao i nastajanje i odumiranje milijardi stanica, kontinuitet nije lako pokazati, (str. 85.-86.).

Kontinuitet opstojnosti organa u tijelu, nije bitan za opstojnost tijela kao kontiguencije – tijelo je cjelina u kontinuitetu, makar se izmijenile mnoge žlijezde, stanice različitih organa – identitet tijela je zajamčen. Mogu li postojati dva središta „ja” u istom čovjeku, može li se dogoditi fenomenalni prekid da tijelo za život prije prekida više ništa ne zna (ne shvaća) – a nakon prekida počinje funkcionirati drugo „ja” – može li se dogoditi da zbog „protjecanja” vremena i starosne dobi nestane tjelesne kontiguencije – pitanje je više psihologističkoga karaktera – u kojega Ingarden znade zapasti. Slobodno davanje sebe – svom životu; traži opću spoznaju vlastitiga sebstva i opću spoznaju promišljanja svijeta -filozofski način egzistencije, treba osigurati oblikovanje svojega života u procjepu između klasike, „tradicije” i modernosti, kako bi se dospjelo u suvremenost u aktualnu sadanost i sadanost aktualnosti u bitku vremena – to je ono fenomenološko koje Ingarden i podsvjesno želi slijediti.

Osobno >ja< je u odnosu na nj (na čisto ja – Z.K.), prema Husserlu, konstituirano kao drugotan proizvod, koji ne može biti istinski nositelj i vršitelj djelovanja, jer se, između ostaloga, tek kroz djelovanje konstituirao. ... Je li osobno >ja< nekakvo drugo ja u usporedbi s <čistim<

>ja<, o kojem govore svi transcendentalni filozofi, (str. 89.).

Sumnja je doživljeni svijet u mogućnost metafizike – pa čisto „ja” kao metafizički apstraktum daje povijesni smisao humaniteta, jer je istiniti bitak idejalni cilj – episteme uma je svagda oprečno doxi – bez sumnje mi ne možemo napustiti svoju vlastitu istinu oformljenu u krizi znanosti i sveopćoj krizi – jer samorazumijevanje može doći iz bilosti.

Husserl je, kao što je poznato, čistomu >ja< priznao takozvane >habitualnosti<, ne pokazujući, međutim, da habitualnosti spadaju u >apsolutnu< sferu transcendentalne svijesti, a ne u realnu sferu konstituiranoga svijeta. No, to tek treba dokazati, ako koncepcija habitualnosti ne želi upasti u protimbu s teorijom transcendentalne redukcije. (str. 90. -pozivna bilješka).

Koncept habitualnosti se mora svesti na transcendentalnu sferu svijeta; sve empirijsko, sve senzusno/senzualno se tek dokida i nadilazi u sferi transcencije. Jedino je Bog taj koji se zrcali u našoj unutarnjosti kao svekolika ljubav; teorija redukcije se svodi kroza stvarni smisao racionalizma, po čemu je Husserl drukčiji od na pr. H. Bergsona – čije zahvaćanje ide u mistični zanos s onu stranu racionalnoga i iracionalnoga – kome se priklanja R. Ingarden, nismo posve sigurni iz ove knjige – ali smo sigurni da u njoj ima i psihoanalitičkoga, biheviorističkoga, ćutilnoga – ali da Ingarden vjeruje plodonosnoj diskusiji, to je nesporno – ona donosi nadzor uzajamnoga pomaganja – suradnjom proširuje i zadobiva slobodu – a sloboda donosi pojedincu pravdu koju on treba zadobiti. „Mala knjiga o čovjeku” Romana Ingardena – govoreći o čovjeku

je svjesna aktualne i akutne prolaznosti sukcesivnoga vremena a u potrazi za kozmičkim vremenom javlja se skepsa i o njegovoj ograničenosti, dapače, o prostornoj i svakoj ograničenosti i njihovoj propadljivosti kao i o propadljivosti čovjeka, njegove civilizacije i svega što preostaje. Preostaje li čovjeku samo zaskok i iskorak u aktualno nepoznato – ni to ne otkrivaju ni Ingarden, ni Heidegger; ali pokazuju da je ljudski um „zaskočila” nepredvidiva i od čovjeka stvorena suvremena tehnologija, te da s njim manipulira i vlada. Što je puno više od upozoravajućega i opasnoga.

Postoji dakle, kantovska koncepcija vremena kao apriorne forme zrenja, koja se u iskustvenoj spoznaji predmeta realnoga svijeta pokazuje kao forma svijeta pojava, a tako dolazi i do poimanja. Svijetu pojava kod Kanta suprotstavljen je svijet stvari po sebi. No, kantovska koncepcija stvari dopušta dva različita tumačenja: kao prvo, agnostičko tumačenje, u skladu s kojim su stvari, glede vremenitosti ili prostornosti i kategorijalne strukture, nepoznatljive, i to, ili općenito, kada je riječ o bilo kojem predmetu spoznaje, ili samo za nas ljude koji se prilikom spoznavanja moramo poslužiti apriornim formama zrenja i kategorijama; kao drugo, ontičko tumačenje, u skladu s kojim je svijet stvari po sebi općenito nevremenit.

Kantovskoj se koncepciji vremena suprotstavlja takozvana <realistička> koncepcija vremena, u skladu s kojom je realni svijet i stvari i procesi koji se u njemu javljaju, onakvi kakvi su po sebi, vremeniti, a pri tom se ne kaže, kako se ima pojmiti samo vrijeme.

Kada bi Kantov pogled u ontičkoj interpretaciji bio točan, onda ne bi bilo moguće ni snošenje ni preuzimanje

odgovornosti, napokon, ni ispunjenje zahtjeva koje on postavlja. Odgovornost bi mogla postojati isključivo u svijetu iskustva i mogla bi se skinuti (ausgelost) ispunjenjem njezinih zahtjeva. U tome slučaju ne bi bilo moguće suvislo govoriti o moralnoj odgovornosti, koja se u metafizičkome smislu realiter stavlja na teret ljudima kao kakva stvarno postojeća krivnja. A to bi bilo neispravno, kako s obzirom na čisto fenomenalni karakter vremena, tako i s obzirom na čisto fenomenalni karakter kategorija, naročito uzročnosti. To je i samoga Kanta primoralo da bitno promijeni svoje motrište, čim se prihvatio problema slobode i moralnosti. Ovdje ne želim dalje ulaziti u to. Ograničavam se na tvrdnju, da čisto fenomenalna, pojavna odgovornost ne bi mogla posjedovati moralnu vrijednost u pravome smislu riječi, niti bi mogla stvarno teretiti činitelja i stavljati na nj dužnost rasterećivanja. Moralne vrijednosti i njihovo ostvarivanje zahtijevaju, da tako kažem, nešto više od puke pojavne stvarnosti. Osim toga, samo uz istinsku, a ne čisto pojavnu realnost vremenitosti svijeta i onoga što se u njemu događa, odgovornost i ostvarivanje njezinih zahtjeva mogu biti stvarni i smisleni, (str. 117.).

Kantovska etičnost u prostorvremenitom iskustvenom se nadilazi filozofijom idejaliteta; t.j. identitetnom filozofijom apsoluta što već čini Hegel – nadilaženje Kantova „kriticizma” pod konac XIX. st. nije prihvaćeno od novokantovaca – „natrag Kantu” – historicistička teza nije uzburkala Ingardenove vode; niti njegovu filozofiju – to je više učinjeno od francuske jezično-strukturalističke kasnije filozofije J. Derride, E. Levinasa i drugih, pa i od Ricoeura – bijeg umjetnosti kao vrelu i utočištu teče još od Nietzschea. volja je bit ljudskoga

bića; volja prelazi pojavnost i na „apsolutni” način otkriva bit sebe same i svijeta. Pa i ne izgleda to tako proturječno – svijet je u biti logos, ideja – „sve što je zbiljsko je umno” – a volja je sada slijepa i nezajažljiva težnja – uvijek težnja koja pokreće život. Jedini spoj je da je u temelju bitka nezadovoljstvo – bez obzira na događaje; odgovornosti. Ne zaboravimo, a na to podsjeća Ingarden u svakoj koncepciji vremena se događa prošlost, sadanost i budućnost. Bilo prisjećanje, bilo predočeno – ništa od toga „dozvanog u sjećanje” – ništa od kozmičkoga vremena – izvanvremenitoga vremena! Tada ne bismo govorili o uzročnosti ili posljedičnosti. To je samo vrijeme „biti sada” – bezvremena definicija vremena, vrijeme bez određenja; definicije.

Vrijednost i odgovornost, nas po Ingardenu, zadržavaju na realnim postojećim predmetima – zar se događanja mogu odvijati ponad vremena? Nema konačna odgovora na to pitanje kod Ingardena. Ide li on pomalo u psihoanalizu; u jungovsko „kolektivno nesvjesno” ili zapada u empirističko-znanstvenopozitivističko razmišljanje – kada bi bilo ovo onda bismo govorili samo o korisnosti i materijalnim dobrima – od čega je „knjiga o malom čovjeku” posve daleko.

Pomanjkanje unutarnje slobode (iz svijesti o našoj jednostranosti – podcrtao Z.K.). Diskusija treba služiti upravo slamanju tih ljudskih slabosti, diskusija koja u drugima traži pomoć nadziranja onoga što smo uspjeli zadobiti i upotpunjava onim što vlastitim trudom nismo mogli osvojiti. I upravo u toj ulozi uzajamnoga pomažanja, suradnje, diskusija može zadobiti svoju slobodu, koju smo svi dužni potraživati kao pravo čovjeka a ujedno kao nešto što diskusiju tek može učiniti pravednom. (str. 129.).

Treba li diskusija služiti slamanju otpora idolopoklonstvu, treba li secirati svaku riječ, analitičko-psihološki uokviriti, ukotviti, umiriti – odrediti kvote diskusije i razdaljinu – te potom pucačke domete i tehnike. Ne treba. Vrijeme je besćutno, vrijeme je zgoljno – zbog čega poduzimamo radnje da nam ne bi bilo dosadno do konačišta – da parafraziram Ingardena.

Nema zajedničkoga mišljenja unutar zapadnoeuropske misli i filozofije – filozofija raskrivajući svagda novu istinu uvodi nova događanja, novu perspektivu – postavlja nova egzistencijalno-historijska pitanja – te razvija svjetski um prividno kao „svjetski”, „globalni” – a umata se u posebnost svoga razuma i zaskoka vremenitosti u prostoru znanosti, religije, umjetnosti – svaki novi zaskok je otvoren za diskusiju koji je „tek može učiniti *pravednijom* (Z.K.)”

Središnji i najdublji problem Ingardenovih ontologijskih istraživanja je odnos čovjeka i vremena, (str. 138. – pogovor: Mladen Labus).

Čovjek mjeri vrijeme svojim mjerama i spravama – nije nam poznato da još netko racionalno poima vrijeme, njegovu sukcesiju ili da razmišlja o kozmičkom vremenu; možda ima i toga – ali, mi smo pri tom u iskliznuću, u neznanju. Ingarden nije do konca riješio ovaj problem kojega naglašuje Labus – pitanje je: je li i otkopčao, raskopčao taj gordijski čvor, ali mi se nabacujemo i pokušavamo i iskočiti iz „Male knjige o čovjeku”, čiji je samo naslov takovi.

Ingarden vrijeme problematizira u najvišoj potenciji slobode, unutarnjega (stvaralačkoga) iskustva i egzistencijalnog odnosa. Vrijeme je središte u kojem se križaju sve ove bitne čovjekove mogućnosti. A čovjek je

prema njima odgovoran... (str. 139. – pogovor: Mladen Labus).

Egzistencijalno je ovdje bitno ontološko, vrijeme kao središte ljudskih mogućnosti i vrijeme kao razredištenje, kao uništavajuće historijsko-čimbeničnoga i ljudskoga djelovanja. Rekonstrukcija povijesti kao predaje istine, slobode i pravde – moguća je samo u pojedinačnoj egzistenciji; pa pojedinac i vrijeme čine bit bitka čovjeka i usuda. To je moguće samo u obliku kritičkoga umskoga usvajanja i odbijanja svega.

Ingarden ukazuje na vremenitu strukturu svijeta, i u tome fundira i pojam odgovornosti.” (str. 141. – pogovor: Mladen Labus).

Od vremena k vremenu – od istoga k istomu; na vremenitoj strukturi svijeta graditi odgovornost – znači da nije dovoljno misliti iz obzora vremena, kamo li djelovati. Ontologijska diferencija heideggerovski rečeno čini pomak k diferenciji povijesnoga usuda; prigoda, smisla bitka i vremena. Dok se metafizičko vrijeme igra s nama ostajemo u njegovu krugu i nikako ne možemo izvan njegova domašaja – pitanje je: je li kozmičko vrijeme sukcesivno i u domašaju metafizičkoga vremena. Odgovor je potvrđan. Kako izaći iz kruga začaranosti, transcendentnosti – čime su se stari Grci zaigrali i ostavili nam tu igru u nasljeđe.

KULTURA; NJEZINE BITNE ODREDBENICE, PROIZVODNJA KULTURE

Sažetak

Bitne odredbenice pojma humanizma govore o čovjekovu svjetonazoru koji se temelji na dobru i onom što je za ljudsko biće najviše dobro – a čovjek je kako biološko, fizičko; tako i humano i socijalno biće.

Kultura kao bitno ljudsko obilježje i istinski jedino čovjekovo djelovanje – jest ono čim se čovjek kao Božja slika i prilika, uzdiže ponad animalnoga, ponad svih drugih djelovanja – kulturom čovjek baštini sve ono što mu je kroza povijest namrijeto, stvoreno, itd.

Kultura nije samo djelovanje ljudskih mogućih vijuga – kako bi se stvorila materijalna i duhovna dobra već je kultura bitna sastavnica antropološke socijalizacije, zatim je bitna sastavnica ljudskoga čovjekovoga praktičnoga i umnoga djelovanja. Kulturom se svi ponosimo – premda je kultura dovela do apsolutnog otuđenja čovjeka, otuđenja čovjeka i svijeta od Boga,

kao i otuđenja čovjeka od čovjeka, te otuđenja čovjeka od njegova okružja i društva a što je bit njegove vlastitosti kao načina bivanja bitka subjektiviteta u kolektivitetu. Kulturne promjene su donijele usavršujuće društvene i civilizacijske norme, na drugoj strani sekularizacija pokušava potisnuti religijski humanitet što je zlo, pa se često podmeće da je sekularizacija u biti potiskivanje političkoga položaja Crkve u europskoj duhovnosti i u europskom načinu života.

Ključne riječi: *kultura, humanizam, religija, svijest, kulturne promjene, kultura, religija.*

UVOD

Kultura je ukorijenjena u dimenzijama kroza cijelu povijest, a ona se razvijala od kamenog doba preko robovlasničkih, feudalnih, kapitalističkih, pa do totalitarnih društava da bi se europski duh vratio u bocu i iz tih totalitarnih društava stvorio demokratske dimenzije, pa prema tomu kulturu humanizma; humanističku kulturu u koliko-toliko tranzicijskoj demokratskoj istočno-europskoj postmodernoj uljudbi.

Proizvodnja kulture ne može biti neovisna od ukupnosti ljudskoga manualnoga i duhovnoga djelovanja, posebice postmoderna kultura je obilježena poznavstvenjivanjem i duhom pozitivizma koji želi i nastoji reducirati sve ljudske djelatnosti, sve ljudske grane na pozitivističku dimenziju opće tehnifikacije – društva

koje je sastavljeno kao globalno kibernetičko društvo. Čovjek bi bio kibernantrop. U tom smislu djelovanje ljudskih duhovnih potencijala mora nadići takovu pozitivističku orijentaciju kako bi se odredio čovjekov položaj u kozmosu, i njegovo stalno djelovanje koje je *na putu k planetarnom mišljenju* i iskoraku.

Ako kulturu odredimo kao povijesnu cjelinu koju su namrijeli naraštaji i u kojoj mi sudjelujemo – onda je ona bitna odredbenica povijesti ljudske civilizacije i ljudskih društava. U tom smislu postoje opće i posebne sastavnice i odredbenice kulture kao jednog pojma, ali i kulture kao pluralnoga pojma. Kultura u kojoj obitavamo i egzistiramo je sastavnica našega pojedinačnoga i općega odnošenja prema društvu u civiliziranom i otuđenom svijetu, kojemu kultura pridodaje, također, bitnu odredbenicu otuđenja a čega smo mi vrlo malo svjesni.

1. Pojam kulture

Vlastito ponašanje, bit naše vlastitosti je način našega bivanja u kulturi i opstojnosti naših subjektivnih motrišta, kojih postajemo svjesni tek u sučeljavanju s tuđim običajima, tradicijom i kulturom općenito. Kultura je ljudska složena cjelina koja ima bitne pojedinačne odredbenice temeljene na pojedinačnim simbolima, na kulturalnim promjenama, na izumima i drugim komponentama kulture. Civilizacijski, kultura se usavršavala kroza povijest ljudskih društava – na način na koji su se ljudska društva usavršavala, njima se služila i podvrgavala cjelini društvenoga, općega i pojedinačnoga svjetonazora. Prenošnje kulturalnih informacija i njihovo spremanje u ljudskoj svijesti, kao i u današnjoj

tehnološko-digitalnoj eri bitno simbolizira mehanizam kulture koja je naučena i stečena.

Kultura ne ovisi o prenošenju prirodnoga, biološkoga, genetskoga nasljeđa, premda je djelomice društvo ograničeno prirodom društva i društvenom prirodom, glavni kulturalni proces je socijalizacija. To podruštvljenje pojedinca, zajednice ili skupine može biti kolektivna više negoli pojedinačna odredbenica. Svaki pojedinac ima barem malo prilagodljivosti društvenoj situaciji; suglasje sa sredinom, te opstoji proces vlastite kontrole.

Kultura jest difuzna, njezina bit je u širenju te davanju novih elemenata tj. kultura je u neprestanom rastu. Kada je u drevnih Grka i Latina riječ *cultura* označavala isključivo fizičke poslove obrađivanja, djelovanja, obdjelavanja i uzgajanja raznih, posebice mediteranskih kultura, npr. maslina, vinove loze, žitarica, itd; tada je kultura bila bitni element egzistencijalnoga habitusa, te je odgovarala općem stupnju razvitka toga društva. Kultura ni tada nije bila statična jer su u njoj i po njoj se događale promjene i preinake u samoj obradbi prirode i kroza prirodnu djelatnost mijenjala se priroda i stupanj razvitka samoga društva. Kulturne mijene su stalne, kontinuirane kako kod pojedinca prigodom njegova rasta i razvitka, tako kod određene društvene skupine, te društva u cjelini. Društveni odnos spram svijeta života, planetarne civilizacije i same planete ne podrazumjeva samo tehničko-tehnološko, kulturološko napredovanje; već podrazumjeva i usađivanje i razvitak ekološke svijesti o planeti na kojoj i po kojoj jesmo (to što jesmo).

1.1 Kulturalne promjene

Promjene kulturnih zbivanja i kulture općenito dolaze iz biti same kulture, t.j. iznutra, ali i izvana u dotjecanju s drugim društvima i kulturama. Kulturalna antropologija uvijek donosi svezu sa socio-antropologijom i filozofijskom antropologijom u mijenjanju biti svijeta i njegove izvornosti. U tom smislu inovacija je novina koja označuje otkrića, izume, te njihove međusobne odnose kao i čimbenične odnose među njima. Na pr. otkriće nekog nebeskoga tijela koje je ranije bilo skriveno. Izumi u novom društvu označuju kombinaciju poznatih i djelomice poznatih elemenata. Inovacije su danas stalne, pa je već nekoliko stoljeća prošlo od izuma stakla, žarulja, zrcala, do izuma televizora, pa danas sve do izuma digitalnih pametnih uređaja. Naravno, to daje i novu društvenu organizaciju, novi smisao života kako pojedincu tako i društvu u cjelini.

Kultura pretpostavlja demokratsko društvo, na pr. demokratski izabran parlament, većinom glasova izabranu vladu koja će po humanim zakonima, te općeljudskim deklaracijama voditi društvo u novo doba; u budućnost.

Difuzija je širenje novih ideja, modela, tehnologija, ona je isto tako širenje novoga načina ponašanja, novih oblika vjerovanja i oni se prenose s jedne društvene zbilje na drugu društvenu zbilju. Ako jedna skupina, ili jedno društvo gubi svoje izvorne kulturalne bitnosti, adaptira se i preuzima tuđa kulturna obilježja riječ je o akulturaciji. Postoje i slučajevi gdje pojedina kultura neke elemente ili dijelove druge kulture uzima, a neke elemente odbacuje; neke elemente koje je uzela mijenja

ih i prilagođuje vlastitoj kulturi, jeziku, simbolima i kulturnim obrascima. Pod utjecajem novih sredstava priopćavanja, gube se mnoge stare navike koje su činile bit staroga kulturalnoga svijeta. Navike su sastavnice naraštajne kulture, pa kao takove su i bitne komponente koje određuju kulturu.

1.2 Nastanak i povijest kultura

Kulture su specifične u ljudskom društvu; ljudskom načinu iskazivanja života – komunikacijom, jezikom i simbolima. Simbol je karakteristika ljudskoga društvenog ponašanja s određenim bitnim odredbenicama. Razlikujemo simbol od znaka – dok je znak i značenje simbola ono fiksno koje to značenje prenosi.

Genetika ne određuje ljudski programirani čin u kojem čovjek komunicira, u kojem postoji istost između znaka i označenoga. Znakovi su zatvoreni mehanizmi govorenja i komuniciranja pa je značenje takovo kakvo jest – ne može se pridodati, poprimiti novo značenje u odnosu: znak – označeno. Simboli predstavljaju objekte, odnose među ljudima, odnose u njihovu okružju a jezik je jedno od najhitnijih simbolističkih proizvođenja ljudske mašte, ali i ljudskoga uma (duha) kao i prenošenja njihovih značenja. Govoreći o materijalnoj kulturi, koja je vidljiva – ona je istodobno i duhovna i društvena jer ona čini našu okolicu, čini naše društveno i kulturno: stvoreno kroz proces povijesti socijalizacije i resocijalizacije društva. Tako pojedinac (društvene zajednice) – razlikuje(u) na pr. klasiku, romantiku, apstraktnu umjetnost, različnu arhitekturu – a u svemu tomu materijalnom je ugrađen ljudski duh i ljudska konstrukcijska svijest.

1.3 Jezik

Postoje različni jezici u svijetu a svi oni služe za sporazumijevanje i komunikaciju među ljudima; jezik je strukturiran sustav zvučnih znakovlja, na pr. riječi, rečenica koje mogu imati određeno ali i simbolično, proizvoljno značenje. Značenje neke riječi uspostavlja se u rječniku u odnosu spram drugih riječi u jeziku, te u odnosu prema onom označenom u prirodi. Jezik je bitna sastavnica ljudske kulture – bez njega se čovjek u mnogome ne bi razlikovao od antropoidnih životinja, jer jezik ima geometrijsku, simboličku, matematičku, fizikalnu, arhitektonsku i svaku drugu moć kojima se riječ određuje prema predmetnom, te prema predmetima i objektima koje je ljudski duh stvorio – bilo da je riječ o materijalnom ili duhovnom. Naspram zatvorenom sustavu znakovlja – koje posjeduju i životinje, jezik je veliko dostignuće ljudskoga razvitka jer je on otvoren, t.j. simboli poprimaju uvijek nova pa i druga značenja. Jezik je proizvodni sustav njime izražavamo stvari koje nisu u našem okružju, njime izražavamo nadosjetilni svijet i svjesni smo da njim govorimo.

Govor o prošlosti, sadanjosti ili budućnosti, govor o stvarima, govor o duhovnom, o znanstvenom, o umjetničkom je iskreni, uvažavajući govor koji prenosi znanje učenjem – dok sustav znakova se prenosi genetski. Jezikom prenosimo znanja, vještine, umijeća prema novim i novim naraštajima.

Jezik nam pomaže da razumijemo vlastite postupke, da se sporazumjevamo s drugim članovima naše kulturalne zajednice, te da razumijemo što od nas drugi očekuju.

1.4 Kulturalne razlike

Sva društva imaju svoje norme, vrijednosti, običaje, svoje stvaranje koje označujemo obrascima kulture. Nezamislivo je čovjeku živjeti bez kulture, on kulturom vrši prosudbu svoje vlastite kulture i kulture svojega društva u odnosu na druge kulture. To ponajčešće označavamo pojmom etnocentrizma, gdje smatramo da vlastita naša narodna zajednica ima ispravan, normalan stav, mišljenje, osjećanje, ponašanje te da je neutralna u kulturalnim odnosima. Stoga mi često iz biti naše kulture i iz vlastitoga društvenoga središta vrjednujemo i ocjenjujemo ostale kulture. Etnocentrizam često zna biti izoliran, ima se osjećaj vlastita identiteta koji je nadmoćan drugim identitetima i kulturama.

U kulturalno ponašanje spada svaki oblik ponašanja, prema tomu i ne/kulturno ponašanje označuje našu pojedinačnu – mikrokulturu, a isto tako naša isključivost, netrpeljivost spram drugih kultura izaziva makro ne/kulturu. Govorimo o profesionalnim kulturama i subkulturama, t.j. svatko od nas ima neko zanimanje, znanje i zvanje – na pr. subkultura rock-glazbenika ili inženjera, posve je drukčija i to tijekom čitavoga života. Mi prilagođujemo vlastite želje, interese, potrebe općeljudskim normama i vrijednostima. Subkulturalne zajednice pripadaju i unutar su jedne šire dominantnije kulture, pa u tom slučaju prilagodba većinskim kulturalnim vrijednostima je nešto normalno i to je stil života koji se širi u jednoj društvenoj zajednici.

2. SUVREMENA KULTURA

Suvremena kultura pripada suvremenom tipu čovjeka – u izgubljenom i otuđenom svijetu profita i globalizma koji traži prilagodljivost i adaptaciju globalnim, planetarnim civilizacijskim kretanjima, *planetarnom mišljenju*.

Suvremena kultura je obilježena brojnim izumima, novotvorinama i otkrićima – donosi do sada nepoznate i nepoznate čimbenike, te odnose među tim relativno hladnim čimbenicima. Posebice današnja digitalna era otuđuje čovjeka od čovjeka, kao i od samog sebe, premda mu olakšava u mnogome život i približuje mu svijet različitih kultura, približuje mu svemir i transcenciju. Nametanje današnje digitalne, najvećim dijelom nematerijalne kulture kod nekih ljudi izaziva prilagodljivost, a kod nekih otpor. U bitnom masovni elektronički mediji i digitalni uređaji pokušavaju unificirati, globalizirati, izjednačiti sve kulture u mnogim oblicima prirodnoga i društvenoga života. U tom slučaju na vjetrometini, i u opasnosti su manje kulture, malobrojnije nacionalne zajednice kao i starije kulture. Simbol kulture je društveni fenomen koji ima bitnu dimenziju značenjske strukture društva i njegovih bitnih sastavnica kao što su, kratko rečeno materijalne i duhovne sastavnice. Ako polazimo od arhitekture, ako polazimo od znanosti, umjetnosti sve je to ono što je stvarano kroza povijest vremena i vrijeme povijesti i ono je determinirano (ograničeno) plesom vremena u kojem je nastalo – ali istinska kulturna djela nadilaze to vrijeme i prenose se u budućnosno, pa i ljudski bitak – ono budućnosno, nosivo koje dolazi iz prošlosti, bilosti u sadanost; iz sadanosti se prenosi u budućnosno.

2.1 Odlike suvremene kulture

Jedna od temeljnih odlika suvremene kulture je sekularizam, koji se nažalost počesto shvaća kao antireligijsko društvo – fetišizirano pozitivnom znanošću, i pozitivizmom koji želi dokinuće metafizičkog duhovnog identiteta ljudske egzistencije.

„Sekularizacija ili posvjetovljenje znači nadvladavanje svjetovnog načina života nad duhovnim, što ujedno znači i slabljenje materijalnog i društveno-političkog položaja Crkve (koja je u europskoj povijesti bila niz stoljeća glavni nositelj duhovnog načina života). Svjetovna se vlast u Europi oslobađa starateljstva Crkve tako da ograničava njezinu gospodarsku i političku moć. Crkvene službe dobivaju svjetovni status.”⁸⁸

Iz ovog navedenog vidimo povijesni svjetonazor mnogih ljevičarsko orijentiranih intelektualaca koji sekularizam smatraju dovršenjem religioznosti; odbacivanjem religijskoga svijeta a religija je u biti svagda bila očuvavajuća snaga povijesnih epoha svakoga društva.

Iako društvene promjene žele dokinuti iz temelja stari svjetonazor, starije ideologije; razvojni proces ne može odbaciti temelje društvene zbilje jer bi kultura samu sebe kao takovu odbacila i bila bi smatrana neetičnom. Svjetske religije donose duh etike i morala u ljudsko ponašanje koje je prigodno povijesnim okolnostima, obrascima svijeta, koje je primjereno svijesti i dobu kojemu pripada, tako religije (poglavito -kатоličanstvo) podupiru društvene promjene koje donose

⁸⁸ Nenad Fanuko i drugi; „Sociologija” treće izdanje, Školska knjiga, Zagreb, 1994, str. 189.

humanističke vrijednosti usmjerene na očuvanje tradicijskoga na čijim se temeljima treba graditi novo.

„Mnogi će se sociolozi (a i teolozi) danas složiti da ideja i doživljaji svetog više nemaju prava značenja i da ne zauzimaju značajnije mjesto u životu modernoga društva.”⁸⁹

Ovim citatom možemo primjereno zaključiti da su mnogi, barem hrvatski sociolozi dimenziju sekularizacije stavili na mjesto demijurga – i da toj sekularizaciji pridonosi industrijalizacija, tehnifikacija i digitalizacija modernoga društva – što znači da mnoge hvata panika i da ih je strah ukorijenjenih kršćanskih religijskih dimenzija europske civilizacije. Premda ne ista, Europa podjeljena jezicima, kulturama, granicama, morima – ima osjećaj pripadnosti religijskoj dimenziji kršćanstva (bilo katoličanstva, pravoslavlja ili protenstatizma)! Religija je u biti humano ozračje koje traga religijskim oznakama u čovjeku za samim njegovim identitetom. Mogli bismo s mnogim suvremenim sociolozima reći, premda bujaju, mnoge sekte, zahvaćaju društvenu zbilju – one kako u temeljima kršćanske kulture, tako i u digitalnoj kulturi i civilizaciji ostaju marginalne, nebitne skupine po odnos Crkve i društva.

Znanstvena ideologija koja za zbilju ima znanost kao identitet suvremenosti zna za relativnost znanja i pokušava ga učiniti čimbeničnim osnovama u mnogim društvima, te osnove su prirodne, tradicijske, te se na njima gradi humanizam koji čini znanje, pa i znanost društvenom ustanovom i stečevinom koja ne isključuje transcendenciju iz instaliranja jezika kao čovjekove

⁸⁹ Nenad Fanuko i drugi; „Sociologija” treće izdanje, Školska knjiga, Zagreb, 1994, str. 189.

društvene zbilje, koja strukturira znanost kao sustav znanja o određenoj oblasti i ne boji se kako racionalnoga, tako ni religijskoga pa ni mitskoga zaključivanja – a koje su još utemeljili majster Eckhart i drugi.

Prostorvremenita vrijednosna dimenzija djelovanja u ljudskom društvu je sociološka, gdje je sociologija puno više od znanosti o društvu a etičnost znanosti traži autonomiju; univerzalizam za određenu oblast a to je i kršćanski kriterij za istraživanje Bitka, Transcendencije.

2.2 Uoblič enje i nastanak kulture religija

Uoblič enje religija u europskoj sukcesivno-vremeni-toj povijesti nastalo je u grčkim polisima – u različitim vremenima, ni vlast nije bila istog oblika u tim polisima!⁹⁰

Iz mita se razvila religija, i to grčka religija – koju Hegel označuje umjetničkom religijom – a iz mita i filozofije se razvila grčka a potom i europska kultura.

„Dionizijski kult će zamijeniti seoske vjerske zano-se, te će se kasnije odvijati u gradovima, ublažen, a taj kult zapravo govori o životnosti, vedrosti, zanosu; jer Dioniz je upravo bog vina, zanosa, opijenosti. Orfički kult, čiji je utemeljitelj znameniti pjevač Orfej razmišlja o » božanskoj duši u čovjeku i o sudbini ljudskoj poslije smrti «[...] Apolon je bog razumnosti, plemenitosti; pa je apolonski kult – kult» vječne mladosti, plemenita i ponosna zaštitnika pravde i zakona i zaštitnika čisto-će«.”⁹¹

⁹⁰ Usp. vidi: Eduard Kale, „Povijest civilizacija” Školska knjiga, Zagreb, 1988., str. 61., i dalje.

⁹¹ Zdravko Kordić, „Ne/skrivenost”, Zagreb-Mostar, 2007., str. 11. i 12.

Kršćanstvo kao religija izvire iz grčke i rimske kulture, koja je, kako rekosmo nastala iz mita i filozofije – pa je pojava Plotinove filozofije, apsolutni misterij koji doводи u ekstazu – gdje je Jedno ono koje emanira svijet – to je početna humanistička dimenzija kršćanstva.

Mnogi suvremeni teoretici sljedeći Freuda – religijsko, doduše smatraju kulturološkim ali ga svrstavaju u bolesna stanja tako da nalazimo ambivalentan odnos prema kršćanstvu, ali religijsko ponašanje povezuje religijsku praksu, obrede pronalaska vlastitosti svoje biti kroz vjerske obrede, posebice u kršćanstvu kroz prihvatanje, primanje Tijela i Krvi Isusove. Prema tomu, početak kršćanstva je početak istodobno nove filozofije i ljudske kulture – ako bi kršćanstvo bilo nehumano to označuje već unaprijed i kulturu nehumanom! Naravno, postavlja se pitanje gdje bi nas dovelo takovo shvaćanje i imamo li mi pravo na *transcendentalni idealitet* (Schelling) kao vlastiti Logos (Zakon, Duh).

Liberalni teoretici kršćanstvo smatraju dogmatskom „ideologijom” i religijom – iako je kršćanska kultura trijumf života nad smrću; kršćanska kultura ne može u sebi nositi antipod – na pr. zabranu pobačaja (abortusa) – kako može biti ubijanje života liberalna i slobodarsko-sekularna odredba; protivnost eutanaziji – što je to humana i dostojanstvena smrt – Bog nam je dao razum i autonomnu volju, pa ako postupamo po autonomnoj volji isključujući umno djelovanje – može li se to nazvati liberalizmom i odabirom humane smrti – zar mi i smrt bираmo, postavljajući se tim ponad Prirode – prirodni zakoni su u temelju protivnosti homoseksualnih brakova, i ne daj Bože posvajanja djece od tih brakova – nitko, pa ni Crkva ne može priječiti nečije opredjeljenje

(biti homoseksualac) – ali to pretočiti u prirodni zakon i proces, dovodi u nepostojanje ako je još Spinoza rekao „Deus sive natura” – onda su prirodni zakoni duboko urasli u svijest čovjeka, te istodobno čine društvene, humane i humanističke zakone i načela. Protivnost tomu je istodobno protivnost physisu, da ne nabrajamo – to je protivnost i digitalnoj tehnološkoj suvremenosti – dok god čovjek upravlja tim tehnološkim napravama – sve je ostalo „igra” koja nas može uništiti na „putu k planetarnom mišljenju” (K. Axelos) – te posve devastirati čovječanstvo; planetu, naše zvijezde.

Svako društvo donosi zakone, također, pravila o ponašanju kako u normalnim situacijama, tako i u najrazličnijim situacijama; pa su kulturalne norme EUROPSKIH naroda drukčije nego brojne druge norme u drugih naroda i kultura. Norme možemo odrediti kao društvena pravila, društvene upute kojima se određuje način ponašanja i života u određenim prilikama.

Modernost društva svakako donosi i moderne kulturne sadržaje, kako iz svakodnevice tako i iz života obogaćena kulturnom proizvodnjom. Kulturna proizvodnja danas se odnosi cinično, ironično spram postmodernoga društva u kojem jesmo koje i je dospjelo u relativizaciju. Dočim, elitistička kultura je vrst subkulture visokih i vladajućih krugova u modernim (modernim) društvima. Moderna društva prihvataju moderne vanjske stilove.

3. KULTURNA SOCIJALIZACIJA

Socijalizacija je društveni proces koji traje kroz čitav ljudski život; susrećemo se s drugim i drukčijim

pojedincima – ponekoć se moramo prilagođavati, preuzimati uloge i odgovornosti; prema tomu socijalizacija je podruštvljavanje ne samo prirodnih nagona, agonalnoga u čovjeku, već je socijalizacija cjeloživotni proces; proces koji se odvija tijekom ljudske povijesti kroza sva društva – bez obzira koliko je čovjek svjestan ili nesvjestan tih procesa.

Prvotna (primarna) socijalizacija je ključ razvitka svakoga pojedinca i ona opečaćuje cijeli ljudski život a odvija se u prvim godinama života, ponajviše u obitelji.

Drugotna (sekundarna) socijalizacija počinje kasnim dobom djetinjstva kada djeca dolaze u dodir s drugom djecom, drugim osobama, u školi s učiteljima a socijalizacija se odvija i izvan škole u svim oblicima ljudske misaone i praktične djelatnosti sve do smrti.

Čimbenici (faktori) socijalizacije su: obitelj – kao nuklearna zajednica u modernim društvima gdje dijete stječe prve navike, vještine i mentalne sposobnosti.

Podučavanje mladih kroz školske ustanove od vrtića, pučkih škola, preko srednjoškolskih pa do visokoškolskih ustanova – od tih ustanova se očekuje da odgoje i obrazuju čovjeka; da bude odgovoran, strpljiv te da može preuzeti nove uloge kako na radnom mjestu, tako i u životu.

Vršnjaci su skupina koji također utječu na svoje vršnjake kako u formalno-vanjskim kulturološkim okolnostima, tako isto i u mišljenju i stvaranju kulturnoga svjetonazora i identiteta.

Masovni mediji komuniciranja – tiskani i elektronički su oni koji nam nameću kroz razne tekstove i emisije mnogo toga, od načina odjevanja, načina ponašanja, od novih vijesti, od tolerantnih – pa do emisija koje

streme prema nasilju, itd., tako da mi stvaramo svoje mišljenje upravo temeljem i oblikovanjem mišljenja masovnih medija.

Religijske ustanove su, također bitne za odgoj, za kulturno i etično ponašanje, posebice kod mladih ljudi ta socijalizacija ostavlja humanistički kulturološki trag.⁹² Mogli bismo navesti i brojne druge ustanove, pokrete, stilove kao i druge aktere koji utječu na kulturalnu socijalizaciju čovjeka, ali i na socijalizaciju same kulture.

4. RELIGIJA I KULTURA

Kroz cijelu povijest ljudskoga društva postojale su razne religije i razni mitološki oblici mišljenja, događanja i obreda, tim se najviše bave teolozi, ali tim se danas posebice bavi socijalna i filozofska antropologija i antro-po-onto-teologija. Religiju gledamo kao vjernici, t.j. kada smo unutar religije a možemo je promatrati i sa znanstvenih motrišta bez obzira jesmo li religiozni ili nereligiozni!

Već u kamenom dobu govorimo o religijama, doduše vrlo primitivnim, u srednjem i mlađem kamenom dobu, moralne vrjednote posebice su utkane u monistička učenja, to je, isto tako, karakteristika hinduizma i indijske kulture Upanišada i drugih spisa. Već od ranog doba ljudi su smatrali da sve što jest – jest stvoreno od Boga, Bog je počelo, zbilja prirode i svemira u panteističkim vjerovanjima.

U Egiptu su postojale misterije odnosa tijela i duše, poznata je mumifikacija mrtvaca. Njihovi hramovi su moćne kuće i kuće moći. Grčka i rimska religija

⁹² Usp. vidi: isto, odjeljak „Kultura i društvo, od str. 49. do str. 79.

– nastale su iz mitova – označavaju hijerarhiju božanstava, njihovu odgovornost; ali i njihovu zaigranost s društvenim poretcima, ljudskim sudbinama, itd., kod Rimljana još govorimo o kultu bika – to je mitraizam (to je još perzijska mitologija). Mogli bismo navoditi Homerove bogove u njegovim epovima, mnoge hramove u religijama koje su označene umjetničkim, i koje su dovele do religija objave.

Tako je bilo i kod starodrevnih Germana.

Monoteističke religije se javljaju kao na pr.: židovstvo (judaizam), kršćanstvo, islam – stupaju na svjetsku scenu donoseći nove putove ljudskoga života, nove duhovne radosti a i nove kulturne pristupe čovjeka.

4.1 Kršćanska kultura

Zapadna kultura smatra da je pojedinac prije društva a društvo čine pojedinci i mnoge skupine u kojima postoje u početku određene norme i zasade ponašanja, potom zakoni i pravni akti. Suverenitet pojedinca ogleda se u njegovoj slobodi od prisile društva, a da pri tom ne govorimo o anarhiji. Sloboda pojedinca je ponad svega, to je liberalno shvaćanje koje je prihvaćeno i u *Deklaraciji Ujedinjenih naroda o ljudskim pravima* (1948.). Individualizam vodi slobodnoj vjeri u ljudsku toleranciju a Zapadna tolerancija govori o snošljivosti različitih vjerskih, političkih, ideoloških uvjerenja. Zapdanocentrični intelektualci žele to utemeljiti i preneti na cijeli svijet, što je vjerojatno iluzorno. Religijsko pravo pojedinca – on preuzima na sebe religijske obveze, vjerovanja, istinu – ali u tomu svemu se sučeljavaju tradicijska društva i postmoderna društva, nije točno

da tradicijska Zapadna društva su u tomu manje tolerantna. Religijsko mišljenje je privatni stav svakoga pojedinca, pojedinac kao član skupine i društva kojemu pripada uz vrijednosti vjere i uvjerenja dovodi do društvenih vrijednota vjerovanja koja ne ostaju zatvorenima u privatnoj sferi pojedinca, jer kultura jest, i ona je obilježena na Zapadu kršćanstvom kao temeljnim obolom u svim vidovima stvaranja, počam od crkava, od filozofije, od umjetnosti, od znanosti pa sve do suvremene razine tehnologije čovjek kao kibernantrop koji se igra računalnim programima – iznikao je iz zasada kršćanske religije Zapada; politike i ideologije.

Komunizam i „postkomunizam” kao totalitarne ideologije imale su ideološku i svaku drugu kontrolu nad pojedincem, ali i nad cijelim društvenim zajednicama. Individualizam koji je prisutan kako u katolicizmu tako i u protestantizmu možemo pronaći u egzistencijalnoj filozofiji Zapada gdje oprečno nekim teoretičarima kršćanska vjerovanja i religija dovode do kršćanskoga egzistencijalizma, a nerazumjevanje Nietzschea govori o borbenom ateističkom egzistencijalizmu – a Nietzsche nije bio ni jedno, ni drugo, ni treće; već je tražio više i nove vrijednosti, bez novih vrijednosti Nadčovjeka – nemoguć je krug metafizike – a iz nje se mora izaći, t.j. krug metafizike uključuje kraj filozofije kao tradicijskoga razmišljanja o beskonačnosti, o Bogu, ali perspektiva je u Nadčovjeku koji uključuje uostalom novi umjetnički svijet duhovnih uzvisina.

4.2 Religijski pokreti

Religijski pokreti su novina u zadnjih tridesetak-četrdesetak godina; pri tom ne mislimo na karizmatske kršćanske pokrete u okrilju Crkve, već na sektaške religijske pokrete postmodernoga doba našega društva koje nije ni u čemu monolitno, zapravo ni u potrošačkoj kulturi – tako, ni ti pokreti nisu monolitni i oni ulaze u egzistencijalnu svijest nekih pojedinaca, nekih skupina, pa djelomice i nekih struktura – gdje je „humanističko obilježje” NOVAC, a novac je postao kult božanstva, pa religijski humanizam u domeni kršćanskoga svjetonazora – odbacuje tu bogotvornu svjetovnost, te to smatra bolešću postmoderne.

Religija nije samo obveza, kao što joj kaže značenje riječi – religija je i odnos prema Transcendentnom, duhovnom; odnos prema drugom, religija je i želja za uzimanjem humanih elemenata društva koje je nastalo na kršćanskim zasadama – protivno mišljenju utemeljitelja sociologije – A. Comtea i E. Durkheima.

Bog koji je stvorio svijet, vidje da je to dobro, stvorivši čovjeka kao racionalno biće dade mu um i slobodnu pravednost; ta stvarnost je moralna pluralnost uz uvažavanje osjećaja koji su duboko intimistički i koji zatumljuju čovjekovu posebnost i samoizražavanje unutarnjega religijskoga stava prema Stvoritelju – to mora imati posebno značenje u postmoderni.

Humani religijski sadržaj kao obredna praksa ljudskoga života je u funkciji integracije čovjekove osobnosti, društvene zbilje, te jedinstva između čovjeka i čovjeka i jedinstva između Boga i čovjeka. Religija transcendiraju našu životnu pa i egzistencijalnu zbilju

kako u pojedinačnoj, tako i u društvenoj stvarnosti i stvarnovitosti pa je religijsko – obol ljudskoga raspoloženja i simbol ljudske blaženosti koju kontemplativno zahvaća čovjek u dubljini svoga duha i vjere. Husserlovski – transcendentarno je ono što zahvaća bit koja izmiče čovjeku.

4.3 Obol granica znanstvenosti

Znanost je danas dosegla neslućene sfere duha, ukidajući materijalnu predmetnost, tehnološkom klišeiziranošću tako da znanost može, pače, osigurati nastavak života reprodukcijom. Samoodržanje života i njegova energetska sposobnost vezani su uz proces rasta t.j. reprodukcije kao znanstvenu, samostalnu i neovisnu o drugomu, te kao samostalno otkriće.

„Sintetski bi život mogao u budućnosti značiti novi korak u poboljšavanju ljudskog života. No, ipak, ne bi trebalo gajiti preveliki optimizam dok se ne riješe odgovori na tri važna etička pitanja:

1. Kako će se kontrolirati sigurnost otkrića i izbjeći opasnost za ljudski život?
2. Kako će se na pravedan način distribuirati rezultati biotehnoloških istraživanja?
3. Kakvi će biti učinci toga razvoja na shvaćanje života i svijeta općenito?

U usporedbi s konvencionalnom biotehnologijom i genetskim inženjerstvom opasnosti koje izaziva sintetička biologija mnogo su veće. Ovdje se, mnogi kažu, čovjek »igra Boga«. Za kršćane je neprijeporno da je život općenito, a, dakako, posebice čovjekov život, Božji dar, jer, kako kaže Katekizam Katoličke Crkve, *Bog*

*neizmjereno savršen i blažen u sebi samome, u naumu čiste dobrote, slobodno je stvorio čovjeka da ga učini di-onikom svoga blaženoga života*⁹³

Dosita izgleda da se znanstvenici *igraju Boga*, jer se ne mire s onim što već jest, oni pokušavaju neovisno od prirode ustvari preslikati – ono što jest. Životni sustav u sebi nosi informativne podatke koji govore o procesima u ljudskoj stanici – proteini su izvršitelji informacija pohranjenih u specifičnu slijedu nukleoida u genima.⁹⁴

Ljudsko poimanje života nije samo teološko, kao što nije samo ni prirodoslovno dešifriranje i prepoznavanje – što život jest, jer je život ono što ga čini samim njim, a prije svega odlikuje ga individualnost, rast, nasljeđe, razvitak, pokretljivost, itd., itd.

Granice ljudskoga bića su definirane u ljudskom mišljenju a određene genomom koji se može kultivirati:

„Život nije nešto samo po sebi razumljivo on nas izaziva da se uvijek iznova nad time počinjemo čuditi. Trebamo u prilog same znanosti znati i učiti čuditi se. Inače bi, zasigurno, imao pravo M. Heidegger kada je provokativno ustvrdio da znanost ne misli.

Pred mogućnostima današnje biomedicine i genske tehnike sve će ovisiti o tomu hoće li čovjek preuzeti odgovornost i uspjeti probuditi stav čuđenja, hoće li se uspjeti obraniti čudoredno dostojanstvo ljudskoga života.”⁹⁵

⁹³ Krešimir Cerovac, „Što je život? Može li ga znanost definirati i stvoriti?” u: „Religije i život”, uredio: Ivan Antunović, Religijski niz, knjiga 9., Zagreb, 2006., str. 15.

⁹⁴ Usp. vidi: isto, str. 20.

⁹⁵ Ivan Koprek, „Odgovornost za život ili granice znanosti” u: „Religije i život”, uredio: Ivan Antunović, Religijski niz, knjiga 9., Zagreb, 2006., str. 59.

Prema tomu možemo zaključiti da život nije samo njegovo rabljenje, iskorištavanje, da život nije samo roba među drugim robama, već da je život zbroj brojnih čimbenika i to dijalektičkoga prihvaćanja života kroz istinu – život je dar, božanski dar i čovjek je odgovoran za darovani život.

Život i danas kao svakodnevni život – čovjek živi u *duhovnoj situaciji vremena* prepun briga kako za sami život – a život služi i troši se nažalost u modernom društvu na način *čovjeka kao*, pokorni tip (Adorno); koji preteže u tehničko-digitalnom dobu.

„*Voda smrtonosna*. Nasuprot blagoj i životvornoj vodi sada nailazimo na silinu razarajuće vode koja nosi smrt. Valovlje smrti koje prijeti čovjekovu životu (Ps. 18, 5), kao i *voda nevolje*. U jednom kontekstu voda, dakle prikazuje izvor životni a u drugome postaje poplavna, silna i smrtonosna točka. Element kaosa, uništenja i smrti. Kako je život pri samome stvaranju našao svoju ‘duhovnu kolijevku u Vodama, iznad kojih je »Duh Božji lebdio« (Post. 1,2b), tako može taj isti život u vodu propasti i biti ponovno bačen u kaos, tako da u vodi »izgine svako biće pod nebom« (Post., 6,17,).”⁹⁶

Znanstvenost znanosti je dosegla zahvaljujući *homo sapiensu* neslućene prijemorne nepojmljivosti, kojima se čovjek igra na rubu Ništavih, kao na rubu života i životodajnosti igrajući se *creatio ex nihilo* – Boga gdje je život srčika kršćanske Objave, pa religijski humanizam u kulturološkom pogledu proizvodnje postkulture zrcali bioetičke zaključke, naravno, iz stupnja kršćanske etike.

⁹⁶ Danijel Berković, „Put života i put smrti”, u: „Religije i život”, uredio: Ivan Antunović, Religijski niz, knjiga 9., Zagreb, 2006., str. 76.

4.4 Kulturna antropologija humanuma

Antropologija je polagano i bešumno zakucala u sve grane znanosti: kako u društvene znanosti, humanističke, tako i u prirodne znanosti. Njezino temeljno pitanje je sami status pitanja – koliko čovjek može izbjeći ili uključiti društvene, intelektualne, psihološke opasnosti – imajući u vidu da ljudsko kloniranje može imati ozbiljne (prije svega negativne) posljedice, ne samo na ljudsko dostojanstvo već i na ljudski život. Filozofska antropologija koja je stasala s M. Schelerom u trećem desetljeću 20. st. već je govorila o *položaju čovjeka u kozmosu*, a to znači da i socio-antropologija ide stopama čovjekova razuma, raznovrsnosti ljudskoga djelovanja u smislu očuvanja kulturnoga identiteta i sve raznolikosti.

Čudo života promatra se *pod vidom vječnosti* a naj-sjajnije blješti u Bogočovjekovoj blizini, t.j. u blizini Isusa Krista – božanske i ljudske egzistencije. Život nije ničije vlasništvo već Božje stvaranje. Prolaznost ljudske egzistencije, t.j. prirodnoga života i životnosti je ono relativno – vremenito i povijesno prolazno; nadnaravni život je ono Apsolutno – njega je Biblija ocrtala kao egzistenciju stvorenu na sliku i priliku Božju.

Antropologija ljudskoga života je kao trska na vjetru – u njoj su i strah i povjerenje; u njoj su bolesti, pogibelji, ali u njoj je i sreća ljudskoga života utemeljena u religijskom humanitetu. *Bog jest, život jest, čovjek jest*, u suradnji s filozofijom, socijalnom kulturom i teologijom – i to se potvrđuje u ljudskom stvaralačkom duhu kroz razne vidove.

ZAVRŠNO RAZMATRANJE

Kultura je stara koliko i povijest čovjekova življenja, njezine odredbenice su se mijenjale kroza povijest, stvarale zrnca čovjekovoga života – inovativnošću, kulturnim promjenama, usavršavanjem jezika, te usavršavanjem znanosti, tehnike i tehnologije. Proizvodnja kulture nije tvornička proizvodnja, niti tvornička ambalaža; proizvodnja kulture je u domenu povijesno-sukcesivnoga i prostornoga čovjekova opstanka – od uspravnoga hoda pa sve do posvjetovljenja, i pokušaja „otimanja” religijskoga humaniteta čovjeku. Ako bi se to tako dogodilo – kulture, posebice monoteističkih religija, bi bile istrgnute iz ljudskoga okrilja, ljudskoga života, nestala bi dimenzija ljudskoga društva i slobodnoga građanskoga individualiteta kojeg koristimo u svakodnevnim svrhama kada nam je to potrebno.

Čovjek je malen, njegova vlastita spoznaja i sokratska spoznaja vlastitosti – govori o bipolarnosti i mnogopolarnosti bića vlastitosti i vlastitoga bića, to se ocrtava u nezanemarljivoj ograničenosti, pa i u višestrukom identitetu; u veličini i krizi vlastitoga istraživalačkoga duha – jer se čovjek nalazi stalno na putu – između rođenja i smrti; između osamljenosti i društvenosti, između zemlje i neba; pa Šimić može uskliknuti: *Čovječe pazi da ne ideš malen ispod zvijezda!* Sam je čovjek sebi prijatelj ili neprijatelj – potrebit je za očuvanje egzistencijalnoga duha, za očuvanje digitalnih funkcija koje su priručna pomoć čovjeku gdje je vrijeme postalo anakrono – ali su i vrijeme i prostor pod utjecajem kulturne socijalizacije – pa želja za besmrtnošću definira religiju kao supstancijalni Bitak u kojem čovjek može egzistirati *po sebi i za sebe*.

Prema tomu važna su socijalna, obiteljska, politička, ekološka, kulturna uvjerenja i vjerovanja da čovjek može ostati i opstati i u otuđenom svijetu tako da se odupre disharmoniji nehumanog, da se odupre funkcionalističko-marxističko-rigidno-dogmatskoj ideji i okolnostima a da uvaži proces globalizacije – koji pojedincu može ponuditi i pojedinačni i univerzalni pristup t.j. vlastiti izbor kao mogućnost temeljne fundamentalne, religijski ontološke i filozofske dimenzije s pripadajućim duhovnim razvitkom.

Marxizam, je podijelio društvenu zbilju na: društvenu bazu – koju čini sfera materijalne proizvodnje, t.j. proizvodne snage i odnosi u proizvodnji (uključivši i proizvodnju ljudskih bića); te na društvenu nadgradnju kao oblik ideološke svijesti – koju čine: ideologija, filozofija, religija, znanost, umjetnost i drugi oblici svijesti – koje su sebi mogle priuštiti bogate elite, dok je većinsko siromašno radništvo (i seljaštvo) prodavalo svoju radnu snagu kao robu među drugim robama – no, ni sami Marx – ne uviđa da je i u proizvodnji materijalnih dobara uključena svijest, te da su ta materijalna dobra razna umjetnička djela, monumentalne građevine...., te da igra riječi „ne određuje svijest život, već život određuje svijest”, ostaje na pukoj razini igre – jer povijest humanuma ne poznaje život ČOVJEKA bez samosvijesti, niti poznaje samosvijest bez ljudskoga bića. Takova bipolarnost ne opstoji, što potvrđuju, između ostalih, Th. Adorno i E. Bloch. Takova postmoderna kultura je unaprijed osuđena na promašaj – kada je u upitu ljudska egzistencija.

Postmoderna proizvodnja kulture ne isključuje biotičke stavove, brigu za ekologiju, te ekološku svijest

da je naša stečevina Zemlja na kojoj obitavamo i da je ona jedno zrnice u kozmičkoj orbiti. Postmoderna jest – ovdje je kulturalna proizvodnja – postmodernistička – digitalna! Sada i ovdje u materijalnom i duhovnom doseg u ljudskih umnih snaga – pa prema tomu pojam kulture je bitna odredbenica svih demokratskih civilizacija, modernoga i postmodernoga ljudskoga društva i pojedinica u njemu.

VRELA

1. Arno Anzenbacher, „Filozofija – Uvod u filozofiju”, (1992.), Školska knjiga, Zagreb.
2. „Demokracija i ljudska prava”, (2001.), Civitas; projekt Civitas, Sarajevo.
3. „Enciklopedija živih religija”, (1990.), (gl. Urednik: Kit Krim), Nolit, Beograd.
4. Nenad Fanuko i drugi, „Sociologija”, (1994.), Školska knjiga, Zagreb.
5. Nenad Fanuko, „Politika i gospodarstvo”, (2008.), Profil, Zagreb.
6. Nenad Fanuko, „Sociologija (Izmijenjeno i dopunjeno izdanje)”, (2011.) Profil, Zagreb.
7. Boris Kalin, „Povijest filozofije”, (1990.), Školska knjiga, Zagreb.
8. Zdravko Kordić, „Ne/skrivenost”, (2007.), Naklada Vlado Vladić - Vlastita naklada, Zagreb-Mostar.
9. Bratoljub Klaić, „Rječnik stranih riječi”, (1990.), Nakladni zavod MH, Zagreb.
10. Josip Kregar i drugi, „Sociologija” (2003.), Školska knjiga, Zagreb.
11. Početna<index.htm>, 10.rujan 2015.

12. „Religije svijeta (Zbornik), (1998.), Kršćanska sadašnjost”, Zagreb.
13. „Religije i život (Zbornik radova simpozija održanog u Zagrebu 17. prosinca 2005.)” (2006.), Religijski niz, knjiga 9., (uredio: Ivan Antunović), Zagreb.
14. Nataša Vulić – Đuro Benić „Politika i gospodarstvo”, (2000.), Školska knjiga, Zagreb.
15. Wikipedija, „Humanizam”, 10. rujan 2015.
16. Wikipedija, Jakov Jukić, Eliade i Chardin, „Približavanja i suprotstavljanja”, 10. rujan 2015.
17. Wikipedija, „Religija i humanizam”, 10. rujan 2015.
18. Wikipedija, „Sekularni humanizam”, 10. rujan 2015.

CULTURE, ITS IMPORTANT DETERMINANTS POSTMODERN PRODUCTION OF CULTURE.

Summary

Important determinants of the notion of humanism speak about man's worldview which is based on the good, and what the highest good is for the human being – and man is both biological and physical, but also a human and social being.

Culture as a crucial human characteristic and the only true human action – is what makes human as God's image and likeness ascend from the animalistic, above all other actions – it is by culture that human

inherits what was intended for him or created during the history.

Culture is not solely the functioning of human brain waves – in order to create material and spiritual goods, but culture is an important determinant of anthropological socialization, as well as an important component of human practical and mental activity. We all take pride in culture – even though culture led to the absolute alienation of human, alienation of human and the world from God, as well as alienation of human from other humans, and alienation of human from their surroundings and society, which is the essence of his distinctiveness as a way of being and existence of subjectivity in collectivity. Cultural changes brought improving social and civilizational norms, while on the other side secularization attempts to repress religious humanity, which is evil, so it is often imputed that secularization is actually repression of the political position of Church in European spirituality and European way of life.

Key words: *culture, humanism, religion, awareness, cultural changes, religion culture.*

(Osvit, br. 85.-86., str. 191.-215., Mostar, 2016. – ISSN 1024-6150).

RAZ/GOVOR

Zaglavni kamen kojega odbaciše majstori postade kamen temeljac, postade dionikom velebnoga duhovnoga hrama. Zaglavna misao koja se zaglavi, zaplete u glavi; u mozgu postade središnja misao inter/tekstualnosti, razgovora i razumijevanja. Slavili su majstori ljepotu i velebnost hrama; slavili su situiranje i smještanje buduće duhovnosti u taj hram. Slavili su mislioci svoju ključnu misao, te je stavili posred ljudske duhovne karizme; stavili je u međudijalog, u raz/govor u razumijevanje prirode, duha, povijesti i kulture. Malo pomalo nastade pretpostavka ljudskijega (humanijega) života i životvornosti.

Razumijevanje je u žišku naših domova; raz/govor rasprete vatru ognjišta; ognjište ogrije duh i tijelo. Duh se razvija i izvija u visine, do obrisa koje ljudski duh netom prije nije mogao ni pojmiti. Razgovor nije tek puko brbljanje, niti neki stav da bi se zadovoljilo nekoga govornika ili njegova sugovornika. U biti razgovora je govor; on podrazumijeva slušanje – mogućnost slušanja i (ne)razumijevanja. Razumjeti govor kroza šutnju; razumjeti šutnju kao puninu govora, sporazumjeti se simbolom u dosluhu vremena, vremenitosti i povijesti!

Historijsko razumijevanje povijesti govori o znanstvenom uobličanju vijesti – kroz ili kao kazu – historija je postala znanost o povijesti. U središtu je raz/govor kao razumijevanje. Razgovaramo sa svojim sugovornicima, razmjenjujemo stavove, ideje, mišljenja, trenutke; tehnologijom razgovaramo s jako udaljenim sugovornicima i razmjenjujemo bitne stavove o životu,

aktualnosti; razmjenjujemo prostor i vrijeme – životna iskustva uspinjemo se do duhovnosti različitih kultura i civilizacija, razgovaramo sa svojim pretcima, palimpsestom; gnomskim dešifriranjem pisama, vremena – biologijskim dešifriranjem temeljnih empirijskih postavki koje nas vode cilju, svrsi: razumijevanju razgovora. Razgovaramo sa svojim okolišem: prirodnim, društvenim i humanim načelima. Načinjemo neizrecive teme, svjesni svoje ograničenosti; pokušavamo razumjeti proturječja ma gdje se javljala; shvaćamo ih kao dijalektiku povijesnoga bivanja. Pitamo se o fenomenologiji redukcionizma i svođenju „stvari” na reziduum; pri tom imamo strukturu pitanja koja nas vode dijalektičkom načelu zbilje raz/govora kao umiješnosti pitanja i od/govora. Argumentacija razgovora je isprobavanje vrijednosti znanja do u otvorenost. Doxa (mnijenje) i nagađanje se ojačavaju pojmovima mišljenja koja dovode kategorijalno do znanja (episteme) – jer govorimo o pojmu općenitijem od općega pojma (aristotelijanski logicizam).

Produktivitet spoznajne teorije ne do/vodi do izkaza općega obrazovanja iliti razradbe pojmova. Komunikacija smisla i smisao komunikacije se nalazi u zadaći hermeneutike – dovesti u razgovor sugovornika, us/postaviti izravnu komunikaciju – dovesti u središte razgovora tekst koji je interpretativno jedva moguće razumjeti s motrišta povijesnoga vremena sadanosti; zadaća je takovi tekst privesti u sadanost. Oblik komuniciranja pretpostavlja odustajanje od formi (oblika) nejasnoga i nemuštog koje se pojavljuje kao „stvar (p) o sebi” – do toga odustajanja dovodi dijalektika kao filozofijski metod. Je li moguć razvitak metoda – onoga što je preko, onoga što je još-ne-spoznato?

Mišljenje kao postulat izvire iz ljudskoga uma a ovaj dolazi iz iskustva, pa je tek iskustvo polazna točka monološke dijalektike prijepora kao povijesnoga usuda; kao povijesnoga pravorijeka koji dokida iskustvo na višoj antitetičkoj umskoj razini. Istina je izgleda svagda subjektivna, u vlastitu propitivanju za i protivu – pitanja razumijevamo kao odgovore. Egzistencija je jedini ljudski odgovor – kierkegaardovski: egzistencija jest – to je (razastrto, raspoznavajuće) razumijevanje!

Filozofija povijesti ne odvija se pravocrtno kao filozofija svjetskoga duha, što bi se moglo razumjeti u naporu Hegelova mišljenja, ali tu je i svjetskopovijesno događanje individuuma kao su/kreatora povijesti, ali i kao onoga koji pokušava iz zaborava povijesti izvući smisao o pitanju Bitka – na što upućuje Heidegger.

Razumjeti smisao povijesnoga teksta znači rekonstruirati ga, po Gadameru, „sigurno je točno da je, u odnosu na zbiljsko hermeneutičko iskustvo, koje razumijeva smisao teksta, reducirani zadatak rekonstrukcija onoga što je auktor imao na umu” (WuM, p. 407. pr.).

Kad se vraćamo razumijevanju prirode, povijesti, razumijevanju znanosti, tehnologije – moramo duboko zaroniti u te oblasti; ako prirodu razumijemo spinozistički, vicoovski; ako povijest razumijevamo vicoovski a povijesno-hermeneutičku problematiku dilthayevski – onda moramo posegnuti enciklopedistički za filozofijskim znanostima pa znanosti i tehnologiju „podrediti” njihovim vrelima; svakako, trebamo ponovno poći od Hegela, preko Heideggera pa preko Axselosa da bi došli do umjetničkoga razumijevanja u tom moramo potražiti pomoć Paula Riceoura.

Stoga ovaj raz/govor ne možemo završiti kao soliloquiu (razgovor sa samim sobom) – radije bih rekao kao razgovor o sebi.

Jedina apsolutna istina za Augustina je Sveto Pismo; ono je mjerilo mišljenja i djelovanja čovjeka – po njemu jesmo to što JESMO; nema hermeneutike izvan teološke hermeneutike – ona je evanđeoska istina – istina Boga koja je za/dana, kršćanski put je jedini put razgovora, put Istine koja dolazi od Ljubavi (Deus caritas est).

Bitak i vrijeme kršćanstvo razumije kao Jedno od Plotina do Heideggera i do Gadamera, kršćanska hermeneutika slijedi povijesnu nit fenomenološke, historijsko-duhovne hermeneutike te tako postaje apsolutna hermeneutika kao „mišljenje mišljenja”, t.j. kao filozofija. Otjelotvorena riječ kao Isus Krist – kao Spasitelj i Pomazanik, Riječ je postala Tijelom; postala je uskrsnućem Transcendencija, Bog, Apsolut.

„Zvezdano nebo nad nama i moralni zakon u nama” – postadoše najveći fizikalni i antropološki zakoni – zakoni istinskoga razumijevanja razgovora.

„Vodeća misao razjašnjenja koje *slijedi je da je to stapanje horizonata, do kojeg dolazi u razumijevanju, pravi učinak jezika*. Istina, ono što nazivamo jezikom spada u ono najnejasnije što postoji za ljudsko razmišljanje.” (WuM, p.412. pr.).

Hegelov sustav totaliteta dovodi do raspadnuća sigurnosti, rastakanja misli, opstoji već spomenuti otpor u egzistencijalizmu i u nihilizmu kojega Nietzsche stavlja kao bit egzistencije, dezorijentacija izlaska iz kruga metafizike – neuspjela – unatoč tomu što je čovjek „ubio Boga” – život u tom kužnom okružju postaje nepodnošljiv. Pitanje razumijevanja je potisnuto i upitno!

No, egzistencija je bitno mogućnost, „nabačenost” – bez nje nema Transcendencije, dopunit će

razumijevajuću „sliku” jezika kao bitkujućega elementa u vremenu (dodao bih i prostoru) a to se odvija i kroza tehnologiju u kojoj je raz/govor izlazak, iskorak u budućnost.

Razgovor bez razumijevanja ne opstoji (je besmislen) – sudbina antrophosa je razumjeti bitak mišljenjem koje je prije svega u govoru – ljudska vremenitost se pretače u kozmičku nedoglednost – gdje je um u čovjekovu temelju – vrijeme koje mu stalno izmiče – a to izmicanje se oplođuje jezikom – pa je hermeneutika, ne samo tumačeći jezik-symbol, već ono nosivo pred/razumijevanja a to se odvija kroza jezik, dia/log; kroza fenomenologiju, duhovnost, kroz historijsku znanost (horizont).

Razgovor je bitna tekovina političkoga, poetičkoga, ali i epskoga tkanja ljudske drame i ljudske sage. Razgovor uvijek ostaje otvoren, kao kod Lorce prozor i balkon; otvoren u nedogled... za svagda moguće nadopunjavanje.

NIETZSCHE I EUROPSKI NIHILIZAM*

*(Obrat metafizike i metafizika obrata -
"Smrt Boga" i "veliko podne")*

*Vrijeme je dijete koje se kamićcima igra;
dječje carstvo.*

(Heraklit)

Još ne nađoh nikad ženu oti koje sam želio imati djecu, osim ove žene koju ljubim: jer tebe ljubim, vječnosti. Jer tebe ljubim, vječnosti!

(F. Nietzsche)

Ništa te ne spašava, sudbino, od vraćanja u ništa.

(H. Broch)

Napuštanjem svake nade možda je moguće osloboditi se beznadežnosti.

(R. Wagner)

U općem povijesnom tjesnacu mišljenja, općem ugrožavanju individualizma, u toj povijesnoj bari potopa rađao se instinkt Božjega ubojice i razbijača svih starih povijesnih vrijednosti. Mišljenje i praxis skutreni, skriveni krinkama, moraju biti raskrinkani! To je nemilosrdna sudba i povijest ovoga mislioca!⁹⁷ Treba

⁹⁷ FRIEDRICH NIETZSCHE – rođen je 1844. u Reichenu kod Lutzena; jedan je od najznačajnijih mislilaca druge polovice 19. stoljeća. Studirao...

– otključati zaključana vrata povijesti; biti “s onu stranu” povijesti, s onu stranu bilosti, biti “budući” u ovome “Sada” i “Ovdje”. Znači, treba biti licemjerniji od licemjernih, silniji od silnih i istodobno moćniji od moćnih! To nipošto nije lako u sustajućem dobu povijesne epohe licemjerstva i laži. Čovječanstvu donijeti radost čovječnosti, slaviti pješčanu uru velikoga Podnevlja! To, prije svega, znači biti “darežljiv”. A Nietzscheova darežljivost i sudbina sastoje se u tomu “da u deset rečenica kaže ono što će svaki drugi reći u knjizi – što svaki drugi ne će reći u knjizi...” (Nietzsche, Sumrak idola).

Kriza povijesti i povijest krize

Kriza i *izlazak* iz krize! To novo lutanje u “sutonu bogova”, u sutonu dosadanih vrijednosti, u sutonu svjetske povijesti znači, istodobno, novo počinjanje, znači “uhvatiti stvar u korijenu” (Marx) – a Nietzsche je doveo svijet u praizvorje svjetla i tmine, dobra i zla (kao nekoć Zarathustra); on je pokazao put s onu

u Bonnu a potom u Leipzigu. S dvadeset i četiri godine postaje profesor klasične filologije u Baselu. Zadnjih dvanaest godina života proveo je pomračena uma. Umro je 1900. godine. Ovdje ćemo navesti djela koja su izišla za njegova života:

- *Die Geburt der Tragodie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig, 1872.g.
- *Unzeitgemasse Betrachtungen; vier Stücke gegen das optimistische Bildungsideal der Zeit und ihren Historismus*, Leipzig, 1873.g.
- *Menschliches Allzu menschliches. Ein Buch für freie Geister*, Chemnitz, 1878.g.
- *Morgenröte. Gedanken über moralische Vorurteile*, Chemnitz, 1881.g.
- *Die fröhliche Wissenschaft*, Chemnitz, 1882.g.
- *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Chemnitz-Leipzig, 1883.-1891.g.
- *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig, 1866.g.
- *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig, 1887. g. Friedricha Nietzschea.

stranu svih starih vrijednosti! Kriza povijesne epohe nije samo izraz krize sadanje konstelacije; kriza povijesti i povijesna kriza imaju istu sudbinu i isto dugu historiju. Svjetlost je samo prvotno protivnost tmini, isto tako u (i na) vrelo same povijesti nije bilo sustajanja, ali je samo to vrelo nosilo u sebi “rast opasnosti”, svakako da svaki povratak njemu znači i rast onoga “spasonosnoga”. Time se hoće reći da je sudbina sadanje europske (i svjetske) povijesti, usud cjelokupne povijesti, što je Nietzsche naslutio, i kritizirao u faktičkoj (i duhovnoj) povijesti.

Nietzsche ne pjeva surovu kantatu – povijesti i ne osuđuje nju (povijest) na propast. Povijest je ta koja je samu sebe osudila na propast! Tim smo ostali na razini spekulacije, ali trebamo ići do kraja i misliti zajedno s Nietzscheom! Oni faktori koji čine povijest zbiljskom od *počela* su krivotvorili život ponaosob svake povijesne epohe. Tako je svako epohalno (filozofijsko) mišljenje osudilo samo sebe kao “laž” – jer je ono težilo obuhvatiti dotadanje *znanje i spoznaje* i potom ih podrediti univerzalizmu svoga sustava. Po tomu je svako epohalno mišljenje, koliko je god sezalo u znanje i spoznaju ponad epohe, isto toliko padalo ispod razine epohe jer je osudilo život i proglasilo ga bezvrijednim.

To istinsko epohalno mišljenje (u doba Nietzschea) jest mišljenje bez mislioca, a misao jest misao besmisla. Pričinja (ali i čini) nam se da je do Nietzschea vladala bezmislena misao, a potom je došlo vrijeme za misao besmisla!? Kriza povijesti ustoličena u povijesnoj krizi traži put u obrat. Put u obrat ne znači i obrnuti put. Puko izvrtanje ovdje bi značilo bavljenje, opet, onim nedopuštenim! Ovdje put u obrat znači – putovati u

bit metafizike!⁹⁸ Putovanje, dakle, treba nastaviti, pa makar i *pos festum*. Nietzsche uviđa da je sama povijest kriza kao što je i kriza sama povijest (i povijesna), najsudbonosniji i krajnji trenutak jest “smrt Boga” i sumrak “ljudskoga, odviše ljudskoga”. Sudba Nietzscheova mišljenja nalazi se na rubu povijesne epohe i povijesti (kao metafizike), te on sam i može htjeti u “središte mita” metafizike, u bit; dok sama bit metafizike svagda ostaje bitnija bit metafizike kao povijesti. Povijest metafizike biva pravocrtna zakonomjernost povijesti koja ne pozna svoj usud.

“Ja znadem svoju sudbu. Jednom će se uz moje ime vezati uspomena na nešto golemo, – na jednu krizu kakve nije bilo na zemlji, na najdublju koliziju savjesti, na jednu odluku, izazvanu protiv svega što je dotad bilo vjerovano, traženo, osviješteno” (Nietzsche, *Ecce homo*).

Znati osmisliti povijesni trenutak, znači ipak biti izvan povijesti i suditi “amor fatiem”. Cjelokupna povijest bila je podijeljena (kao i Svijet) na “istinsku” i “prividnu”. Tako je “istinska” povijest bila “prividna”, a “prividna” – “istinska” i kao takova imala je smisao kršćanske povijesti od creatio ex nihilo do strašnog suda. Ili su pak “gospoda metafizičari” unijeli u povijest kategoriju napretka, koju su potom “kristijanizirali”, udvostručivši ju u “napredak u svijesti” i stvarni napredak – isti su se

⁹⁸ Hoće se također reći da Nietzsche ostaje unutar metafizike, jer hoće u njezinu bit (a pritom ne ostaje na površini) – ali se ne kaže da zapravo *svako preokretanje takove vrste ostaje tek zaplitanje u Isto*” (Heidegger) i da zapravo i nije riječ o obrtanju u smislu prevrata (na pr. s glave na noge), jer “Nietzsche nihilizam razumije kao zakonitost u povijesti obezvrjeđivanja dosadanih vrhovnih vrijednosti” (Heidegger) te “nihilizam prema Nietzscheovu izlaganju počiva u vladavini i raspadu vrijednosti a time u mogućnosti postavljanja vrijednosti uopće. Ovo samo se temelji u volji za moć” (Heidegger). Ali volja za moć ne može htjeti natrag te i nadvladavanje nihilizma znači postavljanje novih vrijednosti na novo mjesto neovisno od starih vrijednosti. Ostalo u tekstu potražiti.

poklapali u povijesti! No, *“Božje carstvo nije ništa što se očekuje; ono nema jučer i prekosutra, ne dolazi za tisuću godina, ono je spoznaja u srcu. Svuda je i nigdje...”* (Nietzsche – Antikrist). A Nietzsche je “zadnji metafizičar” – prvi koji je odčitao svoju sudbu; produbio krizu povijesti i širom otvorio vrata nihilizmu – tom najneugodnijem od svih gostiju.

Pobuna individualizma (Nietzsche, Kierkegaard, Marx)

Tko je, zapravo, čovjek? Kuda ide smisao ljudskoga i ljudski smisao? To su upiti koji su implicirani krizom povijesti “kao” napretka, i oni impliciraju upit – dokle će se čovjek obezličavati, dokle će se u njemu gušiti ono ljudsko i dokle se podređivati Totalitetu, Univerzumu, Bogu itd.?

Sukrivca nihilističke kritike nihilizma (tj. povijesti) treba tražiti u faktičkoj povijesti i kriznoj duhovnoj situaciji povijesne epohe postsvjetovnoga (povijesnoga) mišljenja.

Svakako: Marx, Nietzsche, Kierkegaard su odgovorni za prevrat. Oni su omogućili buduće mišljenje uopće, i to upravo prevratom (metafizike) su ga omogućili. Mogućnost ovdje jest “Još-Ne” stvarnost, ali je svakako realna mogućnost. Nihilizam je uplovio u sigurne vode i zakucao u zao čas na sva vrata (gibanja) europskoga duha. “S one strane nihilizma svi mi među ruševinama pripremamo preporod. Ali malo ih to znade” (A. Camus). Da, ali mi smo u središtu nihilizma ili, još bolje, nihilizam je uplovio u središte povijesna europskog duha!? Kada je povijesnost same povijesti doplovila u

slijepu ulicu, ostalo je akutno pitanje konstituiranja povijesti! Povijesti koja je stvorena sama sobom i svojim duhom. Nema izlaska, ispod svjetlosti i tmine kao vlastitosti Univerzuma, Totaliteta, te je postalo aktualno pitanje nadvladavanja povijesnosti povijesti! “U tragičnu osjećaju života” (Unamuno), u “izgubljenom vremenu mislilaca” (Šarčević) prvi put se postavilo pitanje – pitanje samoga pitanja. Upitnost sama upita kani upitati “pitanoga” za smisao njegova življenja, a potom i za smisao same upitnosti! Skepticizam ne znači izlazak, ali je on prvotno uzdrmao sigurnost u apstraktne tvorevine on je pokretač, razbijač dosadanih “pločica vrijednosti”!

Cjelokupna povijest, po Kierkegaardu, jest jedno strašno krivotvorenje i odvajanje od izvorne povijesti. Izvorna povijest jest izvorno kršćanstvo i cjelokupna povijest kršćanstva jest odvajanje od izvornoga kršćanstva. Odatle upit i osuda cjelokupne povijesti dolaze na svjetlo iz nutrine (iz sjene) koja govori izvorno, te otud i izvorna povijest jest unutarnja povijest i povijest unutarnjosti u kojoj i po kojoj egzistencija biva tek osmišljena.

Egzistencija nutarnje povijesti (kao i sama egzistencija) odnosi se spram transcendencije i u tom odnošenju je priječi vrijeme, ali vrijeme je ono što osmišljava povijesni extasis i ona se tek osmišljava po vremenu i u vremenu. Ali nutarnja povijest i nije povijest ukoliko se ne odnosi spram transcendencije. “Čovjek živi u vječnosti, pa ipak čuje otkucavanje sata; i ovo otkucavanje ne skraćuje njegovu vječnost, nego je produljuje; čudesan je paradoks...” (Kierkegaard). Izgleda da je vrijeme ovdje kategorija posredovanja, što Kierkegaard

prešutno priznaje. Ovo posredovanje ne osvjetljuje ideju. Naprotiv, ono ju zamračuje na putu od izvora do transcendencije i tu se gubi tlo sigurnosti (napretka). Otuda i krivotvorenje kršćanstva i povijesti u vremenu; i to u ukotvljenu vremenu. Te pojedinac svagda sam sebe izabire pred sobom i pred Bogom. Smisao pobune pojedinca jest smisao pobune roba; odnosno – to je pobuna osviještena slobodnog duha i u ime slobodnog duha.

“Cjelokupna dosadanja povijest jest pretpovijest. Povijest čovjeka jest “proizvodnja čovjeka pomoću čovječjega rada” (Marx). Mi trebamo tek uploviti u “ljudsku povijest” čije je pretkazanje nihilizam! Kako, zapravo, nakon svršene povijesti “apsolutnoga znanja” sama Apsoluta i “mrtvoga Boga” uploviti u povijest, kako pronaći historijski smisao? U Marxa je u pitanju povijesno-revolucionarna pobuna kao opća pobuna gdje je *“komunizam istinsko rješenje sukoba između čovjeka i prirode, između čovjeka i čovjeka, istinsko rješenje borbe između egzistencije i biti, između slobode i nužnosti, između individuumu i roda. On je riješena zagonetka historije i zna da je on to rješenje”* (Marx). Ono opće postaje individualno, a individualno opće. Tek osmišljenjem čovjekove egzistencije kao biti, i biti kao egzistencije, moguće je govoriti o “oprirbđenju čovjeka” i “oljuđenju prirode”, o “zbijskom aktu rađanja” društva kao historijskom smislu individualne egzistencije i o individualnoj egzistenciji kao historijskom smislu. *“Za Marxa priroda je ono što podčinjavamo kako bismo se pokoravali povijesti; za Nietzschea ono čemu se pokoravamo kako bismo podčinili povijest* (A. Camus).

Pobuna individualizma: jest ono bitno – gdje se stapaju horizonti smisla i besmisla u kriznom

posthegelovskom razdoblju mišljenja. Ono što razlikuje u tomu Nietzschea i Kierkegaarda od Marxa jest to što su oni “po zakonu ponosnog duha pomiješali slobodu i samoću” (Camus), a Nietzschea od Kierkegaarda to što je, po Nietzscheu, platonsko-kršćanska povijest (u krajnjem slučaju i ona izvorna) lažna, a za drugoga je izvorna povijest izvorno kršćanska.

No, vrtoglavica koju nam zadaje nihilizam postaje nesnosna i ona dolazi od usuda Nihila! Nihil je ovdje povijesno “carstvo”, bilo da se radi o platonsko-kršćanskom svijetu ili o novovjekom znanstveno-tehničkom razdoblju. On je svakako domišljena konze-kvencija kozmičke igre a, također, i oblik “vječnoga vraćanja”.

Nietzscheov odnos spram Historije

No, propitajmo nihil(izam) ukorijenjen u udesu povijesti i kao udes povijesti; te i samu povijest u njezinim bitnim vidovima.

Buđenje povijesne i historijske svijesti ne znači i buđenje života kao takova. Povijesna svijest je rubricirana u historijsku svijest a ova je znanstvena refleksija; istraživanje post festum. Muka cjelokupne povijesti jest u tomu što je ona bila apovijesna, nihilistična i tek je historijska (kao znanstvena) svijest ustoličila povijest kao “događanje”, kao zbivanje bitka samog, a tim i kao zbivanje “Nihila”. Tako se povijest postavila (i postavlja) “kao” bitak i “kao” zaborav bitka, tj. “kao” Ništa. Svaaka refleksija jest bitno refleksija “o” – bila to refleksija o povijesti, o životu – a pritom su zaboravljeni sama povijest i život. U raskolu svijesti i života očituje se i domašaj mišljenja kao načina građanskoga mišljenja.

Čovjek je svagda sadanji i po tomu je povijesno biće. On nije ono što se zbilo, nego je samo zbivanje, te tako

“on ne može nestati u sadanosti, nego je svagda sadanji” – *“on je suvremen iz vraćanja mišljenja u prošlost i promišljanja u budućnost”*⁹⁹ Kao povijesnom biću čovjeku su supripadni djelatnost i sjećanje. Sjećanje je, izgleda, ono što se protivi nihilizmu, ali pošto je povijest kroz prizmu historijske refleksije ego cogitoa okarakterizirana kao događanje nihilizma, tim je i sjećanje – sjećanje na isto događanje.

Povijest ne smije obavijati život u svojim ponorima! Kao takva, ona je bitak onoga bića koje djeluje, te i pripada *“onomu koji je glazbu svoga vremena stavio u budućnost”*.¹⁰⁰

Da ne bismo bili grobari vlastite sadanosti i budućnosti, moramo djelati tako da našem djelanju pripada zaborav (usp. predavanja A. Šarčevića). Zaborav je također i samo naše djelo; to djelovanje kao ono izdjelovano, kao svršeno biva otisnuto i otuđeno od nas. Ako je bit ljudskoga života u totalnom pojedincu i pojedincu kao totalitetu, onda treba postojati jedan sraz u odnosu nutarnje – vanjsko, te bi tako život i svijest mogli postati suobrazni. Tim bi i građanski način mišljenja (kao dvostruka napretka) bio nadvladan. *“No, naš život se određuje s obzirom na historijsku svijest”* (usp. predavanja A. Šarčevića). Životinja je apovijesna i ahistorijska i ono što dijelimo s životinjom jest goli život; to dokazuje da je život, ipak, moguć bez sjećanja; međutim, *“životinja ima svoju propast svagda iza sebe”* (R. M. Rilke). *“Životinja se svagda nalazi na početku, ona ne zna ništa o prolaženju i prolaznosti”* (Šarčević).

“Ono historijsko i nehistorijsko podjednako su nužni za zdravlje pojedinca, naroda, kulture”. (Nietzsche). Bez

⁹⁹ A. Šarčević – predavanja o Nietzscheu – šk. g. 1976/1977.

¹⁰⁰ Ibidem

sjećanja čovjek ne bi bio oko što jest, a bez zaboravljanja čovjek, također, ne može. Život je sam u sebi volja za moć, “volja koja hoće samu sebe”, volja koja hoće život kao život koji jest život u pravom smislu, kada sam sebe nadmašuje. “Historija stoji u službi života?” (Nietzsche). Ona stoji u službi vremena – kao bilosti, sadanjosti i budućnosti. Čovjek treba imati sjećanje i vjeru u ono veliko, u humano! *“Da veliki trenuci i borbe pojedinca čine neki lanac, da se u njima kroz tisućljeća vezuje neki planinski lanac čovječanstva, da je za mene još uvijek život, svjetlo i veliko ono najviše jednog takva davno protekla trenutka – osnovna je misao vjere u humanost, koja se izriče u zahvaćanju neke monumentalne historije”* (Nietzsche).

Monumentalna historija jest reflektirana svijest, tj. sjećanje na velika djela u povijesti, dok antikvarna historija dolazi u posjed čuvara, onih koji čuvaju izvore sadanjosti, tj. bilost. Krićka historija jest više znanstvena (ne u pozitivistićkom smislu); ona je ta koja sudi a sudac kao djeliteľ pravde mora biti izvan osuđenoga ili pak distanciran: tako krićka historija (sudac) sudi o tradiciji, o predaji, o bivšim životima, itd., te tako ona mora valjanije suditi od ona prva dva oblika historije. Jedino ona može posijati sjeme u budućnosno, sjeme novoga; svakako, na temelju ispravne prosudbe tradiranoga. Ona je najbliža, ako ne već i korak unutar, nadhistorijskom vidu promatranja.

Dakle, historijsko stanište čovjeka ima pozitivne i negativne strane – te je tako ponajbolje biti na putu, ili pak “stanovati” u historijskim i nehistorijskim sferama. Ako ovlada spomenićnost, tj. monumentalna historija *“nad drugim načinima promatranja, mislim nad*

antikvarnim i kritičkim, onda sama prošlost trpi štetu. Čitavi veliki dijelovi prošlosti se zaboravljaju, preziru i otječu kao mutna neprekidna bujica i samo pojedine činjenice izdižu se kao otoci” (Nietzsche), te se ona obrće u svoju protivnost, pogotovu kada se njom kiti osrednjost. Ako pak ovlada antikvarno promatranje bilosti, onda se plemenita potreba *“degradira do nezasićene pohlepe za novim, točnije, za starinama i svačim. Često pada tako duboko da se konačno zadovoljava svakom hranom i s uživanjem jede čak prašinu bibliografskih nevažnih sitnica*” (Nietzsche). Ono što skriva kritička historija jest to da se s lošim djelima prošloga doba mogu odbaciti izuzetna djela, a također da se uz primjerna djela posvoje i kvalitativno lošija djela. Jedan od oblika historijskih nazora mora biti vodeći: 1) ako govorimo o opsežnosti očuvanja – u pitanju je antikvarni nazor, 2) vjera u veliko djelo (bilosti) daje primat monumentalnom, 3) a potreba za mogućnošću budućega koja isplovljuje iz rastopine bilosti omogućuje kritički nazor kojemu Nietzsche u svom (nad)nihilističnu pohodu daje prednost nad prvim nazorima; on pruža i mogućnost skrivenoga staništa historije.

“Nikada spoznaja prošlosti i njezino, samo njezino osvještenje nisu ciljem” (Nietzsche). Smjernice ljudskoga gibanja su upravljene prema nadhistoriji. U nadvladavanju historije i čovjeka *“čovječanstvo je bliže svom pravom cilju no kraju*”. *“Riječju – nehistorijsko -obilježavam vještinu i sposobnost zaboravljanja i uključivanja u jedan ograničeni horizont; – nadhistorijskom – nazivljem ovu moć koja odvraća pogled od bivanja prema onomu što bivstvovanju daje obilježje vječitoga i istoznačnog prema umjetnosti i religiji*” (Nietzsche). Tu

religija ima primat nad znanstvenošću ukoliko je život-nija od nje, iako je u pitanju integralan pojam “religija”, Nietzsche prije svega smjera na grčku umjetničku religiju životnosti (tj. dionizijsku).

Nihilizam povijesti se evidentira i očituje u historijskim svjetonazorima, te on tako otvara put za nadhistorijsko i za vlastito nadvladavanje kao nadvladavanje vlastitosti.

Nihilizam i nadhistorijsko (samo)nadvlašivanje nihilizma

Ako smo dobro razumjeli Nietzscheovu riječ o nadhistorijskom, onda ne smije imati nikakvo mnijenje da je nadhistorijsko nešto što je “ponad”, što je superiorno historiji u smislu transcendencije (Boga)! No, trebamo misliti u prisutnosti historije, ne o historiji, no samu historiju i povijest.

Kako razumjeti nadhistorijsko iz biti nihilizma? Nije li nihilizam sama bit nadhistorijskoga? Nadhistorijsko razumijemo iz biti historije kao “*iznošenja na vidjelo*” (Heidegger) i našega odnošenja spram biti historije i historijske biti. Ako je, što smo ustvrdili, povijest kao događanje bitka apovijesna, onda je “*iznošenje na vidjelo*” toga događanja ahistorijsko; naš stav unutar historije jest historijski (a to nam omogućuje sjećanje) i nehistorijski (što omogućuje zaborav). Unutar ovoga odnošenja stvaralaštvo je ono koje nam omogućava nadhistorijsko domište koje jest i nije historijsko – jest historijsko jer pripada biti Nihila Historije i ne pripada biti Nihila Historije jer isto hoće nadvisiti stvaralaštvom (umjetnošću)! Ali tim se opet vraća na pokušaj

i smješta se unutar njega. Umjetnost je – ipak domište nadhistorijskoga, njezino zavičajno jezerce; i obrnuto! Ali, sada dolazi do obrata; ono historijsko u nadhistorijskom sudi o umjetnosti – ako ono hoće p/ostati nadhistorijskim (ono historijsko unutar nadhistorijskoga), mora samo sebe ukinuti, tim što će o umjetnosti suditi jezikom umjetnosti. Tim je otvoren krug samonadvisivanja nihilizma. Dakle, nadhistorijsko bi svoju bit kao nihilističnu moralo ukinuti u svom samonadvisivanju! Je li to moguće? Hoće li se ukinuti i samo nadhistorijsko? Sredstva protiv ovoga su svakako volja za moć i vječno vraćanje istoga. No, o tomu poslije. Prvo pitanje po redoslijedu, koje smo morali postaviti, jest pitanje: Što je sama bit nihilizma? *“Krije li se ona s onu stranu dobra i zla, niti smisleno a niti besmisleno, u nihilizmu, sama lutajuća >istina<; u nastajanje uvučeni bitak, možda čak i – božansko lutanje – (göttliche Irrej”* (K. Axelos) – ne spada li sve to u bit nihilizma? Nije li bit nihilizma ono “ništa” bitka? *“Ne spadaju li rasvojenje (Entdusserung) i ospoljenje (Verdusserung) opredmećenje (Vergegenständlichung) i otuđenje (Entfremdung) kao i zaborav bitka, napuštenost bitka (Seinsverlassenheit), bezavičajnost i opredmećenje svega bića k biti nihilizma?”* (Axelos). *“Bit nihilizma nije izlječiva niti neizlječiva. Ona je bezspasa (Heillos), ali i kao takva ona je, ipak, jedino ukazivanje na spas”* (Heidegger).

U svakom slučaju, nihilizam je “normalno stanje” čovječanstva i ne može se nadvisiti isključivo “reaktivnim pokušajima protiv nihilizma koji umjesto da se upuste u razračunavanje s njegovom biti, tjeraju restauraciju dosadanjega” (Heidegger). I dalje Axelos kaže: *“Nadvladavanje nihilizma može pak nastupiti samo nakon*

njegova ozbiljenja, njegova dovršenja i početka njegove konačne faze. Taj kraj i novi početak nisu još uopće vidljivi. Možda smo još vrlo daleko od jednog iskustva istine nihilizma. Istina nihilizma ovdje znači: ono što odgovara biti zaborava bitka, rušenju svijeta, biti tehnike i rada, apsolutnoj produktivnosti, volji za voljom". Ako sve to pripada "k" biti nihilizma, nije li nihilizam "lutajuća-planetarna" istina, raskrivanje koje u svom (ra)skrivanju opet skriva svoju bit, nije li to kozmička igra svjetsko-povijesnih procesa oslobađanja i tlačenja!? Ako je nadhistorijsko stanište zavičaj "s onu stranu dobra i zla", s onu stranu historijskoga i nehistorijskoga, "s onu stranu nihilizma", znači li to da su njegovi korijeni unutar bitka bića? Znači li to da i sam nihilizam (ne) pripada bitku bića? Nije li sve to sam bitak bića i sam život?!

Znači li to da je bit nihilizma njegova istina (naime, istina bitka bića)?! Nije li onda nadhistorijsko domište poprište suđenja sudbi povijesti i samim tim ponad sudbe povijesti i historije? Ne, nadhistorijski svjetlogled jest pogled u svijet i gled svijeta (kao svijeta individuumu) – to je sama umjetnost, to je sam život. Jer *"mi imamo umjetnost da ne bismo propali zarad istine"*. (Nietzsche). "Istina", po Nietzscheu, ovdje bitno znači neistinu! Ovdje se radi o platonsko-kršćanskoj istini – istini pred Bogom, o metafizičkoj istini, a ne o Istini samoj. Ako mi *"s onu stranu nihilizma, među ruševinama pripremamo preporod"* (Camus) – a da nas je pritom malo toga svjesno – nije li ona nihilizam kao "pustinja" zakoracio prerano u nas? Ili smo pak mi (ne)svjesno zakoracili u nihilizam? Nije li on nas svagda opsjedao, bio u nama, a da ga mi nismo bili svjesni, niti smo ga promišljali!?

“Ako se vrijeme povijesti više ne sastoji od vremena žetve, povijest je zapravo samo munjevita i okrutna sjena u kojoj čovjek nema udjela. Tko se predaje toj povijesti, ničemu se ne predaje, te i sam nije ništa” (Camus). S Nietzscheovim mišljenjem moramo promišljati nadhistorijsko kao *“historijsko u službi života”*, kao samu historiju koja je univerzalni život i univerzalni život koji je sama historija.

Smrt Boga – Nihilizam

To već i implicira stav da je cjelokupna povijest u krajnjem slučaju udes Boga, da je povijest mišljenja jedna teodiceja, ali *“najveći noviji događaj – (da je Bog mrtav), da je vjera u kršćanskoga Boga postala nevjerodostojna – upravo počinje bacati svoje prve sjene nad Europom”* (Nietzsche). Nihilizam, i to potpuni nihilizam, krajnja je konzekvencija smrti Boga. Što zapravo znači smrt Boga u Nietzscheovu mišljenju? *“I bogovi umiru?”* Dakle, i kršćanski Bog!? Ukoliko ovo propitivanje vršimo iz biti zapadnoeuropske povijesti kao metafizike (i kršćanstva), onda nećemo zaključiti da je to stav *“Nietzschea ateista”*. *“Bog je mrtav! Bog ostaje mrtav”*. (Nietzsche). Ovaj zaključni stav metafizike *“ime-
nuje usud dvaju tisućljeća”* zapadnoeuropske povijesti kao povijesti metafizike. *“Smrt Boga”, “kršćanskoga Boga”, ovdje znači smrt transcendentnoga svijeta, smrt nadosjetilnoga svijeta, smrt svega nepostojećega, izmišljenoga.*¹⁰¹ *Bog je mrtav, što nam poslije tog ubojstva preostaje? “Ne ćutimo li dah prazna prostora? Nije li postalo hladnije? Ne nadolazi li bez prestanka noć i veća noć?”* (Nietzsche).

¹⁰¹ usp. Heidegger, “Nietzscheova riječ *Bog je mrtav*”.

Sada ova pitanja impliciraju ontologijski upitni stav: ne dolazi li do odsutnosti svega, a tim se misli na odsutnost odsutnosti; dakle, ne odsutnjuje li i samo ništa u nadolazećem ništenju? Nije li nadolazeće ništenje – ništenje i Nihila, i Bitka (kao Nihila)? Izvan događanja subiectuma na ove upite bi se moglo odgovoriti potvrdno, ali je zapravo samo događanje subiectuma, osobito u novovjekoj “slici svijeta” (Heidegger) kao praktičko događanje i događanje prakse, radikaliziralo svojim znanstveno-tehničkim zgotovljivanjem ovo nihilistično odsuće Nihila.

Bez ljudske djelatnosti nihilizam, ukoliko bi opstojao, ne bi bio nihilizam, tj. bez svijesti o nihilizmu; tako ni on ne bi mogao postati sebe svjestan. Zbog čega to da je *Bog umro* i kako je do toga došlo? Nije li *Bog umro* iz “*samilosti prema ljudima*” (Nietzsche)? “*Kada su nas nebesnici napustili, tko je ostao zna se*” (D. Dragojević). Znade li se tko je ostao; trebao bi ostati čovjek ili pak nadčovjek!? A što ako “*svet nestaje polako, tužni svet (Ko će naše srce i kosti da sahrani)*”?¹⁰²

Dekadencija i platonsko-kršćanski moral

Već smo ustvrdili da je nihilizam zakonomjernost gibanja povijesti kao metafizike. Onda je logičan posljedak takove zakonomjernosti smrt Boga. Što je zapravo sama ta zakonomjernost, odakle dolazi i kuda ide? Moramo historijski propitati Nietzscheovo promišljanje i historiju iz duha Nietzscheova mišljenja.

Problem nas vraća na Grke. Nietzsche se divio pred-sokratskim Grcima, osobito Heraklitu i Parmenidu.

¹⁰² Branko Miljković.

Život je, misli Heraklit, *“vječna vatra koja se s mjerom pali i s mjerom gasi”*. Tu se još (kod Heraklita, Parmenida i u staroj Stoi) moglo naučiti ontologijsko bivanje kao vječno vraćanje. Parmenid je rekao: *“O onome što ne postoji, ne može se misliti; mi se nalazimo na suprotnoj krajnosti i kažemo: Ono što se može misliti, mora svakako biti fikcija”*. (Nietzsche).

Što se zbilo da smo mi protivan polaritet predsokratskoj Grčkoj? Još u svom mladalačkom djelu *“Rođenje tragedije”* Nietzsche daje blistavu analizu dekadencije i moraliziranja kao jedne ustaljenosti, kao trulosti, kao životna *“njihanja”*. Sa Sokratom i sofistima Grci postaju svjesni svoje opstojnosti i sebe, te Sokrat kao prvi i pravi *“dekadent”* traži razloge života: pravedna, dobra i istinita života. S tim razlozima i racionalizacijom ubija se sam život – te dolazi do rascjepa teorije i prakse, bitka i privida, nužde i slobode, ispravna i neispravna, istinitoga i neistinitoga, itd.

Sokrat je htio izliječiti svijet tako što će ga racionalno opravdati! *“Ali Sokrat nije nikakav liječnik, – govorio je on sebi tiho: – Samo je smrt ovdje liječnik... Sam Sokrat bijaše samo dugo bolestan...”* (Nietzsche). Nietzsche u potpunosti prihvaća ovaj stav o simptomu bolesti u Sokrata. Ono što je u filozofiji učinjeno sa Sokratom, to isto biva učinjeno u dramskoj umjetnosti s Euripidom. Euripid će prvi, za razliku od Eshila i Sofokla, moralizirati i intelektualizirati u drami; on će u tragediju uvesti umjesto životna, stvaralačkoga, dionizijskog *načela* mnogo mirnije, hladnije i racionalnije apolonsko načelo. Takvo reflektiranje o životu, svijetu i bitku uopće sve više zakriva život, svijet i sam bitak, te će ono kao takovo postati reflektiranje reflektiranoga; pošto je *stvarno*

reflektirano u *nadstvarno* (ono što je ponad stvarnoga), sama refleksija o ovom bit će refleksija privida. A antiteza *pravoga* i *prividnog* svijeta za Nietzschea se svodi na antitezu Svijeta (ili Bitka) i Ničega.

Tako je cjelokupna grčka kultura poljuljana u svojim temeljima. Kod Heraklita i Parmenida pjesništvo i mišljenje (filozofija) su išli zajedno. Kod Eshila i Sofokla – Dioniz i Apolon su bili jedinstveni, s tim što je Dioniz, kao stariji brat, bio moćniji. Zatim dolazi “taj dekadent Euripid, uništava kor, a kor je kod Eshila i Sofokla nositelj radnje, i radnja, odnosno sama tragedija, rođena je iz kora (korske pjesme); tim je Euripid uništavatelj prvotna načela, uništavatelj tragedije koja je nastajala iz zanosne pjesme kora: on postaje poput Sokrata moralizator. Ovo je Nietzsche duboko pojmio u djelu “*Rođenje tragedije iz duha glazbe*” te je, kako primjećuje S. Zweig, zapravo sam sačinio po uzoru na (one prve) Grke djelo koje je “*rođenje glazbe iz duha tragedije*”. Nietzsche štiti Dioniza kao boga zanosna života, opijenosti, zaštitnika stvaralaštva koji je i sam umjetnik – te Nietzsche sam sebe nazivlje učenikom Dioniza. Za razliku od Dioniza, Apolon je mnogo hladniji, umjereniji i racionalniji, te je kao takovi protivnik iskonskog života opijenosti, zanosna životna stvaranja. “*kada se god čovjek raduje, on to uvijek čini na isti način: on se raduje kao umjetnik*”. (Nietzsche), tako je umjetnost u biti “moć” koja “više vrijedi od istine”.

U svojoj odluci za Dioniza Nietzsche kaže: “*Najviše stanje afirmacije života zamišlja se kao nešto iz čega se ne može isključiti ni najveća bol: to je tragično-dionizijsko stanje*”. Nakon pohoda dekadencije, od Sokrata i Euripida, grčka kultura ne doživljava ozdravljenje.

Platon je produbio bolest ionako bolesne kulture, svojim učenjem o ideji Dobra koja obitava u sferi transcendencije, donio obilje bolesti; i ta je bolest pripremila tlo budućnosti! Dolaskom kršćanstva dekadencija se zatvara unutar granica kršćanskoga nauka, i kriza postaje bezizlazna. Ovaj pohod dekadencije je zapravo pohod europskoga nihilizma (jednoga vida nihilizma), koji će trajati za sve vrijeme kršćanstva – do objave *smrti Boga čovjeku*.

Kršćanski moral pripovijeda besmislenost ovoga života; biva otvoreni zagovornik patnji i umiranja u ime “viših” načela, u ime Boga. Kršćanski moral se institucionalizira, te uzima sebi za pravo tumačiti vječnu općevažnost pojmova: Istinitoga, Dobroga, Pravednoga, itd. – te attribute pripisuje Bogu tako da Bog kao “*nepostojeće biće*” (pridodavani su mu pojmovi iz ljudskoga života) postaje najmoralnijim bićem – te tako ne opstoji ni kršćanski moral, on je laž! Nietzsche uviđa kako je ono što se smatralo najmoralnijim, zapravo, najnemoralnije; a sam moral je ponajviše trebalo braniti od propovjednika “morala”. “*Naša religija, moral i filozofija jesu oblici dekadencije čovjeka. – Suprotan pokret – umjetnost*”. (Nietzsche). Tako je platonsko-kršćanski moral, zajedno s cjelokupnom kulturom Zapada, bio negacija volje za moći, bio nihilizam par excellence.

“Moral” – negacija volje za moći.

Moralnost i imoralnost.

Moral pobožnih, moral “stada” i svih onih koji su osjećali da se trebaju podređivati jest moral “gmazova”, onih koji ne mogu plesati, koji se ne znaju radovati! “

Važna je samo vječna živost a ne vječni život (Nietzsche). Život, pravi život pun živosti – to je prvo! A Bog je usmrćen da bi nadčovjek mogao živjeti. Nietzsche pripovijeda i: novo shvaćanje svijeta. Svijet opstoji; on nije ništa što nastaje, ništa što prolazi. Ili, bolje reći, on nastaje, on prolazi, ali nije nikada počeo nastajati i nikada nije prestao prolaziti – on se održava u oba stanja... Živi od sebe sama: njegovi ekstremiteti su njegova hrana. Tako Nietzsche, dosljedni protivnik kršćanskoga “morala i nihilizma”, a to će reći i dosljedni nihilist, uklanja sve stare vrijednosti i postavlja *“ljudsko, odviše ljudsko”* s onu stranu svih dosadanih vrijednosti, *“s onu stranu dobra i zla”*. Negiranje morala je bitno vezano uz ono što se negira! Nihilizam kao logična posljedica sudbe povijesti je i *“slom kozmoloških vrijednosti.”* Negacija onog negiranoga ostavlja prazan prostor a taj prostor mi trebamo “popuniti” stvaranjem novih vrijednosti, razbijene “stare pločice” moraju omogućiti život, a ovaj mora podnijeti sav teret smrti Boga i sve ono što je Bog nosio “kao teret”; svu božansku odjeću moraju na sebe obući a da pritom iste (životne) vrijednosti ne postanu božanske i božanstvene. *Kršćanski moral kao negacija života* znači negaciju volje za moći i negaciju onoga ljudskoga. Kako bi taj Novum vrijednosti došao na vidjelo, mi trebamo biti s onu stranu svakoga morala, tj. trebamo biti imoralni. Imoralizam je zagovornik ljudskog – plodno tlo za nadčovjeka.

Život koga trebamo sažalijevati nije dostojan života. “Život negiran samilošću još je dostojniji da bude negiran – samilost je praksa nihilizma. (Nietzsche). Znači: treba otjeloviti i oživjeti sve ono što je zaboravljeno i što je prešućivano! Moramo biti tvorci i stvaratelji

usred ruševina! *“Mi znamo da se rušenjem neke iluzije još ne dobiva istina, nego samo još jedan djelić neznanja, proširenje našega praznog prostora, porast naše pustinje”*. (Nietzsche). Kršćanski moral se uspostavlja iz straha pred Bogom i kao takav služio je Crkvi da umrtvljuje “mase”, da ih drži u pokornosti i poslušnosti spram Boga (i spram sebe). To je moral nesrčanih! Oni su imali samo sažaljenje, a sažaljenje nikoga ne spašava, no, upravo srčanost! *“Pohotljivost, vlastoljublje, sebičnost: oni su bili dosad najviše proklinjani, na najgorom glasu i najviše klevetani – njih želim ljudski i dobro odvagati.”* (Nietzsche). *“Ljudski i dobro odvagati”* znači staviti ih s onu stranu altruizma i egoizma; a kao takovi oni su okarakterizirani kao ljudska težnja, te su ontička bit volje. U njezinoj su službi. Ljubav spram bližnjih kršćanski, moral pripovijedao je iz koristoljublja, *“iz uskosti vlastitih osebina, te ga je pripovijedao ukoliko je imao koristi za vlastito održanje i za vlastitost!”*

Ali ljudski život, *imoraliste* ima jedino svrhu u svojoj nesvrhovitosti, u neizvjesnosti, i jedino je potpun kada neizvjesno nadilazi neizvjesnost.

Smrt Boga i opstojnost čovjeka.

Ontičko zavještanje Novuma kao ljudskijega doba

Nije li nas sudba obdarila plodovima za koje nismo “zreli”, nismo li ogrijani novim sjajem sunca koje jače peče otkako smo zemlji “pokidali lance” u kojima ju je držao Bog, nismo li sami prestrašeni “velikog Podneva” koje se bliži! Opstati poput orla visoko, usprkos toga što su nas bogovi iznevjerili, usprkos toga što su nas bogovi napustili, živjeti život u neizvjesnosti njegovih dubina!

Trebamo se naučiti smijati, radovati se, a ponajprije moramo naučiti penjati se da bismo potom znali i plesati; plesati zanosno u opoju života, plesati do besvijesti! Igrati se na najopasnijim mjestima s najviše pouzdanja! Slomiti ovu ptičurinu velikih krila, onu neman koja se nadvila nad Europom sve vrijeme. Polomiti joj krila jedino možemo – našim lijetom! Onoga tko ne može naučiti letjeti, savjetuje Nietzsche, naučimo ga što prije pasti! *Nimalo kršćanski, nimalo europski i nimalo humano* (opaska Z. K.)! Kako da nas ne ugrize i ta neman; zar Bog nije umro “zbog svoga pakla”, “samilošti prema ljudima”?

Dopustite, ipak su dugo, dugo živjeli bogovi, pa i “vrijeme je da umru”? Pustimo da i nas ugrize ta neman, ali brzo se osvijestimo, brzo se izliječimo od toga ugriza! Što uzimati, koje lijekove trošiti? Stvaranje, zanosno stvaranje – dionizijsko, jedini je lijek protiv ugriza nihilizma! *Najzad je i pravi svijet postao bajkom*, veli Nietzsche, a s pravim svijetom otišao je i prividni svijet! Što je još ostalo? Ostao je čovjek koji treba graditi ljudsko doba: rušiti i stvarati – to ide zajedno – svakako! Kako graditi i čemu graditi? “*Najtiše riječi donose oluju*”, poslije oluje opet zasijati sjeme, bacati mreže u budućnost! Koje i čije mreže bacati? Bacati mreže naše vlastite volje! Volja je naše htijenje, težnja za uspinjanjem i samo uspinjanje. “*Onaj koji je za istinom bacio riječ -volja za opstankom – nije, dakako, pogodio istine: takova volja ne postoji! Jer: ono što nije, ne može htjeti, a ono što opstoji, kako može htjeti da tek opstoji*” (Nietzsche)!

Volja je ontička bit bića (također i ontologijska), ona je temelj strukture, htijenje same sebe i ono ushtjednuto.

„Volja je sabiranje sebe u zadanome. Samo se onome tko nije u stanju da sluša sama sebe, mora još posebno zapovijedati. Ne teži volja za onim što hoće, kao za nečim što ona još ne posjeduje. Volja već posjeduje ono što hoće. Jer volja hoće svoje htijenje. Njezina je volja njezino ushtjednuto. Volja hoće sebe samu. Ona se uspinje nad sebe samu. Na taj način volja kao volja hoće ponad sebe izvan, te tako mora u isto vrijeme da se spravlja i smješta iza i ispod sebe” (Heidegger). Volja kao takova jest sama – biće. “Volja za moć je najunutarnjija bit bitka” (Nietzsche). Dakle, ako je volja htijenje, uspinjanje, ona kao volja već posjeduje to htijenje. Ako ga ne posjeduje, onda volje nema. Elokvenција volje je unutar bića; kao unutarnjost ona je opet biće, te je tako hoće ona bića, koja posjeduju bića koja žele izvan sebe, (ona je i njihov bitak), te ju ona hoće i ponad sebe a tako mora ići “iza i ispod sebe”. Volja je ontička struktura ontologijskoga poretka. Volja je, dakle, i bit ljudskoga koje sebe transcendiraju voljom. Ona je ontičko zavještanje Novuma kao ljudskijega doba. Ona to i mora biti, jer “svi su bogovi mrtvi: sad hoćemo da živi nadčovjek” – to neka jednom bude u veliko Podne naša oporuka.” (Nietzsche).

Htijenje volje za moći – Nadčovjek.

Ako je čovjek stvorio Boga a Bog je slika čovjeka? Dao mu svoju najbolju odjeću, onda sve ono što je “ljudsko odviše ljudsko” tradicionalni povijesni čovjek europske kulture nije posjedovao. Nije za sebe ništa od te ljudskosti ostavio; a ono što nije posjedovao ne može ni zadržati pri sebi (u sebi). Bit čovjeka unutar njegova udesa i smještaja bila je bez-bitna; bila je kod drugoga bića, odnosno unutar drugobitka; bila je u Boga!

Kao bez/bitno biće čovjek je plutao u nigdini, u vlastitoj “pustinji”; kad je bio kod sebe sama, bio je za drugoga i u drugoga. Čovjekov bitak jest “bitak-za-drugoga”, kao takovo biće, čovjek biva bezličan i bezzavičajan; on je otuđeno biće – tu tragiku su preživjeli na svoj način Marx, Nietzsche, Kierkegaard a potom i Heidegger. Pitanje je: čime nadvladati nigdinu, to poprište “Ništa” ljudskoga? Je li to u čovjekovoj moći? Volja za moć je ono što čovjek treba posjedovati, i ona je samo posjedovanje kako bi čovjek zakoracio unutar tog Ništa i kako bi ga tim i prekoračio – čovjek mora posjedovati vrijednosti (dakle, vrijednosti koje su bile transcendentne moraju umrijeti. Volja kao moć već i posjeduje te vrijednosti – ali ih treba manifestirati, te u tom manifestiranju volja manifestira vlastite kvalitete i kvalitetu vlastitosti. Ona hoće život i Čovjeka u njihovoj prirodности – *ne treba bluditi u ispražnjeno nebo* – ukoliko bi bila bludnica, volja kao volja ne bi opstojala. Volja znači i htjeti više, “*htjeti rasti*” – te se ona u svom ushtjednuću gubi, ali tu pomaže “*ponavljanje*”, odnosno “*vječno vraćanje*”.

Volja isponova zadobiva ono ushtjednuto, tj. svoje htijenje. Tako uz volju koja se vječno vraća – vraća se i život, a u tom životu opstoji novi čovjek ili nadčovjek pošto se već tradicionalni “čovjek” zvao čovjekom.

Bitno je život zadobiti takav kakav se daje, a to je život bez Boga, to znači i slom tradicionalnih i “kozmo-loških vrijednosti”! Rekli smo, volja hoće život i čovjeka koji posjeduje sebe u sebi, ali se i gubi u svojoj neizvjesnosti i u neizvjesnosti vlastitosti posjeduje i vječno vraćanje volje – te se uz pomoć nje propinje i uspinje ponad sebe i u svakomu novom gubljenju i nalaženju kada – jer “*njihova borba je i njihova pobjeda*”. Tako se

u toj borbi uspostavlja jedna hijerarhija (što potvrđuje i zakon prirodne selekcije). Pobjeda je ovdje “cilj” čovječanstva. To je nadčovjek.

“Ali kažite mi, braćo moja, ako čovječanstvu još nedostaje cilj, nedostaje li tada također – još i čovječanstvo samo” (Nietzsche)? Čovječanstvo samo sebe hoće kao cilj, te je cilj čovječanstva ono samo. A to će reći: ako je cilj pojedinca bez cilja, osim u cilju samom, onda je cilj besciljan. To znači da je cilj opasnost – upravo draž i jest u opasnosti, a to hoće nadčovjek.

Uzdignuće Nadčovjeka (Humanuma) i posljednji ljudi

Opreke su oduvijek opstojale – one su prirodne! Da bi opstao nadčovjek, uvjet je da opstoji čovjek. Čovjek je samo *“napeti luk između životinje i nadčovjeka”*; on treba biti nadvladan. Svijetlo podneblje uzdignutoga Humanuma-Nadčovjeka uvijek je s onu stranu europske tradicije. Na tom je tlu još uvijek ratno stanje, poprište borbe tradiranoga i njegova svladavanja od strane nadčovjeka. Mjesto nadčovjeka još uvijek nije određeno pod suncem; on se još uvijek penje samotan sa svojom mišlju, on je još uvijek vjetar koji otpuhuje sve “taran-tule”, svu “klatež”. Ali, zar treba odrediti mjesto i nadčovjeku, nećemo li ga opet dići pod oblake ili pak spustiti u blato? *“Nadčovjek je smisao zemlje. Neka i naša volja kaže: – Nek nadčovjek bude smisao zemlje”*. (Nietzsche). Ako je, kako veli Nietzsche, prijeđen put od crva do čovjeka, onda, svakako, to jednom prijeđeno mora biti svladano i nadvladano. Nadčovjek, čija je ontolo-gijska bit volja a struktura i način bitka vječno vraćanje, mora biti biće nadhistorije kako bi se uopće mogao

osvrnuti na prijađeni put. Je li Humanum – Nadčovjek jedna nova utopija, fikcija čije je ostvarenje tek jedna tlapnja koja će se ugušiti poput kapljice u moru? Nadčovjek gdje ne treba i ne smije biti “ostvarenje” u smislu dovršenja (ostvarenosti). On se svagda treba ostvarivati i upravo se ostvaruje dok je u temelju njegovu težnja. Treba se ostvarivati slobodno – kao radno, duhovno biće ili, kako to Nietzsche slikovito kaže, kao veliko Tijelo.

Povijest pokazuje, primjerice, da je viši čovjek moguć. Viši ljudi moraju biti spremni da i fiziologijski (pojam u smislu grčke riječi *physis*) izdrže (duhovni) rat protiv svih. Nadčovjek tek može egzistirati s onu stranu religije, metafizike, morala i uopće s onu stranu države i vladavine. Kao najmudriji i najživotniji treba biti prvi! *“Država je najhladnija od svih hladnih nemani. I hladno laže: i ova laž gmiže iz njezinih usta: -Ja, država, ja sam narod. (Nietzsche). Nakon sentimentalne i lažljive glazbe govora države, čujmo poklič Zarathustre: “Ondje gdje država prestaje – ta pogledajte braćo moja! Zar ne vidite dugu i mostove nadčovjeka?”*

Ako se u bilo čemu slažu Platon i Nietzsche, onda je to stav da najmudriji trebaju upravljati svijetom!¹⁰³ Vladar-filozof i filozof-umjetnik su najmoćniji duhom, te bi trebali biti moćni u poslovima upravljanja. No, što se zbiva s posljednjim ljudima – nisu li oni nestali? To je najstrašnija neman koje se čovječanstvo teško oslobađa! U svojoj ustaljenoj prosječnosti *“ideal je biti prosječan”*, biti mirni *“polutan”*, *“sajamska muha”*. Od posljednjih ljudi prijeti opasnost nadčovjeku i cijelom čovječanstvu! Nietzsche objavljuje bespoštedni

¹⁰³ Najviši čovjek, naime, treba biti i na zemlji najviši gospodar” - *Tako je govorio Zarathustra*, str. 227, (prev. D. Grlić).

rat duhovnim umirovljenicima i samozadovoljnom “stadu”! Naravno, ne misli se pod pojmom “posljednjih ljudi” da su to u povijesti zadnji ljudi; no se misli na duhovno zadnje ljude – gdje ime “čovjek” i ne bi više smjelo stajati! *“Jao! Bliži se vrijeme najprezrenijeg čovjeka, koji ne može više sam sebe prezirati. Evo! Pokazujem vam posljednjeg čovjeka!”* – Što je ljubav? Što je stvaranje? Što je čežnja? Što je zvijezda? – tako se pita posljednji čovjek i trepće očima. Zemlja će zatim postati mala i po njoj će skakutati posljednji čovjek, koji sve čini malenim. Njegov je rod neistrjebljiv kao i rod kukaca; posljednji čovjek živi najduže.”¹⁰⁴

-II-

Koliko je Nietzsche duboko proniknuo u bit budućega, u bit post/nihilizma kao budućega nihilizma (kao da je povijest opčarana krugom), pokazuje misao o posljednjem, sitnom čovjeku. Sve orgije i fanfare znanstveno-tehničke epohe govore u prilog tomu; a tek planetarno izgubljeni, osamljeni individuum jest stravična duhovna prikaza – bez duha; prikaza čovjeka-robotu do grla nagutana pozitivnim čimbenicima. On je taj nemirni čovjek gdje je opasnost unutar njega potpuno izgubljena i pretočena u strojevu tehniku i tehnologiju; a zajedno s opasnošću tu je pretočen i njegov “duh”.

Nije više opasnost da će čovjek nestati u sjeni božanstva, no je opasnost da će “posljednji” čovjek prebivati i nestati u sjeni tehnike kao Boga i možda bi nas tek jedan “novi Bog mogao spasiti” od ovoga najbezbožnijega božanstva – tehnike. Usprkos svoj pragmatičkoj

¹⁰⁴ Nietzsche – *Tako je govorio Zarathustra*.

silini, ona u sebi krije potajnu opasnost da uništi i “*posljednjeg čovjeka*” (ako se ovaj smije zvati, uopće, čovjekom). Posljednji ljudi planetarne ere šire se u vidokrugu, a pritom se njihov vidni obzor smanjuje – te se uopće ne smiju osvrnuti i pogledati korak unatrag jer bi on nosio u sebi ili korak k uništenju, ili možda jednu svijest o spasenju života i samu vjeru u život. *Taj racionalizam onog prijeđenoga trebao bi protivno pred-Nietzscheovu i Nietzscheovu dobu spasiti život od samoga “života”.*

Čovjeku je ponestalo snage da uopće segne za novim “božanstvom”. On čak ne govori ni o mitogenezi mita jer je on postao problematičan, postao je (samom sebi) tabu i mit. Umoren napretkom pozitivnih znanosti, čovjek sastaje! Ovo sustajuće doba duha bez duha; doba racionalizacije bez racionalizma – usprkos svom mutnom tijeku – može čak i eksperimentalno provjeriti opadanje duha ovoga doba. Čemu taj napor, napinjanje duha da se vrati; da vrati svoj tijek iz izljevena korita natrag? Što to treba značiti? Na izvor! Da se vedro i bistro pjenuša, da se spotiče strmoglavce, poput plinskoga potoka – a da se ne ulijeva u bez/izglednost (izlaska).

Nietzsche je potaknuo duh progresije i pritom uvidio da progresija uopće nije duhovna! Kakve li strahote pri tom zagledavanju u ponor tmine, gdje je vrh isto što i ponor! Odasvud bije i bdiye Nigdina!

Vječno vraćanje istoga

Je li vječno vraćanje svjetlo tmine? Čemu se vraćati i kamo se vraćati? Nije li to “povratak” novome ili pak

zažednjelo vraćanje na staro? Vraćanje na staro mjesto tlačenja i podređivanje “Bogu”, Ideji, Moralu? Da to nije zaposjedanje božjega mjesta? Da mi nismo *ubili Boga* iz zavidnosti? Da ga nismo *ubili* kako bismo sami sjeli na njegovo mjesto? Ako bi se, naime, radilo o vječnom vraćanju empirijskoga vremena, onda bi Nietzsche (ma koliko bio vezan uz ono protiv čega se borio) daleko pao ispod toga.

Ako je vječno vraćanje, nepromišljeni stav, tek stil-ska figura, onda bi ono bilo predmet razglabanja u tradicionalnoj formalnoj i formalističkoj estetici (ili u njezinim novim vidovima) – to znači da bi Nietzsche bitno morao biti unutar tradicije. Je li pak vječno vraćanje temporalna struktura svijeta bitka, znači li ono povratak bića – što su jednom bili – u njihovu fizičkom realitetu? Vječno vraćanje je jedna od najopasnijih, ali i duboko promišljenih misli! Vraća se sve ono što se mora vraćati! Nije uvjet da se vraća ono što je postojalo, nego se vraća ono što je “čovjeku oduzeto”, to znači da nema protivnosti unutar učenja o nadčovjeku i vječnom vraćanju! Vraća se život kao takav, puni i osmišljeni život! A to je život “nadčovjeka”! Metafore o vraćanju onih istih stvari i ljudi (o kojima govori Nietzsche, na kraju krajeva, cjelokupna Nietzscheova filozofija govori metaforično i metaforom) ne bi trebale zavesti na krivi put – zar sam život nije ono empirijsko – a zna se da život, dionizijski život, nije postojao (u poslijedionizijskom razdoblju). Život je prenesen u onostrano, a metafora je način da se on vrati. Ono sadanje je već tu, ono prošlo je bilo. Ono je prošlo, a tu mi ne možemo ništa učiniti, ništa ispraviti.

Buduće tek treba doći! To je metafizičko poimanje vremena kao napretka – a ono je de facto i fizikalno

vrijeme (jučer, danas, sutra). Nietzsche uvodi *vječno vraćanje istoga* kao antimetafizičku kategoriju! “*Motiv vječnog vraćanja istoga ne znači banalni povratak bilo čemu što je bilo ili pak onome što jest ili što će biti. Osim toga, prošlost više nije. A čovječanstvo ima još puno više pred sobom, te ono ne može iz strukture prošlosti sebi praviti ideal, model. Takva vjernost u vraćanju, takva vrijednost metafizike još osnažuje motive nihilizma. S druge strane, svaka sretnija i bolja budućnost je uvijek lošija*” {A. Šarčević}. Ono što sada trebamo promisliti odnosi se na to tumačenje vječnoga vraćanja kao vraćanja vječnom životu! Ako se pod “vječnim životom” podrazumijeva kršćansko načelo o vječnom “životu” koji je s onu stranu života i životnosti uopće, onda bi sav Nietzsche-ov napor bio uzaludan! Tek kada smo “ovostrani”, s ovu stranu života ili, još bolje, kada smo u životu i život u nama, tek tada i možemo biti “s onu stranu nihilizma”, s onu stranu povijesti tlačenja.

Ako se pod vječnim životom podrazumijeva “vječna živost” i život u empirijskom realitetu, život kao veliki Um i “veliko Tijelo”, tada se može reći da je volja vječnoga vraćanja vraćanje vječnomu životu i živosti. Ako je volja bit bića bitka, a vječno vraćanje kao vječna igra i živost ontologijska struktura kozmosa, onda je volja vječnoga vraćanja unutar njega sama. Paradoks volje jest u tomu što se ona vječno vraća (ako već nije vječno tu), a paradoks vječnoga vraćanja je unutar njegove volje. Tek kad se volja vječno vraća, život ima svoj smisao i tek tada se on može transcendirati, nadvladati. A tako život koji svagda nadilazi sebe, teži i za nadilaženjem čovjeka. Kad vječno vraćanje istoga ima bićevitu bit bitka – volju za moći kao volju za vraćanjem (volji)

– ono tada kao vječno vraćanje teži za nepovratom tj. za onim “uspostavljenim” – *vječnošću*. Ali da se volja vječno vraća i da je vječno tu, jest sredstvo da se izdrži usred nihilizma. Vječno vraćanje istoga – koje teži za vječnošću? Što tu znači vječnost? Ne znači li to da vječno vraćanje teži da ukine svoju “težnju” i da više ne bude vraćanje – no da bude uvijek “sada”; da bude vječno!? Ako se pod vječnošću podrazumijeva istinska umjetnost (kao takva ona nadilazi vrijeme), te je i sredstvo protiv svih sredstava (istine, morala, religije, metafizike), onda je smisao u tomu da težnja za vraćanjem ne bude težnja za vraćanjem u prošlo, u prvotno!

Ali, što ako je umjetnost kao skupni jezik nadljudi tu i ako je nadčovjek tu; znači li to da je temeljna struktura bića i bitka postignuta; da volja može biti bez/voljna, tj. da se može izgubiti? I takav stav bi se mogao otkriti unutar Nietzscheove strukture i načina mišljenja jer “*nadčovjek je smisao zemlje*” a legitimni jezik nadčovjeka jest umjetnost. Ako su oni već tu, volja je zadovoljena, te se može izgubiti, nestati! Ako nema volje, postoji opasnost da nadčovjek (kao smisao zemlje) postane onaj “*posljednji čovjek*” – to jest čovjek bez htjenja i u svojoj “raskoši” se udomaći kao neki sretnik (koji samo zna za svoj podređeni položaj, te mu je od “višnjih” određeno to trpno stanje pasivizma). Tada bi i umjetnost *p/ostala* samo “cilj” koji bi ionako ishlapio. Ali mi znamo da je to privid! Da ponovimo, život jest tek puni život u neizvjesnosti, u opasnosti, u borbi – te nadčovjek mora posjedovati volju (kao nešto unutarnje) da bi se mogao sučeljavati sa svakom opasnošću; a sam nadčovjek nije nešto *z/gotovljeno*, dovršeno i savršeno (tad bi bio sami Bog), nije “uzor”, niti “ideal”.

Nadčovjek se potvrđuje tek kada se nadilazi, a zato su mu potrebiti volja i vječno vraćanje. Ovdje se vječno vraćanje pokazuje i kao ontička, i ontologijska bit volje za moći! A već smo rekli da je vječno vraćanje kozmička struktura bitka. *“Najkraće rečeno, vraćanje nije reproduciranje ili opetovanje nekog modaliteta, izvjesnog ciklusa ili linearnog toka, koji nastaju ili prestaju, nego je nadasve vraćanje samog života sebi samome, koji se u ovim ekstremitetima održava (A. Šarčević).*

Vječno vraćanje, igra, umjetnost

Naime, treba imati na umu to da se život može izdržati jedino uz pomoć *umjetnosti i igre; i kao umjetnost i igra*. Umjetnost nas spašava od povijesnog udesa unutar same povijesti. Kao zakonito dijete povijesti (nastala unutar povijesti) umjetnost je nadvremenska, svevremenska, svepovijesna i nadpovijesna! Zato se vječno vraća onaj stvaralački duh; od Grka do klasicizma i suvremene umjetnosti; kao potreba za igrom i igra sama! (No, Nietzsche je i protiv umjetnika koji lažu, koji su umorni i umoreni životom, a da pritom uopće nisu živjeli)!

Stvaranje je u sebi igra, igra boli (patnje) i sreće. Tek zadovoljenjem boli (kao nečega najunutarnijega), a zadovoljenje se vrši stvaranjem i unutar stvaranja, rađa se umjetnost, isplovlja svjetlo! Umjetnost kao igra i igra kao umjetnost, igra patnje i njezino zadovoljenje, stapaju se u sveopćoj kozmičkoj igri kao vječno vraćanje i iz vječnoga vraćanja, gdje se igra vraća kao igra unutar života i život kao život unutar igre! Jedini istinski igrači su dijete i umjetnik! Igrač i igra u svom odigravanju

(igranju) su potpuno nevini. “Čovjek se igra samo onda kada je u punom značenju riječi čovjek, i on je samo onda potpuno čovjek kada se igra” (F. Schiller). U Nietzschea se ovaj stav eksplicira unutar kozmičke strukture ljudskoga bivanja, unutar vječnog vraćanja istoga koje se odvija u igri i kao igrajući život; i unutar igre koja igrajući se vječno vraća, tj. od/igrava (a da se ne odigra, to upravo sprječava vječno vraćanje). Vječno vraćanje “kao” ontologijska struktura jest poput volje; njegova volja je da se vraća, ali tek se može vraćati unutar samonadilaženja, a nadilazi se u nadhistorijskom i kao buduće koje je bilo i bilo koje je buduće, ono može htjeti u ovo sadanje.

Bit vječnoga vraćanja jest da se ono “još-ne” (Bloch) vraća i da se ono vječno vraća. Ovo “još-ne” je također ono vječno, te je ono “*potencija fatuma*”. Život kao vraćanje jest pak vraćanje “*jednake jednakosti i nejednakosti života*” (Šarčević), vraćanje slobode kao prirodne (u smislu grč. riječi *physis*) i prirode kao slobode vječnoga vraćanja u životu i umjetnosti. “*O dušo moja, nema više nigdje duše koja bi više ljubila i koja bi bila šira i sveobuhvatnija. Gdje se više nego u tebi zbližila budućnost i prošlost?*” (Nietzsche).

Budućnost i prošlost su igre vremena (ne samo ekstaze) i vrijeme se odigrava u svom tijeku! Igra je kozmička struktura, ne samo neko nutarnje stanje, što je još Fink uočio. “*Igra nije igra ako nije slobodna i ako bilo što drugo pospješuje osim same igre, ako se uopće odigrava zbog nečeg, u ime nečeg. Ono besciljno igre njezin je pravi cilj, pa poput umjetnosti ima i svoj prostor i svoje vrijeme po samoj sebi, te živi u svom smislu izvan realne povijesti.*”¹⁰⁵ Dok igra, na jedan način ima svoju

¹⁰⁵ D. Grlić, *Igra kao estetski problem* – 36.

vlastitu odigravajuću i igranu povijest, dotle je “čovjek – čovjek u svom totalitetu, čovjek je nadčovjek onda kad se kao umjetnik slobodno igra iskazujući i otkrivajući istodobno time bitak bića univerzuma: vječno vraćanje istog. Samo tako vječno vraćanje istog postaje i vječno vraćanje ljudskog, tj. umjetničkog.”¹⁰⁶

Volja – kao volja za prevrjednovanjem

Nietzsche je rekao DA životu u svim njegovim ekstremima, fatumu bivanja, rekao je DA stvaralačkoj opijenosti! Tim je Nietzsche rekao DA i stvaralaštvu kao takovu, tj. onom dionizijskom. “Stvaranje je veliko spasenje od patnja i olakšanje života. Ali da bi postojao stvaratelj, zato su nužne patnje i mnoge promjene” (Nietzsche). Stvaranje je bit htijenja – volje koja je satakana od patnji i zadovoljenja patnji! Volja hoće da skinete teret; kao bit bića hoće da se oslobodi patnji! Volja se javlja kao prevrjednovanje. I ona je sama prevrjednovana vrijednost i vrijednost prevrjednovanja. A da bismo nešto iznova vrjednovali, moramo stare vrijednosti ukloniti! Sve vrijednosti, “starih pločica” etičke, religijske itd., imale su primat nad prirodnim vrijednostima života. Život se ravnao spram moralnih vrijednosti, kategoričkih imperativa! A “nove vrijednosti”, koje ispisujemo na nove “pločice”, su životne vrijednosti i sada ćemo spram njih određivati ostale vrijednosti! Znači li to metafiziciranje? Obrat metafizike opstoji kao metafizika obrata!?

Stvaratelj može htjeti nešto novo, ali on mora raščistiti i sa starim. Tek na čistu tlu može graditi velelijepu zgradu. “Suputnike traži stvaratelj, a ne mrtvace, a ne

¹⁰⁶ D. Grlić, *Ko je Nietzsche*, str. 112.

stada i vjernike. Sustvaratelja traži stvaratelj, onog koji ispisuje nove vrijednosti na nove pločice” (Nietzsche). Ali, “*nije sve novo što započinje*” (E. Bloch). Novo nastaje na ruištu jedne povijesne epohe – s nastankom potpunoma nove epohe – te ono ima karakter nastanka “*ex nihilo*”. Prevrjednovanje ovdje nije ponovno vrjednovanje staroga, nego je novo vrjednovanje novoga.

Ponovno vrjednovanje staroga značilo bi parcijalan zahvat unutar jednoga sustava normi i života a da se pritom ostane unutar stare konstelacije. Ono se obično poduhvaća u mirnim društvenim vodama, u ustaljenosti, rezignaciji i starosti. Tu je u pitanju – reformatio! Ali prevrjednovanje se ovdje javlja poput Feniksa! Ono se samo spotiče na vlastitu ledu kako bi se iz pepela usijanja opet rodilo kao žar-ptica. “*Volja ne može htjeti natrag; što ne može slomiti vrijeme i žudnju vremena, to je naj-samotnija ojađenost volje*” (Nietzsche). U toj ojađenosti volja se teži preliti u novo stanje vlastitosti. Ona je taj feniks – samo ne onaj neobjašnjivi, mistični – ona je vječno vraćanje sebe kao vlastite “jednakosti i nejednakosti”! U svom ontologijskom postanku ona je vječno vraćanje (ona je savijena), a “*svaka je istina savijena, samo je vrijeme krug*”. (Nietzsche). Ali to znači da volja kao prevrjednovanje ima svoje ograničenje jer volja ne može htjeti izvan svoga kruga, a sam taj krug je istina koja se odvija iz same sebe (potom u samu sebe ulazi). Taj krug je krug novoga vremena, jer svako vrijeme ima svoj krug, dok je “samo vrijeme krug” te se volja kao prevrjednovanje i volja za prevrjednovanjem ovdje javlja kao krug krugova, kao vrijeme vremena, ili pak, ako uzmemo ontologijsku diferenciju, ona se javlja kao vrijeme u nevremenu.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Tradicionalna metafizika označena je kao nevrijeme, a volja i novo vrjednovanje (kao Novum) označeni su kao vrijeme.

Kako bi se uspostavila istina novoga, donesen je zakon protiv starih vrijednosti – *“zakon protiv kršćanstva”*.

Nietzsche je uvidio da je kršćanstvo krivotvoreno kroz povijest; i upravo stoga *“ništa nije manje kršćanski od crkvenih sirovosti o Bogu kao osobi, o – Božjem kraljevstvu – koje dolazi, o onostranom – nebeskom kraljevstvu o Božjem Sinu – drugoj osobi trojstva”* (Nietzsche). Tu se mišljenja Nietzschea i Kierkegaarda približuju, ali i udaljuju. Za Kierkegaarda je izvorno kršćanstvo apsolutna istina! Ali Nietzsche ne priznaje kršćansku ravnodušnost (oslobođenje od patnje – tu se sastaju budizam i kršćanstvo); Nietzsche hoće čovjeka akcije, hoće volju i prevrjednovanje, a time se čovjek jedino može osloboditi patnje. Tu je otklon od Kierkegaarda. Nietzsche kaže: *“Isus bi se mogao, s određenom tolerancijom u izrazu, nazvati – slobodan duh – prema svemu konkretnom je ravnodušan: riječ ubija, sve što je konkretno ubija”*, ali *“on govori naprosto o onome što je najunutarnjije: – život – ili – istina – ili – svjetlost – jest njegova riječ za to najunutarnjije – sve ostalo, čitava realnost, čitava priroda, sam jezik, ima za njega jedino vrijednost jednog znaka, figure.* (Nietzsche).

“Ja sam istina, put i život” – govori Krist (Evandjelje po Ivanu).

Liturgijska i Nietzscheova misao

Unutar vremenite strukture povijesti, gdje je vrijeme ontologijsko bivanje, mi imamo sudbu da živimo jedno drugo – bezvremeno vrijeme. Dakle, radi se o dva vremena: prvo – povijesno mukotrpno napredovanje u fakticitetu (Nietzsche ne misli da se također radi

o duhovnu napretku), u pitanju je napredovanje kao odlaženje, protjecanje; „drugo vrijeme” kao vječna nazočnost Svjetlosti. Ono pripada sudbi duhovne ekstaze pojedinca te je neovisno od povijesna extasisa vremena. Nutarnje vrijeme je naša (duhovna) svjetlost može i treba se doživjeti u jedinstvenu trenu extasisa – u tom trenutku je nazočna vječnost. Ova misao, za razliku od eshatologijskoga poimanja vremenitosti povijesti, jest liturgijska misao, misao o vječnom vraćanju. O vraćanju kao nazočnosti! U biti je obredne discipliniranosti duha može li se on dići ponad povijesti kao tijeka tj. da je pri tom uopće izvan povijesnoga vremena. Nietzsche misli umjetnika kao stvaratelja koji je u trenutku stvaranja s onu stranu povijesti (tj. u nadpovijesti) po svojoj dionizijskoj opijenosti stvaralačkoga erosa; u njemu je potencija nadpovijesnoga ili, još bolje, izvanpovijesnoga. Svijet postaje izdržljiv kao i povijest – po umjetnosti, kroz umjetnost i kao umjetnost. Ukoliko može izdržati u svijetu i povijesti, čovjek je umjetnik, i obratno. Čovjekova sudba je u tom da on stvaranjem i u stvaranju svagda transcendirira svijet, povijest i sebe! A pritom, u trenutku stvaralačkoga extasisa, on je izvan povijesti, svijeta i izvan sebe (u smislu nadilaženja sebe kao čovjeka). Možda je umjetnik najbliži govoru i logosu bitka, u trenutku stvaranja, kad je ponad sebe sama.

Tu je umjetnik sebe svjestan do besvijesti!

Ono što je za Nietzschea umjetnost, to je za *liturgiju* obred (ispovijed i pričešćivanje). Unutar toga odnosa su horizonti svetoga, čovjeka i nadčovjeka. Stvaranje je neprekidno oslobađanje od patnje. U liturgiji je to ispovijed i pričešćivanje. Ako je smisao cjelokupne kršćanske povijesti ponovni dolazak Krista, onda bi povijest

tim dolaskom bila svršena! Liturzi misle da se to može dogoditi uvijek i kod svakog vjernika prilikom ispovijedi i pričesti na svetoj misi.

Treba imati dostatnu duhovnu snagu kako bi se dosegla ekstaza (da bi se bilo izvan realne povijesti). Za vrijeme ispovijedi i pričesti nutarnjim osjetilom moramo intuitivno spoznati Kristovu svjetlost i tako bi se vjerniku ispunio smisao povijesti kao vječnoga vraćanja (kao Kristov dolazak). Ta liturgijska misao i praksa korespondira s Nietzscheovim pojmom umjetnosti kao jezika nadčovjeka gdje je bitno vraćanje stvaralačkoga duha i duha htijenja. Ravnodušnost spram svega povijesnoga kako bi se bilo s onu stranu povijesti, kako bi se bilo unutar vraćanja kao vraćanja unutar, to je Nietzsche vidio u Kristovoj posebnosti! Buda je uzeo kao načelo života oslobođenje od patnji, a oslobođenje se zbiva u kontemplaciji čiji je duh s onu stranu svega povijesnoga. No Buda nije tražio vraćanje patnji, a tim i njihovo oslobođenje u extasisu, nego je tražio vječnu duhovnu ekstazu! Razlika ipak opstoji: Nietzscheov stvaratelj biva u „izvanpovijesnom” i unutar vječnoga vraćanja, tek s aktom; liturgijski vjernik to isto biva unutar religijskoga čina – dakle, kao podređen; dotle budist kao pasivist izbiva u izvanpovijesnom. Taj liturgijski vid vraćanja vremena ima smisao smještanja makro-kozmičkoga vremena u mikrokozmos.

Umjetnost kao igra umjetnika (ili djeteta) ima smisao igre s *“vatrom koja se s mjerom pali i s mjerom gasi”* – vječno. Te je umjetnost (i stvaranje) vječno obraćanje i vječno vraćanje svijetu, povijesti i sebi iz *“izvanjskog esetskog”, “izvanpovijesnoga”* i *“izvansebnoga”* stanja – u kojima je samo nastala. Točnije, umjetnik se vraća

iz ovoga “izvan”, “s onu stranu”; a umjetnost se svagda situira unutar i obraća se i svijetu, i povijesti, i sebi samoj! A umjetnik se svagda vraća umjetnosti! Paradoks umjetnosti je u tomu što je ona svepovijesna i svevremenska, a sama seže duboko u povijest i vrijeme. Drugi paradoks umjetnosti je u tomu što ona s igrom i kao igra vječnoga vraćanja produbljuje krizu i nihilizam, iako je sredstvo da se ovo dvoje nužno može podnijeti.

Vidovi nihilizma

Održava li se volja unutar “svijeta kad volje” ako je volja bezvoljna, ravnodušna: je li tim i svijet kao volja održiv? Ovim propitivanjem dopijevamo na sam početak apovijesne povijesti nihilizma. “*Nihilizam kao normalna pojava može biti simptom porasta snage ili porasta slabosti*” (Nietzsche). Budizam i kršćanstvo kao *pesimistički* i *nihilistički* pokreti nastali su iz porasta slabosti, iz rasapa duhovne snage. Ali budistički *pesimizam* i *nihilizam* javljaju se u starosnom dobu jednoga društva, dok je kršćanski *nihilizam* nastao nastankom samoga kršćanstva! Nihilizam budista je *nihilizam* iživljena duha kao duha zrelosti! Kršćanski *nihilizam* je pokret “porobljenih” duša koje ne pripadaju svojoj moći, no pripadaju moći Boga!

Budisti traže duhovni mir unutar života i hoće osmisлити život kao netežnju niti za težnjom, niti za netežnjom. To bi bio *spas, nibbanal* Kršćanstvo od početka poriče ovaj život. Tu je bitna razlika!

Budistički *nihilizam* izbija iz askeze, odricanja u ime duhovnoga mira, u ime nevinosti života. Za razliku od ovoga azijskog *pesimističko-nihilističkoga* pokreta,

kršćanstvo je od sokratsko-platonske tradicije posvojilo *dekadenciju*, te je ono *dekadentni* pokret i pokret *dekadentnih*.

Schopenhauerov spoznajni pesimizam kao “fenomenalizam” poprimio je utjecaj obiju tradicija (budizma i kršćanstva), te on pripada biti nihilizma povijesti i povijesti nihilizma kao bitno pasivističkom nihilizmu. Sam Nietzsche, kao moralni nihilist, jest i potpuni nihilist i nadnihilist! On je rušitelj i stvaratelj! On ne poriče mogućnost spoznaje kao Schopenhauer, ne odriče *smisao života* kao kršćanstvo; on u potpunosti negira nihilističnu tradiciju, te on ne pripada tradiciji nihilizma! Nietzscheov nihilizam jest aktivni nihilizam; kao stvaralački nihilizam on je i nadnihilizam. To je nihilizam porasta (duhovne) snage! Nietzsche hoće postaviti čovjeka na njegovu bit vlastitosti i vlastitost kao bit, te u radikaliziranoj povijesnosti duha potvrditi čovjekov stvaralački duh i potvrditi čovjeka kao stvaralačko biće.

Znanstveno-tehničko razdoblje razotkrivajući mistički veo svijeta ne pronalazi bit istine i istinu bitka bića. I znanost i tehnika žele provjerljivu istinu, istinu pozitivnih čimbenika. Ali duh, duša, bitak, pa i sama opstojnost, još su instrumentalno neprovjerljivi, pa su za znanost i tehniku još ovijeni velom tmine. Znanost, prije svega svojom metodom, otvara ranu, krizno žarište, ali ona to vješto prikriva svojom pragmatičnom vrijednošću. Znanost misli više kao biće protežnosti i mišljenja, te subiectum biva “neprepoznatljiv”, ali ne zato “manje zbiljan” (Heidegger). Tako znanost radikalizira fakticitet i nosi u sebi sudbu u-puta svijeta; ona je također savjest svijeta od novovjekovne slike do planetarne ere. Nihilizam je u njezinoj biti dovršen, te je

ona kroz coagitatio subiectuma odgovorna za bit nihilizma i daljnje povijesno kretanje svijeta. Ono što karakterizira 19. stoljeće jest pobjeda znanstvene metode nad znanošću – misli Nietzsche. Ta, nadalje trebamo promišljati kako znanstvena metoda situira nihilizam u život! Znanost i njezina metoda institucionaliziraju nihilizam kao “*nepotpuni nihilizam, njegove oblike: mi živimo usred njih! Svi pokušaji da se izbjegne nihilizam, bez preokreta opstojećih vrijednosti: samo vode u protivnost, pooštravaju problem*”. (Nietzsche). Ovdje je nepotpuni nihilizam smješten u povijest kao nihilizam.

Rekli smo da *budizam, kršćanstvo, dekadencija, spoznajni pesimizam* ne pripadaju biti pasivnoga *nihilizma*] Dogle, znanost i tehnika pripadaju biti nihilizma kao nihilizma moći, vladavine i raspoloživosti bićima i stvarima!

Nietzsche je “moralni nihilist” i “dekadent” (a moralni je nihilist stoga što negira vrijednosti starih pločica, a sve su one bile “moralne”)! On je i njihova opreka, tim što je prevrjednovanjem i voljom za moći dao upute za nadmašivanje nihilizma i dekadencije! (Pojam “dekadent” ovdje je u svezi s negiranjem moralnih vrijednosti, s destrukcijom tradicije.)

Nietzsche i Dostojevski

Što zapravo postaviti na ispražnjeno mjesto Boga? Ali “s prividnim svijetom ukinut je i pravi svijet”! Unutar nadvladavanja nihilizma postoji opasnost od ispražnjena mjesta i smještanja u prazno, ali i od smještanja praznine unutar svijeta (bez Boga). Mi moramo graditi

novi svijet gdje ne će biti dvostrukosti -pravoga i prividna svijeta!

Ali kako graditi? *“Tko bude ljude naučio da su svi dobri, taj će dovršiti svijet. Tko ih je učio, toga su raspeli”* (Dostojevski). Znači, ne činiti svijet dobrim, jer on po prirodi nije takav! Protuprirodno ga graditi, znači “dragovoljno ići u ludnicu”, dragovoljno u smrt! Ali tko treba doći da uspostavi novi svijet? *“On će doći i njegovo će ime biti čovjekobog. – Bogočovjek? – Čovjekobog; tu ima razlike”* (Dostojevski). *“Ta ideja o Čovjeku-Bogu koja dolazi na mjesto Bogo-Čovjeka, vraća nas na Nietzschea. Ovdje bih još htio dati ispravku glede doktrine o nadčovjeku i ustati protiv odviše raširena shvaćanja i odviše lako prihvaćena! Nietzscheov nadčovjek će nam dopustiti da ga razlikujemo od nadčovjeka koga su naslutili Raskolnikov i Kirilov; ako ima za geslo: “budite strogi” toliko često loše tumačeno, ne će tu strogost primjenjivati protiv drugih, već protiv sebe sama. Čovječnost koju on pretendira nadići – jest njegova vlastita čovječnost. Ukratko: polazeći od istoga problema, Nietzsche i Dostojevski predlažu za njih dva različna rješenja, potpuno naspramna. Nietzsche predlaže afirmaciju sama sebe; on u tomu vidi cilj života. Dostojevski predlaže rezignaciju. Gdje Nietzsche predviđa vrhunac, Dostojevski vidi samo poraz”.* (A. Gide). Ova opreka čovjeka-Boga i Bogo-čovjeka, ako pitamo u duhu Nietzscheova mišljenja, ima jedno pred/ležeće temeljno pitanje! Doseže li bit čovjeka Boga i može li dosegnuti bit Boga? Bit čovjeka ne seže izvan sebe, kao bit sebe-htijenja ona ne seže do božanske biti. Ako je bit Boga **savršenstvo** – kao **takvo** – **ono** je us/postavljeno! Bit čovjeka nije us/postavljena, ona je uspostavljajuća!

Unutar kršćanskoga života bit Boga je bila obezličena; sezala je do biti čovjeka i kao takova nije bila bitna bit Boga! Osim bez/bitnih biti i Boga i čovjeka (bez-bitne su jer je bit Boga bila najmanje božanska, a bit čovjeka nije bila u njega, bila je transcendirana) – da bi se ove uopće mogle napustiti – valja ispostavljati bit nadčovjeka! Bit nadčovjeka jest u volji za moć kao u volji sebe us/postavljanja i sebe-nadilaženja. Ako bi čovjek bio tvorac Boga, onda bi njegova bit bila više ljudska no božanska. Nietzsche misli da čovjek iz straha od svoje nesavršenosti uspostavlja nešto ponad sebe kako bi mu se mogao podređivati! Tako se javlja i potreba za podređivanjem, za “gmizanjem”! Ako je Bog tvorac kozmosa i čovjeka, tada bit Boga nije uopće pojmljiva za čovjeka. Time bi Bog za čovjeka bio “vječna zagonetka”. Ali Nietzsche odbija Boga kao tvorca koji je *izvan svijeta*. Ako on uopće *misli na svijet*, mora biti poput svijeta, “nesavršen”, mora biti u svijetu, .te bi taj bog bio sami svijet (a ne njemu nešto nadređeno). Volja kao bitak bića ne dopijeva do sama Bitka, Boga. Čovjeko-Boga – s Dostojevskim a i protiv njega – moramo misliti kao čovjeka koji je sebe-svjestan-bez-Boga!

Tako čovjek postaje apsolutni tvorac svoje sudbine i povijesti. Čovjek je apsolutno prepušten samom sebi! Jedino tako Dostojevski i Nietzsche mogu stupiti u dijalog!

Bogo-Čovjeka treba misliti višesmisleno. Prije svega, treba ga misliti kao sama Krista, tim dovodimo u dijalog oba ova pojma (Čovjeko-Bog i Bogo-Čovjek)! Protivno Dostojevskom! Protivno kršćanstvu, jer tu je Krist Čovjeko-Bog! Ali Bogo-Čovjeka, protivno Nietzscheu, trebamo misliti kao Bitak, kao Tvorca svega! Tu bi bila potpuna razlika od Čovjeka-Boga! Ako je pojam

“Čovjeko-Bog” isto mišljen kao Nietzscheov pojam nadčovjeka, onda dijalog Nietzsche-Dostojevski postoji. Tu je u pitanju, dakle, samo druga formulacija! Ali ako su oni različito promišljeni, onda sličoga nema! Ali ovi pojmovi ipak nisu suplementarni i njima se ne može objasniti Nietzscheov stav preko Dostojevskoga i obratno.

Psihoanaliza i Nietzsche

Spuštati se dalje do biti nadčovjeka kao volje, pretpostavlja jednu psihoanalizu bitka-htijenja! Htijenje u svom ushtjednutom kaže DA svemu opstojećem. To Da htijenja svemu opstojećem pretpostavlja jedno NE unutar volje-htijenja. Ne, NE volji-htijenju! Na tlu nihilizma smo posijali “sjeme” nadčovjeka kao volju koja se igra unutar same sebe i unutar bitka jezika nadčovjeka – ali da bismo izigrali tlo nihilizma, valja reći i jedno NE! Freudovskim jezikom govoreći, trebamo reći NE seksualnom nagonu i nagonu za zadovoljenjem te potrebe. Kakav paradoks! Ako se hoće puni život, on se hoće u totalitetu te punine; on pretpostavlja normalan bio/psihički ritam! Baca li nas to NE opet očajno natrag u prijezir života? Ako se hoće viši život, dostojni život – treba i stvaralaštvo! Jasno je da rušenje i stvaranje idu zajedno. Zašto onda ovo NE ne bi išlo s onim DA životu!? Ako je ono NE libidu uvjet za stvaralački akt, a slično misli Freud, zašto ga onda ne izreći da bi se živjelo životom nadljudi?! Ovo NE izbija iz askeze u obilje, stvaralačko obilje. Ono producira DA opasnu životu nadčovjeka, ono mu produbljuje i istodobno osvjetljuje put.

Nije zbornom mjesto stvaralačkoga duha proizašlo iz ovoga NE libidu; misli filozofijska antropologija, npr. Scheler. Po antropologiji – duh opstoji, ali je prazan i nemoćan te se napaja iz onoga NE libidu! Tako antropologija misli slično i protivno psihoanalizi! NE – napaja stvaralački duh, ali ga ne stvara! Da bi se nihilizam nadvladao stvaranjem, potrebno je napojiti duh snagom stvaranja. Umjetnost kao plod stvaralačkoga akta supripadna je cjelokupnu fatumu nihilizma, ali je i sredstvo da se sudbina uopće može podnijeti. Nietzscheov pozitivni nihilizam “umjetnosti” je već unutar sebe raslojenje, a tako i sebe-nadmašenje. Nietzsche je kao umjetnik živio pobunu, te je “na pobuni sazdao filozofiju” (Camus).

Preobrazbe duba – kao struktura Nietzscheova mišljenja

Unutar zavičajnoga obitavališta jezika, kao prizme kroz koju se prelama svjetlost duha, situira se ono nepojamno, neizrecivo; situira se sama emanacija duha – ona je odlazak kao dolazak. Govoreći o totalitetu svijeta kao o nastajanju i nestajanju vatre, duh (logos) se zbiva unutar Govora tih krajnosti: on je vatra i zbivanje Svijeta. Zbivanje govora – ZBORENJE – jest vidno polje preobrazbe strukture, i to tragične strukture svijeta pojedinca unutar strukture svijeta. Ta preobrazba jest i obrat; kao preobrazba unutarnjega duha -ona je i obrat duha unutar. Struktura Nietzscheova mišljenja otkriva se u simboličnim preobrazbama duha. Što duh još ovdje znači? On ima višesmislene motive putovanja i putovanja motiva! Trpnja ga tjera na put! Ne trpjeti

nikakav kriptogram tlačenja i nasilja nad sobom – motiv je koji tjera duh na put!

Svojom nutarnjom snagom ozračenja duh može podnijeti najteži teret koji mu kao biti svijeta pada na pleća. Duh u svom putovanju postaje metodičan i sustavan; čak i region vanjskoga ocrtava svojim putom. Ustoličenje duha kao deve znači i prvo s v j e t o v n o duhovno ustrojstvo bitka i bića, u njihovoj ovostranoj razmještenosti. Ovo obličje duha će ponijeti na svojoj kristalno-dijamantnoj ljušturi Sav sadržaj izdajstva nad opstojećim svijetom. Na svojim leđima će ponijeti (i podnijeti) smrt Boga, smrt “istinskoga” svijeta – koji je nekoć bio proklamiran kao Bitak, Logos svijeta. Sve te “*vrijednosti nad vrijednostima*” deva će ponijeti u svoj zavičaj – u pustinji će zažedala deva pokušati skinuti teret i koprenu. Zatražit će vrelo! Nakon što je zbacio teret, duh želi postati slobodan, želi biti “*gospodar u svojoj vlastitoj pustinji*”.

Duh u obličju deve javlja se kao tragični ali i herojski duh! Jer on mora podnijeti smrt Boga kao bivšu apsolutnu vrijednost, tu apsolutnu vrijednost prošlosti on mora *pokopati* u sadanjosti. On je toliko čvrst da sve te tegobe može podnijeti; ali je izgubljen i pluta u vlastitoj pustinji! Napokon, ugleda potok i blizinu prašume te se oslobodi onog zapadanja u pijesak, osvijesti se i potrča prema vrelo!

Kada se žedni duh napojio, tu u prašumi doživi preobrazbu! Postao je lav! Na putu do potpune slobode duhu se isprječava najtvrdokorniji zmaj! “Ti si dužan” – to je zmaj kojega će lav (kao ono “ja hoću”) progutati poput Kronosa koji je gutao svoju vlastitu djecu! Ali lava nema tko progutati, jer on ne guta svoju djecu, no guta svoje roditelje (ono “ti si dužan”). Lav kao velika

volja moći duha pobjeđuje svoje protivnike i postaje gospodar prašume! Ali tada se lav “*kao žedan kamen na studencu*” (T. Ujević) napoji stvaralaštvom, napoji se novom nevinošću svoga carstva, postade dijete!

“Zašto mora grabežljivi lav postati još i dijete? Dijete je nevinost i zaborav, stalno otpočinjanje, igra, kotač, koji se iz samog sebe okreće, prvi pokret, sveto kazivanje DA. Doista, za igru je stvaranja, braćo moja, potrebno sveto kazivanje DA i svoju volju hoće sad duh, svoju volju zadobiva onaj koji je u svijetu izgubljen”. (Nietzsche).

Znano je da se doista istinski igraju dijete i umjetnik, i to “sveto kazivanje DA” znači stvaralačko kazivanje – kazivanje gdje je i šutnja **govor!** Šutnja (kao djetinje ne-odgovaranje) znači jednu novu odiseju, jedno novo stvaranje povijesti i povijesnih likova kao likova stvaralačke povijesti. Ove preobrazbe – kao preobrazbe duha – istodobno su i duh same preobrazbe. Otpočinjanje svagda počinje nesigurno, ali i nesigurnošću nadilazi tu nesigurnost. Tako plovi na pučinu nemirnih oceanskih voda i bdije u neizvjesnost nadljudskoga života kao života neizvjesnosti. Tako ove preobrazbe shematski i simbolično prikazuju samu strukturu Nietzscheova mišljenja i ocrtavaju put nihilizma unutar doživljene povijesti i, prije svega, ukazuju na opasno nadilaženje opasnosti nihilizma. Tako je ontologijska struktura svijeta ocrtana kao stalno otpočinjanje! Kao duh čovjeka koga je pogodio fatum nihilizma, on i mora biti sposoban rušiti i podnositi te ruševine (tu lav i deva koordiniraju svoju moć, te ju i etabliraju usred nihilizma), a sada dijete postaje smisao igre svijeta, gdje igra znači dionizijski zanos života, gdje sve potpada pod fatum vraćanja života i “vraćanja životu”, a volja za moć teži

nadčovjeku kao igraču i umjetniku vječnog vraćanja igre i umjetnosti.

Zarathustra — pjesnik. Jezik umjetnosti kao umjetnost jezika.

Poezija je tamno raslojavanje, poput raslojavanja kamena. Ona je dijete bića pjesnika i ono najživotnije. Kada se otisne od pjesnika, kao nešto najunutarnnije, pjesma p/luta nalazeći ili ne nalazeći utočište, a svako njezino otisnuće u neizvjesni svijet znači preobrazbu pjesnika – on je uvijek novi! Pjesništvo je ezoterično! Kao ono *“silno još na grobnom pragu”* (Ujević), nastalo u tmini duše, pjesništvo je i egzoterično kada je izrečeno, ono je kao i tijelo *“sprdnja slučaja, hir vasiona”*. (Ujević).

Nietzscheovo djelo je ono najunutarnnije i najživotnije njegova bića. Napisano je *“vlastitom krvlju”* – a Zarathustra najviše voli ono što je *“napisano vlastitom krvlju”*. Tu je sličnost s Faustom (usp. D. Pejović, *Teškoće s Nietzscheom*). Nietzsche; premda i sam filolog, nikada nije volio ono naučeno i pojmljeno u literaturi. Znanstvenost je istraživanje, podliježe zakonima. Ona je sputana i ona sama sputava! Umjetnost je vlastitost i stalno zaboravljanje, igra je vraćanje života! Je li uopće opravdano pitanje: što je kod Nietzschea pjesništvo, a što filozofija? Mi imamo Nietzscheovo djelo pred sobom kao neponovljivo i veličanstveno! Trebamo li biti suhoparni, “pedantni” (ali i površni) analitičari da razbijemo djelo kao cjelinu kako bismo otkrili što je u njegovoj “nutrini”? Moramo li ploviti još prljavim mlograđanskim vodama i suditi po uputama i receptima;

moramo li pritom biti i kirurzi? Moramo li na kraju dati svoj sud kojim ćemo djelo konzervirati i smjestiti u jedne okvire – okarakterizirati ga kao pjesništvo ili kao filozofiju, i ako to isto ne spada u uski doseg naše misli – proglasiti beznačajnim?

Nije li sam Nietzsche ustao protiv svih tih “klišeja” i “izama”? *“Tko nas je uzdigao na viši stupanj prijezira spram onoga glupoga i polupismenog krda koje se diči epitetom: milites religiosi et gloriosi? Tko nam je oštrenom britve okrutno i zauvijek presjekao pupkovinu koja nas je vezala s kaosom nedostojnim ljudskog ponosa i pojave”?* (M. Krleža). Nietzsche je to učinio veličanstvenim poetsko-misaonim himnama! Zarathustra je primjer takova djela. Ali ne samo to! Čitav “Zarathustra” bi se mogao predstaviti glazbenim jezikom – jednom uzvišenom fugom! Tu svi glasovi izvire iz tmine i traže svjetlo – *glas za crescendo*! I ako je prividno polifono, to djelo govori u jednom dahu, u jednom akordu! Svi se glasovi slijevaju u jedan glas, ili postaju refren nadmoćna i uzvišena glasa Zarathustre! Zarathustrin nauk je poetski! Treba živjeti poput umjetnika! Stoga je Zarathustra zagovornik vječnoga vraćanja: *“Sve ide i sve se vraća; vječno se okreće kotač bitka. Sve umire, sve opet procvjetava, vječno trči godina bitka. Sve se slama, sve se opet slaže; vječno se gradi ista kuća bitka. Sve se rastaje i sve se opet sastaje; vječno je sebi vjeran krug bitka”*. (Nietzsche, Zarathustra).

On nas uči da tražimo *smisao zemlje*. Smisao ovdje nije cilj, on je svagda ciljanje i on je uvijek isponova nadgrađivanje, a to je Nadčovjek! On hoće naše htijenje! Htijenje čovjeka je ono najljudskije, *“htjeti-više životinja to ne može; ona može htjeti svoj opstanak”!*

Tako je Zarathustra pjesnik i mudrac!

Ako je dopušteno govoriti o odnosu jezika i mišljenja u Nietzschea, odmah ćemo reći da je Nietzscheov jezik protivan jeziku filozofijske tradicije, osim one dosokratske filozofije i jezika u Platona. Nietzscheov jezik je namjerno jezik aforizma. Aforizam se ovdje javlja kao dvostruka potreba: prvo – kao potreba i najprikladniji način izražavanja Nietzscheova duha; drugo – kao potreba vremena, vremena antisustava. Opstoji još jedna razlika iznošenja mišljenja u Nietzschea i u tradiciji. Filozofijski jezik tradicije uglavnom je jezik pojma. Pojam je, smatralo se, jedino primjeren filozofiji! Nietzsche je svoje mišljenje iznosio uglavnom u metafori. Metafora je u Nietzschea prikazanje misli. Ali pojam i metafora u krajnosti i nisu toliko protivni! Hegelov pojmovni jezik kao jezik metafizike jest, također, metaforičan, misli Heidegger, a ono što veže taj jezik meta-fizike s meta-forom jest ovo “meta”. Unutar odnosa Nietzscheova mišljenja i jezika; u pitanju je metaforični jezik u koji se mišljenje smješta kao jezik slike i slikovni jezik. U pitanju je mišljenje u slikama! Ako još pridodamo vanjsku figuraciju Nietzscheove misli, njezin oblik, vidjet ćemo da je u pitanju prozno-biblijski stil, tzv. verzet.

Ako je Nietzsche bilo što naučio od *Biblije*, onda je to umjetnički način izražavanja. Poslušajmo “noćnu pjesmu”: “(o tek vi tamni, tek vi što ste mračni poput noći stvarate svoju toplinu iz onog što svijetli. O, tek vi pijete mlijeko i užitak iz vimena svjetla. Ah, oko mene je led, moja će se ruka spržiti na ledenom. Ah, u meni je žeđ, koja gine za vašom žeđi. Noć je, ah što moram biti svjetlo; i žeđ za noćnim mrakom! 1 samotnost! Noć je:

sad izbija kao vrelo iz mene moja žudnja – ona žudi za govorom.

Noć je: sad glasno zbore vodoskoci. A moja je duša vodoskok
Noć je: tek sada se bude sve pjesme zaljubljenih.

A moja je duša pjesma zaljubljenog”

Ova misaona lirika dostatno govori o europskoj noći, o žeđi za svjetlom, gdje je jedino svjetlo pjesnikova duša!

Ovdje se evidentira vizionarstvo slike-misli i prozno-biblijski stil. Taj stil je primjeren dionizijskom načelu, što je dobro uočio Nietzsche. On ne sputava duh, pušta duh da pjeva u svojoj stvaralačkoj slobodi, u zanosu. U cijelom se Nietzscheovu djelu javlja taj jezik umjetnosti kao umjetnost jezika. On je prvi uveo jezik u filozofijsku refleksiju. U jeziku se otkriva sam bitak bića, čovjekov bitak. Čovjek jest u jeziku i po jeziku! U Riječ se uvlače sve teorije, sva refleksija želi pojmiti Riječ kao Univerzum. U tom filozofijsko-filologijskom prostoru javlja se međa govora – želi se sve staviti u Riječ! Može li se sve iskazati u (jednoj) Riječi? Svi govori (i svi jezici) se smještaju u riječ i hoće iskazati iskazivo u jednoj Riječi!

Nietzschea interesira *tko govori*. On to pitanje rijetko i pokušava nadići! Na to pitanje Nietzschea “*Mallarmé odgovara i ne prestaje ponavljati svoj odgovor da govori sama riječ u svojoj samoći, u svom slabom titranju, u svom ništavilu; ne, dakle, smisao riječi, nego njezino zagonetno i nesigurno biće*” (Foucault). Dok Mallarmé uklanja sebe kao govorno lice, Nietzsche želi sam sebe unijeti u svoj upit, primjećuje Foucault, ali tako pak dovodi i sebe kao onog koji govori u pitanje, te se tu i stapaju obzori Nietzscheove i Mallarméove Riječi.

Nietzsche i ekspresionizam – u krugu nihilizma

Nietzsche je upitom “mahnita čovjeka” – *ne nadolazi li neprekidno noć i sve veća noć* – nastavio i produbio “koliziju savjesti” razdoblja svjetsko-povijesne noći koja je otpočela još tragičnom *Odisejom* Friedricha Hölderlina!

Nietzsche je poput Hölderlina nastavio traganje u noći svijeta i spjevao je uzvišenu himnu “noćne pjesme” svijetu. Ta himna je i hvalopoj samom traganju za izlaskom iz Noći, iz Nihilizma. Upravo je istim upitom servilno počeo tragati ekspresionizam, koji je daleko više Nietzschea primio snagom duha kao duhovna subrata u traganju, no što ga je misaono pojmio. Nietzsche je i duhovni učitelj ekspresionizma!

“Što se nas samih tiče, naša je pozadina bio Nietzsche: njegovo unutarnje biće da riječima razdire, poriv da se izražava... gašenje sadržaja za volju ekspresije – ta to je bila njegova egzistencija. (G. Benn). Sve prepustiti slučaju ekspresije, gdje je ekspresija duha ipak nadređena životu, to je artistski pokušaj iskorištavanja nihilizma; Istodobno izdržavanja usred njega. “Sve izgubljene vrijednosti pustiti da budu izgubljene, sve otpjevane motive teističke epohe pustiti da budu otpjevani, a svu težinu nihilističkoga osjećaja, svu tragiku nihilističkoga doživljaja staviti u formalne i konstruktivne snage duha...” (G. Benn, *Nach dem Nihilismus*, prem. prev. D. Pejovića). Riječ i Moć su komplementarni “pojmovi koji hoće izaći iz noći”, iz ezoteričnoga u egzoterično. Tu riječ Moć postaje sama moć Riječi. Nietzscheov i ekspresionistički jezik govore ponajviše nutarnjim nagonom, i to našem duhu, te ga i mi sami daleko više možemo intuitivno spoznati no racionalno pojmiti, ali to znači da

su oni supripadni našem duhu i duhu našega vremena. Njihova moć riječi jest velebna magija, magnetizam. Oni pjevaju našu sudbu:

“O skupi sebe u se i svoju sudbinu, (ne razlivaj se preko ruba (A. B. Šimić). Jer; “Kad mastilo sazre u krv, svet će znati (Da isto je pevati i umirati. (B. Miljković). Što su još znali Faust, Zarathustra; Ekspresionizam.

- III. -

Svaka velika riječ, svaka velika moć duha seže u beskonačnost prostranstava interpretacija. Istodobno, svako veliko djelo se ne iscrpljuje interpretativno, no se ono produbljuje, osmišljava duhom vremena interpretacije. Što bi nama značio sav napor duha prošlosti kada on nije duh ovog “sada”, već je kao takav prošli duh? Kao duh bilosti on nije prošao, on je sadanji ako ga uspijemo pridobiti za svoje vrijeme i djelatnost, a to je moguće velikim djelima u povijesti. Tako duh prošlosti (kao onoga što je vremenski prošlo) u velikim djelima živi kao duh bilosti koji je neiscrpan. On je i duh budućnosti; on je svevremen u svojoj veličini. Tako potrebe duha jednoga razdoblja ne bi trebale biti jednolične! Bez okolišanja, u povijesti je “slučaj Nietzsche” toliko rabljen da je samo njegovo djelo posredstvom interpretacija bivalo tragikomično. Ako za to treba kriviti Nietzschea, onda je krivnja njegovih riječi u njihovoj magijskoj privlačnosti i neodoljivosti. One nas, naprosto, tjeraju u bunilo!

Tako će svaki duh naći ponešto za sebe u tom uzvišenu djelu! Pod dojmom tih riječi čovjek jakoga senzibiliteta ne može misliti o dubokim poukama i porukama! One ga ponajprije tjeraju na (nepromišljeni) čin – a tek

potom shvaćamo svoju sudbu i smisao tih riječi. To je ekspresija! Tu vidimo snagu riječi (ona je poput snage glazbe), vidimo da za nju nema prepreka. Stoga je Nietzsche mogao biti tako oprečno tumačen! Razlog za to je što “nemaju uši za te riječi”! U potrazi ekspanzionističkoga duha dvadesetoga stoljeća Nietzsche je bio prvi na udaru. Svako naukovanje, pa bilo to i političko, traži svoga duhovnoga oca, onoga od koga će crpsti. Ali “slučaj Nietzsche” je protivnost; nakon teorijski izgrađena svjetonazora nacizam je *post festum* uzeo Nietzschea kao svog “preteču”, ukoliko bi bio napadnut da bi se i on mogao braniti jednim Nietzscheom kao, tobože, svojim učiteljem. Nietzsche ni u kom slučaju nije mogao biti preteča nacizma, jer korijene nacizma nalazimo već u doba Bismarcka, tj. u Nietzscheovu dobu! Ali, još gore, bez ikakve teorijske koncepcije nacizam je bio bezobzirnost akta! Njihov cilj je bio besciljan. On je izvirao u svakom trenutku prijetnjom čovječanstvu da ga preruši u katastrofu! Nietzscheova besciljnost nadčovječjega života bila je upravo u cilju samoga života, a ne tlačenja nad životom ili pak tlačenja u ime života, jer “*ako čovječanstvo nema cilj, nedostaje li tada i samo čovječanstvo*” -upitao se (upitao je) Nietzsche uviđajući da će njegovo učenje o nadčovjeku, i uopće cijelo učenje, biti krivotvoreno kao što je bila i povijest!

“*Moji su neprijatelji postali moćni i mojem su učenju dali tako nakazan lik da se i moji najdraži moraju stidjeti darova koje im dadoh*” (Nietzsche).

Rosenberg i ostali nacistički interpreti Nietzschea su prihvatili u silini njegova duha, ali su ga krivotvorili; napravili su od njega nakazu po uputama potrebe vladajućeg “duha” Njemačke toga doba i po uputama i

nagonu vlastitoga ekspanzionističkoga i usko-nacističkoga duha.

Ali čemu još i Lukacseva dogmatična potpora *post festum*? Treba imati na umu da ponajčešće *nalazimo u misliocima (i piscima) upravo ono što smo sami stavili u njih*, što je naša vlastitost projicirala u njih – te kasnije to nalazimo kao rezultat “znanstvene” i “filozofijske” refleksije!

Lukačs hoće jedan filozofijski su|stavan prikaz tzv. filozofije iracionalizma (od kasnoga Schellinga do Hitlera) – i sve što se protivilo kategorizaciji Totaliteta Logike biva iracionalno, biva reakcionarno! Lukacs nije svjestan da je tim već učinjena velika potpora nacizmu što je svrstan u jedan “filozofijski” sustav zajedno s, recimo, jednim Nietzscheom, Kierkegaardom itd. Lukacs ne uviđa da je Nietzsche (i ono što on nazivlje iracionalizam), protivno njegovu dogmatičnu shvaćanju, ustao braniti ono ljudsko i odviše ljudsko (bez navodnica] od podređivanja Totalitetu! Makar koliko pao ispod razine Hegelova mišljenja, “iracionalizam” je otkrio strahovitu tajnu tragična života individuumu, koja se danas u potpunosti objelodanjuje. Hegelova filozofija (osobito filozofija države) opravdavala je umnost i zbiljnost države, te je u takovoj državi i u ime nje ugušivana sloboda pojedinca, građanin je *de facto* bio mirni član bezličnoga “stada”. Nietzsche je morao spustiti zastavu Totaliteta, Države, Pravde, itd. u ime života. Koliko je Nietzsche bio u pravu pri kritici socijalizma i socijaldemokracije, nije tema ovoga naslova, ali moramo reći da je Nietzsche utoliko u pravu ukoliko kritizira “ideal osrednjosti”; ideal jednakosti u bijedi; Nietzsche je prezreo jednakost u nepravosti tj. u patnji – akciju, rat

Nietzsche traži: kako se osloboditi nepravosti? Ako je Bismarckova država odgajala “*radnike za robove*”, pita se Nietzsche zašto ih “*praviti gospodarima*”, zašto im davati bilo kakva prava? Ako je Bismarck htio pokornost i poslušnost cijele Njemačke uopće, zašto se preplašio i ustuknuo pred masom? Nietzsche je, to dobro znamo, najveći protivnik Bismarcka. Stoga je potpuno smisleno postavio pitanje ne samo Bismarcku no cijeloj tadanoj uljuđenoj Europi. Nietzsche je ironičan, ako bismo ga doslovce shvatili, odnosno, ako bismo bili doslovni, onda uopće ne bismo razumjeli Nietzschea! *Nepravda nikada ne leži u nejednakim pravima, nego u polaganju na jednaka prava.* (Nietzsche). Iz duha ovoga stava trebalo bi propitati Nietzscheovo mišljenje o socijaldemokraciji i koliko je Nietzsche u pravu!

O Nietzscheu su mnogi pisali! One interpretacije koje su vidjele prevrat Nietzscheova mišljenja u izvorno kršćanstvo – vidjele su, navodno, da se Nietzsche buni protiv krivotvorena kršćanstva zbog svog kršćanskoga instinkta, zbog osjećaja neraskidivosti sa svojim kršćanskim podrijetlom, te su Nietzscheovu misao doživjeli kao prerušeno-kršćansku. One ništa drugo nisu vidjele doli svoje kršćanstvo!

Niti Jaspers, niti Marx nisu dospjeli do biti Nietzscheove kritike kršćanstva. Unutar Nietzscheove misli stavili su vlastitu kršćansku misao (predrasudu), pa su je kao gotovu stvar išćupali iz Nietzschea! Od guste *koprene kršćanstva* oni nisu mogli vidjeti vlastitim očima Nietzscheovu kritiku i izvornoga kršćanstva kao onog *beživotnoga*, *no su vidjeli samo kritiku institucionaliziranoga i sekulariziranog kršćanstva*. Najprimjerenije interpretacije biti Nietzscheova mišljenja

proizlaze iz sagledavanja povijesti metafizike nihilizma i biti Nietzscheova vremena, te sudbe samoga mislioca unutar te povijesti. Heidegger je Nietzschea beskrajno uzvisio i istodobno unizio! Uzvisio ga je time što je pro-
niknuo bit Nietzscheova mišljenja kao pokušaj nadvladavanja metafizike, ali ga je unizio tim što ga je svrstao u povijest metafizike kao zadnjega mislioca te epohe! Znamo da je Heidegger znao i mislio da je metafizika u svojoj misaonoj veličini neponovljiva i ne/nadvladiva. Po tomu on ne bi Nietzschea unizio! Ali, cjelokupna metafizika je nihilistična! *“Mišljenje počinje tek tada kad smo iskusili da je taj stoljećima slavljeni um najtvrdokorniji protivnik mišljenja”* (Heidegger). To pojmovno mišljenje kao um jest protivnik mišljenja kao takova! Znači li to, po Heideggeru, uzaludnost ne samo Nietzscheova mišljenja nego mišljenja uopće? Znači li to nemogućnost nadilaženja bilosti, pa je tako treba prepustiti samoj sebi? Nietzschea bismo ipak trebali prepustiti samome njemu?!

Nietzscheova volja je bila uperena u nadvladavanje povijesti metafizike kao povijesti nihilizma! Pa kako je Nietzsche i uvidio granice nadvladavanja nihilizma, onda je to stravična konzekvencija dosljednoga mišljenja koje se u svim strahotama dvadesetoga stoljeća očitovalo. Njegov pokušaj nadvladavanja metafizike govori o ne/mogućnosti nadvladavanja metafizike, ali govori i o ne/mogućnosti same metafizike. Njegovo je mišljenje kao obrat metafizike istodobno i metafizika obrata, odnosno, meta-metafizika.

Literatura i vrela

1. Nietzsche, Friedrich; *Rođenje tragedije iz duha muzike*, Beograd (prijevod – bez.g.)
2. Nietzsche, Friedrich; *Tako je govorio Zarathustra* (org.) – prijevod, Mladost, Zagreb, 1975.
3. Nietzsche, Friedrich; *Antikrist*, Grafos, Beograd, 1976.
4. Nietzsche, Friedrich; *O koristi i šteti historije za život*, Grafos, Beograd, 1977.
5. Nietzsche, Friedrich; *Sumrak idola*, Grafos, Beograd, 1977.
6. Nietzsche, Friedrich; *Ecce homo*, Grafos, Beograd, 1977
7. Nietzsche, Friedrich; *Volja za moć*, Prosveta, Beograd, 1972.
8. *Prepiska: Nietzsche – Wagner*; treći program radio – Beograd, br.30., ljeto 1976.
9. Axelos, Kostas; *Uvod u buduće mišljenje*; Stvarnost, Zagreb, 1972.
10. Croce, Benedetto; *Književna kritika kao filozofija*, Kultura, Beograd, 1969.
11. Filipović, Vladimir; *Novija filozofija Zapada*, Matrica hrvatska, Zagreb, 1968.
12. Foucault, Michel; *Riječi i stvari*, Nolit, Beograd, 1971.
13. Foucault, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx* – u: *Pitanja*, br. -1-2 – 07.01.1975., Zagreb
14. Gilbert, Kuhn; *Istorija estetike*, Beograd, (bez g.
15. Grlić, Danko; *Ko je Niče*; Beograd, 1972.
16. Grlić, Danko; *Igra kao estetski problem*, Filozofske studije, VII., Beograd, 1975.

17. Habermas; Jurgen; *Saznanje i interes*, Nolit, Beograd, 1975.
18. Heidegger; Martin; *Doba slike svijeta*, Razlog, Zagreb (bez g.)
19. *Uvod u Heideggera*; Zagreb, 1972.
20. Gide, André; *Granice umetnosti*, Kultura, Beograd, 1967.
21. Camus, Albert; *Pobunjeni čovjek*, Zora, Zagreb, 1976.
22. Lukačs, Georg; *Razaranje uma*, Kultura, Beograd, 1966.
23. Lukačs, Georg; *Nietzsche i fašizam*; Beograd (bez g.)
24. Kohan, P. S.; *Istorija zapadnoeuropske književnosti*, III., V. Masleša, Sarajevo, 1972.
25. Pavićević, Vuko; *Osnovi etike*; Beograd, 1974.
26. Petronijević, Branislav; Šopenhauer, Niče, Spenser, Beograd, 1910.
27. Pejović, Danilo; *Protiv struje*, Mladost, Zagreb, 1965.
28. Pejović Danilo; *Sumrak svijeta i traženje novoga čovjeka*. Ekspresionizam i hrvatska književnost, Zagreb, 1969.
29. Šarčević, Abdulad; *Sfinga Zapada*, Razlog, Zagreb, (bez g.)
30. Šarčević, Abdulah; *Predavanja studentima*, 1976./ 77.g. (F.F., Sarajevo)
31. Zweig, Stefan; *Graditelji svijeta*, Rijeka, 1966.
32. *Niče i marksizam*; Savremene filozofske teme, Beograd, 1969.

NIETZSCHEOVI DITIRAMBI

Friedrich Nietzsche, "Dionizovi ditirambi"

Njemački filozof i pjesnik Zarathustre, Friedrich Nietzsche, visoko je cijenio umjetnost a posebice pjesništvo. Za Nietzschea se može reći da je bio pjesnik u filozofiji, umjetnik u životu! Nietzsche je i sam pisao poeziju. Gotovo cjelokupno Nietzscheovo djelo jedna je polifonična umjetnost i jedna polifonija umjetnosti.

I sam profesor klasične filologije, mnogo je radio na čistoći jezika u svojim djelima. Mnoge tamne i duboke misli iskazane su s patosom najčistijega i najsvjetlijeg njemačkoga jezika. Nietzsche je tragično proživio sav imoralitet viktorijanske ere! Taj sjaj Novoga – kojega navješćuje – duboko je prisutan u svakoj Nietzscheovoj rečenici – ne samo u Zarathustri Već i u pjesničkoj zbirci "Dionizovi ditirambi".

Ditirambi tragične veličine Dioniza – Zarathustre! Glazba harmonije i disharmonije. Kako drukčije okarakterizirati Nietzscheove "Dionizove ditirambe", nastale u jesen Nietzscheova života, pred sumrak koji znači stvaralačko svitanje!?

"Ali, ja, sumnjalo, u to ne vjerujem, (jer dolazim) iz Europe ..." (Nietzsche) – i zato će Nietzsche "moralno riknuti" i uzdrmat će teret tradicije, europske sumnjičavosti i istodobno moralne trulosti. Uzvišena moralnost europskoga duha je prazna poput ispisane patetične lirske fraze, poput euforije koja ostaje kod sebe i pri sebi. "Dionizovi ditirambi" su stoga više tragik(s) pjevi no hvalospjevi – više stvaranje kroz rušenje i više destruiranje no jasna koncepcija budućeg svjetionika nove imoralnosti. *"Pustinja raste; teško onom tko pustinje skriva..."*

Najskrivenija pustinja jest pustinja sumnjičava moralnog duha Europe – posebice u odnosu na Orijent koji je u odnosu na Okcident “osvit”, zora; jutro u odnosu na večer, sumrak i pripremanje na duhovni san. Duhovno mrtvilo! Ali *“ovdje je toliko skrivene bijede koja želi govoriti, toliko večeri, toliko oblaka, toliko zagušljivog zraka”* U tom svijetu *“jedino pjesnik, luda jedino”* može opstati! Može opstati samotni mislilac – Zarathustra ili Dioniz – koji posjeduje stvaralački instinkt toliko jak da tminu može pretvoriti u jutro, u jutarnju rosu! Ali duhovni “zatočenik” raskriva demijurško-mitologizirana i tabuirana načela europske dis-harmoničnosti – u instinktivnoj euforičnosti otkriva Istok sunca u is/tečenom načelu duha koji je vodio Bogu! U kršćanskoj institucionaliziranoj tradiciji Bog nije bio svjetlost, otkrivenje je mitologizirano i kako nastaviti put... *“samcit s đavolom, (skerletni knez svake oholi!..”* “Između ništavila” – biti upit i vječna “zagonetka” rješavajući navlastitu zagonetnost?

“Dionizovi ditirambi” su apokrifni – puni proturječnosti – zatišje su pred buru; puni Nietzscheove tragičnosti! Nietzsche je duboko genetski i dramatski proživljavao tragiku koja se ćutila u nadolazećoj neljudskosti. Stoga je Nietzsche zagovornik samotnosti (“Sedma samotnosti”)!

“Ne mora li se najprije mrziti, ako voljeti se treba?...” – pita (i pita sebe/ Nietzsche? Ne mora li se najprije Staro rušiti, ako se treba Novo graditi? Stoga su “slava i vječnost” samo prividi za kojima duhovni kržljavci i “oholi” grabežljivci stalno jure! *“Slava i vrlina -to se rimuje.”* Ali Nietzsche dalje govori: *“Pred svim vrlinama (hoću da budem kriv? – jer Istina je još uvijek tamna i tko zna što li se sve ne “prodaje” za vrlinu i Istinu?!*

“Istina je moja u meni”

Nije li to možda ustupanje, užas pred stravom koji se nameće iz sveukupne kritike metafizičke krize koja traje koliko i ljudski rod!? Ili jedino tako čovjek može stvarati Novu budućnost, na vlastitim nogama?!

Istina je poetska i subjektivna, ali ne i relativna (nije relativna onoliko koliko ju je subjekt svjestan). A svijest je pojedinačna! Cjelina je razbijena!? Subjekt je tragičan!

Tim stvaranjem sudbinske istine i istine sudbine “s onu stranu” povijesti – iako djeluje u samoj povijesti i vremenitosti – on (tj. subjekt) je podvojen; stvarajući društvo, i sam jest društven. Ne pokazuje li egzistencijalna i egzistencijalna istina suvremenosti da se jedino tako može “ljudski” (?) živjeti!?

“Dionizovi ditirambi” su (tragični) hvalospjevi pjesniku, tvorcu budućnosti, oni su odraz konačnosti i nesamostalnosti ljudskoga; oni su pjesnički moralizam imoralnoga – kao takovi nisu li oni obrat u staro?! Kritika je duboko ukorijenjena u onome što se kritizira. Nietzsche je toga svjestan! Misaono duboki, iako ponekoć patetično uzvišeni, Dionizovi ditirambi priziv su odsutnosti umjetničkoga u samoj umjetnosti, priziv životnosti u život!

Kronologija *Ditiramba* i njihov tekstualni sadržaj govori o njihovoj vezanosti za ukupna Nietzscheova djela, posebice za *Zarathustru* ali i za Nietzscheov život i njegov životni nazor dionizijski – posebice – zanese-njačko-instinktivnoga stvaranja koje je – *čini se, jedino mjerodavno* prikazati viktorijansku eru koja posvuda još traje... Umjetnička kakvoća ditiramba ne zaostaje iza polifona glazbeno-ritualnoga jezika “*Zarathustre*”, također, ni po dubljini misli – ali su oni pretkazanje i odraz sumračne zle sudbine tragična pjesnika.

POPIS IMENA

A

Abelard
Adorno, Th.
Akvinski , X
Anaksagora
Anaksimandar
Anaksimn
Andrić, I.
Anselmo
Antunović, I.
Anzenbacher,
Apel, K. O.
Aristotel
Augustin, Sv.
Aurelije, M.
Axelos, K.

B

Bachelard, G.
Bayle, P.
Benić, D.
Bergson, H.
Berkeley, G.
Berković, D.
Bloch, E.

Bošković, J. R.
Bošković, M.
Bošnjak, B.

C

Campanella, T.
Camus, A.
Čekić, M.
Cеровac, K.
Chardin, T.
Comte, A.
Condillac

Č

Čehok

D

D'alambert
Demokrit
Derrida
Descartes, R.
Dewey, J.
Diderot, D.
Dilthey, W.
Dizdar, M.
Durkheim, E.

E

Eco, U.

Eliade, M.

Empedoklo

Engels, E

Epiktet

F

Fanuko, N.

Fedar

Fedon

Feuerbach, L.

Fichte, J.g.

Filipović, M.

Filipović, V.

Filolaj

Fourier, Ch.

Freud, S.

G

Gadamer, H. G.

Gaunilo

Gehlen, A.

Goethe, J.w.

Gorgija

H

Habermas, J.

Hadžiabdić, I.

Halilović, A.

Hegel, G.w.f.

Heidegger, M.

Helvetius

Heraklit

Hipija

Hitler, A.

Hlavaček, V.

Holbach, P.

Hrizip

Hume, D.

Husserl, E.

I

Ingarden, R.

J

James, W.

Jaspers, K.

Jukić, J.

K

Kale, E.

Kalikle

Kalin, B.

Kangrga, M

Kant, L
Kierkegaard, S.
Klaić, B
Kleant
Knutzen
Koprek, I.
Kordić, Z.
Kregar, J.
Krim, K.
Krmek, Lj.
Ksenofan
Kukić, S.
Kulenović, E.

L

Labus, M.
Lamettrie
Leibnitz, G. W.
Lenjin, V.
Leukip
Levinas, E.
Locke, J.
Lovrenović. I.
Lovrić, F.
Lukaçs, G.

M

Marcuse, H.
Martić, N.
Mare, K.
Milardović, A.
Mill J. S.
Miljković, B.
Montesquieu
Morus, T.

N

Nietzsche, F.

O

Owen, R.
Panetije
Parmenid
Pascal, B.
Pavlović, R
Pavlović, V.
Petrović, G.
Pitagora
Platon
Plotin
Posejdonije
Prosenjak, B.
Protagora
Puljić, V.

R

Ricardo, D.

Riceour, P.

Roscelin

Rothacker, E.

Rousseau, J. J.

Russell, B.

S

Sartre, J.-R

Savojski, E.

Scheler, M.

Schelling, J. W. F.

Schopenhauer, A.

Seneka

Smith, A.

Sofist

Sokrat

Spencer

Spengler, O.

Spinoza, B.

Stojić, M.

Sutlić, V.

Š

Šarčević, A.

Šimić, A. B.

T

Tales

Teetet

Trazimah

Tubić, R.

U

Ujević, T.

V

Vladić, V.

Voltaire

Vučićević, S.

Vulić, N.

W

Whitman, W.

Z

Zenon

ONTOLOGIJA SUVREMENE LIRIKE

a) Pristup problemu

Govoriti o modernoj lirici ne znači pomaknuti problem u kontekst pojmovno-filozofijskog teksta – naprotiv, taj problem postaje bit unutarnje dramatike lirskoga iskaza teksta. Mogućnost lirskoga kazivanja sadržana je u samoj lirici, ali tu je nazočna problematičnost pače i nemogućnost lirike uopće. Iz te problematike se hrani i održava moderna lirika. Reklo bi se, u problematiziranju lirike, *lirika jest* Još je Friedrich Hölderlin postavio sadržajno pitanje – *čemu pjevati*. Tom pitanju konzekventno slijedi bezbroj upita koji pothranjuju opstanak moderne lirike, ali je istodobno dovode na rub – a to su: komu pjevati, kako pjevati, o komu pjevati i zašto uopće pjevati?! Razlog za pjevanje je uglavnom bezrazložan i neobjašnjiv! Recepta, unaprijed danoga i zadanoga, za pjevanje – nema! On se ne može niti dati! Nema znaka koji bi označio unutarnje raslojavanje čovjeka – do li same umjetnosti! Je li to dostatan razlog za pjevanje? “Pjesnikova samosvijest o vlastitu poslu i pozivu oslobađa ga svake reprezentativne funkcije kako bi razmišljao o sudbini svoje umjetnosti koju totalitarni tokovi povijesti u mnogo čemu nastoje vidjeti okončanom.” (Zvonimir Mrkonjić, Izraz, br. 6., 1977.). Ipak, poezija je usud koji tisućljećima prati kako ljudsku tako i neljudsku povijest, i ne samo da je prati kao popratna pojava, već je poezija iskazivala bit duha povijesti i povijesti duha, bilo kao tragična svijest o ljudskoj egzistenciji ili kao unutarnja dramatika povijesnoga zbivanja. Tek ona je

bila svijest i patnja ljudskoga roda, tek ona je bila priziv odsutnoga, tračak svjetlosti u sveopćoj tmini. Iskazivala je i šutnju i zaborav. Poezija je oduvijek iskazivala vezanost za ono o čemu zbori, iako je znala za sva ograničenja koja je okružuju. Ona nije puki okazionalitet, što bi se moglo zaključiti krivo razumijevajući stav o vezanosti pjesničkoga jezika za ono o čemu kazuje!

Poezija kazuje o onom nepostojećem a što je moguće, ona nam kazuje o neiskazivom. Wittgensteinov stav – *o čemu ne možemo govoriti, o tom moramo šutjeti* – treba razumjeti, prenoseći na pjesništveni plan, tako što on iskazuje skrajnju metafiziku razlaganja jezičnoga govora gdje je šutnja artikulacija i transkripcija jezičnoga govora u transcendentalni govor. A to je govor vječnosti i vječni govor. Znači da Wittgensteinov stav ne treba razumjeti kao agoniju ljudske nemoći jezičnoga kazivanja kao strah pred *iskazom*, nego kao svekoliko govorenje ljudskoga bića kroz šutnju kao način iskazivanja *neiskazivoga i neizrecivoga*. Upravo se umjetničko ljudsko iskustvo, i povijest oslobađaju tisućljetna tereta i more. Čovječanstvo doseže svoju punoljetnost umjetničkim i filozofijskim kazivanjem i stvaranjem.

Pijetet znanstveno-tehničkoga racionaliziranja i kalkuliranja čimbenicima zamračuje pjesničku umjetnost, uništava ono što je u njoj sadržano i iz čega ona proizlazi. Ako su znanost i tehnika legitimni sljednici konzekventno izvedene povijesti metafizike – znači li to da su znanstveno-tehnički postupci metafizički, ili su potpuno neovisni od nje, što zaključuje prirodna znanost – pošto je, po njezinu priznanju, metafizika uništena?! Znači li to nadalje, što nas ovdje zanima, potpunu nemogućnost pjesništva? Ili je pjesništvo puki

nadomjestak i privjesak znanstveno-tehničkoga operacionalizma? Očituje li znanstveno-tehničko doba svoju moć kroz "Auschwitz", kroz "hladni rat", kroz nuklearnu energiju super-bombi? Čemu pjesništvo poslije svega toga?

Aktualnost Hölderlinova upita danas je najakutnija! Adorno je odveć upitan i uputan u tu situaciju i svjestan je toga da umjetnost kao i *"društvo se ne održava na životu usprkos svojem antagonizmu nego posredstvom njega"*. (Adorno).

Zbog toga je opravdana metafora lirike čija je bit u spajanju slika i riječi što su supripadne razdaljenom *"realizmu bez obala"* (R. Garody). Lirika nije samo *"pest"* onoga što jest, ona označuje ono nadolazeće, narastajuće, a što se u unutarnjoj dramatici pjesme kristalizira i svjetluca poput svjetionika na pustu otoku.

"Neizvesnost je imanjenje onih koji nemaju ništa i velika nada onih koji nisu navikli na dobro u životu" (I. Andrić). Upravo u Neizvjesnosti moguća je artikulacija lirike. Ona jest u Neizvjesnosti i nije navikla na dobro u ljudskoj povijesti, te je povijest lirskih duša ona povijest koja je stalno nezadovoljna i koja se zadovoljava rastućom neizvjesnošću! Čujmo pjesnika, koji kaže: *"Mi nismo ništa, ono što tražimo je sve"* (Hölderlin). Moderna lirika tražeći neki *predmet*, govoreći *o njemu*, apsorbira ga, obezličuje, te on postaje sadržan u *njoj*, po tomu se ona razlikuje od pojma koji je objašnjavan. Pjesništvo se primaklo filozofiji po sadržajnoj *"čežnji za zavičajnošću"* (Novalis) s tim što pjesništvo živi od te čežnje i zajedno s njom a *"filozofijski pojam ne odstaje od čežnje što bespojmovno prožima umjetnost i čije ispunjenje kao privid izmiče njezinoj neposrednosti. Kao*

organon mišljenja, no ujedno i kao zid između mišljenja i onog što valja misliti, pojam negira tu čežnju. Filozofija ne može ni mimoći tu negaciju, niti je može prihvatiti.” (Theodor Adorno). Pjesništvo postaje neposrednost! Bespredmetna neposrednost.

Moderno pjesništvo je to već postiglo simbolizmom. S. Mallarmé, govoreći o cvijetu, ukida predmetnu neposrednost cvijeta, uspostavlja dominaciju **riječi** koja postaje znak za označeno (**za cvijet**). Ukidajući tako predmetnost, pjesništvo ponovno stavlja u opasnost mogućnost vlastita izricanja. To vlastito izricanje, taj napor stiha stoji na rubu ponora – tako moderna lirika iskazuje bit istine i istinu biti. Ljudska povijest, izmičući ponoru, proniče u njegovu bit i svladavajući ga – ostaje u njegovu okrilju.

Lirika se danas jedino može živjeti i doživljavati kao i dramatika suvremenoga svijeta, a to možemo slijediti i u Kierkegaardovim egzistencijalnim paradoksima. Takva lirika jest šutnja Apsoluta i apsolutna šutnja – a bilo koja šutnja (koja ne može samu sebe transcendi-rati) ne može dosegnuti Apsolut. O tomu govore Lao-Tse i Heraklit – svi koji šute nisu spoznali Tao, niti svi koji govore ne znaju nagovor Logosa, niti sam Logos – jer postoji *šutnja* – *neznanje* i *govor* – *puko brbljanje*. Govor lirike je temeljni i izvorni govor. Govor lirike je govor i nagovor bitka bića u njihovu umjetničkom kazivanju kao istinskoj dimenziji ljudske budućnosti i buduće ljudskosti. Ni odisejada, ni uliksizam kao ni sizifovski trud lirike ne određuju njezinu problematičnost, iako je ponekoć dovode do problematičnosti.

Sam pristup problemu artikulacije lirskoga pjesništva i lirskoga govora postaje problematičan, što znači u samom korijenu sasijecanje jedinoga ispravnog

artikuliranja lirike! Dapače, pristup problemu postaje nepristupačan.

“Dan ponovno uvodi u noć a noć u dan. Između mit-skih i umjetničkih predložaka praiskonskih čudovišta i zagonetnih kanona ljepote, erotsko iskrenje zlatnog runa, na tragu Orfejevih argonauta, možda je jedina prigoda – premda minijatura i utoliko propuštena – da se izađe iz kruga beskonačnih mijena”

(Mladen Machiedo – *Odsidrena riječ Dina Campane* -Izraz, br. 6. 1977. g.).

Od mijena čovjek živi i pomoću mijena odagna-va konačnost, tminu, smrt. Mijenama se hrane lirske slike, mijene ih i narušavaju, obrušavaju i iskazuju, te se tako i same mijenjaju, uljepšavaju i prepuštaju snu. Takav san u pjesniku se ciklično obnavlja i prekida, uspostavlja se ravnodušje iz čijeg se praskozorja razmješta orkan koji će poplaviti kako hadske tako i eterske *olimpske* sfere. Baciti život na takvu putanju, unijeti vatre u život, živjeti od gareža nesna, treba uspostavljati unutarnje ustrojstvo identiteta *života i umjetnosti*. Premda su lirske obale razučene, iako nam je pristup nepristupačan, koracat ćemo sfingoidnim zagonetkama bespuća i putova, koracat ćemo, doduše, škrtu u riječi – kroz tamni naboj i slojevitost neartikulirane artikulacije govora koji je u upitu i koji sam sebe dovodi u upitnost. Njegova upitnost postaje vlastita uputnost u put bez povratka. Moderna lirika se stapa s Ljepotom i Tminom iskreno se družeći *“s čovjekom strasnim u namjeri da prevari svoju sudbinu njezinom neukrotivom suprotnošću: nadom”* (René Char).

b) Slojevitost i struktura moderne lirike

Pojam moderne lirike postaje unutarnje proturječan, jer se moderna lirika sučeljava, kako s tradicionalizmom, tako i s postojećim društvenim statusom (poretkom) i sa samim modernitetom.

Ona ne priznaje modernitet, čak ni vlastiti! Ona se može izraziti kategorijama *negativiteta i atonaliteta*. Po tomu je moderna i suvremena lirika bliska kubo-futuri-stičkom slikarstvu i atonalnoj glazbi. Osnovne kategorije negativiteta su strukturalna bit moderne lirike: 1. tamnost, 2. disonantnost, 3. hermetizam, 4. metafizička destrukcija, 5. "abnormalnost", 6. nihilizam itd. Po tomu se moderna lirika svojim "*magijskim jezikom*" trudi ono poznato prevesti i smjestiti u nepoznato. Tako se ona distancira od pojmova koji bi je mogli dovesti u svezu s tradicijskim moralom i tradicijskom spoznajom. Ono što nije u skladu s društvenim statusom, ono što je abnormalno – mogli bismo s Diderotom zaključiti – **jest genijalno**. Govor o nepoznatoj, neshvatljivoj i neuhvatljivoj lirici odmiče od svih muka spoznavanja i eventualnih mogućnosti značenja sadržaja nekoga pjesmotvora. Povodom toga T. S. Eliot kaže: "*Budući da neke pjesnike uznemiruje taj smisao, a ovaj im se čini suvišnim, oni mogućnosti pjesničkog intenziteta vide u lišavanju smisla*".

-„Nadalje, moderna (i suvremena) lirika postaje *jezik čuvstva*", u njoj subjekt postaje *Demiurg* – on je osamljen, uzvišeno osamljen u činu stvaranja. Zbog toga moderne (i suvremene) lirike teško komuniciraju s čitateljem; samo oni čitatelji koji su nadahnuti čitanjem

te lirike i koji je unutarnje i najneposrednije doživljuju – *istinski komuniciraju s njom*.

Taj unutarnji samotni i tamni naboj lirizma lirike – s njom može dijeliti samo osamljenik. *“Pjesmu više uopće ne valja poimati iz njezina izrečenog sadržaja, jer njezin pravi sadržaj leži u dramatici i vanjskih i imutarijih sila forme”* (H. Friedrich, *Struktura moderne lirike* – prijevod str. 8.).“

Dakle, komunikativnost nije neka odlika suvremene lirike nego, naprotiv, njezina temeljna odlika jest *hermetizam*, osjećaj vremena u školjci. Vijest govori o nad-vremenom vremenu.

“Neutralna unutrašnjost umjesto čuvstava, mašta umjesto zbilje, krhotine svijeta i često njegove cjeline, izmješanost heterogenoga, kaos, fascinantnost tamom i magijom jezika, ali i jedno staloženo hladno operiranje analogno matematici, što udaljuje ono prisno: to je upravo ona struktura unutar koje će se posve uklopiti Baudelaireova teorija pjesništva, lirika Rimbauda, Mallarméa i današnja lirika” (H. Friedrich, *ibidem*, str. 19.).

Izvana je drugi svijet: sunce, pupoljci, čarobna priroda; taj svijet je oprečan unutarnjoj tmini sobe u kojoj umjetnik stvara, a također je oprečan i unutarnjim stanjima duše čije raslojavanje se razotkriva u hladnim i tamnim bojama stiha, koje čine bit sadržajne strukture moderne lirike. Jedino je oblik sačuvao lijepost i matematičku strogost u modernoj lirici; i to će u suvremenom pjesništvu (pjesništvu današnjice) biti potpuno razoreno. Kako govoriti o rasapu, o dehumanizaciji, o ružnoći u klasičnoj (lijepoj) formi stiha? S ekspresionizmom će i oblik (forma) stiha postati *“destruiran”* i postati *slobodan*.

Pomoću oksimorona u pjesništvu susrećemo spajanje onog nespojivoga. To je poetska figura koja može izreći tamna i proturječna stanja duše, a da bi se slobodno iskazala takva stanja duše, suvremeno pjesništvo ponajčešće izabire slobodni stih. Slobodni stih podrazumijeva opću slobodu iskazivanja da bi se što vjernije pretočila unutarnja stvarnost i da bi se što sugestivnije iskazivalo ono što se želi reći. Ali taj slobodni stih podrazumijeva i apsolutnu odgovornost za ono što se kazuje.

Pjesnik postaje Demiurg, subjekt. Lirika se depersonalizira (postaje bezlična) a *“patnja”*, *“tmina”* i *negativni osjećaji* postaju obezličeni; oni su opći i depersonalizirani.

Ne bismo mogli modernu, a posebice suvremenu liriku proglasiti totalnom anarhijom umjetnosti i totalnom odsutnošću *umjetnosti*. Moderna lirika je najupečatljiviji vid mogućnosti gibanja i izricanja suvremene umjetnosti, a da bi ostala aktualna, ona mora biti i akutna u nadolazećem vremenu. Njezina slojevitost je tamna i dubiozna kao što je i ljudski psihizam, i izravno izričući ono neizrecivo, spajajući ono nespojivo sa specifičnom formom kazivanja, lirika produljuje svoju aktualnost u akutnosti vremena koje je dapače već više od tisućljeća na izdisaju. Romantička eshatologija kao i Baudelaireovo shvaćanje sebe među zadnjima i pretkazanje kraja konačnosti ljudske kulturne povijesti *nisu novina*. Svijest o kraju nazire se kroz dva upečatljiva povijesna aksioma: 1) kroz kršćansku eshatologiju i svijest o grijehu i 2) kroz nemogućnost iskazivanja **No-vog**. Ponavljanje je eshatologija; ciklizam kao *“loša beskonačnost”* mora propasti. Iz toga razdanila se izravno

moderna lirika kao odsutnost svega tradicijskoga i svega opstojećega. Razdanila se kao mogućnost novoga i kao nada u “produžetak” kulturne povijesti i povijesti kulture nakon Hegela i Baudelairea.

Ovdje se sada moramo podsjetiti na odnos pjesnik – pjesma! Depersonalizacija, abnormalnost i dehumanizacija su divergentne sintagme moderne lirike glede odnosa *pjesnik – pjesma*. Pjesnik postaje apsolutno čisti i uzvišeni subjekt, autentični subjekt, stvarajući poeziju koja subjektivnost obezličuje. Individualna bol i patnja postaju opći bol i opća patnja – *univerzaliziraju se*. Patnja, bol, tmina i svi negativni osjećaji se obezličuju. Lirika koja izražava depersonalizaciju jest sama depersonalizirana; jest opća, u kojoj sveopća svjetsko-povijesna noć istrajava i svijetli kao svjetska bol. Subjekt je jedan. Subjektiviran ili desubjektiviran? Univerzaliziran!

Osjećaji lirike su osjećaji čitatelja. Ono depersonalizirano duboko je osobno i proživljeno. Ono osobno i najunutarnnije u modernoj lirici postalo je opće, dobilo je neograničena prostranstva. Takva dijalektika kazivanja stiha i iskazivanja stihom moguća je iz biti “moderniteta” i suvremenosti lirike.

Lirika je jedinstven panlogizam osjećaja, *ratia* i estetske preformacije suvremenosti| umjetnosti. Jedinostvenost lirske konfiguracije zrcali se kako u temporalitetu lirske strukture, tako i u njezinu *temps- dureeu* kao njezinoj kategoriji Totaliteta, Univerzuma, Ljepote. Lirska upućenost jest orfička mudrost u tumačenju *orfičkih pločica*. Lirika već koncem 19. st. postaje božanstvena drama totuma: inteligibilno – realno; izrecivo – neizrecivo.

Dinamizam je njezino unutarnje ustrojstvo kroz koje se manifestira napetost i strukturiranost. Slojevitost izvire iz odnosa: svjesno – besvjesno. Taj odnos je zapravo teorijska bolest, on je umjetni! Svjesno i besvjesno su *slojevi* jedinstvene strukture koja se očituje kao monolog, kao solilokvij upućen svijetu razumijevanja i razumijevanju svijeta u neposrednosti. Ako je u upitu iskonska i izvorna prirodna neposrednost izražavanja lirike u kojoj se zrcali njezin naivitet bespojmovnoga, umjetnički izravnoga kazivanja, utoliko je ona bliža “oprirođenu” svijetu. To joj nije nedostatna dimenzija – nego dimenzija njezine istinitosti i pravosti. Kao što je i njezina druga dimenzija kulturolozijska ili sljedeća ontologijsko-antropologijska itd. (U ovom radu prisutna je izravno ontologijsko-antropologijska dimenzija lirike). Ona je zapravo ta zbog koje lirika tu **jest**. Kulturolozijsko u lirici je nazočno kao nenametljivo, a koje joj je imanentno. Mogli bismo reći da dimenzionalnost lirske strukture jest njezina *bezmjernost* i *bezdimenzi-onalnost*.

Ne zbog opasnosti izricanja suda, ne zbog opasnosti okvalificiranja ili kvantificiranja lirike – nego zbog opasnosti zapadanja u jednostranost, koju sa sobom nosi svaka mogućnost definiranja i svaka *definljivost* onoga što je nemoguće definirati. Lirika koja “*nagonsko zlo dinamizira do sotonškoga*” (H. Friedrich), kakva je Baudelaireova, razgolićuje unutarnja stanja a tajanstvo postaje ishlapljujući bitak.

San i fantazija koji se naziru u ljepoti pjesme onespokojavaju slojevitost svijest pjesme koja je u njoj imanentno nazočna; oni predočavaju stvaralačku maštu u kojoj se isprepliću intelekt i voljna stanja. San je

prostraniji od stvarnosti pa, prema tomu, i dubiozniji, a fantazija je ono kroz što se očituje apstrakcija, a što je supripadno biti pjesme i kreacionizmu – kako ne bismo ostali na pukom (p/odražavanju pozitiviteta stvarnog. Pjesma je, dakle, spas “*bez – spasa*” (Heillos) (Heidegger). Ali i kao takova ona je spas, utješnost u kojoj se prepoznaju unutarnje snage tj. srodne stvarateljske duše.

Govoreći o Baudelaireu i njegovu oportuniranju znanstveno-tehničkom pijetetu i racionalitetu, H. Friedrich kaže: “*Umjetnikova misao smatra da je znanstveno prodiranje u svijet sužavanje toga svijeta i gubljenje njegove tajne, te je stoga na sve to odgovorila krajnjim širenjem moći fantazije.*”

Moć fantazije predočava pomak k otuđenosti koja predstavlja kako strukturu i slojevitost modernog društva *tako* i moderne umjetnosti. Ako je bit umjetnosti – otuđenost kao sveobuhvatnost, onda je njezina bit izvan nje same? Ne! Otuđenost je supripadna umjetnosti, ona je unutarnji karakter umjetničkog (lirskog) djela.

Otuđenost je ontologijska dimenzija moderne lirike, ona je oživljavanje praslike ukupne destruiranosti. Jezik kojim se može izraziti otuđenost jest *jezik umjetnosti*. Ako se “*pod otuđenjem razumijeva način iskustva u kojem osoba doživljava sebe kao tuđinca*” (Fromm, *Zdravo društvo*), onda umjetnost koja se razumijeva – razumijeva svoju navlastitost kao otuđenost od sebe same.

Kada je umjetnost kao zorni oblik apsolutnoga duha nadvladala nesretnu svijest i očajanje u ispunjenju povijesno-ontologijskog načela (kao načela napredovanja

u svijesti o slobodi, i to osobnoj), onda |e ona sebe dovršila u svom procvatu koji je u tom spisu mogao dovršiti “*umjetnost kao čulno sijanje ideje*”. Suvremeni povratak umjetnosti jest povratak strukturi suvremene nesretne svijesti, svijesti koja je lišena božanstva i nesretne svijesti koja je ustoličena u obezličanju i dehumanosti, zapravo koja je *bez ustoličenja*. S druge strane, suvremena umjetnost (a prije svega lirika) izražava i iskazuje nazočnost takove nesretne svijesti.

Rimbaud je nagovijestio totalitet dehumanizacije kao *dehumanizaciju totaliteta*. Dospijevajući do poprišta Ništa (Nihila), on je kao devetnaestogodišnjak zašutio. Šutnja je bila konačni odgovor na vlastito izobličenje: *i sebe i svijeta*.

Jezično uobličenje moderne lirike ne završava se u tomu. Analitičko-sintetička djelatnost sintagmatičnoga karaktera jezika nastavlja se u metonimijskom izlaganju koje ipak nije vodilo sistematizaciji umjetnosti kao ranije. S filozofijskog stajališta moderna i suvremena umjetnost su izraz i odsjaj razlaganja sustava i sustavnoga djela – što nije puka slučajnost, već je izraz fragmentarnosti, nedorečenosti i otuđenosti modernog čovjeka u modernom društvu, i svakako je izraz novoga načina kazivanja i novoga života.

Težnja za izvorom koji se nije vidio od tisućljetnoga zatvaranja i sustavnosti – čiji je cilj bio totalizacija kao jedinstvo i jedinstvo kao Totalitet – dovela je do novog načina izražavanja. Metajezik više nije bio samo objekt nego je i sam bio metaforičan, a metafora je bila živo tkivo nove umjetnosti.

c) Mogućnost lirike u znanstveno-tehničkom dobu

Filozofi su se oduvijek pitali i dovodili u upit sve što jest – kakvo jest! Pitajući se o svemu, nisu dovodili u upit samo bitak uopće, bitak bića, nego su dovodili u upit i sve pojedinačno. Dovodeći u upitnost bitak i opstojnost pojedinačnoga te propitivajući se o njemu, doznali smo da to sve što jest – *jest* – jer kako se inače pitati o onomu čega nema? Pitajući se o mogućnosti umjetnosti, još uvijek govorimo o samoj umjetnosti, iako T. Adorno smatra da je umjetnost čak izgubila svoju pretpostavu – a u gubljenju te pretpostavke ne treba zaboraviti da umjetnost *jest*.

“Neizvjesno je da li je umjetnost uopće još moguća; nije li, nakon svoje pune emancipacije, potkopala i izgubila svoje pretpostavke. Pitanje se posebno zaoštrava kad se ima u vidu ono što je ona nekada bila” (T. Adorno, *Estetička teorija*, str. 26.). Što je umjetnost nekoć imala, ne mora i ne može u istom vidu imati i danas. Onda bismo govorili o bezrazložnu ponavljanju njezinih temelja i sadržaja ili o *circulus vitiosus* umjetničkoga difamiranja umjetnosti u *umjetnosti i društvu*. Atonalitet lirike i lirski atonalitet glazbe **jesu**. Oni jesu bez obzira na pitanje o njihovu podrijetlu, bez obzira na pitanje o njihovim mogućnostima i njihovu doseg. Svojom opstojnošću oni potvrđuju svoje mogućnosti i svoj doseg. Mogućnost je ono neiskazano i ono *još neiskazivo* Mogućnost je i ono što je uopće neiskazivo – ali takva mogućnost nije zbiljski utopos umjetničkoga djela. Umjetnost nije samo pohvala zbilji i zbiljskom, unatoč njoj i protiv nje lirska umjetnost odražava i održava se u stavu *negativiteta*. Taj stav negativiteta jest

pozitivnost same umjetnosti. Dovodeći sebe u opoziciju spram svega što jest – lirska umjetnost zauzima poziciju negacije i nadilaženja same sebe. Neizvjesnost je tendenciozna kategorija biti lirskoga djela. Određujući svoj utopicum, ona bježi ispred same sebe, te se skriva i prikriva u ono kritičko, u svoju estetičku djelotvornost. Sadržaj istine lirske umjetnosti ne određuje njezinu egzistenciju, nego egzistenciju zbiljskih mogućnosti i stanje opstojećega poretka u svijetu. Tako lirska umjetnost postaje divergentna. Ona se osiplje i razasipa, kako ona sama – tako ona osiplje i ono o čemu govori. Lirska umjetnost preuzima na sebe destruktivnu ulogu i funkciju. Bez obzira na njezin sadržaj, ona pokušava tako na porušenim temeljima izgraditi Novum. Novum nije pojam i stvar koja se gradi u procjepu i bez dna. Novum je sadržaj u imanentnoj biti umjetničkoga iskaza. Bit umjetničkoga kazivanja jest Novum. Pojam suvremene lirske umjetnosti, iako unutarnje proturječan, sačuvao je svoju bit upravo u toj temeljno-prirodnoj proturječnosti.

Opstojnost suvremenoga svijeta održava i odražava se u opreci subjekta i objekta, identiteta i neidentiteta, istine i neistine, otuđenja i razotuđenja, opredmećenja i njegova nadilaženja, itd. Što znači da destruktivna umjetnost i umjetnost destrukcije bitno mora preuzeti takovu ulogu – ukoliko je determinirana društvo- i objektivnim metodama, ili pak ako govori o proturječnim i nepostojećim metodama – tendenciozno destruirati samu opstojnost i zbilju. Funkcija lirskoga pjesništva jest disfunkcionalna. Ali, pošto disfunkcionalno opstoji kako **jest**, onda lirska umjetnost mora izražavati takovu kakvoću: *“svako umjetničko djelo teži*

da iz sebe uspostavi identitet sa samim sobom” (Adorno, ibidem). Taj samoidentitet nije izmišljen i nije difamiran u sučeljavanju s nečim opstojećim; taj identitet je čista opreka identitetu identiteta i kao takav on je *identitet neidentičnoga*.

U tomu se umjetnost izražava kao dvostrukost. Po Adornu, otisci *“društvene snage”* izražavaju *“dvostruki karakter umjetnosti, kao autonomne i kao fait social, neprestano ukazuje na oblast njezine autonomije”*. Brišući tako granice, lirski iskaz dobiva granice u bezgraničnu odnosu dvostrukosti polova zbilje i nezbilje, stvarnosti i sna.

Asocijalnost lirskog pjesništva biva poprište iskazivanja destruktivne socijalnosti. Lirsko pjesništvo kao plod misaonih i drugih ljudskih djelatnosti zrcali ono prikriveno, fetiško, otuđeno. Adornovski govoreći, u otuđenu društvu i umjetnost mora biti otuđena, iz čega proizlazi upitnost i zabrinutost o gore naglašenoj autonomnoj oblasti umjetnosti. Autonomnost u svom korijenu može biti otuđena, ili ona može biti neovisna od *adequatio rei ad intellectum*, u svom udaljavanju od zbilje. Upravo u udaljavanju od zbiljnosti ona konstituira stvarnost – svoju autonomnu oblast.

“Moment nestvarnog, nepostojećeg u umjetnosti nije slobodan u odnosu na ono što bivstvuje. To nestvarno nije samovoljno postavljeno, nije ni, kako bi to htjelo tekuće mišljenje, izmišljeno, nego se strukturira polazeći od odnosa s bivstvujućim, koje taj moment nestvarnog traži, koje traži njegova nesavršenost, nedovoljnost, proturječnost, i njegovi potencijali, tako da se u ovim odnosima nastavlja vibriranje veza s realnošću” (Adorno, *Estetička teorija*, str. 35.). U svom udaljavanju od

društvene stvarnosti i zbiljnosti, u svojoj osamljenosti, lirsko pjesništvo je duboko i dalekosežno vezano za ono što mu kao pričin izgleda daleko, tegobno i nepodnošljivo. Lirsko pjesništvo tako dobiva status društvenosti, pa makar mi to i ne htjeli, poput kubofuturista, ili poput G. Benna.

Priznavanje društva kao društveno priznanje lirike još ne znači i njezino utemeljenje u faktičnosti znanstveno-tehničkoga realiteta i represivnoga kriptograma tlačenja *Humaniteta*. A što ako je *“vrijeme umjetnosti prošlo, radi se o tome da se ozbilji njezin sadržaj istine, koji je bezuvjetno identificira sa sadržajem istine društva: verdikt je totalitaran”* (Adorno, ibidem, str. 408.).

Što ako je danas osnovna zadaća lirske pjesništva i glazbe da iskazuje totalitarnu cjelinu i cjelinu totaliteta znanstveno-tehničkoga operacionalizma?! Nije li lirska umjetnost lišena vlastitoga tla i vlastitoga stava?! Nije li time prošlo i vrijeme razbijanja *“cjeline kao neistine”*? Nije li ipak lirska umjetnost jedna od dominantnih sekvenci koja se do danas zadržala kao bitna u razbijanju cjeline; nije li ona bit rastakanja optikuma identiteta planetarnog tehničkog usuda, a da pritom nije postala bit toga identiteta?! Svakako. Lirska umjetnost je u toj opreci zadržala vlastitu bit kao bit vlastitosti koja se göetheovski utemeljuje *potpisom vlastitom krvlju*. Što bi umjetnost postigla oslobađajući se *“sjećanja na nago-milanu patnju”* (Adorno)? Umjetnost ne može *“zaboraviti muku koja je njezin izraz i iz koje forma crpi svoju supstanciju”*. (Adorno). Lirska umjetnost ne samo da ne može zaboraviti tu muku nego je ona *sama* ta muka i *sama* je hod po mukama, čime je njezin sadržaj iskazan u mnogih suvremenih pjesnika: H. M. Ensensbege-
ra, G. Trakla, A. Rimbauda itd.

Sadržaj je besadržajan – u smislu sadržaja; on je iskazan disparatnim metaforama i grimiznim vrtom stvaranja u pjesnikovoj duši.

Mogućnost lirike nije sjećanje na liriku i na prošle sadržaje, mogućnost lirike jest lirika sama i nakon Auschwitz, Hirošime i nakon super-bombe.

Ako se tim pojmovno ne dokazuje kroz suvremenu liriku, možda to pojmovno i ne iskazuje transcendentni karakter suvremene lirike.

Uozbiljujući stav o smrti i odumiranju umjetnosti, trebao bih istaknuti pitalicu agonije umjetnosti. I ona je stara koliko i sama umjetnost, a upit mogućnosti i upit o mogućnosti suvremene lirike star je koliko je stara i sama ta lirika. To znači da samo pitanje ne dovodi u upitnost umjetnost kao takovu, nego njezin sadržaj i njezin smisao! A ako pak dovodi i samu umjetnost kao takovu u upitnost, onda se taj upit pita o mogućnosti umjetnosti kao takove tj. pita se o preoblikovanju i modifikaciji umjetnosti, te stvaranju njezinih novih obzora, tj. pita se o njezinu samoozbiljenju.

Ozbiljenje umjetnosti vrši sam umjetnik kroz i preko svojih osjećaja – osjećaji se ostvaruju ili pak otiskuju u pustolovinu riječi, osjećaji bivaju tamni naboj lirskoga kazivanja.

“Bez velikih strasti nema velikih djela” (Hegel), a također, bez jakih i dubokih osjećaja nema velikih lirskih djela. Lirika je umjetnički temelj za umjetnikove osjećaje. Čutilnost nije jedina dimenzija lirike, čutilnost je psihologijski temelj nastajanja lirike a njezine dimenzije su sadržane u biti njezina kazivanja. Bit lirskoga kazivanja jest kaza/saga pjesnika, iskazana kroz pjesnikov senzibilni svijet. Taj senzibilni svijet jest *imago* svijeta

senzibilnosti. Vidljiva slika koja se iskazuje u metafori pokriva karakter nečega nadzbiljskoga. Metafore koje su čak biologijski proživljene i doživljene u pjesnikovu biću spajaju se i čine očividnu dramatiku unutarnjeg monologa stiha – s kojim čitatelj uspostavlja korespondenciju i postaje *jedno*. Riječ je o apсурdnim slikama i sintagmama koje poboljšavaju metabolizam pjesme, a koje su izraz dubioznih osjećaja i “*diktatorske mašte*” pjesnika.

d) Strukturalizam i formalizam: tumačenje lirike

Čulnost lirskoga ugođaja određuje vanjski pristup samoj pjesmi. To je estetska (ali i estetička) osobenost u lirici. Tu osobenost mi pokušavamo iznuditi iz pjesme ili je pak smještamo u samu pjesmu. Govorimo formalnom, strukturalnom, estetičkom, hermeneutičkom, ontologijskom, itd... pristupu lirici.

Kratko ćemo se otisnuti u upute o strukturalističkom i formalističkom pristupu lirici i poetici.

Lotmanov pristup poetici je strukturalno utemeljen, a on i jest utemeljitelj strukturalizma u poetici.

To spoznajno je već ontologijsko – ukoliko je subjekt uronjen u kontemplaciju, te na taj način spoznaje samog sebe, poesis, poeziju te njezinu bit – kontemplirajući objekt tj. kontemplirajući samoga sebe i umjetnost, a to jest *sui generis* pjesnički akt. Književna i pjesnička struktura ne predstavlja nasilje nad jezičnom strukturom, ali ne predstavlja ni infantilni pomak unutar “*označenoga*”. Arhitektonika, pjesme jest u njezinu specifičnu “*organiziranju jezičnih elemenata*” i njihovu dovođenju do ritmičnoga . sklopa, do značenjskog nijansiranja metaforičnosti, ritmičnosti, rime, itd.

Sve poetske elemente strukturalna poetika vidi u njihovoj stalnoj oprečnosti i sučeljavanju – a u tom dinamizmu i aktivizmu sve je “*pokrenuto*”, i u sve je utisnut i otisnut pokret, i ti različni slojevi poetsko-imaginativne strukture stalno korespondiraju u dijalektičkoj organskoj koegzistenciji oprečnosti. Duhovno je prožeto čulnim i obrnuto. Riječ je o teleologiji dinamičnih poetskih struktura i strukturalnih poetika.

Dijelovi ne opstoje neovisno od cjeline, oni su u stalnom dijalektičkom procesu, što je oprečno statično-formalistički shvaćenom odnosu “*linearne smjene postupaka*”.

Postupak ovisi od cjeline i od stila škole kojoj pripada, ali se pri tom obezličuje u svojoj postupnosti postaje promjenjiv. Pozitivne sekvence postupka (makar koji i kakav bio) sadržane su u poetskom tekstu, a negativne u našem kritičkom stavu spram poetskoga teksta.

“*Krug se otvara, krug većito ostaje otvorenim tamo gdje ne postoji univerzum činjenica, nego svet izmenljivih koleracija u kome se objektivira čovekov stvaralački nemir*” (N. Petković – predgovor – str. 28. -Lotman – *Predavanja o strukturalnoj poetici*).

Lotman završava svoju strukturalnu poetiku u estetici istovjetnosti – u koju ubraja folklor, srednjovjekovnu umjetnost i klasicizam – i u estetici suprotnosti, u koju ubraja barok, romantizam i realizam (usput pogledati predgovor N. Petkovića).

“*Hijerarhija strukturnih nivoa poetskog dela nastaje drukčije: ona se sastoji iz jedinstva makro i mikro sistema, koji idu na više i na niže od određenog horizonta. U svojstvu tog horizonta javlja se nivo reči koji čini semantičku osnovu celog sistema*” (J. Lotman -*Predavanja iz strukturalne poetike* – str. 136.).

“Mnogobrojne teorije književnosti tvrde da se stih gradi na ponavljanjima: ponavljanju određenih prozodijskih jedinica u pravilnim razmacima (ritam), ponavljanju jednakih suzvučja na kraju ritmičke jedinice (rima), ponavljanju određenih zvukova u tekstu (eufonija)” (Lotman, ibidem, str. 141.). Po Lotmanu, riječ se odnosi spram jezika kao umjetnička slika stvarnosti spram života.

(O formalizmu)

Formalizam u lirici odvaja oblik (formu) od sadržaja, pritom apsolutizira oblik, okvir lirike; njezin metar, rimu i ritam – a suvremena lirika upravo pokazuje i prokazuje da njezin sveukupni oblik proizlazi iz njezina govora: mučnoga govora pa, ako hoćete, ponajčešće hermetičnoga, tragičkog i dramatskog govora. Formalizam ostaje zapravo pri samom sebi, te ne dodiruje probleme suvremene lirike. Moralno i amoralno je s onu stranu nakane kazivanja suvremenoga pjesništva, a svako posebno naglašavanje etičnosti (izvan humanizma pjesništva) dovodi svojim tumačenjem suvremeno pjesništvo na razinu socrealizma, ili ima karakter ideologiziranja (u smislu apsolutiziranja ideologije suvremenoga pjesništva).

Hermeneutičko i estetičko osvjetljenje umjetnosti u opsegu su i domašaju ontologijskoga tumačenja suvremenoga pjesništva.

Umjetničko *“djelo se javno upoznaje s drugim, ono objavljuje drugo; ono je alegorija. Sa zgotovljenom stvari sabire se u umjetničkom djelu još nešto drugo”* (Heidegger, *Izvor umjetničkoga djela* – iz D. Pejović, *Nova filozofija umjetnosti*, str. 450.).

“Djelo je simbol.” “Umjetnost je u-djelo-postavljanje istine” (Heidegger, ibidem).

“Istina je neskrivenost bića kao bića. Istina je istina bitka. Ljepota se ne javlja pored ove istine. Ako se istinu postavlja u djelo, ona se pojavljuje. Pojavljivanje je kao ovaj bitak istine u djelu i kao djelo, – ljepota. Tako lijepo spada u događanje istine” (Heidegger, ibidem).

Ne dotičući se mnogo drugih pristupa umjetničkom djelu, ontologijski pristup (Heidegger) najbolje i najdublje ocrtava samo umjetničko djelo. Temelj pjesničkoga djela je jezik.

*“Čovek se ponaša kao da je on tvorac i gospodar jezika, dok je – u stvari – jezik gospodar nad čovekom” (Heidegger, *Mišljenje i pevanje*, Beograd, 1982. g. str. 152.). A to je ono što stalno treba imati na umu i u vidokrugu pjesničkoga stvaranja (poesis) i pjesničkoga stanovanja.*

(O intuicionizmu)

Intuicija je pjesnička. Intuicionističko promatranje i tumačenje pjesništva je najneposrednije: ono dira *ontos* samoga pjesništva.

*“Jer teorija čiste intuicije polaže vrijednost umjetnosti u intuitivnu moć, tako da ćemo, prema njoj, imati tim više umjetnosti i ljepote čim konkretnije i čistije budemo intuitirali” (B. Croce, *Književna kritika kao filozofija*, str. 20.).*

Intuicija je, zajedno s Croceom i protiv njega, ali i ponad njega, najčistiji, najlirskiji, element kojega pjesnik nosi u sebi (a kojega ponajčešće nije ni svjestan). Intuicija je očišćena od sve materijalnosti i nematerijalnosti.

Ona je s onu stranu materijalnoga i nematerijaloga, idealnoga i realnoga. Ona je sama spoznaja Apsoluta, najčistija i najsavršenija i kao takova ona je sam veliki Apsolut (u plotinovskom smislu). Stoga je intuicija istodobno i pjesnička ekstaza, ona je pjesnički bitak i habitus pjesnika kao pjesnika. Još uvijek možemo reći (kao što možemo reći da znanstveno-tehnički prebivamo i egzistiramo) da i pjesnički *prebivamo i egzistiramo*. I jedno i drugo u najizvornijem smislu i značenju tih dviju riječi. Zapravo, tako i potvrđujemo “*tezu o istovjetnosti umjetnosti i jezika*” i drugi put potvrđujemo “*tezu o istovjetnosti liričnosti i čiste intuicije*” (B. Croce, ibidem, str. 31.).

A intuicija je emanacija u smislu kreacije (stvaranja) i ona je samo stvaranje, činjenje, spravljanje. Zbog toga onaj tko omalovažava intuiciju u umjetnosti (drznuo se gromovnika), treba očekivati prometejsko mučenje i najtežu osudu i kaznu od same umjetnosti.

Onaj tko ne nosi puninu intuicije, tko ne živi po intuiciji puninom pjesničkoga života, bit će prognan iz pjesničkoga vrta jer on nije stvaratelj. On može biti istraživač, sljedbenik nečijega i nekogoga puta, ali stvaratelj – ne! Umjetnost sama stvara svoj vlastiti objekt, nužda nas uči misliti, a intuicija se može nazvati “*činjenjem duha, to jest kontemplacijom i poimanjem koji nisu bezdjelatna recepcija nekog objekta, nego su radnja, činjenje, i imaju kao objekt sebe same*” (Croce, ibidem, str. 38.).

Ali ono plotinovsko, s čim se ne bi ni Croce složio, “*Uzrok je svega Jedno, koje je sve, ali isto tako i ništa, jer o njemu ne možemo dati nikakvu oznaku*” (B. Bošnjak, *Od Aristotela do renesanse*, str. 60.).

Intuicija je uzrok same sebe, ali i uzrok stvaranja. Riječ je o čistoj intuiciji koju smo poistovjetili s liričnošću.

e) Dijalektički simbol vatre (Branko Miljković)

Reč koja je probudila svet iz njegove bezglavosti i bezimenosti” (B. Miljković). To je riječ pjesnika – VATRA.

Svijet je relativnost vatre, koja je jedina stalnost u svojim oprečnostima i mijenama. Mijene su bit procesualnosti svijeta. Svijet je vatra mijena i mijene vatre. Vatra je Riječ, Pepeo, Feniks, Uskrsnuće. Vatra je heraklitska struktura vremenitosti, bilo bitka i sam bitak. Vatra je usud svijeta. Svijet je pjesnički – ma koliko mi to otkrivali ili zastirali i poricali. Sudba svijeta je igra! *“Reč vatra! ja sam joj rekao hvala ti što živim”*. Po vatri mi pjesnički *jesmo*. U blizini vatre je krv, žudnja i smrt. Vatra je nagon; agonalni nagon djeteta, agnostički nagon pjesnika. Nisu li dijete i pjesnik u blizini?! Nisu li oni Jedno? I Dijete je iskonski bitak čovjeka i spravljanja njegove međusobne ljudskosti, a pjesnik je sam iskon i prapočelo (arche) svijeta. Pjesnik je mitski stvaratelj, a mit istinska poezija koja će kasnije biti iznijeta (i)racionalno. Vatra je odveć ljudsko bivanje! Ona je u čovjeku i oko čovjeka. Čovjek je po vatri i s vatrom koja ima svoj metar (mjeru). Mjera je bit vatre i samoga čovjeka. Čovjekova mjera je njegova vatra, a mjera vatre je njezin agonalni i pjesnički Humanum. *“Makar kroz smrt do istinskih vatra”* (B. Miljković) – dolazi samo pjesnik.

Dijalektika vatre je njezina uništiva neuništivost i materijalnost. Materijalnost nije propast svijeta nego njegovo počelo. Impulzivno prapočelo i počelo, bez statike, ali i u statici samoj.

Heraklitski;

zemlja → voda → zrak → vatra (put prema gore)

vatra → zrak → voda → zemlja (put prema dolje).

Ciklizam je života po vatri. Vatra je najbitniji praelement. Jer *“ovaj svijet, jedan i isti za sva bića, nije uredio nitko od bogova i nitko od ljudi, nego je uvijek bio, jest i bit će vatra vječno živa, koja se s mjerom pali i s mjerom gasi”* (Heraklit, fragment 30.). Stoga je vatra u svojoj mijeni materijalne providnosti poetskih boja – crvena kao krv, plavičasta kao žudnja i bistra kao smrt koja se pretače u pepeo i gusti dim.

“Pepeo nije nastao iz vatre već iz našeg dodira sa njom i deli našu prirodu.”

(B. Miljković)

Pepeo postaje miris, ne kraj već početak nečega novoga.

“Vatru, vatru, slepo to obožavanje Elemenata, koje sagore sopstvenu Budućnost i sunce pretvori u senu Nebeskoga bilja pred mračno svitanje”

(B. Miljković)

Vatra nestaje u svojoj budućnosti. Budućnost u vatri sagori. Nastaje sjena! Noć! Ali i mračno svitanje.

Vatra sunca je tako obnoviteljska – iz dana u dan. Sunce je ptica. Žar-ptica!

“Jedina ptica što samu sebe stvara Iz pepela zlih vesti i praznih dogovora”

(B. Miljković)

Vatra nema nikoga, po tomu je ona slična pjesniku. *“Ona nema nikoga (osim sunca i mene”* (B. Miljković). Ona nema nikoga, ali je ona bit svega. Njezina bit se uspostavlja i nestaje. Nestaje i uspostavlja! Njezina bit je preobrazba, procesualnost svijeta.

“Štoviše, ono procesualno upravo u zastajkivanju kao zastoju na djelu je što se svagda oblikuje kao lice” (Bloch, *Tubingenski uvod u filozofiju*, str. 231.). Oblikovanje u obliku lika i “lica” jest procesualnost – koja sama nije prisutna Sada i Ovdje, a koja ostavlja svoj trag Sada i Ovdje u obliku “lica”.

Za Miljkovića *“ima tako dubok logos”* (Heraklit) kojeg treba slijediti, čiji nagovor valja slušati – a to je Riječ. Pjesnikova i pjesnička riječ ocrtava obris i obzor svijeta. Ona je zakon gravitacije. I sve što se događa – događa se u jeziku (u riječi). Jezik je zakon riječi i zvijezda, zakon nematerijalnoga i materijalnog svijeta. Mjera jezika je pjesnička riječ. Pjesnička riječ ima, također, svoju mjeru – a to je stih. *“Ako poezija mora da se posluži konvencijom, onda se radije poslužimo starom no novom konvencijom”* (P. Džadić, *Poezija – B. Miljković*, predgovor, str. 28.). Konvencije dovode riječi i misli u poetski sklad – na kojem se misao iskazuje i treba biti poetski! Poetika je zakonomjernost mišljenja. Poezija je iskazana misao. Nije zadaća poezije samo puko imenovanje. Ona je način života, način bitka bića i stvari u svijetu. Ona je *“red i pustolovina”* u svijetu, ontologijska struktura svijeta. Ona je to već od Baudleaira, od Whitmana, od Holderina!

“Među dvema. strujama moderne poezije, jedne ‘vidovitih’¹, koja ide od Baudleairea preko Rimbauda i Lautreamonta do nadrealista, i druge ‘artista’, koja počinje

takođe sa Baudleaireom i nastavlja se s Malarméom i Valeryem. Branko se opredelio za onui potonju” (P. Džadić, ibidem, str. 31.). Miljković se opredijelio za poeziju, apsolutnu poeziju, tj. svoju poeziju u koju je sabrano sve i izvan koje zapravo i nema ništa. Čak ni smrti, jer ga je *“ubila prejaka reč”*.

“Nastojim da pomirim simbolističku i nadrealističku poetiku”, ističe B. Miljković. Zapravo, on nastoji izmiriti automatizam svijesti i *“neorealizam”* raznih osjećaja. Poezija koja se gibala uzlaznom crtom od Baudleairea i Whitmana, bez obzira na sve padove i traume koje je nadvladavala, ne može se svesti na jedan iskaz; ne može se žigosati, ali ne može se niti podijeliti, niti odrediti s nekoliko *“izama”* – čega je svjestan Miljković – *no čitava se ta pjesnička plejada može nazvati jednom riječju – univerzalna pjesnička plejada (univerzalna poezija). Miljković ne gradi svoju poetiku samo na predšasnicima. Nije on poetski eklektik, ali, također, ne gradi svoju poeziju i poetiku na bezdanom ponoru.*

Miljković govori poput Mallarméa: *“Stvarima i recima treba oduzeti njihovu izvesnost i prostornu sigurnost da bi zapevale”* (*Pesma i smrt, Izraz, 1959.*). Koliko god tragali za izvorima Miljkovićeve poezije, koliko god tragali za utjecajima, i ma koliko spominjemo imena u svezi s Miljkovićevim stvaralaštvom, ili ih stavljamo onkraj njega, on ostaje osoben u svojoj poeziji, ostaje svoj, najintimnije svoj do srži vlastita bića i bića vlastitosti.

Pisati, možda još samo to preostaje, poslije svega, ali i prije svega – to je jedino ovostrano božanskog podrijetla koje treba štovati. Miljković je prvi koji ponosno,

po cijenu života, nosi aureolu svetosti pjesničkoga svijeta kojega i ne želi profanirati, jer je sve što je profano, svagdanje, banalizirano. Miljković želi uključiti i to profano u svijet pjesništva jer se povinovao onoj holderlinovskoj lozinki *“pjesnički obitava svijet”*. Miljkovića treba promatrati kao isječak iz konteksta tradicije, ali, također, i u sklopu tradicije (srpske) i europske pjesničke kulture. Promatrati ga tradicijski treba – da bismo znali i razumjeli odakle i dokle seže pjesnički i pjesništveni svijet B. Miljkovića. Promatrati ga kao isječak (srpske) i europske kulture treba u tom smislu što je Miljković dostatno bio ekscentrik koji je na sebe skrenuo pozornost. Ta pozornost je trebala biti, dakako, veća. On je samosvojan duh kakvoga srpska kulturna i duhovna klima uopće nisu poznavale, niti poznaju.

Neka vatra ostane daleko od vas, jer, igrajući se njome, mogli biste se opeći. Neka vatra za sve vas ostane samo simbol i ništa više, jer, inače, vatra se širi dijalektičkom progresijom i ta zakonomjernost bi po vas mogla biti strašna i odlučna. Neka vaša mjera ne prekorači dim i pepeo kao usud svijeta u kojem se ništa ne mijenja i u kojem Ništa nije mijena – jer inače vatra bi mogla zadesiti svijet i vas zatraviti kao Baudelairea *“Harmonija večeri”*. Vatra bi mogla postati usud svijeta, ne samo pjesničkoga. Onaj tko se igra vatrom, ne samo da će se opeći već će od nje i sagorjeti.

f) Artikulacija suvremene lirike

Uobličiti disonantno i atonalno – je li to uopće više moguće?! Moguć je, ipak, iskaz o tomu. Iskaz se svodi na to, da to disonantno, atonalno (tj. suvremeno)

pjesništveno usprkos svemu postoji – da ono *jest*. Kako ono *jest* i zašto ono *jest* – jest pitalica za literarnu historiju, a ne za egzistenciju i sam opstanak lirike, ili pak za opstrukciju atonaliteta moderne lirike.

Govor moderne i suvremene lirike je višestruko slojevit i teško je prohodan. Kroz veoma hladne i često *ratii* nedostupne šume simbola progovarala je čista Istina riječi! Riječi presudne za sveobuhvatni i gradbeni opstanak modernoga čovjeka nisu obične riječi, čega svagdanost i običajnost modernoga obitavanja ponajčešće nije bila, i nije uopće svjesna. Ne/svijest o nazočnosti vlastita opstanka, vlastita otuđenoga i otuđujućeg opstanka u otuđenom i fetišiziranom antropomorfnom svijetu, svijetu kibernantropa, tehničkoga progresusa; gdje uzus simbola postaje nada uzdanica – samo u simbolističkoj logici, matematici, egzaktnoj fizici, atomistici itd! Usuđujem se reći da su najnoviji pokušaji dosezanja biti pjesništva i pjesništvenoga jezika (makar su ponajčešće u ulomcima) – odlučni u svom jedinstvenu ustrojstvu: opstati i domoći se pjesničkih visina klasike, pa i nadmašiti ih – to jest *biti* i *opstati* na pjesnički način. Svagda prisutni holderlinovski upit: *čemu pjesnici* – nije sada samo aktualiziran, a ponajmanje je samo aktualan, već je on akutan za sudbu povijesti pjesništva, te za njezinu egzistenciju ponaosob. Upit “*čemu pjesnici*” nije na dnevnom redu salonskih i akademskih raspri – on je bitak pjesnika, pa i svakoga tko se drznuo na literaran način uobličiti osobni (ili nekoji) svijet. Upit je način života, svagda način opstanka i on je prisutna svijest. Upit je upit prisutnosti, ali i upit svijesti! Otvaranje je upit svijesti i ono to postaje čovjekovim rođenjem, ono je u njegovoj biti – ne kao

prateća svijest, već kao njegova bit i njegova nazočnost. Stoga treba pozdraviti svako *otvaranje čovjeka spram sebe samoga, spram inih stvari, kao i otvaranje spram hladne polarizacije ljudske svijesti; otvaranje spram tehničke, agonalno-gnostičko-poetske svijesti nagomilane u zrncu Nukleusa*. Otvaranje je temeljno pjesnički čin; čuj i harmonija antropologijskih i kozmičkih sfera. Stoga suvremeno pjesništvo, makar koliko bilo osamljeno, jest ustrojstvo takova bitka, jest ljudskost, jest povijesnost i sudba ljudskosti. Dakle, suvremeno pjesništvo jest najodgovorniji čin stvaranja i dosezanja *zbilje* (i onakve kakva bi trebala biti). Stoga onaj tko se odvaži na tako neizvjesno putovanje izricanja, to mora svagda imati na umu, te u tom kontekstu, on ne može *mucati*. U svojoj nejasnosti mora biti *jasan* bar u jednom – da je pjesništvo (poezija) šifra povijesti, kronologija određena vremena. I više od toga: da je pjesništvo način *“bitka bića”*.

S obzirom na mnogoslojnost i mnogoglasje moderna i suvremena lirika su mnogovrsno opstojne (i opstojeće). Počam od Baudelaireva sotonizma i božansko-ljudskoga misticizma, preko Whitmanova eruditsko-racionalnoga poimanja svijeta kao *“najboljeg od svih mogućih svjetova”* (Leibnitz), optimističkoga poimanja pjesništva pa, preko iluministički shvaćene poezije Rimbauda, sonetne prisutnosti Odsutnoga, Valeryeva polja besmrtnoga, pa do statičnosti figurativnoga u Benna i ontologičnosti lirike u Rilkea, do eliotovske racionalnosti vremenitoga i Poundove izgubljenosti *“u kavezu”* – lirika je i danas ostala odbljesak te tamne strane koja je samo pojačala svoju djelotvornost. Un-garettiev osjećaj patnje, unamunovsko poimanje

“*tragičnosti osjećanja*”, miljkovićevska svijest o prisutnosti Zla, šimićevska nabijenost krika, Enzesbergerov pathos uzvišenosti propasti – samo su izdužena elipsa današnjega pjeva prisutna i kod nas i u Europi.

Nisu li René Char i R. Queno u francuskoj poeziji potvrda pjesničke ekvilibristike kao i u nas M. Krleža i Danijel Dragojević (pristaša poundovsko-eliotovskog snimanja svega što jest – kakvo jest i kakvo nije)?! Nije li tim pjesništvo dobilo potvrdu svoje prisutnosti, svoje subjektivno-objektivno ljudske destruiranosti u ponovnoj i svagda iznova ponovljenoj rekonstrukciji Humanuma.

Nije li potvrda pjesništva ii veličini Paula Claudela, Saint-John Persa, R. M. Rilkea, P. Valeryja, T. Ujevića, A. B. Šimića, G. Mistral, B. Miljkovića, I. Bachman, B. Pasternaka, itd. itd. – koji su svojim praktičnim i poetskim djelom stavili život baš na stranu poezije. Još točnije rečeno, stavili znak jednakosti između *pjesme* i *života*. Moguće je nebrojeno mnoštvo tumačenja suvremene lirike, ali to nebrojeno mnogo iskazuje se u jedinstvu, te prizivu i pozivu topline ljudskoga. “*Mnogoglasje je jedinstvo*”. Poetski imažinizam izražen apsurdno ledenim i nihilističnim jezikom i jezikom otuđujuće i reificirane zbiljnosti, govori samo ljudskim jezikom – izravno bez izmotavanja. Poezija je ne/istina u sukusu tragično bremenita moderniteta i iluzionizmu neprekidna napretka u beskonačno, jer poezija čini **skokove** u beskonačno; u Ništa, u Bitak, u Čovjeka, itd.

Suvremena lirika nije ipak kontinuum u svom izražavanju i izričaju. Bez obzira na to što ona ima povijesni kontinuum i tijek, ona je najdublja osobna drama i dramsko-lirični izraz svjetovanja svijeta – za razliku od porasta i napretka znanosti.

Stoga je modernitet svagdanjosti bremenit poznavstvenjivanjem, a znanost je do te mjere profanirana da je postala sakralnost svakodnevlja. Pritom se ispušta iz obzora i iz obrisa pjesništveni egzistencijal znano- sti i zakonomjernosti. Kad bi ti ini *moćnici* znali da se i “*Einstein može prepevati*” (Miljković), kada bi imali sluha da osluhnu i oči da vide pjesničku sliku Arhime- dove zakonomjernosti!? U tom slučaju, znanost ne bi bila antipod pjesništvu, te se pjesništvo ne bi opovrga- valo znanošću i tehnikom. I obrnuto, pjesništvo bi bilo zaštitni znak *Univerzuma* i sami *Univerzum*.

LITERATURA

1. Adorno, Theodor; *Estetička teorija* (Izvornik: *Ast- hetische Theoric*), Nolit, Beograd, 1979.
2. Adorno, Theodor; *Filozofija nove muzike* (Izvornik: *Philosophie der neuen Musik*), Nolit, Beograd, 1968.
3. Axelos, Kosta, *Uvod u buduće mišljenje* (Izvornik: *Einführung in ein kunftiges Denken uber Marx und Heidegger*), Stvarnost, Zagreb, 1972.
4. Benn, Gottfried; *Statičke pjesme* (Izvornik: *Statische Gedichte*), Razlog, Zagreb, 1970.
5. Bloch, Ernst, *Tubingensku uvod u filozofiju* (Izvor- nik: *Tubinger in die Philosophie*), Nolit, Beograd, 1973.
6. Bošnjak, Branko; *Od Aristotela do Renesanse*, filozofska hrestomatija; Nakladni zavod MH, Za- greb, 1978.
7. Croce, Benedetto; *Književna kritika kao filozofija*; Kultura, Beograd, 1969.

8. Friedrich, Hugo; *Struktura moderne lirike* (Izvornik: *Struktur der modernen Lyrik*), Stvarnost, Zagreb, 1969.
9. Garody, Roger; *O realizmu bez obala* (Izvornik: *D'un realisme sans rivages*); Mladost, Zagreb, 1968.
10. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich; *Estetika I.*, (Izvornik: *Vorlesungen über die Aesthetik*); Kultura, Beograd, 1970.
11. Heidegger, Martin; *Mišljenje i pevanje*; Nolit, Beograd, 1982.
12. Heraklit; *Fragmenti*, Grafos, Beograd, 1979.
13. Hölderlin; *Odabrana dela*; Nolit, Beograd, 1969.
14. Izraz; (časopis), br.06. 1977., Sarajevo
15. Lotman, J. ; *Predavanja iz strukturalne poetike*; Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo, 1970.
16. Mallarmé, Stephane; *Pesme* (Izbor iz Oevres completes); Kultura, Beograd, 1970.
17. Miljković, Branko; *Poezija*; Prosveta, Beograd, 1981.
18. Pejović; Danilo. *Nova filozofija umjetnosti*; Antologija tekstova; Nakladni zavod MH, Zagreb, 1972.
19. Heidegger; Martin; *Doba slike svijeta*; Razlog, Zagreb (bez g.).

JEZIČNA ONTOLOGIJSKA NESKRIVENOST POSEBICE U ODNOSU NA HRVATSKI JEZIK U BIH

Ne mijenjajući jezik u pogledu njegovih glasova, a jos manje u pogledu njegovih formi i zakona – vrijeme posredstvom rastućega

idejnog razvoja, povećane moći mišljenja i prodornije osjetljivosti često u njega uvodi nešto što on ranije nije posjedovao. Tad se u istu ljušturu stavlja drukčije značenje; istim se izrazom daje nešto različito; istim se sintaksičkim zakonomjernostima nagovješćuje drukčije stupnjevan tijek ideja. Sve je to trajan plod književnosti jednoga naroda, a – u okviru književnosti – plod prije svega pjesništva i filozofije (M. Heidegger – Mišljenje i pjevanje; odjeljak “Put k jeziku”).

Jezik je oruđe sporazumijevanja. Jezik je moćno sredstvo međusobnoga sporazumijevanja (interpersonalnoga komuniciranja). Ali jezik je i hermeneutički relikv razumijevanja baštine. Jezik je iskazano (i eksplicirano) mišljenje.

Jezik je čin, djelo i čimbenik. Jezikom i artikuliranim glasanjem čovjek i ljudsko društvo se razlikuju od drugih svjetova i od životinjskih skupina.

Sociolingvistički temelj od arhetipa do standarda podržava socijalnu i jezičnu komunikaciju – uobličuje društvo. Bez jezika nezamisliv je razvitak svih znanosti, te tehnike i tehnologije.

Planetarna civilizacija pokušava stvoriti planetarni jezik kao *a priori* mogući jezik sporazumijevanja. U tom smislu tehnika i tehnologija su u službi hermeneutike. Hermeneutika nije samo tumačenje okamina i baštine; ovdje hermeneutika zajedno s jezikoslovljem omogućuje ostvaraj zajedništva biloga i budućnosnoga. Horizont stapanja je sadanjost po mjeri uljudbenosti jezičnoga humanizma. Očovječenje i počovječenje

jezika – dovode jezik u središte bitka čovjekova toposa i čovjekova stanovanja. Stoga je jezik *kuća bitka* u kojoj stanuje čovjek i po kojoj čovjek jest čovjek. Jezik je mjera svih stvari *onih koje jesu da jesu i onih koje nisu da nisu* (Protagora).

Mehanizam jezika nije samo u razlaganju, simbolu, znaku i označenom. Mehanizam jezika prodire u središte mita, te tako jezik dobiva mitsko, alkemijsko obilježje. Posebice je to jezik pjesništva i filozofije. Mit i san su u zbilji jezikom i po jeziku. Stoga je književnost u najobuhvatnijem smislu riječi ponajbolje potvrđivanje (i samopotvrđivanje) jezika; svakako, vrijedi i obrnuto. No, egzakatne znanosti također teže što funkcionalnijem iskazu, jer i *Einstein se može prepjevati*. Tim fizika i pjesništvo, filozofija i matematika idu ruku pod ruku. *Ne samo mnoštvo jezika nego i razmišljanje kako je svaki jezik prirodni jezik i kao takovi neegzaktan, u sebi ne bez proturječnosti, kako nije od znanstvenoga povjerenja, valjanosti i uporabljivosti, potakli su znanstvenike da pored ili na mjesto jezika stave kalkul (račun, algoritam)* (Friedrich Georg Junger) – (tekst: *Jezik i kalkul*).

Ta egzakatnost kao ni univerzalizacija jezika ne sprječavaju nacionalizaciju i uposebljenje jezika.

Jezik je bitak bića svakoga naroda, on je bilo, duh i duša naroda. Narod se iskazuje jezikom i kroza jezik kao uljudben i duhovan supstancijalitet i kolektivitet. Posebice je to opečaćeno u hrvatskom narodu hrvatskim jezikom. Njegovim stoljetnim poricanjem (nije-kanjem) i omalovažavanjem htjelo se stati u kraj i na kraj hrvatskom narodu. No, nacionalna samobitnost i svijest o svojoj vlastitosti u hrvatskom narodu je velikim dijelom vezana za hrvatski jezik.

Ovim jezikom stvorena su spomenična djela hrvatske baštine, ali i hrvatske suvremenosti. Nisu to samo književna djela i predaja – već je to cjelokupni organizirani sustav života kroz filozofiju, znanost, umjetnost, kroz priču – to je jezik rada i rad jezika skladan u skladnu cjelinu. Veličina naroda se mjeri ne samo po brojnosti naroda već i po skupnoj duhovnosti kojoj je jezik zbirno mjesto. *U – djelo – postavljanje istine* (Heidegger) ostvaruje se jezikom. Jezik se ispostavlja kao igra, kao isijavanje bitka, kao u sebe postavljanje istine. Stoga je jezik samo djelo, a riječi su u djelo postavljanje istine, kroz *šumske putove* do čistine, do neskrivenosti (aletheiae).

Stoga je jezik – i znak i označeno koje ima za cilj istinu (tj. neskrivenost).

Jezik se ostvaruje i standardizira u radu pojma i kroz pojam rada. Tako se jezik usavršuje. Čimbenik standardizacije jezika se ne može izbjeći iz vidokruga konvencionalnosti. Jezik je (uvjetno rečeno) stvar dogovora, što daje društvenu zbiljnost i ozbiljnost istine – u govoru jezika. Jezik, svakako, ima i psihološku dimenziju govora kako pojedinaca tako i narodne zajednice.

Nekoliko stoljeća traje standardizacija hrvatskoga jezika. Ona se javlja u otklonu i kroz otklon i u otporu njegovu poricanju. Ona se javlja i u pozitivnom duhovnom i jezičnom ozračju u dotjecaju s drugim kulturama i jezicima. Standardizaciju jezika osobno promatram kao proces koji se ne odvija *sub speciae aeternitatis*, već kao zbiljski proces, koji je ovisan od skupnih društvenih, psiholoških i drugih osebina; ponekoć se ta standardizacija odvija brže, ponekoć sporije. Uvjetno možemo govoriti o predstandardnim standardima u hrvatskom jeziku još od 16. i 17. stoljeća. Suvremena

standardizacija hrvatskoga jezika još uvijek teče; posebice je ona izražena u BiH, ona je i danas akutna. I ne samo borba Hrvata BiH za standardizaciju materinskoga jezika – već uopće borba za očuvanje hrvatskoga jezika kao temeljnoga čimbenika hrvatskoga nacionalnoga bića u BiH. Ta borba teče kroz školski sustav, sustave raznih medija (tiskovina i elektroničkih medija) kao i borba za ravnopravnu uporabu hrvatskoga jezika u državnim ustanovama (na svim razinama).

Što je jača unitarizacija i majorizacija u jeziku i kulturi, to je jača majorizacija i u svakom drugom sustavu (političkom, gospodarskom....). Ali jači je i otpor protivu te unitarizacije i majorizacije. Vrijedi i obrnuto. Tragičan je čimbenik da mi Hrvati u BiH na pragu trećega tisućljeća stalno moramo opetovati i boriti se za nacionalni identitet, jezik i ravnopravnost, umjesto da se to prihvati kao čimbenik, te da kao uljuđeni zapadni narodi idemo u susret budućnosti!? (Posebice su hrvatska plemena i jezik u Bosni, u Hercegovini najstariji, turskom imperijom je u velikom broju islamiziran HRVATSKI NAROD.).

Prof. Pranjković najednom mjestu kaže za standardni (hrvatski) jezik: *To je onaj jezik koji je izvana uređen da bi mogao služiti kao sredstvo komunikacije u jednoj društvenoj zajednici, obično društvenoj zajednici šireg tipa, to znači državi, narodu, republici itd*

Unatoč različnosti, kako dijalektalnoj, tako i regionalnoj i drugoj, hrvatski standardni književni jezik je jedan jezik, bez obzira na državne međe i druge vanjske okolnosti. Njegova unutarnja nit duhovnosti i raskriivenosti istine objelodanjena u velikim djelima upravo govori o njegovu supstancijalnom jedinstvu oko kojega se okuplja inače razasuta hrvatska čeljad.

Borba protiv vukovskog i velikosrpskog zatiranja ne samo jezika već i imena i naroda hrvatskoga traje već preko dva stoljeća. Ona se najakutnije i najbolnije odrazila u BiH – po hrvatski jezik i hrvatsko nacionalno biće. I ne samo to: već i opetovana borba protiv kallayevskog tipa bošnjaštva i bošnjačkoga (tzv. bosanskoga) jezika – postaje tragična sudbinska opredijeljenost hrvatskoga intelektualca i hrvatskoga čovjeka u BiH. I to na pragu trećega tisućljeća.

Administrativni jezik kao državni jezik u BiH je plod nametnutosti, a ne dogovora naroda – i tu se ogleda sudbinska opredijeljenost najmalobrojnijega a najstarijega naroda na tlu Bosne, na tlu Hercegovine. Taj jezik je tabuiran, i nije moj jezik (niti jezik moga naroda) – a ta državna zajednica koja ne prizna meni javno pravno na materinski jezik, njegov standard, i na moju posebnost, nema pravo računati na to da i ja nju smatram i priznam svojom domovinom.

Javnost hrvatskoga jezika u ustanovama i hrvatsko, ne samo nacionalno već i općeljudsko pravo na “dokumenta” na materinskom jeziku u BiH je zbiljnost koju moramo tražiti i na njoj istrajati. U drugim zemljama svijeta to bi bila posve normalna praksa i za nacionalne zajednice, a kamoli ne za suverene i državotvorne narode.

U ovom uvodnom izlaganju htjeo sam u ulomcima dotaknuti po osobnom sudu, i za mene, temeljnice jezika: ontologijsko pitanje jezika i raskrivanje istine u jeziku, te hermeneutičko načelo razumijevanja, recepcije i susretanja raznih vremena, jezika i kultura i svakako položaj hrvatskoga jezika i hrvatskoga čovjeka u BiH. To je ovdje iznijeto samo u natuknicama.

FRIEDRICHOVA

STRUKTURA MODERNE LIRIKE

U SUVREMENOSTI

SAŽETAK

Pod pojmom modernog lirskog pjesništva Friedrich promišlja pjesništvo od Baudelairea do prvih desetljeća dvadesetoga stoljeća, bolje reći sve do nadrealizma, pa ne ispuštajući i sami nadrealizam iz zgušnjutoga i tamnoga počinjanja modernosti. Moderno pjesništvo govori u kategorijama negativiteta, u opreci spram zbiljskoga, u opreci svijetu; te se zrcali između svjetla i tmine, ili bolje, između svjetla i sjene, između bola i radosti, između zemlje i neba. U tom kontekstu lirika je bliska i drugim umjetnostima koje posvemašnje iskazuju destrukciju, abnormalnost, atonalnost, itd. – po tomu je bliska suvremenoj glazbi, slikarstvu i likovnim umjetnostima. Nije bit suvremenoga pjesništva sama smisljenost; već je bit modernoga pjesništva da pokuša imenovati ono što je nemoguće imenovati; da pokuša iskazati ono iskazivo i neiskazivo. Tako umjetnost nema „pojmovu”, pomagala, osim negativnih pojmova pa se stvaralačka mašta sa svom spoznajnom moći dotiče onoga nezbiljskoga,

titrajućega, eteričnoga. Nevezana dinamika koja je napustila sve zbiljske obzire korak je do diktatorske mašte koja će uskoro, nakon Baudelairea stupiti na scenu.

Ključne riječi: *Moderna, lirika, struktura, disonantnost, tamnost, abnormalnost, jezik, riječ, Ništa.*

UVODNIK

Moderna lirika se ovdje ne tumači temeljem povijesnoga, psihologijskoga, socijalnog momenta, već se tumači njom samom, i to iz vremenitosti njezine strukture kao i bremenitošću strukture moderniteta koja definicijom zapravo izmiče, svakom, pa i ontologijskom određenju. No, bez sumnje moderno pjesništvo je barem korak k ontologijskom utemeljenju lirskoga pjesništva i ono se razvija kroz strune jezika od Baudelairea, preko Rimbauda pa do simbolističkog uzusa Mallarméova pjevanja. Mogli bismo s Friedrichom, ali i protivno njemu, naravno uvjetno i shematski govoriti o dvije linije razvitka moderniteta i strukture lirike: a) ona koja počinje s Baudelaireom i Rimbaudom i b) ona koja počinje s Whitmanom i E. Allanom Poeom. Te linije pjesništva blago se pretaču u jednu – preko Mallarméa, Eliota, Valerya i R. M. Rilkea.

Temeljne negativne odredbenice su: disonantnost, tamnost, patnja, strah, crnilo itd., a na drugoj strani koju bismo uvjetno mogli nazvati „pozitivnom” jesu: ideal, nebo, azzur, svjetlo, itd. Bit modernog pjesništva od konca 19. stoljeća pa do danas sastoji se u stapanju

ovih pjesničkih horizonata s unutarnjom disonantnom strukturom koja se raspodjeljuje između djela i čitatelja. Spajanje nespojivoga jest oksimoron. *Već* je filozofijski pripremljen teren za jednu takvu literarnu podlogu, podlogu u kojoj je rascjepljenost temelj; gdje je svako tumačenje nedostatno a poezija sama po sebi se želi uspinjati na već prazni bezsadržajni idealitet.

Penjući se na to neodređeno, koje Mallarmé označuje Ništa – ona predstavlja zapravo lirsko kruženje unutar same strukture i unutar modernosti, a to abnormalno tajanstveno stanje svijesti počinje oblikovanje čiji rezultat jest pjesma, djelo. Jezik modernog pjesništva je razlomljen, rascijepljen; jezik je ono Prajedno iz kojega poput orfičkog kruženja nastaju riječi koje u sintetičko-antitetičkim odnosima ukidaju granice zbilje i ćutilnosti te otvaraju onestvarivo – ostvaruju san i fantaziju. San i fantazija su ponad intelekta. San pretlače duhovne djelatnosti, slike u konstruktivnu duhovnost te svoju pobjedu slavi pijetistički projicirajući tako konstruirane slike u fantazije i smještajući ih u praznu transcendenciju.

Mallarmé pokušava smiriti brod moderniteta i jezik iskaza racionalnom kombinatorikom, ponekoć i formom soneta, ali njegova lirika također ostaje u nedokučivosti ne(s)poznatoga. Tek će Rilke pokušati privesti negativne tendencije lirike, koje su na granici šutnje k samom Logosu. Treba zaključiti da se lirika javlja prvi put u povijesti kontinuirano kao otpor, kao igra, kao rad, kao oblik, kao Ništa.

Stoga romanska lirika pokušava stilskim sredstvima koja predstavljaju iskonsku činidbu jezikoslovlja iskazati neiskazivo pa se javlja emanacija mističkoga

mišljenja po kojemu je nedostatnost jezika nadmašila posvemašnje iskustvo: i to pretačući simbolički stil u znak koji nema nikakvu misaonu konstrukcijsku obvezatnost. Stoga govorimo o izoliranosti kroz ontologijsku dimenziju; derealizaciji moderne lirike i njezina ontologijskoga panlogizma, njezine strukture. Pjesnik je kao subjekt potisnut, poezija postaje nedostupna, najnepristupačnija tvorevina koju je sagradilo moderno doba i koja iskazuje to moderno doba. Jezik je pjesniku zavičaj, stoga će u prvim desetljećima nastati brojne škole i to ne samo u lirici: primjerice – dadaizam, futurizam, nadrealizam, hermetizam, itd. Stoga u pjesništvu govorimo friedrichovski o *svečanosti intelekta* i o *slomu intelekta*.

1. MODERNA LIRIKA I NJEZINA DISONANTNOST

Druga polovica 19. stoljeća omogućila je zajedno s prosvjetiteljstvom slobodu građanskoga društva, ali i slobodu od građanskoga društva i malograđanštine. Posebice se to ističe u djelima Diderota i Rousseaua koji su slaveći intelekt zapravo otvorili moći spoznaje, kao i etičke norme koje su bile dominirajuće još u antičko doba. Pokret duhovnih sila je proizvod stvaralačkoga genija, stvaralačke mašte pa se tako iz snaga koje su tu – stvara nepostojeće i ono se stavlja ponad opstojećega. Njemački pjesnik Novalis, mogli bismo ustvrditi jedan je od utemeljitelja moderne lirike, jer on u nju unosi izravno poetsku bit. Pa Friedrich navodi Novalisa: „Pjesnik je čist čelik, tvrd kao kremen.” Pa dalje Friedrich nastavlja „I u stvarnoj i u duhovnoj građi lirika ozbiljuje mješavinu heterogenoga, fosforesciranje prijelaza.”¹⁰⁸

¹⁰⁸ Hugo Friedrich, *Struktura moderne lirike*, Stvarnost, Zagreb, 1969., str. 17.

Moderno i suvremeno pjesništvo u biti izaziva nove i nove slike koje nisu objektivni korelativ, koje se ne mogu podvrgnuti pojmovnom, to su irealne slike koje same za sebe i same iz sebe govore pjesničkim jezikom. Djelo je centar svijeta; centar svemira, subjekt je potisnut, gotovo eliminiran iz struje suvremene lirike. Emocije su također potisnute, ali one sumorno obilježuju stanje života, doživljajnost, mjerila; zbilja se izgubila pa se često i sami pjesnici pitaju što nam pojedinačni stih ili pojedina pjesma kao djelo govore? Primjerice Eliot nas suočava s temom razočaranja, s propadljivošću, suočava nas s heraklitskom mišlju o protoku vremena, života, povijesti. Dakle, suočava nas s čistim pepelom, tj. s fizičkim Ništa. Na drugoj strani egocentrizam koji je supripadan čovjeku; moderno pjesništvo samoporicanjem toga i preobražajem, i to asketskim potiskuje subjektivnost, zatim težnja za spasenjem, vizija bespovratno propuštenoga vremena, smisla, života i pokušaj i vapaj za milosrđem, za spasenjem od razornih sila dovodi nas k savršenijem snu neizvjesnosti ili u obliku iskazujuće osobne drame u stihu, ili u pesimističnom poimanju svijeta života, ili u sintetičkim stihovima koji navještaju metafizički protok vremena. Diskontinuitet duha, emocija, ogromni raspon stupnjeva očajanja, beznadnost, iskustvo koje se jedva podnosi postaje bit protejskog putovanja figurativnog pjesnika kroz čistu pjesmu lišenu svake ravnoteže, lišenu svakoga hedonizma. Opet Eliot nam pokušava napraviti intertekstualnu i pantekstualnu sintezu pjesničkoga djela čiji glas čujemo kao novi glas pjesnika i filozofa koji je obuhvaćen zajedničkim civilizacijskim protegama, metafizičkom dramom nemirna duha, traganjem za smislom i korijenom ljudskoga života.

„Iz doživljaja Eliotovog pesničkog dela može se bar naslutiti univerzalnost kao osnovno merilo veličine i klasičnosti ovog pesnika čije pesništvo je od početka do kraja svedočanstvo stvaralačkog razvoja, neumornog istraživanja takvih formi i tema u poeziji čiji značaj prevazilazi područje jezika kojim je Eliot pisao.”¹⁰⁹

Eliot je, ne treba zaboraviti sinteza povijesne tradicije pjesništva i filozofije, ali posebice sinteza dvaju temeljnih smjerova koje označujemo modernom pa i suvremenom lirikom i to iracionalističke, gotovo bismo mogli reći sotonističke Baudelaireove riječi, Rimbaudove magije jezika koja je raskinula sve oblike, napravila jednu izlomljenu ali vrhunsku pjesničku liniju koja iskazuje unutarnja stanja; i drugu rekli bismo formalno smireniju i racionalniju, kao i formom sljubljeniju poeziju Whitmana i E. A. Poa. Napraviti tu sintezu, može samo vrhunski, ne samo pjesnički već i metafizički genij.

Zapravo prekid s tradicijom počinje kroz Baudelaireovo *Cvijeće zla* gdje on magičnim jezikom, grimiznim besciljem, bezsadržajnim idealitetom pjesmu pokreće „shemom platoničkog i kršćansko-mističkog naslijeđa. Prema toj shemi duh se uzdiže do jedne transcencije koja ga toliko mijenja da on, osvrćući se, probija zemnu ljusku i spoznaje njenu pravu bit. Ta je shema – kako se to kršćanski zove – *ascensio* ili *elevatio*”¹¹⁰ Da bi iz te kršćansko-mistične shematike kreativnom maštom i metaforičnim jezikom nepojmljive tajanstvenosti Baudelaire stigao k iracionalnome, gotovo soton-skome, tako je ono zvukovno postalo magijsko – „jer

¹⁰⁹ Mirko Magarašević, *T. S. Eliot – Veličina pesničke univerzalnosti*, u knjizi: *T. S. Eliot – Izabrane pesme*, Rad, Beograd, 1977., str. 125.

¹¹⁰ Hugo Friedrich, *Struktura moderne lirike*, Stvarnost, Zagreb, 1969., str. 36.

važan je sakralni broj devet. Njega susrećemo i u našoj pjesmi. Postoji točno devet područja nad koja se duh ima nadviti. To zapanjuje. Da li je po srijedi prisila mističke tradicije?”¹¹¹

Apstraktna pjesma koja proizlazi iz fikcije i mašte, čiju vrijednost predstavljaju crte, pokreti oslobođenih predmeta – Baudelaire zove „arabeskama”. „Baudelaire piše: ‘Pjesnik je najviša inteligencija, a mašta je najznanstvenija od svih sposobnosti’”¹¹², a to je po Baudelaireu i modernistima čista apstrakcija koju ne možemo niti znanstveno, niti tehnizirano uobličiti, niti spoznati.

Rimbaud, jedan od najkontroverznijih pjesnika čija je ključna riječ „eksplozija” nakon prvih eksperimenata s vezanim stihom prelazi na asimetrično, alogično, akribijsko pjesništvo čije djelo ima smisao iskazivanja neiskazivoga i to figurativnim izmjenama slika: stvari, predmeta, zbilje, irealnosti, čežnje, snova, neuroza, boja, itd., i te su slike irealno oštre. One su vanjski gledano bezsadržajne, on razara poredak sintakse, dovodi pjesmu do same erupcije – pa je tako pjesma čisti bezsupstancijalni supstancijalitet, sama po sebi i za sebe djelo iz kojega svijetli neskrivenost začudne magije koja je puno jača nego što je to u djelo postavljanje istine.

Prekid s tradicijom, kako glasi jedan Friedrichov podnaslov morao se zbiti jer lirsko pjesništvo in concreto počinje razvojnu fazu uzlazne dehumanizacije zajedno sa socijalnim prigodama a što ranije pjesništvo zapravo nije imalo prigodu ostvariti. Od Rimbauda možemo svakako govoriti o *diktatorskoj mašti* jer njegova poetika je sva uznemirena, usplahirena, uzbibana, na glavu postavljena; zbilja i stvari se sve više otuđuju

¹¹¹ Isto, str. 37.

¹¹² Isto, str. 45.

a disonantnost je ritual rimbaudovskog jezikoslovlja jezika. To je besmisao i kaos koji se njišu u kratkim ali disonantnim tonovima oštih riječi. Te halucinantne poetske vizije ne računaju na čitatelje već one traže novog čitatelja koji će razumjeti te fantazmagorične slike koje su stvorile pejorativnu slobodu.

Pjesništvo uzima kao i slikarski zanat metamorfozu pa tako pretvara predmetnost u irealne kondenze mističnoga, začudnoga, neizrecivoga „na samoj granici nijemosti.”¹¹³

„Ono što je prije bilo krajnjom slobodom u pjesništvu, sada je postalo slobodom od pjesništva.”¹¹⁴

Simbolizam ne vodi računa o osjećajima, niti inspirativnoj lirici, niti intelektualnu ustroju, dakle i ovdje je riječ o poništavanju realnosti „operiranju impulsivnim moćima jezika; sugestivnosti umjesto razumljivosti; pa svijesti o pripadanju kasnom dobu jedne kulture; dvostruki odnos prema modernitetu; raskid s humanističkom i kršćanskom tradicijom; usamljenost koja sebe smatra odlikom; isti rang pjesništva i refleksije o pjesništvu, pri čemu u ovoj drugoj prevladavaju negativne kategorije.”¹¹⁵

Ne bismo se mogli u potpunosti složiti s Friedrichom o nepostojanju inspiracije i osjećanja, s tim što Mallarmé umiruje, obličuje u konstrukcijsku, rekli bismo, pjesničkoprozodijsku strukturu svoga mišljenja, te pjesmu dovodi na ontološku čistinu gdje stvari mogu imati percepcijski realnu sadanost, ali je pjesma ostvarena u bitnosti jezika a takovi jezik je transcendirajući, nipošto jednoznačni. Ako je Mallarmé „prožet vjerom

¹¹³ Isto, str. 77.

¹¹⁴ Isto, str. 81.

¹¹⁵ Isto, str. 82.

da u riječima leže potencije koje su jače od moći misli”¹¹⁶, tim Friedrich pada u proturječje – da te riječi nisu potencionirane inspirativnom osjećajnošću koja je vođena mislima i formom mašte pa te riječi mogu donositi tek nepoznato: krhotine i pustolovinu.

Na drugom mjestu Friedrich izvrsno uočuje: „U riječi koja izriče odsutnost stvarnoga, prisustvuje ono negativno.”¹¹⁷ Mogli bismo to parafrazirati da gdje ne uspijeva iskustvo, i gdje ne dopire metafizika, dopire sama pjesma.

„Rečenični lukovi preobrazuju se u atomizirane rečenice, kako bi riječi sa što većom neovisnošću o sintaksi uvijek svijetlile iz sebe samih.”¹¹⁸ Mogli bismo zaključiti da konac 19. stoljeća i početak 20. stoljeća u lirskoj strukturi *in concreto* donose sukladno socijalnoj zbilji, ali i protivno njoj – pobunu protiv društvenoga gaženja slobode individuumu, duše – pa se dehumaniziraju: ljubav, život, smrt. Kroz oblike svoje metrike ili asimetrije lirsko pjesništvo dopire do šutnje i do nihilizma a tamnost mu je ontologijska osnovica, ništa i jezik se prepliću kroz ontologijske pitalice, a da pri tom struktura modernosti pjevanja ne rješava probleme rascjepa „između jezika i idealiteta, između htjeti i moći, između težnje i cilja”.¹¹⁹

Ovo pjesništvo je učinilo ogroman iskorak u odnosu na tradicijsku kulturu i civilizaciju, u odnosu na antiku i kršćanstvo, ovo pjesništvo ne razumjeva uopće zagrobni život, a kamoli njegovu vječnost.

„U zagrobnome životu čovjek više nije zarobljen u nekoj zemaljskoj radnji i zapletu, kao u svakom

¹¹⁶ Isto, str. 92.

¹¹⁷ Isto, str. 93.

¹¹⁸ Isto, str. 94-95.

¹¹⁹ Isto, str. 115.

potpuno zemaljskom oponašanju ljudskih zbivanja. Zarobljen je, naprotiv, u vječnom položaju, koji je zbroj i rezultanta svih njegovih postupaka i istodobno mu objelodanjuje što je u njegovu životu i biću bilo odlučujuće.”¹²⁰ Ono što Auerbach označuje bitnošću onostranosti to je zapravo kod Friedricha bitnost pjesme same gdje je ona isčeznuće, gdje je ona izvanzemaljska, ali s tom razlikom što u ovoj pjesmi je transcendencija ispražnjena te nema punine „zagrobnoga svijeta”.

2. MAŠTA, ALOGIZAM, REALNOST, SPOZNAJA, POSLJEDNJA PITANJA

Mašta je zapravo svemoguća duhovna akربيjska i bezsupstancijalna moć. Mašta je prožeta vjerom u moć misli, vjerom u riječ, u jezik. Jezikujući jezik kroza pjesnički duh mašta iskazuje svoju moć i nemoć, iskazuje rekli bismo redukcionizam hermeneutičkoga ništenja i potvrđivanja koje je još u metafizici omogućeno kasnim Schellingom, Schopenhauerom a posebice Nietzscheom koji je ispraznujući transcendenciju doveo do ontologijskoga alogizma, a na tu praznu transcendenciju postavlja Nadčovjeka. Taj Nadčovjek je zapravo posljednji čovjek čiji alogički smisao odjekuje kroza stoljeća. Po Foucaultu: „počev od XIX stoljeća, književnost vraća jezik njegovom biću: ali ne onakvom kakav je izgledao krajem renesanse. Jer sad više nema one izvorne riječi, apsolutno početne, koja je započinjala i ograničavala beskrajni pokret obećanja. I upravo ulaženjem u taj uzaludni i suštinski prostor ispisuje se svakodnevno tekst literature.”¹²¹

¹²⁰ Erich Auerbach, *Mimeza – Prikaz zbilje u zapadnoeuropskoj književnosti*, Hena Com, Zagreb, 2004., str. 193.

¹²¹ Michel Foucault, *Riječi i stvari*, Nolit, Beograd, 1971. str. 110.

Foucault je uvjerenja da bezograničavajuća moć jezika postaje i ostaje alogizam koji je dosegnut u konceptu zapadnoeuropske književnosti gdje biće jezika, pa ma o kom jeziku je riječ, postaje istodobno strano toj kulturi ali i centru te iste kulture koju taj jezik otkriva. On tu posebice ističe pjesnike Hölderlina i Mallarméa. Biće jezika je prozor u svijet, ono opečaćuje i obilježuje semantički, lingvistički i hermeneutički ljudsku kulturu a posebice umjetnost koja nastaje i koja sustaje na neizrecivosti i nedorecivosti svijeta. Taj alogizam je prisutan i u Friedrichovu tumačenju alkemijske moći monološkog pjesništva, gdje zatamnjenost nije tek puki poriv već planirano umijeće na granici sjenke i tmine. Alogično je ono što se odnosi na zbilju i njezinu bit, alogično je ono što zbilju dovodi u nepoznato, ali je ojezikotvoruje u dehumaniziranom apsolutnom apsurdu.

Realnost je potisnuta i istisnuta, ne samo strukturalno nego i oblikotvorno iz moderne pa i suvremene poezije. Zbilja pjesme ne ovisi o prostorvremenu, niti o povijesnim zasadama.

Nije u upitu puka realnost, već za Mallarméa, Friedrich ustvrđuje: „Derealizacija se u njega javlja kao posljedica jednog ontološki shvaćenog nesuglasja između realnosti jezika.”¹²² U pjesništvu modernosti uporabljaju se nijansirane supstance, boje, anorganske tvorevine, jer se stvara jezik i pjesma za nešto nepostojeće. Uporaba kovina, raznih nakita pretpostavlja znake duhovnosti koja je svagda nadmoćna prirodi. Spoznaja pjesme nije pitanje njezina sadržaja, smislenosti pa ni strukture, već spoznaju pjesme treba proniknuti iz biti

¹²² Hugo Friedrich, *Struktura moderne lirike*, Stvarnost, Zagreb, 1969., str. 108.

samog pjesništva da se ono misli kao apsolut, kao „bit bitka, te da mu pokuša približiti pjesništvo u kojemu sam jezik ono Ništa čini toliko prisutnim koliko je to moguće poništenjem zbilje.”¹²³ To Ništa valja misliti ontologijski, ono preuzima unutarnji razvoj, preuzima kozmos koji je našao svoju istovjetnost s mikrokozmosom. Stoga se mašta smatra nadmoćnom svakoj realnosti, svakoj spoznaji, te se mašta uzdiže do apsoluta duhovne egzistencije i egzistencije duhovnosti.

„Pjesništvo postaje čin koji svojom snovitom igrom i magičnim zvučanjem vrlo usamljeno ozaruje uništeni svijet.”¹²⁴

Suvremeno pjesništvo 20. stoljeća je također opskurno pjesništvo u kojem dominiraju okultizam, magija jezika koja popunjava sjenu zvukovne snage. Riječi su one koje same projiciraju pjesmu u jeziku a tvoreći te riječi – taj jezik „javlja se još jedan drugi pojam: *regard absolu*, apsolutni pogled.”¹²⁵

Ne opstoji metodologija građenja pjesme, niti sustavni koncept niti forma zajedničkoga pjesničkog uzusa.

„Pjesništvo se rasplamsava u zvjezdanoj magli i u oceanima, ali isto tako i na ispuštenom rupčiću, na zapaljenoj žigici. I iz najvećih i iz najsićušnijih stvari pjesništvo izvlači ono što još nije nikad bilo zapaženo, preobrazuje ga u razdražujuće iznenađenje, u ‘nove radosti, pa i onda kad ih je mučno podnijeti.’”¹²⁶ Mnogi suvremeni pjesnici počam od Rimbauda, G. Apollinairea, Saint-John Persea pa preko Preverta do Španjolaca J. R. Jimenesa, F. Garcie Lorce, Albertija, Jorge Guillena,

¹²³ Isto, str. 110.

¹²⁴ Isto, str. 113.

¹²⁵ Isto, str. 121.

¹²⁶ Isto, str. 130.

pa do Talijana: Ungarettia, E. Montalea; do Njemaca: G. Bennaa, K. Krolowa, itd., njihovo pjesništvo počiva na razgradnji svijeta, na udaljavanju od normalnosti, ono niti je vanjsko, niti unutarnje, ono ne može i ne želi iskazati smisleni izraz; ali su stoga nadahnućem i iskušavanjem riječi, smislenih, zvukovnih kakvoća stavili jezik na raspolaganje djelu u kojem svijetli i zrcali istina koja izmiče čitatelju a bit tog pjesništva je u tamnosti „preobilja duhovnoga svjetla”.¹²⁷

Nisam siguran da je apolonsko područje uvijek nadvladavajuće dionizijskom kako to Friedrich ustvrđuje. Točno je da postoji jasna umjetnička svijest, duhovno unutarnje ganuće, tj. inspiracija koju Friedrich niječe, pa tako u širokim apstraktnim, magijski očaravajućim noćnim olujama pjesništvo (p)luta, ono čak postaje ponekoć kroničarsko izvješće. Pjesnička „izrazitost istupanja od Baudelairea pa sve do danas svjedoči da je moderna lirika zahvaćena procesom deromantiziranja.”¹²⁸ Može se govoriti o depersonalizaciji pjesnika, subjekta uopće, ali nisam siguran da se svagda može govoriti o deromantiziranju. Posebice npr. kod Ungarettia, ili kod Lorce, itd.

Lirika je svojom rigidnošću, hladnoćom, posvemašnjom slobodom, obilježila modernu epohu; njezina sklonost eksperimentiranju, njezin otklon od tradicije nije beskorijen; točno je da postoji jedna napukla plošnost i sablazan između prošlosti i sadanjosti kao vječne omniprezencije, pa je takovo djelovanje kaotično.

„Ali obezgraničenjem i umnažanjem umire povijest. Povijesni prostor moderna lirika čini jednako toliko

¹²⁷ Isto, str. 132.

¹²⁸ Isto, str. 136.

bezzavičajnim koliko i stvarni.”¹²⁹ S ovim stavkom se možemo složiti.

Bezzavičajnost i otuđenje čovjeka u suvremenom dobu, njegova bezličnost, kierkegaardovska osama, strah i očajanje doveli su ne samo do pukotina u bjelini i tamnosti pjesničkoga iskaza, već su doveli i do njegova hermetizma. Ta heideggerovska bezzavičajnost oplemenjena je magijom jezika koja ponekoć hipnotički djeluje, ali zastajkuje u prostoru i vremenu, i pitanje je svagda označuje li *u djelo – postavljanje – istine*, jer je ljudski um nedostatan za prodor u praslojeve jezika i u čudesnu formulu i zakonomjernost mašte. Heideggerov pristup više označuje raskrivanje skrivenosti, istinu bitka, alegorijsku realnost, nadrealno pjesničko govorjenje, himnični jezik, kreativni individualizam kojega pjesnici unose sa svojim jezikom u pjesničko djelo. Ono jest, tj. pjesničko djelo disonantno i po Heideggeru, i po Friedrichu, i po Adomu, ali su oni s različitih vidokruga pošli od tumačenja plamena voštanice, pjesništvenoga iskustva kao iskustva zavičajnosti; iskustva otuđenja i otuđujuće svjetskopovijesne noći koja je od Hölderlina prisutna u zapadnoj diktatorskoj mašti pjesničke „opipljivosti” ali i pjesničkoga iskliznuća u abnormalnost.

Metafora i metafizika kao apstraktnosti temporalne fizikalnosti idu ruku pod ruku s onim što je s onu stranu zbiljskoga, suočuju se, doduše, na različit način s onim transcendentnim.

Tako posljednja pitanja pjesništva nis prognostička, po Friedrichu „Pjesnici su sami sa svojim jezikom”.¹³⁰ Prema tomu pjesnički jezik i njegova vječna sloboda pripadaju samoj vječnosti što iskazuju i sami pjesnici

¹²⁹ Isto, str. 142.

¹³⁰ Isto, str. 180.

– Valery i R. M. Rilke. Dakle, bit pjesničkoga kazivanja je u unutarnjoj težnji i doslijednosti za izlazom iz zbilje, te pronalasku puta iz zakonomjernosti odstupanja jezičnih i simboličkih sekvenci od unaprijed postavljenih normi. Na taj način možemo razlikovati dobre pjesnike od „brbljavaca”.

Pitanje napretka u pjesništvu je sporno kao i u glazbi i u likovnosti.

„Spor između otuđenog objektiviteta i ograničenog subjektiviteta nije izglađen i njegova nepomirljivost je njegova istina. Ali možemo pretpostaviti da neprimjerenost izraza i njegov raskid s konstrukcijom proizlaze još uvijek iz nedostatka same konstrukcije, proizlaze kao iracionalnost racionalne tehnike. Uslijed svoje vlastite slijepe zakonitosti, ona se odriče izraza i transponira ga u sliku sjećanja na prošlo, u kojem on predstavlja san o budućem.”¹³¹

Konstruktivizam u glazbi kao i u literaturi se ne pokazuje konstruktivnim. Stoga i glazba izražava otuđenje, kao i lirika spram društvene represije a podjednake su teškoće u traženju i pronalaženju jezika koji bi iskazao destrukciju, ne samo u odnosu na društvenu zbilju već i u odnosu na tradiciju.

Uostalom Adorno kaže na drugom mjestu: „umjetnost traži da njezin predmet nestane u njoj, pripisujući svojem načinu postupanja supremaciju kojoj se ono heterogeno kao materijal *a priori* podređuje, dok je za filozofiju tema upravo njezin odnos spram heterogenoga.”¹³² Adorno želi istaknuti da i filozofija i umjetnost imaju zajednički postupak preoblikovanja, obje su vjerne svojem sadržaju i u svojim oprekama. Umjetnost

¹³¹ Theodor W. Adorno, *Filozofija nove muzike*, Nolit, Beograd, 1968., str. 127.

¹³² Theodor W. Adorno, *Negativna dijalektika*, BIGZ, Beograd, 1979., str. 35.

se želi „lišiti” svojih značenja, tj. izolirati se od njih, a filozofija se ne želi hvatati za zbilju, za neposrednost. Temeljni je pojam poezije i filozofije: čežnja.

Adorno kaže: „Moglo bi se pokazati na primjeru Rimbauda kako u njegovom artizmu stoje nepovezani jedno pored drugog oštra antiteza prema društvu i povlađivanje njemu: rilkeovska ekstaza nad mirisom stare škrinje i kabaretske šansone; konačno je pomirenje triumfiralo i princip *l'art pour l'art*-a se nije mogao spasiti. To je razlog što je situacija umjetnosti danas i društveno aporetična.”¹³³

Dakle umjetnost ne može odstupiti od svoje samosvojnosti i autonomije, jer bi u protivnom bila u stroju opstojećega društva. Stoga svaka umjetnost se otkriva istodobno i kao društveni iskaz, socijalni fenomen; pa su umjetnička djela na povijestan način iznijela na svjetlo dana neistinu društvenoga sustava.

Sa spoznajnom psihologijskoga karaktera, možemo se složiti sa Vigotskim: „Umjetnik uopće ne pruža kolektivnu fotografiju života, a tipičnost uopće nije svojstvo kome on obavezno teži.”¹³⁴ Jasno je da i psihološki umjetnik ne pripada inherentno društvenoj zbilji koja je u načelu umočvarena i uprisutnjena u nietzscheanskoj prosječnosti, pa umjetnik svojim individualizmom, kojega potiskuje kroz djelo, pogađa cilj puno više od bilo koje teorije.

Koji je zapravo smisao umjetnosti, na to pitanje Friedrich ne daje odgovor, ne daje odgovor ni na pitanje smisla umjetničke pobune; no on tumači umjetnost iz biti umjetničkoga djela, iz njegova duhovnoga stanja

¹³³ Theodor W. Adorno, *Estetička teorija*, Nolit, Beograd, 1979., str. 388.

¹³⁴ Lav Vigotski, *Psihologija umetnosti*, Nolit, Beograd, 1975., str. 67.

gdje moć duha predstavlja opću duhovnu moć artističkoga zrcaljenja.

„Pišući o pozivu umjetnika, Gottfried Benn se još 1925. zapitao: mogu li pjesnici svijet mijenjati?

Mnogi će od naših suvremenika prezrivo odmahnuti rukom i na samo pitanje, te bez mnogo oklijevanja takva i slična umovanja proglasiti ispraznim, štoviše, čak pomalo smiješnim i nesuvremenim. Jer što bi još takva kontemplativna rabota, kakvom se bave umjetnici mogla i značiti u jedno doba koje sebe smatra ‘konkretnim’? Izgovarajući tu riječ ‘konkretno’ s velikom bukom, zagovornici praktičnosti našega stoljeća smatraju da je danas jedino ono zbiljsko što odgovara ‘duhu vremena’, a duh se vremena prije svega objavljuje u velikom napretku znanosti i tehnike, ‘tehnološkoj revoluciji’, i društvenom prevratu svuda na zemlji.”¹³⁵

Ovdje zapravo vidimo porast tehnicizma u društvu i društvenoj zbiljnosti, i u to se zapravo ne sumnja – zbiljnost svijeta je tu, pa je ono lirsko, po običnom čovjeku, otišlo u nezbiljsko, njemu je odzvonilo; pa zapravo što ima umjetnost tražiti u suvremenosti kao preživjeli arhaizam i što će ona uopće u psihološki zaslijepljenoj tehniziranoj društvenoj konstelaciji. Odgovor na ovo pitanje je složen, stubokom težak ali jasno je da pjesnici i nemaju zadaću ovaj i ovakav svijet mijenjati. Ali, istina je svijeta slika jedne povijesne epohe – nju predstavlja umjetnik kao „dijete svoje epohe” (Pejović). Tako i na Adornovo pitanje kako je lirika uopće moguća nakon Auswitza; pa i nakon Hirošime? Nema konačna odgovora, osim odgovora kojega na to pitanje daje sama opstojnost lirike u aporetičnosti društvene strukture.

¹³⁵ Danilo Pejović, *Protiv struje*, Mladost, Zagreb, 1965., str. 303.

ZAKLJUČAK

Pojam lirike se kontinuirano javlja, kao i lirika sama s početkom 19. stoljeća kao svijet nove umjetničke suvremene stvarnosti; ona je ranije postojala pojedinačno od pjesnika do pjesnika, ili od pojedine epohe pa do druge pojedine epohe. Kontinuirano i strukturalno se oblikuje i razvija sredinom 19. stoljeća i to iz romantičnoga postava, ne isključivo kao njegova aporetika i apoteoza, već na jednoj strani kao nastavak romantike; a na drugoj strani kao njezina protimba.

U biti zapadnjačkoga pjesništva stupovi i simboli modernosti su – Baudelaire kao iracionalni mistik sna, fantazije, apstrakcije, arabeske; vidovnjački usmjeren i strukturalno smislen, a na drugoj strani to je E. A. Po i W. Whitman koji su racionalistički slijedili konstrukciju pjesme izvedene iz biti vlastitosti i iz vlastitosti biti stoje posebice uočljivo kod W. Whitmana u „Pjesmi o meni” u kojoj postoji logika kormilarenja jezikom, ali opstoji i tamni seizmograf njegove nutrine gdje je on kroz svjetlucanja, noći, sunčane zrake, kroz kuću, ljubav, smrt, klonuće, kroz stabla, rijeku, zlato, pokušao kontrapunktiranjem na disonantnoj osnovici ubaciti ne samo negativne hermetične asonance, već i one pozitivne – a E. A. Po u pjesmi „Gavran” njeguje formu strogoga soneta.

Baudelaireovsko-rimbaudovski iracionalizam, mašta do neslućenih obzira, negativne konotacije na temelju prosvjetiteljskoga duha, te na drugoj strani negativno-pozitivni aksiomi i metafore kod Poa i Whitmana se na jedan način stapaju u simbolizmu S. Mallarméa – gdje zapravo Mallarmé Baudelaireovu ružu dovodi do toga da njezin pojam i sintagma u samoj pjesmi mirišu,

pri tom se radi o dokinuću njezine predmetnosti i zbiljnosti. Tek će Valery i Rilke na jedan način okruniti i oprizoriti u jednom – ovu početnu dvostrukost. Također i T. S. Eliot.

Po Friedrichu – Valery je odredio svoj poj kao „čudesno i vrlo osjetljivo ravnovjesje između osjetilnih i intelektualnih snaga jezika.”¹³⁶ Ovim stavkom ustvrđujemo naprijed izrečeno da su Valery, pa i Rilke i Eliot ujedinili dva smjera zapadnjačke lirike i učinili je strukturno modernom, kroza modernu strukturu stiha gdje je zvukovno blisko slici, gdje su riječi ideje, gdje je jezik prajezik koji jezikuje i uspostavlja kontakt čovjeka i svijeta, čovjeka i svemira; gdje se svjetlo miješa s tminom i nebivstvom. Vrhuni vrijednost njihove lirike u, mogli bismo reći, paradoksalno ontologijskom neologizmu i panlogizmu.

Na drugoj strani Manifestom nadrealizma iz 1924., kao i drugim Manifestom nadrealizma iz 1934. – Breton nameće nadrealizam kao jedan ozbiljni pjesnički epifenomen koji se zapravo ne razlikuje od ostalih suvremenih „izama”. Nakon Bretona P. Eluard, P. Verlaine pa i Saint-John Perse pišu somnabulne stihove a što je iz francuskoga pjesništva odjeknulo i u cijelo europsko, posebice zapadnoeuropsko pjesništvo. Friedrich tumači strukturu moderne lirike iz biti same strukture, njezina određenja; određenja modernosti kao i temeljnih pojmova aporetičnosti kojima se služi moderna lirika. Svaka metoda samu sebe opravdava pa tako i ova. No, nadmašivanje i samonadmašivanje ove metode moguće je dodavanjem povijesno-socijalnog konteksta ove lirike, psihološke izgubljenosti čovjeka u posljednjih

¹³⁶ Hugo Friedrich, *Struktura moderne lirike*, Stvarnost, Zagreb, 1969., str. 159.

150 godina; ali književna djela kako bi rekao Heidegger sama iz sebe svijetle, pa je to učinio i Friedrich u ovoj knjizi. Negativne konotacije, ne samo pojma strukture, ne samo pojma modernizma Friedrich uočava, iskazuje ih i analizira.

Formalizam je nazočan unutar modernizma u obliku odbacivanja sadržaja. Friedrich navodi postupak gdje se pjesma gradi od riječi, pa je u riječima tajna egzistencije pjesme a u pjesmi uopće tajna egzistencije. Ova knjiga nije priručnik povijesti moderne lirike, ona određuje shvaćanja i smjerove kojima se giba moderna lirika i njezin abnormalni hermetični i zvukovno atonalni jezik koji ponire do biti same šutnje, do Ništa. Točno je da moraju postojati opći okviri lirike i oni su ovdje iskazani, i to točno jezikom krajnjega jezikovanja – na rubu besmisla i šutnje dovodeći i svoju opstojnost u upit! Budućnost ove lirike jest svakako u njezinoj sadanosti, no tumačenje modernosti je mnogovrsno, pa i ako je ono mnogovrsno, i ako je na granici šutnje do nas još uvijek dopire njezin govor, počesto vrlo glasno, kao krik, i kao bjelina; također kao krik bjeline i kao bjelina krika. Ovdje struktura označuje znanstvenost i na taj način pokušava se riješiti struktura, forma i pitanje moderne lirike – ali ta znanstvenost nadmašuje pozitivnu znanost i prirodnu znanost, jer je ta znanost satkana na snovima a snovi imaju najstrože zakonomjernosti koje je teško protumačiti, dešifrirati, ali ih je teško i prometnuti u znanost (u svagdanjem smislu).

Svaki znanstveni pokušaj tumačenja strukture moderne lirike je ograničen raznim odnosima, bitno nedostatan, ali je na drugoj strani moderna lirika svojim akribijskim jezikom dosegla uopće ono izrecivo, a posegnula je u bitnome i za onim neizrecivim.

VRELA

1. Hugo Friedrich, *Struktura moderne lirike*, Stvarnost, Zagreb, 1969.
2. Theodor W. Adorno, *Estetička teorija*, Nolit, Beograd, 1979.
3. Theodor W. Adorno, *Filozofija nove muzike*, Nolit, Beograd, 1968.
4. Theodor W. Adorno, *Negativna dijalektika*, BIGZ, Beograd, 1979.
5. Gijom Apoliner (G. Apollinaire), *Izabrane pesme*, Rad, Beograd, 1982. Erich Auerbach, *Mimeza – Prikaz zbilje u zapadnoeuropskoj književnosti*, Hena Com, Zagreb, 2004.
6. T. S. Eliot, *Izabrane pesme*, Rad, Beograd, 1977.
7. Mišel Fuko (Michel Foucault), *Riječi i stvari*, Nolit, Beograd, 1971.
8. Danilo Pejović, *Protiv struje*, Mladost, Zagreb, 1965.
9. Rajmond Keno (Raymond Queneau), *Stilske vežbe*, Rad, Beograd, 1977.
10. Lav Vigotski, *Psihologija umetnosti*, Nolit, Beograd, 1975.
11. Volt Vitmen (Walt Whitman), *Vlati trave*, Rad, Beograd, 1969.

ZUSAMMENFASSUNG

Unter dem Begriff der modernen lyrischen Dichtung durchdenkt Friedrich die Lyrik vom Baudelaire bis zu den ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts, besser gesagt bis zum Surrealismus, wobei

er sogar auch den Surrealismus selbst aus dem verdichteten und dunklen Begriff der Moderne nicht auslasst. Moderne Lyrik spricht in den Kategorien der Negativität, im Gegensatz zum Wirklichen, im Gegensatz zur Welt; und sie spiegelt sich zwischen der Helle und dem Dunklen, oder besser, zwischen der Helle und dem Schatten, zwischen Leid und Freude, zwischen Erde und Himmel. In diesem Kontext ist Lyrik auch den anderen Künsten, die Destruktion, Abnormalität, Atonalität usw. zum Ausdruck bringen, nahe – demnach ist sie der modernen Musik, Bildhauerei und den bildenden Künsten nahe. Das Wesen der modernen Lyrik ist nicht die Bedeutung selbst; sondern das Wesen der modernen Lyrik besteht darin, dass sie versucht, das zu nennen, was unmöglich zu nennen ist; dass sie versucht das Sagbare und Unausgesagte auszusagen. Die Kunst hat somit keine „Begriffe“, Hilfsmittel, außer negativen Begriffen und die Schaffensphantasie wird mit ihrer Erkenntnis das umwirkliche, zitternde, ätherische berühren können. Ungebundene Dynamik, die alle wirkliche Rücksicht verlassen hat, ist auf einen Schritt an die Diktatorphantasie, die bald nach Baudelaire auf die Szene tritt.

Schlusshvort: *Moderne, Lyrik, Struktur, Dissonanz, Dunkelheit, Abnormalität, Sprache, Wort, Nichts.*

METAFIZIČKA REALNOST SANJARIJE

Gaston Bachelard, *Poetika sanjarije*,
V. Masleša, Sarajevo, 1982.

*Svojevremeno sam vjerovao u svaku riječ koju
bih napisao, a pisao sam PROPAST TITANIKA.*
(Hans Magnus Enzensberger)

Snovi su zapravo stvarnost i nikakva propast ih ne može uništiti! Rijetka su ali i odabrana djela ljudske duše! Sanjarije! Djela koja se čitaju nervozno; s puno nestrpljivosti – sa željom da se što prije dozna što nosi sljedeća rečenica, sljedeća riječ. To su djela ljudske duše (*anime*).

Ne, ta djela nisu isključivo pisale žene – i nisu to isključivo ženska djela! Takovo djelo stoji pred nama – *Poetika sanjarije* – G. Bachelarda! Knjiga puna unutarnje dramatike, bez sustavnog filozofiranja; fenomenologijska interpretacija sna umjetnosti i umjetnosti sna i sanjarija. San i sanjarija! Da! Sanje *masculinum* a sanjarija *femininum*. To je svjesni dokument razlaganja i tumačenja – osnovna snaga diferencije *Animusa* i *Anime*. Unijeti svjetlosti u poetiku sanjarije, to je *snažnje psihičke koherentnosti* (Bachelard). Treba živjeti i doživjeti *poetsku intencionalnost*. A nju možemo živjeti uz unutarnje bogatstvo i slojevitou strukturu podsvijesti – koja nije isključivo u dosegu ne/svjesnoga ili bez-svjesnoga stanja. *Sanjarija je isuviše prirodan duhovni fenomen*, kojega treba slijediti unutarnjom logikom svjesnih i bez/svjesnih stanja; sanjarija je duhovni pečat ljudi s duhom, a ne ljudi bez duha. Naša sanjarija

se objavljuje kao unutarnje ustrojstvo našega psihičkog stanja je dio *kozmičke sanjarije* – koja je predmet fenomenologije – kao i ljudska duša. Nije isključivo riječ o percepcijama koje *prima* ljudska duša, i nije poetika sanjarije isključiva oblast samo psihoanalize ili samo fenomenologije duha i duše.

Čitanje je slojevito, ono nas budi iz strasnog sna – u kome se nalazi naša duša – ono je uzbuđuje i zbunjuje naš duh, ali i naše tijelo! Ono nas vraća na vrelo, u djetinjstvo, u istinsku čistoću; ono razlučuje i spaja *imaginaciju i memoriju*.

Poezija i pjesništveni duh omogućuju nam da maštamo i da sanjarimo – i da kroz to sanjarenje uz *plamen voštanice*, uz pucketanje vatre, razotkrivamo nešto nepostojeće (a što ipak postoji); ili pak ono što je zatrpalo, zaspalo u dnu našega bića, a što trebamo razbuditi.

Nije dostatno samo prihvaćati sanjariju, nego čitajući sanjariju i poetsku imaginaciju, sami trebamo sanjariti – kako bismo mogli biti na poprištu duha sanjarije i sanjarije duše i duha – kako bismo mogli dospjeti na vrelo. Od samoga jutra pa do same večeri i tmine noćnoga mira treba odčitavati život kroz sanjariju i sanjariju kroz život.

Svaka sanjarija ne može biti predmetom objekcije anime. Svaka sanjarija nije poetska; nije izvorna i iskonska. Svaka lažna sanjarija, izmišljena i banalna, koju susrećemo u životu ulice i ne sliča na sanjariju – nego na život posredovan plitkim temama! Život lišen sanjarije i razgolićen do svoje banalne neposrednosti! Takav život treba nadvladati unutarnjim svijetom i kozmičkom sanjarijom! Sanjarijom u kojoj se briše proturječne monolog – dijalog!

Ženstvenost sanjarije je nepatvorena; što gramatički i izražava njezin ženski rod – a plod je razbaštinjenosti anime.

Muški i ženski rod riječi naglašavaju suprotnosti, dramatiziraju moralni život (Bachelard).

Svjestan ove prirodne proturječnosti, fenomenolog Bachelard gleda stvari metodom iskrenosti, koja nije zavedena sustavnošću racionalnoga, ali nije ni zabluđjela u plitkosti pomodarstva! Tamni naboj, o kome je ovdje riječ, izmiče shematizmu racionalizma. Ali to tamno, neodređeno, često izmiče i fenomenologiji i psihoanalizi! Bachelard stoga i ne inzistira stalno na tupoglavosti analiza (bilo fenomenologijske, psihoanalitičke, egzistencijalne) – na tupoglavosti analiza *dijalektičkog supstrata* (Bloch) sna i materije – te sanjariju prepušta njoj samoj, u svojoj iskrenosti i neposrednosti da se ljeska u svom plavetnilu.

Snovi su univerzalne prirode, doživljavaju se kozmičkim jezikom – jezikom koga je teško dešifrirati! Jezikom koji se razumijeva bez ijedne riječi! Šutnjom! Najpotpuniji snovi su upravo neiskazivi – a tako bliski i jasni unutarnjem ustrojstvu duše i bića!

Ti snovi su pravorijek za ono što se rađa. Makar kako bili disharmonični, snovi su ipak harmonija života punoga neizvjesnosti snivanja.

Bachelard dramatizira ženstvenost sanjarije, inzistirajući tako na neposrednosti životnoga iskustva; prepuštajući život njemu samom – izmišlja rimbaudovsku topografiju sna, vrtoglavice, topografiju *konsonanata koji nikad ne odzvanjaju u petlji vokala koji nikad ne vokaliziraju* Mallarmé, prema Bachelardu).

Takav san je poetski, bez obzira na svu stegu riječi čija dramatičnost postaje nabijena tek u pjesmi – što nije postignuto racionalno, filozofijskim promišljanjem – nego duboko poetsko – intuitivnom infantilnošću.

Od pjesnika do pjesnika, sinteze animusa i anime su različite, ali te sinteze se suprostavljaju upravo zato što su sve pod znakom bitne sinteze, sinteze najvećeg značenja, koja u jednoj te istoj tajni sjedinjuje sile animusa i anime (Bachelard).

Animus i anima su prema kazivanju samog Bachelarda *dvije imenice za samo jednu dušu* – ali one predavaju realnost psihe satkane od bezmjerja. Prihvaćajući takovu realnost, čovjek je u mogućnosti iz dna svoga bića odsustvovati iz sama sebe ali i *živjeti sadašnjost sretnih slika* – čovjek je u mogućnosti posredstvom sanjarije transcendirati svoju egzistenciju.

Psihoanalitičko tumačenje sanjarije se smješta u egzistencijalni okvir transcendiranja ljudske egzistencije, u svagda moguće *više*, u nabačenost ljudske opstojnosti iz bilog u buduće; iz onog najunutarnijega, tamnoga u ono vanjsko, svjetlije.

U tome i jest svetost neokrnjenosti sna i poetskoga kazivanja. Ni liječenje u psihijatrijskim klinikama ne inzistira na odstranjivanju *sinteze* ove neposredne dvostrukosti – kategorija posredovanja nema ništa zajedničkog s nježnošću izvornoga animusa i anime; nema ništa zajedničkog s dosezanjem nibbane, s ek/statičkim stajanjem u nutrini.

Ni dijalektička preturanja, kao ni dijalektička oportunistička animus – anima ne sprječavaju spiritualnu ekstazu – stoga što je ta dijalektička oportunistička prirodna.

Animi su mrski nesretni slučajevi Ona je nježna supstanca, jednostavna supstanca koja želi tiho, lagano uživati u svom jednostavnom biću (Bachelard).

Možemo li animu okvalificirati kao supstancu? Materijalnu? Nematerijalnu? Tek u oskudnosti jezičnoga kazivanja možemo upotrijebiti izraz supstanca za animu, što čini i Bachelard ne definirajući je filozofijskom oporbom materijalno – nematerijalno jer je ona *supstanca* idealizirajuće sanjarije i sanjarije idealizacije realnoga. Ta nam supstanca ukazuje na jedinstvo suprotnosti života i smrti; na dijalektičku i egzistencijalnu spregu život-smrt koja se neodređeno smiješi u bezdanu našega bića. *Uvijek će ostati činjenica da je žena biće koje je idealizirano, biće koje isto tako želi svoju idealizaciju.* (Bachelard).

Nije li i anima žena! Ne želi li i ona svoju idealizaciju?! Svakako! Žena (anima) je biće i projekcija ljudskoga psihizma; biće koje jest kakvo nije i biće koje nije kakvo jest – upravo zbog toga moguća je sanjarska i spolna komunikacija žene i muškarca. Upravo zbog toga moguća je poetika (i poezija) ženomrzaca i ženoljubaca, također i poetika ženomrscā-ženoljupca! Moguća je poetska imaginacija A. Rimbauda, P. Claudela, P. Valerya, O.V. de Milosza, Ch. Baudleairea, J.V. Gothea...

Objekcije ljudskoga sna su obično Empedoklovi praelementi: voda, vatra, zrak, i sama zemlja može biti predmetom ljudske sanjarije. Praelementi u poetskom kazivanju sačinjavaju metafiziku sanjarije; sačinjavaju bijelo i crno, dan i noć; negaciju i potvrdu ljudskoga *cogitoa*.

Ali, što je s običnim noćnim snovima? O njima Bachelard kaže: *Takvi noćni snovi, ti snovi iz krajnje noći,*

ne mogu biti iskustva iz kojih će se oblikovati cogito. Subjekt u njima gubi svoje biće, to su snovi bez subjekta.

Predmet poetike ne mogu biti bezsujektni, plitki snovi; snovi koji ne mogu objasniti naše biće, vlastitost i naš univerzum.

Međutim, postoji i metafizička realnost snova o postojećim predmetima; predmetima izvan našega cogitoa o tome možemo čitati kod R. M. Rilkea. Bachelard nas upućuje na *Sonete Orpheu* U – XIII. susrećemo se s metafizikom jabuke koja kondenzira slast – koja se razvija uokrug; koja, po Bachelardu, *koncentrira slast svijeta*. O poetici okrugline – kao o poetici savršenosti – u kojoj je svaka točka rubno ograničena, podjednako udaljena od središta – možemo čitati u *Poetici prostora*. Krik ptice se lepezasto širi u savršenost okrugline, a tu se zapravo i začinje.

Ali poetika sanjarije *ni u kom slučaju nije neka Poetika Poezije*, ona je put i u/put k Poeziji; kada je pjesnik *svjestan* svojih snova kao bitnog zadatka – uz čiju pomoć ispisuje stihove – njegov jezični reljef je reljef njegovih snova.

Igra je čin snova a snovi su djelo igre ljudske egzistencije. Igra nije izvan snova, ni snovi nisu izvan igre ljudske egzistencije. Igra je puna dramatike, ona je lijepa pjesma u kojoj se odigravaju ljudski život i kozmička zbivanja. Elemente igre nalazimo i zatječemo u prirodi; što zna pjesnik: *Čast je biti vjetrom/ Sreća je biti stijena* (Alain Bosquet).

Ta igra je poetska igra prirode, ali i prirodna igra poezije u djelu pjesnika. Igra kao i sanjarija približava se savršenstvu; odgađajući svoju konačnost, čovjek se igra i igrajući se, čovjek odgađa svoju konačnost. San

je, također, kozmičkoga podrijetla. *Od samog otvaranja svijeta pomoću slike, sanjar svijeta nastanjuje svijet koji mu je upravo ponuđen* (Bachelard).

Kozmos je pun snova; od njegova stvaranja pa sve do slike o njegovu konačnu usudu. Te slike pjesnik otkriva i otvara kroz maglu poetske riječi. Bachelard čak navodi *dokaz za istinitost našeg aksioma imaginarne kozmologije: sve što sija, vidi*.

Primjere psihologije univerzuma zatječemo u virtualnim činima i slikama prirode. Prirodno ima čudesnu moć, te mi to šifriramo imaginativno i u skladu s asocijacijama naše duše.

Podređujući logici imanencije snova Riječi i Kaze, Bachelard ih ne zaboravlja racionalizirati, a pritom istodobno odstupa od bitne intencije *Poetike sanjarije*. Ono što nam je preostalo po logici Bachelardove *Poetike sanjarije* – isto je logici egzistencijalizma a ne logici fenomenologije – snove treba snivati i prepustiti se snivanju snova i najavi i u snu. Egzistencijalističkim jezikom govoreći; život treba živjeti i prepustiti ga punini životnog iskustva kako bi se mogao transcendirati i postati ono najunutarnjije *cogitoa*.

Poetikom sanjarije Bachelard se pokazao i dokazao kao izvoran i izuzetan tumač onog “netumačivoga”.

KANTOVA I HEGELOVA DIJALEKTIKA

SAŽETAK

Ovdje ćemo kratko proći kroz Kantovo spoznajno-teorijsko i praktično učenje s posebnim osvrtom na razvitak formi i oblika mišljenja i to od zora do razuma, svijesti i samosvijesti; Hegelovo učenje kao dokidanje nižih formi postojanja i mišljenja, kroz tezu, antitezu i sintezu kako bismo dijalektičku procesualnost svijeta i svijesti doveli do apsolutnoga znanja, apsolutne filozofije i filozofije apsoluta. Dijalektika je i kod Kanta i kod Hegela svjetska, povijesna, umska procesualnost.

Ključne riječi: *Kant, Hegel, dijalektika, filozofija, spoznaja, posredovanje, svijet, svijest, apsolutno znanje.*

UVODNIK

Dijalektika kao filozofska kategorija napredovanja u i kroz *ideju svijesti o slobodi* nosi sa sobom ideju ozbiljne znanosti, posebice kod Kanta i Hegela filozofija nije puka ispraznost, već je filozofija djelotvornost ljudskoga praktičnoga življenja. Već kod Kanta spoznajnoteorijska i etička problematika zadobivaju kopernikanski obrat, gdje se čovjek i njegova samosvijest stavljaju u središte pozornosti a objekt i zbilja su ono što se nadaže

čovjekovoj transcendentalnoj apercepciji svijesti i gdje su prostor i vrijeme jedinstvene a priorne forme zrenja – konstante kojima se omogućuje ljudska spoznaja i ljudsko moralno djelovanje na kojemu počiva cijelo suvremeno prosvjetiteljstvo i humanizam – a to označuje čovjeka središtem zbivanja, pa bi se moglo reći da je, na jedan način, ukupno Kantovo mišljenje antropocentrično što će potvrditi kasnije neokantovske (novokantovske) škole, kao i Scheler i Gehlen.

Hegelova dijalektika procesualnosti ide korak dalje i naprijed tako da u prirodi vidi otuđenje ideje, zatim povratak ideje k samoj sebi iz otuđenja, iz drugotnosti; u subjektivitetu i objektivitetu – kroz moral, pravo, običajnost i državu vidi najvišu manifestaciju ideje kao apsolutne ideje. Dokidanje (Aufklaring) nižih oblika i njihovo sadržavanje u višim oblicima dovodi filozofiju do apsolutnoga znanja, tj. do jednostavnog sadržaja „samstva”, tj. do onoga koje sebe znade kao bitak – to zači do apsolutnoga znanja. Hegelova identitetna filozofija govori o tomu da duh „kao duh prolazi kroz sama sebe i to za sebe, tim što u svojoj predmet/nosti ima oblik pojma” (Fenomenologija duha, str. 459).

Dakle, možemo reći da su Kant i Hegel (ali i Fichte i Schelling) kroz njemačku idealističku filozofiju učinili filozofijski preokret; preokret u filozofiji povijesti i mišljenja uopće i ponajviše razvili dijalektičku metodu koja je omogućila da filozofija postane *strogo pojmovna znanost*. Tako će se na tu dijalektiku i filozofiju pozivati i mnoge suvremene filozofije koje iskaču iz ovoga sustava mišljenja i iz ove povijesne dijalektike, kao što su na pr.: Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Scheler kao i mnogi drugi filozofi, i druga filozofijska učenja.

1. KANT

1.1. Kantov spoznajnoteorijski problem

Kant je s jedne strane nastavljao Leibnitz-Wolffove filozofije a s druge strane je utemeljitelj kritičke filozofije – razdoblja njemačkoga klasičnoga idealizma. Nadvladava novovijeke smjerove filozofije, odbacuje dogmatizam i nekritičko mišljenje te postavlja teze iz opreke Leibnitzove ontologije i Humeova skepticizma koji je Kanta po vlastitu priznanju probudio iz „drije-meža metafizike”. Kant je dijalektičkom filozofijskom mišlju razdvojio pitanje podrijetla spoznaje (*quaestio facti*) od pitanja vrijednosti spoznaje (*quaestio juris*). Otklanja mogućnost da se psihologijsko-genetičkom metodom, kako to čini empirizam, rješava bilo koji spoznajnoteorijski problem. Druga kritička teza leži u otklanjanju identificiranja spoznajne i realne sfere, tim je zauzet kritički stav spram racionalizma koji je spekulativno prelazio granice iskustva i rješavao metafizička pitanja. Nužnost mišljenja nije identična s realnom nuždom bitka, te tu govorimo o dijalektičkoj razlici temelja bitka i temelja spoznaje.

Hume je skepticizmom uništio i pokolebao ono što se Kantu činilo najsigurnije i najizvjesnije a to su matematika i prirodne znanosti. Kant stoga smatra da one potvrđuju svoju opstojnost, pa ne pita „jesu li matematika i čista prirodna znanost moguće”, nego „kako su matematika i čista prirodna znanost moguće”. Kant je u spoznaji prihvatio tezu „da se predmeti (i zbilja – Z.K.) trebaju ravnati prema našoj spoznaji. To se tako već bolje slaže s traženom mogućnošću njihove spoznaje

a priori, koja treba da odredi nešto o predmetima prije nego što su nam dani.”¹³⁷

Kant je kritičkom mišlju promišljao znanje i spoznaju, kao i slobodu koja čuva samu sebe da ne iskoči u prekoracenje sebe poimanja. Pa je granica spoznaje, stvar po sebi, logički i nužno zapriječila pad slobode u tradicionalnu metafiziku slobode, ukoliko je spoznaja ograničena transcendentnim uvjetima spoznaje – izmaknula metafizici apsolutne slobode. Kantov je kritizam dijalektički u promišljanju slobode utemeljene u čovjekovim sposobnostima a ne u bezgraničnoj uporabi slobode i bezgraničnoj uporabi ljudskih sposobnosti. Tako je otvoreno pitanje o spoznaji — koje otvara spoznajni problem, a ne zatvara ga u apsolutnom znanju onoga što jest apsolutno, kao kod Hegela.

Zakoni ne postoje u pojavama već postoje za subjekt kojemu pojave pripadaju. Potom načela kojima spekulativni teorijski um želi izaći izvan svojih granica – imaju posljedak suzavanje uporabe našega uma. Kritika teorijskoga uma, pa makar negativno određivala njegovu moć – pretače njegove granice u pozitivne jer se u njima osigurava uporaba praktičkog uma. I tu je dijalektika koju Kant, prije Hegela uspostavlja triadički kroz spoznajnu teoriju i pitanje – *što mogu znati*; kroz praktičnu filozofiju i pitanje – *što trebam činiti*, kao i kroz znanost o lijepom i uzvišenom, ali čuvstvenom i prirodnom – kroz pitanje *čemu se mogu (trebam) nadati*. Sva ta pitanja imaju dijalektičku antropološku sintezu u pitanju *što je čovjek*.

Dakle, teorijskom umu spoznajno ograničenom nadređen je praktični um koji ulazi u nadosjetilni,

¹³⁷ Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Zagreb, 1984., str. 8.

noumenalni svijet – što znači da je čovjek fenomen i noumen. U Kanta nalazimo razliku između konstitutivnih i regulativnih načela spoznaje: prema tomu, predmet znanja ne može biti sloboda volje, besmrtnost duše i bitak Boga – to ne može doznati naše čutilno iskustvo.

1.2. Spoznaja, dijalektika i antropologija

Sloboda volje, besmrtnost duše, bitak Boga imaju značenje ljudskoga etičkoga postuliranja. Podjela svijeta na fenomenalni i noumenalni vodi Kanta k pitanju i odgovoru kako je čovjek kao subjekt slobode istodobno noumenon a vezan uz fenomenalnost vlastite empirijske svijesti.

Kod Kanta odnos općeg i pojedinačnog, sukladno njegovu dijalektičnom razumijevanju jest tako da je opće pod pretpostavkom metafizike slobode a pojedinačno pod pretpostavkom slobode od metafizike. Obrazac fenomenalnoga i noumenalnoga u kontinuitetu povijesti se iskazuje stupnjevima ničim ograničenoga progresa i on je dijalektički proces – obrazac neograničenja se uspostavlja dijalektikom ukidanja i nadiženja drugog što ga je potencirao Hegel a danas znači slobodu gdje se nesloboda ne osjeća ograničenjem. Trijumf moći obistinjuje slobodu kao ponos dominacije.

Spoznaje o kojima Kant govori „imaju karakter unutarnje nužnosti moraju biti neovisne o iskustvu, a pred sobom samim jasne i razgovijetne”.¹³⁸

¹³⁸ Slavica Juka, *Znanje i vjerovanje u Kantovoj filozofiji*, u: Zborniku, Zagreb, Institut za filozofiju, 2004., str. 126.

Kant je transcendentalnu znanost „podijelio na transcendentalnu estetiku, koju je definirao kao znanost o svim osjetilnim principima a priori, i transcendentalnu logiku koja se bavi čistom spoznajom razuma i čistim idejama uma.”¹³⁹ Područje osjetilnosti tj. prostor i vrijeme kao a priorne forme opažanja jesu područje spoznaje a Kant se poslužio za dokaz tomu – metafizičkom i transcendentalnom dedukcijom.

Idući dalje Kant „je odvojio predodžbu od sadržaja funkcijama razuma, i izveo je čiste pojmove razuma ili *čistu sintezu mišljenja*, koja se zasniva na principu sintetičkog jedinstva a priori.”¹⁴⁰

Ako postoje četiri logičke funkcije sudova, Kant izvodi i četiri vrste kategorija: kakvoću, kvantitetu, odnos (relaciju) i način (modalitet). Kant smatra da kategorije čine ljudsko iskustvo mogućim.

„Pojmovi uma služe shvaćanju, a pojmovi razuma razumijevanju. Pojmove uma naziva idejama, a one se rađaju iz težnje uma da shvati, da sjedini zaključke razuma, kao što razum sjedinjuje raznovrsnost opažaja. Tako je Kant ideju duše objasnio kao *jedinstvo misaonog subjekta*, ideju svijeta kao *jedinstvo niza uvjeta pojava*, a ideju Boga kao *jedinstvo uvjeta svih predmeta mišljenja uopće*.”¹⁴¹

Kant je preko svoje spoznaje zaključio da nisu mogući sintetički sudovi a priori, pa prema tomu nije moguća ni metafizika koja prelazi iskustvene granice. Tim je Kant ograničio dijalektičku moć metafizike. Teorijska uporaba uma određuje samo predmet spoznaje a

¹³⁹ Isto, str. 127.

¹⁴⁰ Isto, str. 128.

¹⁴¹ Isto, str. 129.

praktična uporaba uma se bavi odredbenim razlozima volje i ona određuje svoj kauzalitet. Tako praktični um, kategoričnim stavom a priori, nadmašuje spoznajnoteorijsku filozofijsku problematiku. Praktični um je dakle opći zakon i to je čudoredni zakon. Dakle, dijalektička moć se prenosi iz teorijskoga u praktično znanje, i iz spoznaje u etiku.

1.3. „Empirijski realitet i transcendentalni idealitet”

Etika dužnosti je prije svakoga iskustva, pa Kant razlikuje: čini li se nešto iz dužnosti što je moralno, ili se tek čini iz samilosti ili iz sebične namjere što je legalno.

„Kako pak samo ono *neuvjetovano* omogućuje totalitet uvjeta, i kako je obratno sam totalitet uvjeta uvijek neuvjetovan to se čisti umski pojam uopće može objasniti pomoću pojma neuvjetovanoga ukoliko on sadržava osnovu sinteze onoga što je neuvjetovano.

Koliko je dakle vrsta odnosa koje čovjek sebi predstavlja pomoću kategorija, toliko će također biti vrsta čistih umskih pojmova, pa će se dakle *prvo* morati potražiti ono *neuvjetovano* za kategoričnu sintezu u subjektu, *drugo* za hipotetičnu sintezu članova jednoga niza, *treće* za disjunktivnu sintezu dijelova u jednome sustavu.”¹⁴²

Ovdje možemo vidjeti dijalektičnu formu koja ide za objedinjavanjem, pa bilo da je riječ o kategoričnoj ili hipotetičnoj sintezi u jednom sustavu.

„Kritičkom se transcendentalnom metodom, za razliku od psihološke metode, naziva postupak u kome

¹⁴² Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Zagreb, 1984, str. 168.

se ne ispituju uzroci nastanka, nego razlozi nastanka (važnja) neke spoznaje.”¹⁴³

Stvarnost čovjek doživljava kao fenomen koji se naje kroz a priorne oblike zrenja a to su subjektivni oblici svijesti koji postoje kao mogućnosti doživljava prije samoga doživlja a ali se manifestiraju u doživljanju koji je aficiran vanjskom stvarnošću. Kant više puta ističe da *uvjeti iskustva ne mogu nastati u samom iskustvu, jer onda ne bi bili uvjeti. Kao mogućnost iskustva oni su dani a priori.*¹⁴⁴

Kategorije kao a priorni transcendentelni uvjeti omogućuju iskustvo. Tako je vrijeme oblik unutarnjega čutila a prostor izvanjskoga i oni su nužni oblici sinteze čutilnoga zrenja – ta sinteza je niži dijalektički stupanj – prostor i vrijeme imaju *empirijski realitet* i *transcendentelni idealitet*. Kategorijama su iscrpljene sve ljudske mogućnosti razumske sinteze i spoznaje koja se izražava sudovima. Kategorije su čisti razumski pojmovi koji su samo oblici sinteze razuma, kao što su prostor i vrijeme oblici sinteze zrenja.

1.4. Dijalektička sinteza moralne i praktičke djelatnosti

Čisti praktički um ima primat nad čistim spekulativnim umom. Svaki interes jest u krajnjoj nakani samo *praktički interes*, taj pojam u Kantovoj etici nema veze s prakticizmom i utilitarizmom. Kant otkriva etikom moralno djelovanje, te znanstveno formulira ono što vidi običan ljudski um.

¹⁴³ Isto, str. 193.

¹⁴⁴ Usp. vid *Kritiku čistoga uma* (isti).

U „Kritici čistoga uma” nije riječ o spoznaji određenoga predmeta, nego o načinu spoznavanja predmeta, pa tako u etici nije riječ o određivanju nekog empirijskoga morala, nego o načinu spoznavanja na području moralnoga života, o kriteriju ocjenjivanja i vrjednovanja ljudske djelatnosti. Kant će naglasiti da samo motiv može biti mjerilo misaonoga djelovanja a ne cilj.

„Moralno djelovanje ima, dakle, svoj smisao i svoju svrhu u sebi, a u dužnosti koju otkriva, u svojoj umnoj svijesti, svoj autonomni izvor.”¹⁴⁵ Dužnost je izražena u obliku kategoričnoga imperativa i on je, na jedan način, dijalektička sinteza ljudske moralne i praktičke djelatnosti, on je zakon tj. maksima. Ovaj imperativ je nužno kategorični i obvezan je kao moralno načelo za razliku od hipotetskoga načela koji se izražava da bi poslužilo nekoj svrsi. „Formalni princip dužnosti u kategoričnom imperativu: ‘djeluj tako da maksima tvoga djelovanja može postati opći zakon’; samo što se on u etici misli kao zakon *tvoje* vlastite volje, a ne volje uopće, koja bi mogla biti i volja drugih, pa bi tada predstavljao pravnu dužnost koja ne spada u polje etike. – Maksime se ovdje smatraju takvim subjektivnim načelima koja se samo *kvalificiraju* za neko opće zakonodavstvo, što je tek negativan princip (općenitog neprotivljenju skupa zakonu).¹⁴⁶” Evo Hegelu ponude da moralitet svrsta u predobjektivno (još uvijek ne/objektivno), a posebice pravo i državu u objektivno i opće zakonodavstvo.

Opća metafizika tj. ontologija pokušava dospjeti do spoznaje onoga što je s onu stranu svih granica iskustva, tj. do spoznaje Boga, slobode i besmrtnosti duše, Kant ne baš dosljedno uporabljuje pojam transcendentalnog

¹⁴⁵ Immanuel Kant, *Metafizika čudoređa*, Zagreb, MH, 1999., str. 11.

¹⁴⁶ *Isto*, str. 176.

jer ga nekad shvaća u točnom smislu a drugi put kao „transcendentno” – a transcendentalno je sinonim za spoznajno-teorijsko, ali sama riječ transcendentalno se odnosi na transcendenciju.

1.5. Pojam sustava

„Pojam sistema izričito je suprotan pojmu agregata, njemu u osnovi leži plan koji određuje položaj i odnose dijelova sistema, njegovi dijelovi stoje u organskoj cjelini. ‘Cjelina je dakle sastavljena iz članova (articulatio), a ne nagomilana (coacervatio); ona doduše može rasti iznutra (per intus susceptionem), ali ne i izvana (per appositinem), ona raste kao tijelo životinje u čijem se rastu ne dodaju neki novi članovi nego se bez promjene proporcije svaki od njih čini jačim i boljim za svoju svrhu.’¹⁴⁷” Tim je Kant napravio put i putovanje Hegelovu trijumfalnom triadičkom dijalektičkom filozofijskom sustavu.

„Izgleda, dakle, da će se u toj metafizici tjelesne prirode analitičkim putem, naime raščlanjivanjem pojma materije, doći do principa konstrukcije, odnosno, što je isto, do principa matematičkog predstavljanja pojma materije. Ti metafizički principi konstrukcije nisu pri tome nešto što bi tek trebalo izmisliti – oni su prisutni u svakodnevnoj znanstvenoj upotrebi, samo što se uslijed njihove uobičajenosti previđa njihovo metafizičko porijeklo” – pa će se dalje reći „za dobrobit znanosti da se neistovrsni principi odvoje jedan od drugog i svaki od njih stavi u poseban sistem”;¹⁴⁸ ova je izjava, mogli bismo tvrditi sukladna Kantovoj sklonosti

¹⁴⁷ Milan Soklić, *Metafizika prirode kod Kanta*, u: Radio-Sarajevu – 3. program, br. 68769., Sarajevo, 1990., str. 220.

¹⁴⁸ *Isto*, str. 225.

razgraničavanja i uposebljavanja pojedinih oblasti znanja. Dakle, razlaganjem i spajanjem, tj. analizom i sintezom dolazi se do dijalektičke moći uma gdje se ono niže dokida i sadržava u višem – što će zapravo Hegel dovršiti – ono što je Kant započeo.

Zadaci nerješivi teorijskom umu a koje čovjek zamjenjuje (ne)znanstveno utvrđenim istinama, nego idejama, te ideje kao postulati izviru iz etičke problematike i ne rješavaju se racionalno, nego se stvaraju kao postulati uma. Te ideje nisu konstitutivna nego regulativna načela naše spoznaje i djelovanja. „Arhitektonika Kantovih triju kritika međusobno je veoma slična i zapravo preuzeta iz školske logike, te se sastoji od nauke o elementima i nauke o metodi, ona se prva opet dalje dijeli u kritici teorijskog uma na transcendentalnu estetiku i transcendentalnu logiku, a ova potomja na analitiku i dijalektiku kako je to također slučaj u *Kritici praktičnog uma* i *Kritici rasudne snage*. Samo u *Kritici čistoga uma*, po uzoru na Baumgartena, transcendentalnoj logici prethodi transcendentalna estetika, tj. nauka o osjetilnoj spoznaji kao nižoj u pripremi za onu višu, razumsku.”¹⁴⁹

U *Kritici čistoga uma* Kant će reći: „Uvjeti mogućnosti iskustva ujedno su i uvjeti mogućnosti predmeta iskustva i imaju zato objektivnu vrijednost u sintetičkom sudu a priori.”¹⁵⁰ U istoj Kritici riječ je o granicama ontologije ali Kant daje zadatak i posebnoj metafizici (*metaphysicae specialis*) – kritiku racionalne psihologije, racionalne kozmologije i racionalne teologije što je naravno tema cijele transcendentalne dijalektike. Sukladno tomu, „tri su takve ideje:

¹⁴⁹ Danilo Pejović, *Veliki učitelji mišljenja*, Zagreb, fb; 2002., str. 83.

¹⁵⁰ Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Zagreb, 1984, str. 96.

1. *Psihološka* ideja ili ideja duše kao misaone supstance;
2. *Kozmološka* ideja ili ideja svijeta kao cjelokupnosti svih pojava;
3. Teološka ideja ili ideja Boga kao najvišeg uvjeta mogućnosti svega.

Pomoću ovih ideja um zapravo pokušava kategorije razuma protegnuti na ono bezuvjetno, no pritom se sveudilj zapliće u protuslovlje, čime nastaje transcendentni *privid* kao da je riječ o spoznaji predmeta, a radi se tek o ispraznu mudrovanju! Tu naime imamo posla s dijalektičkim ili prividnim zaključcima”.¹⁵¹ Dakle, možemo zaključiti da u dijalektičkom zaključku dolazi do paralogizama, ili antinomija a pri teološkoj ideji dolazi do praznoga ideala.

1.6. Filozofija i dijalektika

Rasudna snaga povezuje pojam prirode i pojam slobode, dakle tu se moć posebnoga pomišlja pod općim, drugim riječima rečeno rasudna snaga u općem traži posebično. Prema tomu, kantovski rečeno rasudna snaga isijava kao *svršnost* prirode pa je zapravo ona njezino transcendentalno načelo. Uz razum i um kao dva izvora spoznajne moći nalazimo u ljudskoj svijesti i rasudnu snagu (moć) što predstavlja treći i posredni član koji doduše ne dohvaća neku treću predmetnost nego svoje principe koji otkrivaju nove poglede u spoznajnoj tematici, tj. uz znanost i moralnost, Kant obrađuje i umjetnost.¹⁵²

¹⁵¹ Danilo Pejović, *Veliki učitelji mišljenja*, Zagreb, fb; 2002., str. 88.

¹⁵² Vidi Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Zagreb, 1984, i Slavica Juka, Čovječnost u filozofiji Kvirina Vasilja u odnosu na kategorički imperativ Immanuela Kanta, Mostar, 2000.

Što nam se sviđa i što nam se lijepo ukazuje – ukazuje nam se svrhovito preko naših čuvstava, to je predmet subjektivne, estetske svrhovitosti. Kategorijom svrhovitosti u prirodi i ljudskom osjećanju Kant je *Kritikom rasudne snage* nadvladao dualizam (dvostrukost) teorijskoga i praktičkoga (u prvom je shvatljiva nužda prirode, u drugom sloboda čovjeka koja svojom djelatnošću otklanja ograničenja prirode) – *Kritika rasudne snage* – u redu naših spoznajnih moći sačinjava srednji član između razuma i uma; te ima svoja a priori načela.

Dakle, po Kantu, estetička predodžba svršnosti se neposredno vezuje uz predodžbu i osjećaj ugone. Ako se predodžba promatra kao dijalektički odnos subjekta prema objektu, tj. refleksija subjekta prema objektu utoliko je ona izraz estetskoga akta (čina).

Estetičku vrijednost, tj. subjektivnu svršnost određujemo temeljem osjećaja ugone ili neugode a logičkim pojmovima predstavlja se prirodna svrha koja jest objektivna *svršnost*. Ako predmet promatramo, sam po sebi svrhovit, uzet je u smislu objektivne, prirodne teleologije svršnosti – ako je promatran u odnosu na nas (na pr. ugodno) označujemo ga subjektivno svrhovitim, Kant će reći *lijepim* i *uzvišenim* – estetski vrijednim. Riječ je o kantovskom pojmu *bezinteresnoga sviđanja*. Po Kantu, genij stvara kao priroda po unutarnjim vlastitim zakonomjernostima a njegovo djelo u čovjeku pobuđuje *ugodu bezinteresnoga sviđanja*.

Ovdje zaključujemo da Kantova filozofija negacijom dogmatske i tradicionalne metafizike govori o povijesnosti teorijske a posebice praktične znanosti, dijalektika kopernikanskoga obrata jest u tomu da je spoznajna

moć u središtu a da predmeti lebde oko nje i nadaju joj se; čovjek je dakle središnje povijesno biće pa možemo govoriti o antropocentričnoj filozofiji što će kasnije radikalnije izvesti Max Scheler .

Kod Kanta treba „razlikovati između mehaničkih i dinamičkih pokretačkih sila, jer one prve korespondiraju *pasivnoj*, a ove druge *aktivnoj* strani afekcije, one prve osjetima uopće, a ove druge pojavi pojave, aktu koji subjekt u osjetilnom opažaju sam sebe afici-ra.”¹⁵³ Možemo reći da je subjekt spontanitet i to kao razum i kao osjetilnost; subjekt je djelatan, djelatnost dovodi do ukidanja nižih stupnjeva i uspostavljanja višega jedinstva prirode, svijesti, mišljenja, kao i višega stupnja filozofijskoga diskursa (to će posebno razraditi Hegel).

Ako govorimo o odnosu iskustva, spoznaje i vremena, vremenski spoznaja ne prethodi iskustvu što znači da je iskustvo u temelju svake spoznaje.

„Kant ne samo što je uzeo kao polaznu točku svoje filozofije pretpostavku da postoje spoznaje a priori, koje su jedine čiste spoznaje, jer u njima nema ništa empirijsko, nego su jedini elementi spoznaje koji imaju općenitost i nužnost, već je smatrao da nema potrebe ispitivati je li takva spoznaja moguća.”¹⁵⁴ Iz ovoga proizlazi da nema a priori spoznaje bez iskustva, to je zapravo proturječje, a to Kant rješava napredovanjem na *neograničenom području čiste umske spoznaje*, jer javlja se potreba zasnivanja mogućnosti sintetičnih sudova a priori. Tri temeljne moći: *ćutilnost (Sinnlichkeit)*, *razum (Verstand)* i *um (Vernunft)* su u temelju stupnjeva

¹⁵³ Milan Soklić, *Metafizika prirode kod Kanta*, u: Radio-Sarajevu – 3. program, br. 68.769., Sarajevo, 1990., str. 240.

¹⁵⁴ Slavica Juka, *Čovječnost u filozofiji Kvirina Vasilja u odnosu na kategorički imperativ Immanuela Kanta*, Mostar, 2000. str. 138.

spoznaje odnosno u temelju transcendentálnih elemenata spoznaje koji dopiru do transcendentálne dijalektike koja se bavi čistim idejama uma. „On naziva čistim, u transcendentálnom smislu, sve predodžbe u kojima se ne nalazi ništa što pripada osjetu.”¹⁵⁵

Prirodni zakoni kod Kanta kao i kod Hegela moraju biti sukladni razumu, kod Kanta su to a priorne forme sintetične moći koje stvaraju *jedinstvo u mnoštvu*, a kod Hegela je to iskazano stavkom: *sve zbiljsko je umno, a sve umno je zbiljsko*. Kantove teorijske ideje su regulativne a praktične ideje slobode su konstitutivne što samo potvrđuje jedinstvo čovjeka kao fenomena i noumena. „Um sam sebe mora smatrati začetnikom svojih načela, neovisno od bilo kakvih stranih utjecaja,”¹⁵⁶ ili da parafraziramo Hegela da um samog sebe spoznaje i sam sebe zna.

1.7. Dijalektika vremenitosti

Kopernikanski obrat se sastoji i u tomu „da nema nikakva proturječja između slobode i prirodnih nužnosti jednih te istih ljudskih djelovanja, jer isto tako ne može odbaciti pojam prirode kao ni pojam slobode”.¹⁵⁷ „Transcendentálna dijalektika” govori o *transcendentálnom prividu*, zatim, o *pojmovima čistoga uma*, zatim, o *dijalektičkim zaključcima čistoga uma*; potom o *antinomijama čistoga uma* i završava s *idealom čistoga uma*.

¹⁵⁵ Isto, str. 140.

¹⁵⁶ Isto, str. 171.

¹⁵⁷ Immanuel Kant, *Dvije rasprave*, Zagreb, 1953; str. 218-219.; preuzet iz Slavica Juka, Čovječnost u filozofiji Kvirina Vasilj a u odnosu na kategorički imperativ Immanuela Kanta, Mostar, 2000. str. 172.

„Sada to znači da vreme aficira samo sebe time što obrazuje u sukcesiji ono ‘iz sebe napolje prema nečemu’, odnosno samu transcendenciju. Utoliko vreme čini suštinu subjektivnosti s obzirom na relaciju subjekt – objekt. Receptivnost ili primalačka priroda subjekta nije pasivna, nego je pobuđena samim vremenom kao onim što je konstituiše. Jer vreme je sam princip i tako reći praslika aficiranja i aficiranosti. Ono je inherentno unutrašnjoj mogućnosti predmetnosti.”¹⁵⁸ Pojam vremena je unutarnji oblik zrenja, Kant je, dakle, u odnosu na dogmatičku tradiciju uveo sukcesivnost i tijek vremenitosti kao subjektivno po/unutarnjenje kao vremeniti dijalektički niz onoga sada koje se sastoji iz neposredno bilosnoga i onoga neposredno nadolazećega, budućnosnoga.

“Transcendentalna dijalektika” može govoriti o proturječju prirode i uma; a istodobno protežirati umsku prirodu i prirodni um. Vrijeme je dijalektički proces, premda subjektivan; vrijeme je uvijek vrijeme za mene i po meni – ono je dijalektički niz neposrednoga sada, kao takovo ono je realni povijesni i svjetski mjerni proces.

2. HEGEL

2.1. Svjetska povijest mišljenja

„Svjetska filozofska baština prezentirana je s neizmjernim brojem značajnih dijelaka su/uklopljena u neizdvojivi dijalektički niz, jer ni jedno nije bez svog izvorišta i utjecaja, kako je to u svojoj *Povijesti filozofije*

¹⁵⁸ Milutin Stanisavac, Kant i Heidegger ili o konačnosti, u: Martin Heidegger, Kant i problem metafizike, Beograd, 1979., str. XVI. (Heidegger, paragraf 34. iz toga dijela).

pokazao Hegel.”¹⁵⁹ Svjetska povijest mišljenja je iznjedrila tako Kanta i Hegela kao prosvjetiteljske svjetionike koji su izdignuli rigidne revolucionarne ideje francuskoga prosvjetiteljstva u filozofsko-dijalektičku povijesnu misao. Hegel je polazeći od filozofijske tradicije a posebice od Kanta kategorijom povijesnosti omogućio dijalektički razvitak filozofije povijesti, „a Hegel je mogao, zaboravivši Kantovu tezu o ograničenosti ljudskoga razuma, izvesti logiku kao metafiziku. Smisao Kantova pojma ‘stvari o sebi’ bijaše kod njega posve zaboravljen.

Nema prema tome danas antiteza, koje se, iako u različenosti, nazivaju *klasičnim njemačkim idealizmom* čije osnovne ideje ne izlaze doslovno iz Kantovih polazišta. I oni koji sebe smatraju Kantovim nastavljateljima, nisu transcendentalnu filozofiju kritički dosljedno domislili, nego su je u osnovi prekoracivali. Po srijedi je kod njih, kao i kod novokantovaca, gubljenje iz vida svojevrsnosti Kantovih pitanja i vezanosti koju je Kantova metoda u sebi nosila. Oni su napustili Kantovo osnovno polazište o ograničenosti ljudske svijesti i time u krivom vidu identitetne filozofije vratili kriticizam u razdoblje nove dogmatske metafizike.”¹⁶⁰ Hegel dakle Kantu prigovara agnosticizam, tj. nespoznatljivost stvari o sebi, stoga Hegel svojom sintetičnom dijalektikom ide dalje. „Hegel je, stojeći na stajalištu identitetne filozofije, morao Kantovu ‘stvar o sebi’ proglasiti agnosticizmom, a to sovjetski materijalizam u neskladu sa svojim osnovnim ontološkim tezama nekritično prihvaća, pa Oiserman čak tvrdi, da Kant ne vidi nikakvo

¹⁵⁹ Vladimir Filipović, *Kantova kritika čistoga uma – danas*, u: Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Zagreb, 1984., pogovor, str. 419. Isto, str 423.

¹⁶⁰ Isto, str 423.

zajedništvo između spoznaje i prirode kao objektivnog realiteta, koji egzistira neovisno o spoznaji, a to je totalno nerazumijevanje Kanta i zapravo besmislica.”¹⁶¹

2.2. Spekulativno i Logos

Kant je zapravo kritički uozbiljio čovjeka kao autonomnoga stvaraoca vlastita svijeta, što je antropološki nastavio Hegel u svojoj svjetskopovijesnoj filozofijskoj misli. Hegel na tragu antičke filozofije modernu državu smatra zbiljnošću moralne i ćudoredne ideje *kao jedinstva općega i pojedinačnog interesa*.

Kršćansko je, po Hegelu, najizvrsnije načelo pa će reći u „spekulativnom tumačenju Prologa Ivanova Evanđelja: ‘Bog se i Logos razlikuju, jer se biće mora razmatrat u dvostrukom pogledu; jer refleksija suponira to čemu daje formu reflektiranoga, u isti mah kao nereflektirano; jednom kao ono Jedinstveno, u kojemu nema diobe, suprotstavljanja, i u isti mah s mogućnošću rastavljanja, beskonačne diobe onoga Jedinstvenoga. Bog i Logos samo su utoliko različni što je Bog „Tvar“ u obliku Logosa; sam je Logos pri Bogu, oni su jedno”’.¹⁶² Evo Hegelove dijalektike mnoštva i jedinstvenoga, Boga i Logosa u kršćanskoj povijesti i kroza kršćansku povijest; odnosno evo Logosa kao dijalektičkoga posrednika između imanencije i transcendencije, odnosno Logos je posrednik kroz epohalne preobrazbe između Boga i čovjeka; čovjeka i Boga.

Kod Hegela je u filozofijskom diskursu riječ o opreci konačnosti i beskonačnosti koja se triadičkim

¹⁶¹ Isto, str 431.

¹⁶² Danilo Pejović, *Veliki učitelji mišljenja*, Zagreb, fb; 2002., str. 115.

sustavom teze – antiteze – sinteze, dovršuje i dokida u apsolutnom, isto je i s dijalektičkim momentima kvantiteta i kakvoće. „Tu je *metoda* spekulativne dijalektike koja artikulira bitak, zbiljnost kao kretanje i pokretnost – jedinstvo suprotnosti i protuslovlja apsolutni negativitet ispostavlja kao beskonačnu afirmaciju.”²⁷ Pa Pejović nastavlja: „Ono spekulativno samo u svojim se momentima kreće kao posebitak, zasebitak, i kao povratak iz svojega drugog kao bitak po sebi i za sebe. Ono apsolutno, sada je već izvjesno, izriče se kao *duh*, a metoda spoznaje toga kretanja jest metoda znanosti kao izgradnje cjeline postavljene u svojoj čistoj bitnosti, posredovanje kao refleksija u sebi ili čisti negativitet kao bivanje. Samo je to prava filozofska metoda koja se dosad tražila na razne načine.”²⁸

2.3. Identitetna filozofija: „supstancija i subjekt”

Već je Schelling osmislio misao o identitetnoj filozofiji a Fichte svojim *naukom o znanosti* polazi od fenomenologije svijesti što je, također, pored Kantove filozofijske misli Hegelu bilo presudno. No, kod Hegela govorimo o racionalnoj sustavnosti koja je u temelju njegove filozofijske misli i njegove filozofije. Svakako je, pored navedenih filozofa, na Hegelovu misao ponajviše ostavila traga antička filozofija, francusko prosvjetiteljstvo i francuska revolucija. Otud Hegelova stalna težnja, kako sam navodi, da filozofija treba prestati biti težnjom prema (za) mudrošću, već je treba ustrojiti kao *strogo pojmovnu znanost*. Dijalektički je problem mišljenja o ideji slobode i mogućnosti njezina ostvarenja u zbiljskom životu, pa je Hegelu razvidna ideja

dijalektičkoga razvitka povijesti, ali i povijesnoga razvitka dijalektike.

Hegel *nije zaboravio zbilju, niti kao prirodu, ni kao duh, ni kao stvarnost, ni kao povijesnost*, pa možemo govoriti o njegovoj ulozi i načinu povijesnoga razvitka same antropologije. Dijalektičkom metodom se koristio da bi utemeljio vlastiti filozofijski sustav, ali je njoj pridodao ontologijsku supoziciju panlogizma. Pitanje istine i njezina načina iskazivanja, te njezino utemeljivanje mora biti znanstveno pa je to jedno od temeljnih filozofijskih pitanja.

U „Fenomenologiji duha” Hegel doslovno kaže: “Pravi lik u kome egzistira istina može biti samo njezin znanstveni sistem. Suradivati na tome da se filozofija približi formi znanosti da bi mogla odbaciti svoje ime ljubavi prema znanju i da bi bila zbiljsko znanje, jest ono što sam sebi postavio.”¹⁶³ Zbiljska pojava unutar *fenomenologije* svagda ima svoju subjektivnu i objektivnu stranu. Filozofija je za Hegela svagda znanost, znanje o čistoj istini kao i apsolutno znanje. “Pravi oblik u kome istina egzistira može biti jedino njen znanstveni sistem”¹⁶⁴ Dijalektika za Hegela ne znači samo spoznajni već i zbiljski zakon koji je imanentan prirodnom tijeku i povijesnom tijeku i zbivanju a cilj je filozofije da se razumije kao svjesni bitak tj. da se protumači u smislu *inteligibilnoga svijeta*.

Podići bitak do znanja i tim otkloniti otuđenost objekta od subjekta je stajalište apsolutnoga znanja, po tomu Hegelov sustav jest sustav apsolutnoga znanja, i

¹⁶³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, Beograd, BIGZ, 1974., str. 3.

¹⁶⁴ *Isto*, str. 3.

to sustav koji je razdijeljen na logiku, filozofiju prirode i filozofiju duha.

“To jedno znanje, naime da je u apsolutnome sve isto, protivstavlja saznanju koje postavlja razlike i koje je ispunjeno ili koje traži i zahtjeva ispunjenje, – ili izdavati njegovo apsolutno za noć, u kojoj su, kako se obično kaže, sve krave crne, to je naivnost koja potiče iz neznanja”, pa Hegel još dodaje da se “mora opravdati samo izlaganjem samog sistema, sve je stalo do toga da se ono što je istinito shvati i izrazi *ne kao supstanca već isto tako kao subjekt*.”³¹ Mogli bismo reći da je njegov filozofijski sustav najcjelovitije i najcjelishodnije iskazan u “Enciklopediji filozofijskih znanosti”.

Egzistencija, za Hegela, predstavlja pojavak biti a jedinstvo tog pojavka i biti koja se iza pojavka krije a u pojavi se samo pojavljuje jest ono što nazivamo zbiljom. Kada pojavak ne bi bio ispunjen nekom biti – bio bi pričin a ne zbilja. Zbilja je nužni bitak za razliku od mogućega i slučajnoga bitka. Zbilja u sebi sadrži bit a bit je ono umsko (refleksivno) u pojavnosti zbilje – otud je razumljiva njegova teza – *sve zbiljsko je umno, a sve umno je zbiljsko*. Pojam je jedinstvo biti i bitka, posrednik između svijesti i svijeta. Pojam u sebi sadrži život kao što i život u sebi sadrži pojam. Kada Hegel govori o *subjektivnom pojmu*, on je posebnost koja povezuje pojedinačnost i općenitost, taj subjektivni pojam ima obilježje (biljeg) dijalektičke metode, a kada on prelazi na polje objektiviteta – tada je samo riječ o pojmovno određenom bitku (to su tri oblika: mehanizam, kemizam i teleologija). Kad se govori o jedinstvu pojma i njegova intencionalnoga realiteta, tj. o jedinstvu njegove subjektivne i objektivne strane, pojam se pretvara u

ideju, a kao ideja sadrži u sebi život, spoznaju i apsolutnu ideju. Ideja je najviše logičko određenje apsolutnoga – ona nije ni subjektivno, ni objektivno – nego objektu imanentan pojam. Apsolutna ideja koja ujedinjuje život i spoznaju, razlikuje se od zbilje života kao općenitost koja se misli i kao ono što se u zbilji ostvaruje. Kad se spušta do neposredne zbilje života postaje – *priroda*, a kad se iz prirode vraća kao samosvijest postaje – *duh*.

2.4. O dijalektici u filozofiji prirode

Čisti bitak je izražen samo u ideji, priroda je antiteza čistom bitku ona je realni bitak koji se proteže prostorno, te se ispoljava u vremenski ograničenoj pojedinačnosti. Priroda je drugobitak, otuđenje ideje ili izvansebnni bitak ideje. Ona je tubitak u pojedinačnoj otuđenosti od bitka, od ideje. Tubitak manifestiran u pojedinačnoj slučajnosti ali i u svojoj određenosti. Pojave prirode nemaju postupnu sustavnost da bi odgovarale pojmu, stoga se prirodna znanost uvijek mora osnivati na iskustvu. To Hegel ne smatra njihovom prednošću nego nedostatnošću.

Ovdje nema kategorije povijesnosti, odnosno, vremenske razvojnosti (tj. da se iz nižih oblika razvijaju viši). Osnovni zakon pojavnosti jest u mehanici – u pojavi težine koja svojom privlačnošću ukazuje kako se subjektivitet očituje. Hegel govori o stupnjevitosti realne zbilje, ali ne u razvojnem smislu, čiji završetak čini samosvjesno biće, tj. čovjek.

Čovjek je označen kao biće gdje otuđena ideja dolazi sama sebi; u samosvijest ljudskoga duha. Čovjek nije nužno duhovno biće, on je oblik samooslobođenja individuumu od prirode.

2.5. 0 dijalektici u filozofiji duha

Čovjek se i razlikuje od životinje po samosvijesti, po duhu. Čovjek, nije samo prirodno biće, nego i duh koji se iz svoje drugotnosti vraća sam u sebe. Kao najviše stvorenje i najviša tvorevina prirode čovjek ujedinjuje oba pola zbilje: duh koji se kroz čovjeka kao biće očituje u stvarnosti, ali i dio stvarnosti koji se očituje kao samosvjesna umnost koja se oslobađa prirodne ograničenosti. Kao što je čovjek složen, tako je i znanost o njemu složena: antropologija, fenomenologija, psihologija – koje Hegel označuje subjektivnim duhom.

Antropologija je znanost o duši kao subjektivnoj pojedinačnoj svijesti ukoliko je ograničena pojedinačnom tjelesnom konstitucijom. Kada obrađuje problematiku svjesnog psihičkoga života – od ćutilne zamjedbe, preko razuma i uma, do samosvijesti – Hegelovo područje prenosi u fenomenologiju. Psihologija – obrađuje tematiku spoznajnoga duha u teorijskom i praktičkom vidu.

Objektivnim duhom Hegel označava skup ljudskih tvorevina koje su nastale njegovim slobodnim umnim djelovanjem, i to su: moral, pravo i ćudorednost. Pravo nastaje na temelju ugovora kojim se trebaju ostvariti načela odnosa između ljudi, kao takovo ono je odveć izvanjsko, moral je u sebi reflektirajuća volja, javlja se u svijesti kao samoodređenje slobodne volje. Ćudorednost je mjerilo i regulativ vrijedne ljudske prakse – konstituira se u odnosima pojedinca prema obitelji, državi i društvu.

U svojoj “Filozofiji povijesti” – Hegel iznosi pravocrtani uspon u ostvarivanju ideje svjetskoga razvoja, koja je izražena u slobodi svih. Tako svojom dijalektikom

Hegel vidi tri glavne etape u svjetskom zbivanju: a) orijentalnu (samo je jedan slobodan), b) grčkorimsku (samo su neki slobodni), c) germansku (u njoj su svi slobodni).

“Svjetski duh, koji po Hegelu predstavlja stvaralačku praosnovu svega kozmičkoga zbivanja, a koji se javlja u svijesti čovjeka kao subjektivni duh, u njegovim tvorevinama kao objektivni duh, očituje se u jedinstvu tih polova kao apsolutni duh.”¹⁶⁵ Ako se apsolutni duh ostvaruje u objektivnom obliku zora, javlja se kao umjetnost. Ukoliko se ostvaruje na subjektivnom području predodžbe i čuvstva, predstavlja religiju. U čistom mišljenju, u obliku pojma – očituje se kao filozofija.

Filozofija umjetnosti nalazi ostvaraj ideje (apsoluta) u osjetnosti. Osjetilni oblik manifestacije je najniži jer se javlja u obliku ograničene zbilje. U povijesnom razvoju umjetnosti Hegel vidi tri osnovna odnosa ideje i građe, materije i forme: simbolički (gdje ideja ne prožirniije posve građu – to je područje arhitekture), klasički način primjerenije izražava duhovnu pojedinačnost u ćutilnoj pojavnosti. Sadržaj i forma su apsolutno primjereni – a nalazi svoj izraz u plastici. U romantičkoj umjetnosti preteže duhovni sadržaj, odnosno forma nad materijom. Izražena je u pjesništvu, kao naj-savršenijoj i najsvestrani)oj umjetnosti, te u slikarstvu i glazbi.

U religiji koja izražava ideju u predodžbi, javlja se težnja da se subjekt uzdigne do apsoluta, do Boga – tako je i u grčkoj, židovskoj, i u kršćanskoj religiji. Smisao religijskoga doživljaja Hegel vidi u ideji panteizma. Sve je, dakle, obogotvoreno.

¹⁶⁵ Vladimir Filipović, *Njemački klasični idealizam*, Zagreb, MH, str. 115.

Apsolutni duh u najsavršenijem obliku, izražen čistom pojmovnom mišlju jest – filozofija. Ona je najviši stupanj manifestacije, pojavljivanja i dohvaćanja ideje. Apsolut se ovdje dohvaća čistim mišljenjem, te nema pojavne ograničenosti. Filozofija ostvaruje najviši stupanj jedinstva konačne i apsolutne samosvijesti. Njom se misli ideja i zna Istina. Filozofijom um shvaća sam sebe, tj. i svijet i ideju. Tako Hegel navodi: “Filozofija je ideja koja misli samu sebe, istina koja znade sebe i um koji sam sebe shvaća.”¹⁶⁶ Ali filozofija ima svoju povijest i kategorija dijalektičkoga razvitka je u njoj dominantna, te se njen sadržaj kreće od apstrakcije k punijem sadržaju. Filozofija je izraz duha vremena, ona iz njega izlazi i dovodi ga do samospoznaje.

2.6. Dijalektička međuovisnost prostora i vremena

Hegel razmatra dijalektičku međuovisnost prostora i vremena, te iznosi tezu da je pojam vremena konstitutivan za ontologiju. Hegel je vremenu vratio izgubljeni supstancijalitet jer ga je izjednačio s bivanjem (Werden), tj. s jednim od određenja iz “Logike” – u Hegela to ima značenje zapravo vremenskoga događanja duha, te se ukazuje na epohalnost dijalektičkoga izjednačavanja Pojma i Vremena. Dakle, hegelovski rečeno, vrijeme je uvjet svih pojavnosti uopće. Njegova teza sadrži se u tome da ona tvrdi transcendentelni idealitet vremena i prostora, tj. oni su forme našeg vanjskog i unutarnjega opažanja. Kantov je transcendentalni pojam vremena utemeljen na učenju o čistoj čulnosti gdje mu on daje prioritet u odnosu na prostor.

¹⁶⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, Beograd, BIGZ, 1974., str. 118.

Na jednoj strani razum s kategorijama i transcendentnom prerceprijom, svojim najvišim načelom predstavlja temelj subjekta a na drugoj strani ovakva priroda vremena pojavljuje se kao osnov te iste subjektivnosti. Tako vrijeme postaje odlučujuće za čitavu Kantovu teoriju. Hegel tu velikim dijelom slijedi Kanta. Ali, Hegel će dijalektički ukinuti opreke transcendentno-transcendentno; a priorno – a posteriori, dakle nadvaladat će Kantovu shemu dijalektičkim poistovjećivanjem pojma i vremena. U „Logici” kvalitet je prvobitna odredba, logičko određenje koje je identično sa samim čistim bitkom – pa tako može činiti neposredovani početak. U „Logici” kao i cijeloj Hegelovoj filozofiji, riječ je o gibanju posredovanja, te se prostor kao čisti kvantitet mora posredovati tj. imati kvalitativnu odredbenicu. Tako prostor poriče vlastitu neodređenost – tako što postaje unutarnja negacija samog sebe u vidu točke. U pitanju je *kvantitativna razlika* koja se pojavljuje u čistoj neposrednosti prostora.¹⁶⁷ Točka negira samu sebe prelazi u crtu i površinu, te tako kroz to odnošenje zadržava svoju prostornost.

„Prostor je u samome sebi protivurječne indiferentne izvandrugotnosti i nerazličitog kontinuiteta, čisti negativitet samoga sebe i prije svega *prelaženje u vrijeme*. Isto je tako vrijeme, budući da se neposredno ukidaju njegovi i oprečni momenti koji se drže zajedno u jednome, neposredno *podudaranje* u identifikaciji, u nerazličitoj izvandrugotnosti ili prostoru. Tako u prostoru *negativno* određenje, *isključiva*; nije više samo po sebi prema pojmu, nego je *postavljeno* i u sebi *konkretno* s

¹⁶⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo, 1987., vidi § 256 i § 257.

pomoću totalnog negativiteta koji je vrijeme; – ta tako konkretna točka jest mjesto (§ 255, 256).”¹⁶⁸

Možemo zaključiti za Hegela, da znanost o prostoru nije protivna znanosti o vremenu. Neuhvatljivost smisla vremena jest u višku koji se pojavljuje u aporetici zdravorazumskog stava prema vremenu kojega nadvladava spekulativna znanost.

Što se tiče apsolutne filozofije koja je izvjesnost samosvijesti, možemo reći da ona dovršava svoje putovanje, svoje posredovanje u apsolutnom znanju. Tako Hegel kaže: „Predmet je, dakle, dijelom neposredno biće ili jedna stvar uopće, što odgovara neposrednoj svijesti, dijelom jedno njegovo predrugojačenje, njegov odnos ili biće za drugo i biće za sebe, *određenost*, što odgovara opažanju, dijelom suština ili kao ono *opće*, što odgovara razumu. Kao cjelina predmet je zaključak ili kretanje općega kroz određenje k pojedinačnosti, kao i obrnuto kretanje od pojedinačnosti kroz nju kao ukinutu ili određenje k općem. – Prema ovim trima odredbama, dakle, svijest mora da poznaje predmet kao samu sebe.”¹⁶⁹

2.7. Dijalektika filozofije

„Treći je zaključak ideje filozofije koja je um koji sebe zna, ono apsolutno opće čini svojom *sredinom*, koja se razdvaja u *duh* i *prirodu*, čineći duh pretpostavkom kao proces subjektivne djelatnosti ideje, a prirodu općim ekstremom, kao proces *po sebi*, objektivno, bitkujuće ideje. *Pradijeljenje-sebe* (das Sich-Urteilen) ideje

¹⁶⁸ Isto § 260, str. 219.

¹⁶⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, Beograd, BIGZ, 1974., str. 454 (napomena – u ovom prijevodu riječ biće znači zapravo riječ bitak u hrvatskom jeziku – napomena Z. K.).

na obje pojave (§ 575, 6) određuje ih kao svoje (sebe znajućeg uma) manifestacije, pa se u njoj sjedinjuje, da je to priroda stvari, pojam, što se dalje giba i razvija, pa da je to gibanje isto tako djelatnost spoznavanja, da vječna ideja koja po sebi za sebe bitkuje, vječno sebe aktivira, proizvodi i uživa kao apsolutni duh”.¹⁷⁰ Dakle, identitetna filozofija dijalektičkim posredovanjem i dokidanjem nižih stupnjeva, završava u višim stupnjevima, apsolutna filozofija se objelodanjuje u apsolutnom znanju.

Po Hegelu Bog je konkretna istina, savršeno pojavljivanje, on se čovjeku objelodanjuje kao Logos pa je hegelovski rečeno logika metafizička teologija koja promatra razvitak ideje Boga u pojmu čiste misli. Dakle, duh čovjeka spoznaje Boga, te je samo jedan duh Božji. A to bi bila *epifanija*.

Stoga navedimo još jedanput Hegelov nedvojbeni stavak o svjetskom duhu kao apsolutnom duhu: „Svjetski duh, koji po Hegelu predstavlja stvaralačku praosnovu svega kozmičkoga zbivanja, a koji se javlja u svijesti čovjeka kao subjektivni duh, u njegovim tvorvinama kao objektivni duh, očituje se u jedinstvu tih polova kao apsolutni duh.”¹⁷¹

ZAKLJUČAK

S Kantovom filozofijom počinje novo razdoblje u povijesti svjetske filozofije, koje na jednoj strani dovršava tradicijsko mišljenje, uokvirujući ga u Kantovoj kritičkoj misli, a s druge strane nadilazeći ga istodobno kao

¹⁷⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo, 1987., vidi § 577; str. 485-486.

¹⁷¹ Vladimir Filipović, *Klasični njemački idealizam*, Zagreb, Nakladni zavod MH, 1979., str. 115.

dogmatsko mišljenje tradicijske metafizike, gdje Kant dijalektičkom spoznajom procesa – spoznaje svijet i svijest; etičkom praktičnom filozofijom utemeljuje kao povijesnu posredovanost novu metafiziku, odnosno, filozofijsku znanost.

Kod Kanta regulativna i konstitutivna načela, kao i Kantova filozofija završavaju s čistim umom kao transcendentalnom apercepcijom svijesti, on je sam za sebe praktički i daje čovjeku opći zakon, tj. zakon ćudorednosti. U teorijskoj uporabi ideje su regulativne, u praktičkoj uporabi ideja slobode je konstitutivna. Tako Kant prelazi na antropološku oblast gdje je čovjek dijalektičko jedinstvo fenomena i noumena – dvostruko određenje. Sloboda volje je transcendentni nadsvjesni svijet, a fizička uzročnost se pojavljuje u ljudskoj djelatnosti, a to znači da praktično djelovanje je istodobno slobodno ali i fizički, i fizikalno nužno (određeno).

Hegelova filozofija je posredovanje misli, ideja, slobode, volje u povijesti i kroza povijest filozofije i ona se giba od subjektiviteta k objektivitetu; od objektiviteta k apsolutnom znanju. Kod Hegela ćemo naći riječ moralnost koju on čuva za Kantov pojam morala a on nju vidi u subjektivnosti, naspram tom, običajnost za Hegela „predstavlja moralnost čije norme imaju važenje koje članovi zajednice bitno smatraju zadanim. U *Fenomenologiji duha*, Hegel je, još nado vezujući se na predsofističku grčku moralnu svijest, vidio običajnost otprilike u smislu onoga što sam ja nazvao tradicionalističkim moralom.”¹⁷² Kod Hegela je u teoriji i u praksi običajnost sustavno postavljena poslije moralnosti, jer je ona „viši” pojam od moralnosti.

¹⁷² Ernst Tugendhat, *Predavanja o etici*, Zagreb, 2003., str. 177.

Schellingov prigovor cijeloj spekulativnoj dijalektici i apsolutnom idealizmu, tj. Kantu a posebice Hegelu, glasi da je transcendencija Boga u toj filozofiji izgubljena. Naravno, da je taj prigovor veoma upitan, posebice što će se na to vratiti Kierkegaard teorijom ili-ili, kroz egzistencijalnu dijalektiku i to kada je u upitu odnos transcendencije i imanencije.

Filipović će reći: „Filozofskim mišljenjem dana je reprodukcija dijalektike svjetskoga procesa zbivanja”.¹⁷³

Filozofija idealizma nosi zakonomjernosti dijalektike i kod Kanta i kod Hegela, i ona odražava zakonomjernost gibanja prirodnoga i povijesnoga procesa, gibanja imanencije i transcendencije a sva zbilja dijalektičke zakonomjernosti je *zakon svijesti* i *zakon svijeta u cjelini*. Dijalektika je osnovni pokretač razvitka prirodnih i društvenih zbivanja, pokretač razvoja svijeta i svijesti, i obrnuto u zbilji i u mišljenju jest dijalektika kao zakonomjernost, i kao procesualnost.

VRELA

1. Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Zagreb, Nakladni Zavod MH, 1984.
2. Immanuel Kant, *Metafizika čudoređa*, Matica hrvatska, 1999.
3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, Beograd, BIGZ 1974.
4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo, V. Masleša -Svjetlost, 1987.

¹⁷³ Vladimir Filipović, *Klasični njemački idealizam*, Zagreb, Nakladni zavod MH, 1979., str. 118.

5. Vladimir Filipović, *Klasični njemački idealizam*, Zagreb, Nakladni zavod MH, 1979.
6. Martin Heidegger, *Kant i problem metafizike*, Beograd, 1979.
7. Slavica Juka, *Čovječnost u filozofiji Kvirina Vasilja u odnosu na kategorički imperativ Immanuela Kanta*, Mostar, Naklada DHK HB, 2000.
8. Slavica Juka, *Etika – Postavke i teorije*, Mostar, Fakultet filozofsko-humanističkih znanosti, 2006.
9. Slavica Juka, *Znanje i vjerovanje u Kantovoj filozofiji*, Zbornik, Zagreb, Institut za filozofiju, 2004.
10. Danilo Pejović, *Veliki učitelji mišljenja*, Zagreb, fb, 2004.
11. Milan Soklić, *Metafizika prirode kod Kanta – u: Radio Sarajevu – III. program br. 68.-69.*, Sarajevo, 1990., str. 216.-242.
12. Ernst Tugendhat, *Predavanja o Etici*, Zagreb, Naklada Jesenski i Turk, 2003.

ZUSAMMENFASSUNG

Hier werden wir kurz Kants erkenntnistheoretische und praktische Lehre durchdenken, mit besonderem Rückblick auf die Entwicklung der Formen und Gestaltung des Denkens und zwar vom Offensichtlichen bis zum Verstand, von der Besinnung und dem Selbstbewusstsein; Hegels Lehre als Aufhebung niedrigerer Formen des Daseins und Denkens, durch These, Antithese und Synthese, um die dialektische Prozessualität der Welt und des

Bewusstseins bis zum absolutem Wissen, absoluter Philosophie und der Philosophie des Absoluten zu führen. Dialektik ist sowohl bei Kant als auch Hegel weltliche, geschichtliche, verstandsvolle Prozessualität.

Schlusshvorter: *Kant, Hegel, Dialektik, Philosophie, Erkenntnis, Vermitteln, Welt, Verstand, Bewusstsein, absolutes Wissen.*

JEZIK I SIMBOL U WITTGESTEINA S NAGLASKOM NA *TRACTATUS*¹⁷⁴

SAŽETAK

Govoreći jezikom i o jeziku Wittgstein je ograničio ono mislivo i odijelio ga, prije svega, jezikom od onoga nemislivoga. Sliku stvarnosti označuje stavkom a cjelokupnost stavaka jest jezik. Ova kopula „Jest” označuje mogućnost zamjene iskaza, tj. svođenje iskaza na jedan iskaz. Svođenje „p” na „q”. Razumijevanje logike (našega) jezika je temeljno filozofijsko pitanje. Uglavnom ne razumijemo logiku našega jezika pa filozofska pitanja u tom slučaju nisu lažna već besmislena. Dakle, jezik, kao i jezik simbola određuje naše logičko i filozofijsko mišljenje i postavljanje problema.

Kasniji Wittgstein se bavi pitanjem *jezičnih igara* koje se uče u samoj jezičnoj igri, ali i u igri jezika.

Ključne riječi: *Wittgstein, Tractatus, filozofska istraživanja, jezik, simbol.*

¹⁷⁴ Ludwig Wittgstein je rođen 1889. g. u Beču, a umro 1951. g. u Cambidgeu.

UVODNIK

Jezik i simbol, znak i označeno su stare teme koje su varirane kroza povijest raznih teorija, te tumačene s raznih motrišta; ponajviše i najsustavnije su se teorijom simbola i jezika bavile simbolička i atomistička logika, lingvistika i semiotika. U simboličkoj i atomističkoj logici ponajveći prinos ovoj problematici je dao sam Wittgestein. On smatra da simbol treba opisati proces ako su mu dati atomski stavovi, pomoću kojega će se izvesti svi drugi procesi. Istinosna funkcija može dobiti svoju negaciju „ne-p i ne-q”, ali iz te negacije se mogu dobiti sve istinosne funkcije – a opći stavci se izvode iz konjunkcija i disjunkcija – pa se tako stavak može pojaviti u drugome stavku samo kao argument istinosne funkcije.

Simbol predstavlja opću formu stavka a ovaj istinosnu funkciju – tim je ostvarena simbolička metodologija građenja. Jezik je forma govorenja, iskazivanje stavova, činjenica, istinosnih funkcija. Simboličko i matematičko iskazivanje je, također, jezik. Postoji i jezik tijela, geste, itd., kojega treba razumijevati iz određenoga vidokruga i na određeni način.

Govorimo i o socijalnoj dimeneziji jezika, obiteljskom jeziku (posebice u “Filozofijskim istraživanjima”), pa je zadaća filozofije sažimanje poznatoga u stavak, u simbol; zadaća je filozofije uvid u rad našega jezika. Ako pojmovi nastaju iz prirodnih činjenica – na čemu inzistira pozitivizam – onda se tako oni mogu objasniti; pa treba znati što leži u temeljima prirode, prije negoli gramatike – to je i Wittgesteinovo mišljenje. Wittgestein tvrdi da: „jezik ovdje pruža potrebnu

intuiciju” (“Tractatus” – 6.233) – dakle, kada su i u upitu rješenja matematičkih problema. Jezik je posvuda: u logici, matematici, u znanosti. Govor i šutnja su određujući za ono što se može smisleno iskazati, kao i za ono što se, na žalost, ne može iskazati već samo pokazati (to je šutnja).

Filozofija je napor, djelovanje pokazivanja granica mislivoga, iskazivoga, kao i mukotrpno penjanje do šutnje, tj. do uviđanja neizrecivosti neizrecivoga. Rani Wittgstein nije išao preko ruba neizrecivosti neizrecivoga – nije dopro do izrecivosti neizrecivoga, do metafizičkih načela i problema svijeta, ali je zbiljski dopro do šutnje koja dovodi do mističnoga, a to mistično koje on nije dalje istraživao je upravo metafizičko – stoga je dosljedno svojoj filozofijskoj djelatnosti zašutio. Dugo je filozofijski šutio i šutio o filozofiji da bi napokon progovorio drugim riječima, jednostavnijim jezikom jer ipak nije mogao pomiriti sebe i svoj osobni život sa sobom, bez filozofije.

1. SVIJET, MIŠLJENJE, JEZIK

Kod Wittgsteina se uglavnom radi o običnom, svakodnevnom jeziku čija je bit oslikavanje, ocrtavanje svijeta. A „svijet je sve što je slučaj”.¹⁷⁵ „Svijet je cjelokupnost činjenica, ne stvari”.¹⁷⁶ Što je zapravo svijet – stvari koje su u okružju, koje nam se nabacuju i nadaju, stvari koje psihološki percipiramo i iskustveno spoznajemo, te ih dovodimo do činjenica.?! Ne! U tom slučaju svijet ne bi bio slučaj, niti slučajnost. Svijet govori o

¹⁷⁵ Ludwig Wittgstein, *Tractatus logico-philosophicus*, V. Mas-leša – Svjetlost, Sarajevo, 1987; st. 1; str. 27.

¹⁷⁶ *Isto*, st. 1.1; str. 27.

korelacijama stvari, predmeta, bića i zbilje koja već jest takova kakva jest i te (ko)relacije su već (us)postavljene i one se iznova uspostavljaju – to je zbiljski svijet koji je uokviren ljudskom spoznajom i spoznajnom mogućnošću – a ta mogućnost je determinirana tako što ona „mora već biti prejudicirana u stvari”.¹⁷⁷ Slično strukturalistima, mogli bismo reći da opstoji „izvjesna forma svijeta koja će se izmijeniti zajedno sa svijetom; i kao što osjeća svoju valjanost (a ne istinitost) u svojoj sposobnosti da na nov način govori starim jezikom svijeta, isto tako on zna da će biti dostatno da se u historiji javi novi jezik koji će govoriti o njemu – pa da njegov zadatak bude izvršen”.¹⁷⁸

Što ako se ne javi novi jezik?! Sve što se može izreći može se smisleno izreći, ustvrdit će Wittgstein. Jer „ako su dati svi predmeti, time su također dana sva moguća stanja stvari”.¹⁷⁹ A „cjelokupna stvarnost je svijet”,¹⁸⁰ i dalje „odslikavajući odnos sastoji se od koordinacija elemenata slika i stvari.”¹⁸¹ To je naša spoznaja koja se gotovo spinozistički svodi na *adequatio rei ad intellectum*. Spoznaja je odnos naše slike i stvarnosti; i to koordinacijski odnos. „Ono što svaka slika, ma kakve forme, mora imati zajedničko sa stvarnošću, da je uopće može – ispravno ili krivo – odslikati, to je logička forma, tj. forma stvarnosti.”¹⁸²

¹⁷⁷ Isto, st. 2.012; str. 27.

¹⁷⁸ Usp. vidi Roland Barthes (Rolan Bart), *Književnost, mitologija, semiologija*, Nolit, Beograd, 1971., str. 188.

¹⁷⁹ Ludwig Wittgstein, *Tractatus logico-philosophicus*, V.Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1987; st. 2.0124; str. 29.

¹⁸⁰ Isto, st. 2.063; str. 35.

¹⁸¹ Isto, st. 2.1514; str. 37.

¹⁸² Isto, st. 2.18; str. 37.

Stoga će Wittgestein rabiti, ne samo obični jezik, već i simbolički jezik – približujući formu slike logičkoj slici i matematičkom simbolu. Ali „logička slika činjenica je misao”,¹⁸³ tu Wittgestein pojmom *činjenice* prelazi s logičkoga atomizma na molekularni. „Cjelokupnost istinitih misli je slika svijeta.”¹⁸⁴

Slika svijeta može biti istinita ili neistinita, što ovisi od *istinitih misli* – makar koliko bježao od metafizike – ovo podsjeća na Hegelovo i hegelijansko odnosno stanje uma i zbilje, gdje su oni izjednačeni i u konačnici izmireni. Spoznaja kroza misao i mogući jezik iskazivanja prelazi ono gnoseološko i stupa na ontološko polje čistine.

„Ovdje dotičemo jedan primjer Wittgesteinove fundamentalne teze, da je nemoguće reći bilo što o svijetu kao cjelini, i da sve što se može reći treba da se odnosi na ograničene dijelove svijeta”.¹⁸⁵ Ovo gledište pokušava izbjeći metafizičke notacije, pokušava biti nadomjestak za gledište i mišljenje svijeta, pa je tako ovdje sugerirano ograničeno, parcijalno spoznavanje svijeta; nisam siguran da je posve filozofijski ispravno i istinito. „U logici zato ne možemo reći da u svijetu postoji to i to, ali ne ono, jer bi to očigledno pretpostavljalo da izvjesne mogućnosti isključujemo, a to je nemoguće, jer bi to zahtjevalo da logika izađe izvan granica svijeta, kao da ona može promatrati te granice i s druge strane. Ono što ne možemo misliti, ne možemo misliti, zato također ne možemo reći šta ne možemo misliti.”¹⁸⁶ S ovim Russellovim stavkom se možemo složiti jer i sam

¹⁸³ *Isto*, st. 3; str. 39.

¹⁸⁴ *Isto*, st. 3.01; str. 39.

¹⁸⁵ Bertrand Russell, Uvod, u: Ludwig Wittgestein, *Tractatus logico-philosophicus*, V.Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1987; str. 14.

¹⁸⁶ *Isto*, str. 15.

Wittgestein smatra da su granice moga jezika istodobno granice moga svijeta. „Metafizički subjekt ne pripada svijetu, nego je granica svijeta.”¹⁸⁷

Riječi kao i stavovi na koje se odnose odnosne riječi moraju biti sukladne i suglasne; jer niz riječi zapravo je funkcija koja značenjski iskazuje zasebnost riječi, rečenice. Stoga Wittgestein i protivu svoje volje u “*Tractatus*” odlazi u ono neizrecivo, premda je ono pokazivo a to je oblast mističnoga. Wittgestein apsolutno nije konzistentan, njegovi su stavci, dapače, često proturječni stoga je i logika teško izreciva, stoga ne može biti ukinuta sfera mističnoga. Mi možemo nagađati o tom mističnom, je li ono rub jezika, iskaza; je li ono rub svijeta, je li ono rub logičko-matematičkog odslikavanja svijeta, ili je ono produkt višeg bića. Stoga će Russell iskazati: „kao netko tko ima dugo iskustvo o teškoćama logike i o varljivosti teorija koje izgledaju neoborive, ne mogu da budem siguran u ispravnost jedne teorije samo zato što ne mogu vidjeti nijednu točku u kojoj je kriva. Ali sagraditi logičku teoriju koja ni u jednoj točki nije očigledno kriva znači izvršiti izvanredno teško i važno djelo”¹⁸⁸ – to pripada Wittgesteinu.

2. JEZIK I SIMBOL; IZRECIVO I NEIZRECIVO

„Znak kojim izražavamo misao nazivam stavnim znakom. I stav je stavni znak u svom projektivnom odnosu prema svijetu.”¹⁸⁹ Wittgestein čini otklon od tradicijske simbolističke filozofije, pa tako povezuje stav i stavni znak prema mogućoj projekciji svijeta jer i sam

¹⁸⁷ Isto, str. 15.

¹⁸⁸ Isto, str. 19.

¹⁸⁹ Ludwig Wittgestein, *Tractatus logico-philosophicus*, V.Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1987; st. 3.12; str. 41.

stav(ak) je ono jezikujuće i svjetujuće samoga svijeta. Bitna je funkcija jezika da tvrdi ili poriče činjenice. Tumačeći Wittgesteina kroz “Tractatus” kažemo da se nekom rečenicom tvrdi neka činjenica pa je tako utemeljena struktura rečenice – posve neovisno o karakteru jezika koji se koristi za njezino izricanje – tu ima zajedničkosti sa strukturom činjenice, a što je zajedničko ne može se u jeziku iskazati, nego samo, na žalost, pokazati. Rečenica i činjenica predstavljaju neku vrstu istosti, identičnosti.

No, Wittgestein je u proturječju sa samim sobom – ako se već jednom sve može smisleno iskazati što je logičko načelo, drugi put se u filozofiji ne može ništa točno reći!? Je li moguće da je svaki filozofijski iskaz nužno pogrješan – zar logički iskazi nisu dio filozofijskih iskaza?! Činjenice su kriteriji istinitosti ili lažnosti svakoga stavka. Činjenice su bit molekularne logike – pa kako mogu biti kriterij istinitosti ili neistinitosti ako je svaki filozofijski izriječ i filozofijski stav(ak) besmislen? Činjenice bi u tom slučaju barem morale biti s onu stranu svakoga kriterija istinitosti ili neistinitosti.

Gdje je onda bit atomističkih činjenica i molekularnih stavova? Logički iskazi po svojoj naravi su tautologije. Vodi li to sve Neiskazivom, Neizrecivom, a sve to opet u posvemašnju šutnju?! Jer, o čemu se zapravo može govoriti osim o stavicima prirodne znanosti. Odbacujući identitet u “Tractatusu” odbacuje se metoda govora o cjelokupnosti stvari, i ne samo stvari, već i o cjelokupnosti činjenica. Je li šutnja zid metafizike – ili je metafizički zid doveo logičke stavke i iskaze u ponor šutnje?! Neizrecivost je stanje logike i filozofije, jer ono što je sadržano u ideji izražajnosti jezika – ne može se iskazati jezikom. Je li filozofija tek propedeutika gdje

je svaki iskaz nemoguć, odnosno, besmislen, gdje se oblast etike mora prepustiti sferi neizrecivog i mističnoga. Je li filozofija samo sintaksa znanstvenoga jezika kod Wittgesteina, kako na drugoj strani smjera Carnap, posve odbacujući pojam neizrecivoga.

Wittgesteinovo djelo, pa tako i "Tractatus" su prijeponi, dapače, proturječni – da bi se filozofija svrhovito privela da postane logika znanosti, iliti logička sintaksa znanstvenoga jezika. Petrović će reći da je *Tractatus* djelo koje mu je filozofija djelatnost pokazivanja neizrecivog.¹⁹⁰ Po Wittgesteinu filozofija ograničuje mišljivo i nemišljivo, pa tako jasno pokazuje i odvaja izrecivo od neizrecivoga.

Možemo govoriti o razlikovanju između oslikavanja, prikazivanja svijeta na jednoj strani, a na drugoj, pokazivanja neizrecivoga. Petrović je u pravu kada upućuje na „shvaćanje filozofije kao *aktivnosti* koja treba da *pokaže* ono što se u formi prirodonaučnih (empirijskih) i logičkih (tautoloških) stavova ne da *izreći* – prožima čitav *Tractatus*“¹⁹¹

Ono što izmiče prirodoznanstvenom određenju, tautologiji – pripada filozofiji kao djelatnosti, ne samo kao svjetonazoru već i kao načinu života. Kakva je filozofijska djelatnost kojom se ne oblikuje teorija – dakle, djelatnost kojom se ne oblikuje filozofijski iskaz; kojom se ništa ne tvrdi,¹⁹² a „cjelokupnost stavova je jezik“¹⁹³? Jesu li mišljenje i jezik identični, ako jesu, Wittgestein

¹⁹⁰ Usp. vidi Gajo Petrović, Pogovor u: Ludwig Wittgestein, *Tractatus logico-philosophicus*, V.Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1987; str. 200 i str. 202.

¹⁹¹ *Isto*, str. 233.

¹⁹² *Isto*, str. 233.

¹⁹³ Usp. vidi Gajo Petrović, Pogovor u: Ludwig Wittgestein, Ludwig Wittgestein, *Tractatus logico-philosophicus*, V.Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1987; st. 4.001; str. 59.

na jedan način opravdava filozofiju kao djelatnost – tada je napor mišljenja ostvaren u iskazu i simbolu jezika. Dakle, ako opstoji filozofija kao smisaona djelatnost, opstoji i mogućnost smisaone filozofijske teorije.

3. STAVCI, JEDNOSTAVNI ELEMENTI

„Nasuprot samom Wittgsteinu, možemo tvrditi ‘stavovi’ *Tractatusa* nisu besmislice; oni nam ipak ponešto govore o onome što je samo za filozofiju izrecivo.”¹⁹⁴

Navedimo sve glavne Wittgeteinove stavke:

- „1 Svijet je sve *što je* slučaj.” (str. 27.)
- „2 Ono što je slučaj, činjenica, jest postojanje stanja stvari.” (str. 27.)
- „3 Logička slika činjenica je misao.” (str. 39.)
- „4 Misao je smisaoni stav.” (str. 59.)
- „5 Stav je istinosna funkcija elementarnih stavova. (Elementarni stav je istinosna funkcija samoga sebe.)” (str. 101.)
- „6 Opća je forma istinosne funkcije: $[p, \xi N(\xi)]$
To je opća forma stava.” (str. 153.)
- „7 O čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti.” (str. 189.)

Ovi stavci govore o logičkom promišljanju svijeta, također, o jezičnosimboličkom promišljanju logike i njezine predmetnosti. Ovdje treba ubaciti subjekt koji je promatrač svijeta, koji stavovima, činjenicama, simbolima i jezikom iskazuje svijet. Jezik jezikuje, uobiljuje, uokviruje filozofiju u područje iskazivoga – dovodi filozofiju u njezine granice – a to nipošto nije

¹⁹⁴ Gajo Petrović, Pogovor u: Ludwig Wittgstein, *Tractatus logico-philosophicus*, V.Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1987; str. 235.

solipsizam: „Granice moga jezika znače granice moga svijeta.”¹⁹⁵ Povežimo ove temeljne Wittgesteinove stavove: postojanje stanja stvari jest činjenica čija logička slika je misao, a misao smisaoni stavak, stavak istinska funkcija koja ima svoju opću formu. Sve što ne spada u ovaj obični i simbolički jezik je neiskazivo – a o neiskazivom se mora šutjeti ako se želi filozofijski biti dosljedan.

Stoga Petrović ističe: „Upravo zbog svog filozofskoga fanatizma Wittgestein je mnogima izgledao ekscentrik. Takav se ponekad pričinjao čak i onima koji su ga dobro poznavali i cijenili i koji su sami, možda samo na drukčiji način bili strastveni filozofi.”¹⁹⁶

3.1. Igra i granica

Svijet nije kontigentna jedinstvena cjelina, nije ni beskonačan, po Wittgesteinu, barem u teoriji moramo doprijeti do „jednostavnih elemenata od kojih je svijet sagrađen”.¹⁹⁷ Stoga Petrović može ustvrditi: „Po osnovnoj intenciji svoga pisca *Tractatus* je filozofija neizrecivog, koja se služi filozofijom logičkog atomizma.”¹⁹⁸

Bonalle će slično Wittgesteinu reći: „čovjek ne može govoriti svoju misao ne misleći o svom govoru.”¹⁹⁹ Wittgestein ne koristi samo obični i simbolički jezik logike, već pred sebe stavlja i smislenost moralnoga iskaza, te

¹⁹⁵ Ludwig Wittgestein, *Tractatus logico-philosophicus*, V.Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1987; st. 5.6; str. 147.

¹⁹⁶ Gajo Petrović, Pogovor u: Ludwig Wittgestein, *Tractatus logico-philosophicus*, V.Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1987; str. 197.

¹⁹⁷ *Isto*, str. 201.

¹⁹⁸ *Isto*, str. 200.

¹⁹⁹ Roland Barthes (Rolan Bart), *Književnost, mitologija, semiologija*, Nolit, Beograd, 1971., str. 251.

logiku moralnoga jezika koja predočuje samu argumentaciju logičkih iskaza, stavaka i činjenica. Značenje moralnih ili značenje logičkih iskaza ne predstavljaju jezik kao oruđe u komunikaciji u svijetu – već su ti iskazi predmet semantičke ili logičke analize o čemu će više govoriti pojedini metaetičari.

No, logika je neovisna od iskustva – njezinim predmetom mislivo koje je identično s prirodoznanstvenim granicama samoga mislivoga, granica je iskaza i jezika koji ipak preslikava empiriju. Wittgestein „je otkrio da je značenje izraza nemoguće odvojiti od njihove upotrebe u živom jeziku”.²⁰⁰ Gramatika pokazuje i obuhvaća pravila igre jezika „a to je usporedba jezika i igre, odnosno definiranje jezične igre.”²⁰¹ „Jezik je oblik življenja i on je nešto krajnje, ono zadnje na što se možemo vratiti.”²⁰²

Ako je svijet određen činjenicama, ako je on skupnost činjenica i njihova odnošaja, kako misli Wittgestein, onda su činjenice isto što i svijet – tj. slučajnost. Može li granica biti slučajnost, ili je i ona slučajno povučena u svijetu; slučajno povučena svijetu – jer je ljudski ukupni govor – granica. Stoga Zoran Primorac može zaključiti: „U tim elementarnim iskazima dolaze predmeti ili praelementi Platonovi, koji se više ne mogu raščlaniti. Značenje imena (riječi) u tim iskazima dano je predmetima: 3.203 *Ime znači predmet, predmet je njegovo značenje*“.²⁰³

²⁰⁰ Zoran Primorac, *Uvod u filozofiju znanosti*, Sveučilište u Mostaru, Mostar, 2005., str. 125.

²⁰¹ Isto, str. 126.

²⁰² Isto, str. 126.

²⁰³ Isto, str. 128.

Naravno, hegelijanski priroda i duh su izmireni u višem dijalektičkom sustavu. Logika ima elemente dijalektike (i kod Wittgesteina). Ali, moj govor je samo moj i on je moja granica svijeta; subjekt se giba unutar mogućnosti vlastita govora, vlastita jezika.

4. “TRACTATUS” I “FILOZOFIJSKA ISTRAŽIVANJA”

„Iz analize govora zaključeno je bilo u *Tractatusu* da se svijet sastoji od činjenica koje su preslikane u elementarnim iskazima. Napustivši tu teoriju paslike, Wittgestein odsad dosljedno ostaje u govoru samom, kojemu uviđa složenost i heterogenost, no kao i prije, filozofiji ne ostaje ništa drugo nego da razjasni zabune koje su nastale nedopuštenom analogijom našega govora.”²⁰⁴ Razvitak logike kao filozofije znanosti; kao moderne znanstvene discipline doveo je do lingvističkog obrata – gdje ne nadvladava isključivo pozitivistička znanost, već jezik ograničuje i znanstveni svijet.

U “Filozofijskim istraživanjima” nema više čvrste sveze između imena i predmeta, tj. između znaka i označenoga. „Prema tome ne može se iznad govora postaviti neka razina čistoga duha.”²⁰⁵ Može li se riječima dati precizno značenje, mogu li riječi obilježiti samu bitnost svijeta, pa i kada svaka riječ ima različno značenje – to različno ni u kom slučaju ne označuje nepreciznost riječi – jer u svakoj situaciji riječ ima određeno i (na)vlastito značenje.

Sustav “Tractatusa” kaže dalje Primorac je „počivao na dvjema glavnim pretpostavkama, prvo da se sve

²⁰⁴ Isto, str. 134.

²⁰⁵ Isto, str. 413.

smislene izjave mogu prozirnim logičkim operacijama jednoznačno rastaviti na elementarne iskaze, i, drugo, da su ti krajnji elementarni iskazi određeni stanjem stvari ili odnosom predmeta.”²⁰⁶ A za *filozofijska istraživanja* Ludwiga Wittgesteina da odbacuju teoriju preslikavanja koja je u Hertzovoj ili Boltzmanovoj varijanti nadahnula autora *Tractatusa*.

Teorija pojma kao slike predmeta izašla je iz naivnog realizma koji je usađen u naš svakidašnji govor.”²⁰⁷

4.1. Lingvistika, logika i jezične igre

Jezična analiza daje za pravo Noamu Chomskom kada misli da dijete nema iskustvenu prigodu provjeriti i verificirati sve iskaze, izraze koje razumije i upotrebljuje. Ima tu pored ljudske mašte, prilagodljivosti jezika datim situacijama, i platonovsko-mističnoga rekao bih neizrecivoga i neobjašnjivoga procesa epistemološke problematike; pored svjesnosti osobnoga mišljenja ostaje ogromno polje neistraživosti tuđega mišljenja, što čovjek naš sugovornik – tu pred nama misli – ostaje nam zacijelo skriveno. Stoga upit: mogu li se riječi valjano zamijeniti varijablama? Simbolička logika koristeći simbolički jezik usmjerava se na vezu iskaza čija valjanost mora biti iskustveno provjerljiva. Eto tradicijske teze korespondentnosti i adekvatnosti zbiljskoga i mislivoga svijeta, te njihove ekvivalentnosti iskazane simboličkim jezikom moderne logike – koja se, moramo priznati ona koja je učinila otklon od pozitivizma, približila modernoj semantici.

²⁰⁶ *Isto*, str. 409.

²⁰⁷ *Isto*, str. 410.

Djelatnost je duhovna a duh je djelatan, prijemčiv, spremanje za istraživanje; duh pobuđuje i probuđuje zanimanje za bilo koji predmet a sve mentalne sposobnosti pokazuju se ovdje i sada iskazane i sabrane u jeziku. Ako bismo semiologiju označili kao opću znanost o znacima i simbolima, tj. o znaku i označenom, onda bi lingvistika i logika dobrim dijelom pripadale semiologiji; posebice moderna simbolička logika – gdje jezik simbola nadilazi njegovo izvorno značenje, te u simbole mogu spadati razni predmeti, gestovi, slike, sustavi prikazanja, melodični, zvučni ...i t.d., čine posebne jezike odnosno sustave značenja. Može li se suvremena logika baviti kodovima kao znakovima – Wittgstein ne daje na to izravan odgovor, premda je toj ideji bliži kasni Wittgstein.

Ako bismo, suprotno, lingvistiku (saussireovski) označili općom znanošću o znacima – bi li pored semiologije, suvremena logika spadala u lingvističke dosege – jednim dijelom, svakako, bio bi potvrđan odgovor – posebice kada se govori o predmetu logike i logičkom predmetu i simbolu (riječi) kao njegovu označitelju. Učinimo otklon od Wittgsteina, i vidimo što su govor i jezik u lingvistici: „Jezik i govor: svaki od ova dva člana očigledno dobiva svoje puno određenje samo u dijalektičkom procesu koji ih povezuje: nema jezika bez govora i nema govora izvan jezika: u ovoj razmjeni nalazi se pravi lingvistički *praxis*, na što je ukazao M. Merlau-Ponty.”²⁰⁸ U lingvistici znak čini označavajuće i označeno; a ono označeno je predmet, zbiljnost (realitet) – to isto možemo uzeti i za simboličku logiku.

²⁰⁸ Roland Barthes (Rolan Bart), *Književnost, mitologija, semiologija*, Nolit, Beograd, 1971., str. 323.

Ako je konotativni jezik karakterističan za književnost, plan izraza; metajezik je sustav čiji plan sadržaja predodređuje sustav značenja. Ali Wittgestein u "Tractatusu" vjerno iskazuje ulogu filozofije: „Svrha je filozofije logičko rasvjetljavanje misli.”²⁰⁹ Wittgesteinov "Tractatus" upotrebljuje strožije logičke pojmove: pravilo, gramatiku, račun, stavak, istinosnu funkciju, znak, itd., kasniji Wittgestein upotrebljuje pojam *jezična igra*: „To su postupci za uporabu znakova jednostavnijih od onih prema kojima upotrebljavamo znakove u našem krajnje složenom svakidašnjem jeziku. Jezične igre su jezični oblici kojima dijete počinje upotrebljavati riječi.”²¹⁰ Drugi pojam je *oblik života*: „On postavlja tvrdnju: neki jezik predodređiti znači predodređiti neki oblik života.”²¹¹ Jezik nije posve privatna osobnost ili privatna stvar neke osobe, već on ima društveni temelj.

Pitanje *općeg oblika iskaza*: „tu se očituje i najveća razlika između ranijeg i kasnijeg Wittgesteinova razumijevanja jezika. Dok je u *Tractatusu* on još tražio kristalno jasnu bit jezika, sad on smatra da je svakodnevni iskaz našeg običnoga jezika 'u redu kakav jest' te ne treba težiti ni za kakvim idealom (usp. Fi. §, 98).²¹² No, primjena riječi u jeziku ne može se svesti na nekoliko definicija, pa je „značenje riječi njezina uporaba u jeziku (Fi. § 43).“²¹³

Značenje riječi nije tek puko ime, premda riječ može imati i ulogu nositelja imena, ali to značenje se ne može

²⁰⁹ Ludwig Wittgestein, *Tractatus logico-philosophicus*, V.Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1987; st. 4.112; str. 73.

²¹⁰ Ivan Macan, Pogovor, u: Ludwig Wittgestein, *Filozofijska istraživanja*, Globus, Zagreb, 1998.; str. 239.

²¹¹ *Isto*, str. 239.

²¹² *Isto*, str.240.

²¹³ Ludwig Wittgestein, *Filozofijska istraživanja*, Globus, Zagreb, 1998.; § 43, str. 20.

protegnuti na većinu jezičnih izraza. Riječ je svagda u sustavu znakova a taj sustav znakova je jezik. U jeziku se raskriva značenje i bit riječi – to je zajedničko ranijem i kasnijem Wittgsteinu. Kako su pravila igre bitna za samu igru, tako su bitna pravila i za pojam jezičnih igara kod kasnoga Wittgsteina. Uporaba riječi; učenje uporabljivanja riječi odvija se kroz jezičnu djelatnost, ona će biti dio životne zajednice, dio toga oblika života. Jezik dobiva obiteljsku, odnosno socijalnu dimenziju. Kasni Wittgstein je napustio govor o strogom računu koji slijedi logičko-matematička pravila kako bi bio ispravan, točan.

„Za Wittgsteina govor nije samo *prevođenje* misli neovisnih od jezika. Naprotiv, misliti može samo onaj tko je svladao tehniku jezika koju je intersubjektivno naučio. Neki smatraju da je Wittgstein pobio argumente za privatni jezik time što je pokazao da nije moguće privatno slijediti neko pravilo, jer bi ‘vjerovati da se pravilo slijedi bilo isto što i slijediti pravilo’ (Fi. § 202 str. 81)”.²¹⁴

Dakle, za Wittgsteina možemo reći da u dvjema fazama – ranijoj i kasnijoj – je temeljna razlika u razumijevanju jezika. Cilj filozofije je zapravo isti i u “*Tractatusu*” i u “*Filozofijskim istraživanjima*” a to je kako on kaže „oslobađanje muhe iz muholovke (usp. Fi. § 309)”, raniji je Wittgstein povlačio oštrinu granice između iskazivoga i neiskazivoga, pa je filozofiju dovodio do logičkoga rasvjetljavanja misli. „Filozofija bi trebala razgraničiti ono što se može misliti i kazati od onog što se ne može. Bila bi to negativna uloga filozofije koja bi

²¹⁴ Ivan Macan, Pogovor, u: Ludwig Wittgstein, *Filozofijska istraživanja*, Globus, Zagreb, 1998.; str. 245.

svakome tko želi reći ‘nešto metafizičko’ pokazala da svojim iskazima nije dao nikakva smisla (usp. 6.53). Sve je to pretpostavljalo mogućnost izgradnje jednog sasvim jasnog jezika.

Kad je u kasnijem periodu promijenio stav prema jeziku i kad je Wittgstein prihvatio jezik u svoj njegovoj raznolikosti i složenosti, promjenio se i način na koji filozofija vrši svoju zadaću. *A ta zadaća zapravo ostaje ista:* (podcrtao Z. Kordić) uvid u rad našeg jezika, sažimanje onog što je već odavno poznato. Jednom riječju: ‘Filozofija je borba sredstvima našeg jezika protiv začaranosti našeg razuma’(Fi. § 109).’²¹⁵

Parafrazirajući Macana i zajedno s njime ustvrđujemo da za razne bolesti postoje razne terapije i lijekovi a za razne filozofijske probleme postoje razne filozofije. „Filozofija nam ne obogaćuje kognitivno znanje, u njoj ne može biti nikakvih dokaza. Filozofija ne odgovara na pitanja, ona istaržuje imaju li pitanja smisla. ‘Filozofija baš sve samo prikazuje i ne objašnjava niti išta zaključuje. – Budući da tu sve leži otvoreno, nema se što ni objašnjavati (Fi. § 126.).’²¹⁶ Pa se opet možemo vratiti st. 7. “Tractatusa”: „0 čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti”.²¹⁷

ZAKLJUČAK

Kada govorimo o “Tractatusu” i “Filofijskim istraživanjima”, možemo ustvrditi da je ostao isti cilj filozofije, promijenjena je problematika kazivanja, promijenjen

²¹⁵ Isto, str. 245.

²¹⁶ Isto, str. 245.

²¹⁷ Ludwig Wittgstein, *Tractatus logico-philosophicus*, V.Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1987; st. 7; str. 189.

je jezik. Jezik “Tractatusa” je precizan, definicijski određen, simbolički i logično smislen i u svojim proturječnostima konzistentno i radikalno doveden do kraja, gdje je ono nemislivo ostalo s onu stranu logike, u onom neizrecivom a to je ono Mistično. Mistično je djelatno u logici i u filozofiji i ono je ponor same metafizike i metafizika sama, unatoč Carnapu, Moorreu i pozitivističkoj orijentaciji, “Tractatus” se ne može jednosmisleno i jednoznačno tumačiti kao atomistička činjenična logika već se njegovi stavovi, ne samo što su molekularni, mogu smatrati i dubokomisaonim i također važnim za mnoge filozofijske orijentacije dvadesetog stoljeća. Mistično se ipak može pokazati, stoga logika nije utopistička djelatnost već je napor duha usmjeren k jezičnom poimanju svijeta.

Slično je i s “Filozofijskim istraživanjima”, posebice kada je u upitu običan govor gdje se naglašava obiteljski jezik i jezik obitelji – u “Tractatusu” je ta obitelj proširenija, pa stoga i maglovitija, cilj je ostao isti – obični jezik pokazuje pravila emocionalnog pojedinačnog u jeziku, uporaba riječi mora biti u dosluhu s uporabom riječi u drugom poretku. Mišljenje kao netjelesni proces ne može samo riješiti niti značenje riječi „misлити” a kamoli emocionalnu jezičnu igru u osobnom iskazu i jeziku. No jezična igra ima pravila koja se uče jezikujući jezik, iskazujući društvenost i svjetovnost jezika, u čemu govornika uče oni koji su u govoru jezika iskusniji, kao što je to slučaj primjerice s igrama kakve su tenis, nogomet, itd. Treba naglasiti da je jezik “Filozofijskih istraživanja” mnogo jednostavniji, stoga dosadniji za čitatelja, a misaono, osobno smatram da je pao ispod jezika i značenja “Tractatusa”. “Filozofijska istraživanja”

nam nameću svakodnevne probleme s kojima se susrećemo, koji su više nefilozofijski a koji su češće emocionalni, socijalni, itd., i samim tim ovo djelo, dakle, i po svom sadržaju i svom doživljaju predodžbe je slikopis više nego što je to duboka filozofija.

Dakle, jezik je, govoreći suvremenim ontološkim jezikom igrajuće svjetlucanje logike i logičko-matematičkih simbola u “Tractatusu”, dok je jezik u “Filozofijskim istraživanjima” okupiran pojmovima jezičnih igara koje su jednostavnije i prijemčivije za razumijevanje. Simbol u “Tractatusu” predstavlja ne samo matematičke i slovne oznake, već je simbol shvaćen i u svom izvornom grčkom značenju riječi a što pozitivisti nikada nisu mogli dokučiti tu Wittgsteinovu filozofijsku i logičku teoriju.

Ideal je usvajanje modernoga znanstvenoga mišljenja, logika je ta koja je u drugoj polovici XIX. stoljeća uvodila osnove znanstvene metodologije, način formativnoga discipliniranja, te znanstvenu egzaktnost – sve što se nije moglo svesti pod takovi koncept proglašavano je besmislicama; ispraznom metafizikom.

Nietzsche bi rekao: „Mi znamo da razaranje neke iluzije još ne daje istinu, nego samo jedan *komad neznanja* više, jedno proširivanje našeg ‘praznog prostora’, uvećavanje naše pustoši.”²¹⁸ Razvijajući kritičko-znanstveno područje, na jednoj strani, logički pozitivizam je tom području dao ogroman obol, dok je na drugoj strani, možemo ustvrditi s Nietzscheom (a i protivu njega) – *uvećao našu pustoš*.

²¹⁸ Navedeno prema Roland Barthes (Rolan Bart), *Književnost, mitologija, semiologija*, Nolit, Beograd, 1971., str. 351.

Teško bi bilo Wittgesteina „svrstati” u bilo koju školu, premda je utjecao na razvitak mnogih, rekao bih i oprečnih filozofijskih škola. No, filozofija stoji ponad ili ispod; nikako ne stoji pored prirodnih znanosti. Zajedno s Wittgesteinom mogli bismo zaključiti ovu raspru u duhu njegova mišljenja, da – ako bismo dali odgovore na sve moguće znanstvene upite, naši životni problemi ne bi bili ni dotaknuti. Njegovim su djelom, ne samo dotaknuti, već i duboko promišljeni problemi simboličke logike, jezika, svijeta, jezičnih igara, znaka, označenoga... Ali, pozitivistička načela provjere ni sama nisu provjerljiva, čega je Wittgestein bio svjestan.

VRELA

1. Ludwig Wittgestein, *Tractatus logico-philosophicus*, V. Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1987. (dvojezično).
2. Ludwig Wittgestein, *Filozofska istraživanja*, nakladni zavod Globus, Zagreb, 1998. (dvojezično).
3. Rolan Bart (Roland Barthes), *Književnost, mitologija, semiologija*, Nolit-Sazvežđa, Beograd, 1971.
4. Boris Kalin, *Povijest filozofije*, Školska knjiga, Zagreb, 1990.
5. Zoran Primorac, *Uvod u filozofiju znanosti*, udžbenici Sveučilišta u Mostaru, Mostar, 2005.
6. Lino Veljak, *Tractatus logico-philosophicus*; u: časopisu „Filozofska istraživanja”, Zagreb, 2005., br. 96., sv. 1., str 261.-263.

ZUSAMMENFASSUNG

Mit der Sprache und von der Sprache sprechend, hat Wittgenstein das Denkbare abgegrenzt und es, -vor allem, durch die Sprache von dem Undenkbaren abtrennt. Das Bild der Wirklichkeit markiert er mit dem Abschnitt und die Gesamtheit des Abschnitts ist die Sprache. Die Kopula, ja" ermöglicht das Austauschen der Aussage, d.h. das Herabführen der Aussagen auf eine einzige Aussage. Das Herabführen des „p" auf „q". Die Verständlichkeit der Logik (unserer) Sprache ist die grundsätzliche philosophische Frage. Im Großen und Ganzen verstehen wir die Logik (unserer) Sprache nicht und so sind philosophische Fragen in diesem Falle nicht verlogen sondern sinnlos. Also, die Sprache, sowie auch die Sprache der Symbole, bestimmt unser logisches und philosophisches Denken und das Aufstellen des Problems. Der spätere Wittgenstein beschäftigt sich mit den Fragen der Sprachspiele, die man in dem Sprachspiel selbst lernt, aber auch in dem Spiel der Sprache.

Schlusshvorter: *Wittgenstein, Tractatus, Die Philosophische Forschungen, Die Sprache, Der Symbole.*

POGLED NA DRUŠTVENU ZBILJU MODERNOGA I SUVREMENOGA DOBA

(Socio-filozofsko-antropološki svjetonazor)

Sažetak

Ova rasprava govori o društvu, društvenim problemima i fenomenima. Pišući ovu raspravu koristio sam raspoložive materijale; udžbenike, knjige znamenitih filozofa, sociologa, teoretičara kulture. Ima novina i oprijeka u odnosu na dosadanje teorijske stavove.

Uvod

Prije nastanka sociologije u 19. stoljeću, u društvu se razmišljalo u okviru filozofije. Antička filozofija nije razlikovala pojmove društva i države. U 17. i 18. stoljeću nastaju teorije društvenog ugovora koje, polazeći od određene unaprijed dane koncepcije ljudske prirode, smatraju da društvo (i država) nastaju sporazumom izoliranih pojedinaca. Francuski filozof Montesquieu i škotski filozof Adam Ferguson iz 18. stoljeća prethodnici su pravnoga sociološkog razmišljanja u društvu. Sociologija je moderna znanost koja izučava promjene koje donosi nastanak modernosti. Modernost znači novu organizaciju društva, različitu od one utemeljene na tradiciji. U modernosti se različita

područja društvenoga života – ekonomija, politika, religija, umjetnost – izdvajaju kao posebne sfere s vlastitim zakonitostima.

Društvene i povijesne okolnosti nastanka sociologije obuhvaćaju dva široka kulturna pokreta – prosvjetiteljstvo i romantizam. Prosvjetiteljstvo je naglašavalo ulogu razuma, vjeru u napredak i čovjekovu autonomiju. Prirodom i društvom vladali su isti zakoni, a znanost je imala zadaću otkriti ih. Shvaćanje društva bilo je uglavnom individualističko, a politike liberalističko. Romantizam se javio ponajprije u umjetnosti. To je bila reakcija na prosvjetiteljstvo, pa su romantičari osporavali prosvjetiteljsku vjeru u razum i napredak te naglašavali iracionalna, kreativna i autentične značenja čovjeka. Prema njihovom mišljenju, prirodom i društvom vladaju različiti zakoni, jer je društvo proizvod ljudskoga duha. Društvo se shvaća kao organska zajednica (*Gemeinschaft*) koja ljudima daje osjećaj pripadnosti i identiteta. Visoko se vrjednuje narodni život i umjetnost (mitovi, legende, povijest). Razvoj modernoga društva promatra se pesimistički, a politička je orijentacija često konzervativna.

Društveni procesi koji teku paralelno s nastankom sociologije su: industrijska revolucija, urbanizacija, religijske promjene i sve istaknutije mjesto znanosti i znanstvenog pogleda na svijet.

Osnivači sociologije su: Auguste Comte (koji joj je dao ime), Herbert Spencer, Karl Marx, Emile Durkheim i Max Weber.

Teorijske perspektive u sociologiji vrlo su općenita gledišta o društvu i socijalnom ponašanju i služe kao polazište za istraživanje posebnih problema. Različite

teorijske perspektive u sociologiji predstavljaju, najjednostavnije rečeno, različite načine razumijevanja društvenog svijeta. Najznačajnije teorijske perspektive u sociologiji su funkcionalistička, konfliktna i interakcionistička perspektiva.

I. Društvo

Društvene skupine – čine određeni broj ljudi koji se nalaze u interakciji (razlikujemo pojam grupe koja ponajčešće nastaje slučajno ili bez velike organizacije, stihijno ili koje nemaju ponajčešće utvrđene ciljeve). Skupina je redovito i unaprijed organizirana sa zajedničkim osjećajem identiteta, pripadanja toj skupini te s unaprijed utvrđenim zadacima i ciljevima.

Primarne skupine su dugotrajnije, imaju bliže veze te osjećaje povezanosti među članovima, to bi u svakom slučaju sociološkim terminom bile – skupine.

Sekundarne skupine su brojne, nisu emotivno niti emocionalno srodne i povezane, pa nemaju često identitet i zajedničke ciljeve (one bi se mogle nazvati grupama).

Referentne skupine mjerilo su naših osjećanja, djelovanja; njihova interakcija izraz je njihove referentnosti, a funkcije su im: normativna – odnose se na naša vrjednovanja; komparativna – uspoređivanje skupine kojoj mi pripadamo s nekim drugim skupinama.

Skupna dinamika – njoj pripada veličina skupine, u početku manja skupina vodit će obične razgovore, s povećanjem članova skupine i skupina se povećava, pa će se njihova interakcija odvijati u više manjih skupina. Dioda – dva člana; trioda – tri člana...

Vodstvo skupine – govorimo o instrumentalnom vodstvu koje izvršava zadatke i ima vođu koji će kontrolirati izvršavanje zadataka.

Ekspresivno vodstvo – u biti se sastoji od dvije dominantne osobe koje bi trebale održavati solidarnost, sklad u skupini.

U skupini, kao i društvu, govorimo o: autoritativnom vođenju – preuzimanje odgovornosti i podređivanje članova skupine vođi koji mora djelovati odlučno i efikasno; demokratskom vođenju – to je vođenje o kojem odlučuju i uključuju se u odlučivanje svi članovi društva.

Organizacije definiramo kao socijalnu skupinu koja ima svoju određenu djelatnost. Organizacije mogu mijenjati članstvo, unutarnje međusobne odnose, ali ne moraju propadati.

Tipovi organizacija:

- a) otuđeni – oni koji ne podupiru ciljeve organizacije
- b) proračunati – umjereno podržavaju ciljeve
- c) moralno uključeni – snažno podržavaju organizaciju i uključenje u njezinu tipologiju.
- d) Prinudne organizacije, npr. zatvori, logori, mentalne bolnice – u njima nadvladava sila
- e) Utilitarističke, npr. banke, tvornice, privredne i slične organizacije
- f) Normativne, npr. crkve, političke stranke, dobrotvorne i humanitarne organizacije... one imaju svoju moć nad svojim članovima te se normativno organiziraju.

Birokracija: društvena struktura koja ima okomiti hijerarhijski položaj i ulogu te djeluje na osnovi pravila. Djelovanje birokratskih organizacija može se temeljiti na:

- a) tradiciji
- b) nacionalnosti
- c) karizmatiskom položaju

Weberova analiza birokracije:

točna podjela rada, hijerarhija auktoriteta, točan sustav pisanih propisa, naobrazba službenika, službenici ne posjeduju sredstva rada, zaposlenje je karijera u kojoj se napreduje, impersonalnost i objektivnost – službenik se odnosi prema stranci, a ne kao osobi.

Kolektivno ponašanje – razlikuje se od skupina u sljedećem:

- 1) ograničena socijalna interakcija
- 2) slabe i nekonvencionalne norme
- 3) nejasne društvene granice.

Javno mnijenje – to je mišljenje velikog broja pojedinaca tj. javnosti o određenim pitanjima; to znači: „što narod misli“.

II. Utemeljitelji sociologije

Utemeljitelji sociologije: Auguste Comte, Herbert Spencer, Karl Marx, Emile Durkheim i Max Weber.

Auguste Comte je bio zabrinut posljedicama Francuske revolucije te, da bi se suprotstavio negativnim tokovima i anarhiji što su po njegovom mišljenju vladale u Francuskoj, razvio je socijalnu fiziku, koju je kasnije nazvao sociologijom. Ta nova disciplina, za koju je smatrao da treba postati najvažnija znanost, bavi se socijalnom statikom i dinamikom. Mislio je da se društvo može proučavati na isti način kao priroda. Da bi čovjek ovladao svojom prirodnom okolinom, mora poznavati njezine zakone. Sociologija treba poslužiti kao osnova

za stvaranje boljeg društva, a njezin osnovni motto jest „Znati da bi se predvidjelo, predvidjeti da bi se djelovalo“. Najpoznatiji dio njegovog učenja jest zakon o tri stadija razvoja društva. Teološki stadij – do 1300. godine dominira religija, tj. vjera da su natprirodne sile osnov svega. Društvom vladaju ratnici, a vode ga proroci. U metafizičkom stadiju (1300. – 1800.) vjeruje se da apstraktne sile mogu objasniti sve, a u društvu dominiraju svećenici i pravnici. U pozitivnom stadiju (nakon 1800. godine) nastupa vjera u znanost, tj. spoznavanje zakona koji upravljaju prirodom i društvom.

Društvom dominiraju industrijalci i znanstvenici kao moralne vođe. Prosvjetiteljstvo je smatrao negativnom filozofijom koja, napadajući vrijednosti religije i obitelj, ugrožava društvo. Nasuprot tome je sociologija kao pozitivna znanost.

Herbert Spencer kao središnju temu uzima evolutive promjene u društvenoj strukturi i društvenim institucijama. Evolucija je promjena stanja relativno neodređene, nepovezane homogenosti prema stanju relativno određene, povezane heterogenosti – za njega je univerzalni prirodni zakon primjenjiv i na ljudsko društvo. Kao što je ljudsko tijelo sastavljeno od organa, tako je društvo sastavljeno od institucija, kao što su obitelj, religija, država, ekonomija i obrazovanje. On razlikuje dva tipa društva: militarističko društvo, koje je utemeljeno na prinudi, zatvorenosti i neprijateljstvu prema drugom društvu, te industrijsko – otvoreno prema drugim društvima, temeljeno na dobrovoljnoj suradnji. Utjecao je na pojavu socijalnog darwinizma – prema pravcu u sociologiji koji je zastupao ideju da su rat i borba među narodima i rasama osnovni pokretač društvenog razvoja.

Karl Marx sebe nije smatrao sociologom, a većina njegovih djela bavi se ekonomsko-društvenim temama. Njegove su ideje snažno utjecale na razvoj sociologije. Osnovu njegove teorije čini materijalističko shvaćanje povijesti (historijski materijalizam). Da bi zadovoljili svoje egzistencijalne potrebe, ljudi se moraju udružiti i organizirati. Tako nastaje podjela rada, koja vodi nastanku suprotstavljenih društvenih klasa. Marx smatra da je čitava dosadašnja povijest zapravo povijest sukoba među klasama (rob-robotovlasnik; kmet-feudalac; radnik (proleter/kapitalist). Za njega povijest čovječanstva ima dva vida: povijest sve veće čovjekove kontrole nad prirodom, a istovremeno je to povijest rastućeg otuđenja čovjeka i ukupnosti odnosa koje ljudi međusobno uspostavljaju, proizvodnja osnovice nad kojom se izgrađuje čitava društvena nadgradnja. Marx je najviše pažnje posvetio promjenama koje donosi razvoj kapitalizma kao najdinamičnijeg sustava proizvodnje u povijesti. Njegova je znanstvena analiza društva usko povezana s teorijom revolucije, tj. određenim političkim programom usmjerenim na rušenje kapitalističkoga poretka i ukidanja društvenih klasa. To buduće društvo jednakosti Marx je nazvao komunizmom.

Emile Durkheim smatrao je da se društvene pojave ne mogu objasniti svodeći ih na biološke ili psihološke čimbenike, jer je društvo stvarnost posebne vrste, pa se tako i treba proučavati. Predmet izučavanja sociologije su društvene činjenice. Te činjenice treba proučavati kao stvari i one se mogu objasniti samo drugim društvenim činjenicama. Durkheimu je osobito zanimao odnos između podjele rada u društvu te moralnih vrijednosti i osjećaja što osiguravaju integraciju društva.

Te moralne vrijednosti i osjećaje nazvao je društvena solidarnost, razlikujući dva tipa: mehaničku solidarnost – karakteristična je za društvo s manjim stupnjem funkcionalne diferencijacije i organsku solidarnost – koja počiva na razvijenoj podjeli rada. Kada prestanu vrijediti društvena pravila, društvo više nema utjecaja na pojedince i oni su prepušteni sami sebi. To stanje on naziva anomija – stanje u kojem individualne želje nisu više regulirane zajedničkim normama, a pojedine su bez moralnih putokaza. Veliku je pozornost posvetio i religiji. Smatrao je da je u religiji izvor znanstvenog mišljenja i društvenih institucija. Sveto je ono čemu društvo pridaje posebno značenje, što izaziva strahopoštovanje. Profano je ono svakodnevno, obično bez nekog posebnog značenja. Da bi pojedinci održali svoj osjećaj povezanosti s društvom, treba povremeno upriličiti rituale kojima se obnavljaju i jačaju društvene veze.

Max Weber sociologiju je shvaćao kao sveobuhvatnu znanost o društvenom djelovanju (akciji). Weber uvođi koncept idealnog tipa kao sredstvo kojim sociolog može generalizirati svoje nalaze. Idealni tip je misaona konstrukcija kojom se objedinjuju idealne karakteristike promatranih pojava, naglašavajući njihovu međusobnu sličnost, a zanemarujući posebnosti i nevažne razlike. Razlikuje tri tipa legitimne vlasti: racionalno – legalni, tradicionalni i karizmatski, ali nijedan nigdje ne postoji u čistom obliku. Pojam birokracije također je idealan tip, jer naglašava samo bitne osobine te pojave. Weberovo inzistiranje na razumijevanju značenja koja ljudi pridaju svojem djelovanju ne znači i da se on ograničio samo na proučavanje djelovanja pojedinca.

Upravo suprotno: društvene promjene i strukture nastale razvojem kapitalizma predstavljaju središnju temu njegove sociologije. Njegova najpoznatija knjiga je *Protestantska etika i duh kapitalizma* (uz nju je djelo „*Privreda i društvo*“). Racionalizacija je za Webera najznačajniji proces, karakterističan za moderna društva. Weber vjeruje da ćemo u budućnosti živjeti u čeličnom kavezu. Naglašava da je moderan svijet ostao bez bogova, izgubio osjećaje, strasti, vjeru i osobnost i njihovo mjesto zauzeo je racionalizirani i predvidivi život. Teško da je ijedan sociolog utjecao na sociologiju kao Max Weber, pa možemo reći da postoji sociologija prije i poslije Webera.

III. Društvene nejednakosti i stratifikacija

1. Društvene nejednakosti imaju moralne, socijalne, političke utjecaje i one razaraju ideal kulturne socijalne jednakosti. U samim početcima imamo iste životne šanse za školovanje, stanovanje, za istu zaradu i tako dalje, ako je u pitanju suvremeno demokratsko društvo. U antičkom ropstvu, još kod Aristotela, po prirodi je stvari netko rob, a netko robovlasnik, to jest netko je potčinjen, a netko superioran – to su prirodne razlike. To je mišljenje trajalo sve do 18. stoljeća. Prirodno se pravo javlja u 18. stoljeću, tj. hijerarhija koja je uspostavljena prirodnim zakonima. Da bi se ukinulo takvo stanje, možemo primijeniti Gundulićevu tezu: „Tko bi doli, sad je gori.“; obrnuto – to se razmišljanje javlja tijekom 1789. godine u Francuskoj buržoasko–demokratskoj revoluciji. Društvene nejednakosti ne mogu biti općekorisne.

2. Društvene jednakosti – zastupnik je Thomas Marshall. Ta građanska prava obuhvaćaju pojedinačne slobode, tj. društveno građanstvo iskazuje kroz sustave socijalne skrbi, punopravnosti, naobrazbe svih – to se javlja u 20. stoljeću, poglavito u modernom dobu, drugoj polovici 20. stoljeća. Jednakost starta vrijedi za ljude istog društvenog položaja, ali u životnoj utrci ljudi će imati više, a neki manje sposobnosti, pa se jednakost šansi neće pretvoriti u jednakost rezultata.

3. Društveni status je element društvene stratifikacije – ljudi zauzimaju položaj, a na temelju pozicija svojih roditelja ili temeljem vlastitih postignuća, pri rođenju nisu isti. Položaj na osnovu rođenja je onaj koji uzima u obzir socijalnu, nacionalnu, vjersku i etničku pripadnost i podrijetlo obitelji. Postignuti položaj rezultat je upornoga rada, nadarenosti, upornosti, pravilnog izvora znanja i položaja, pa nije fiksiran položaj – ljudi mogu postići, neovisno o drugima, visok funkcionalni i stratifikacijski položaj.

4. Društvena diferencijacija sastoji se od različitih društvenih poslova koje obavljamo, to jest društvene uloge.

5. Društvena stratifikacija oblik je društvene nejednakosti koja je stabilna, trajna u nekom društvu, a obilježava kako pojedinca, tako i društvenu skupinu.

6. Sustavi društvene stratifikacije: kaste, ropstvo, staleži (feudalni), klase (na temelju bogatstva, na temelju nacionalnih, religijskih ili drugih razlika, nastaju klase razlike kao organizirani sustav izrabljivanja).

7. Teorije stratifikacija:

a) FUNKCIONALISTIČKA TEORIJA – ovisi od organizacije društva, a društveni položaji preuzimaju

prirodne odgovornosti, pa će se ljudi koji su odgovorni i školovati za taj viši motivacijski položaj u društvu.

b) MARXOVA TEORIJA KLASA – teorija klasnog društva koja se može dokinuti – klasa po sebi ima klasnu svijest o svojem položaju, klasa je za sebe organizirana društvena skupina svjesna svog položaja, sukladno tomu tko je vlasnik proizvodnih sredstava, industrije, itd, ali ukidanje privatnog vlasništva utemeljile su nove nejednakosti na društvenoj i političkoj razini, pa će se marxizam javiti u obliku komunizma, tj. društveno–političke diktature nad radništvom i seljacima.

c) WEBEROVA TEORIJA RASPODJELE MOĆI – pripadnici određene moći i slojeva imaju već određenu ekonomsku i društvenu moć tj. dimenziju stratifikacije – kroz ekonomski poredak dobiva statusni položaj, a kroz politički dobiva političku moć.

IV. Socijalna interakcija skupine (grupe) i organizacije

Primarne grupe (skupine) manje su i dugotrajnije grupe, u kojima među članovima postoji visok stupanj bliskosti i osjećajne povezanosti, ponajprije obitelj, grupa prijatelja i grupa vršnjaka. Sekundarne grupe brojnije su, njihovi članovi nisu posebno emotivno povezani, a njihove međusobne interakcije nisu tako sveobuhvatne kao u primarnima. Politička stranka, klub ili profesionalno udruženje primjeri su takvih grupa. Referentne grupe služe kao osnovica i mjerilo za procjenjivanje i oblikovanje naših stavova, osjećaja i djelovanja. Drugim riječima, one nam pomažu da shvatimo svijet oko sebe i služe kao izvor psihološke identifikacije. Referentne grupe imaju normativne i komparativne funkcije.

U pogledu stila odlučivanja, možemo razlikovati tri tipa vođenja grupe. Autoritarno vođenje bit će usmjereno na instrumentalne probleme, vođa će preuzeti odgovornost za odluke i zahtijevati strogo pokoravanje podređenih. Demokratsko vođenje obuhvaća više ekspresivnih elemenata i usredotočuje se na uključivanje svih članova u procesu odlučivanja. U laissez-faire vođenju grupa djeluje samostalno, sama od sebe i uz minimalan utjecaj vođe. Birokracija je društvena struktura sastavljena od hijerarhije položaja i uloga, koja djeluje na osnovi preciznih pravila i procedura. Moderna je birokracija, prema Weberu, izuzetno racionalan i učinkovit način organiziranja velikog broja ljudi. Ona omogućava da se odluke donose na osnovi općih mjerila, da ih provode stručnjaci, smanjuje mogućnosti korupcije i zauzimanja položaja na osnovu rodbinskih veza ili simpatija. Konvergirajući oblici kolektivnog ponašanja imaju čvršću strukturu i veću koncentraciju od raspršenih. Gomila je najpoznatiji oblik takvog ponašaja koje karakteriziraju sugestibilnost, deindividualizacija i osjećaj neranjivosti.

Socijalna se struktura sastoji od mnoštva društvenih položaja. No, nisu svi položaji jednaki. Svako društvo neke položaje cijeni više, a neke manje. Društveni položaj koji je vrjednovan, odnosno rangiran više ili niže na nekoj ljestvici vrijednosti naziva se društveni (socijalni) status.

Jednakost je jedna od središnjih ideja modernih društava. Možemo razlikovati tri koncepcije jednakosti: jednakost šansi, jednakost starta i jednakost rezultata. Usprkos razlikama, sve tri koncepcije jednakosti slažu se u naglašavanju univerzalističkih mjerila pri procjeni pojedinaca. Podsjetimo se, univerzalizam

znači tretiranje svih ljudi na jednak način, bez obzira na njihove posebne i jedinstvene osobine. Univerzalizam znači odbacivanje bilo kakvih proizvoljnih ograničenja za puno sudjelovanje ljudi u društvenom životu.

Društvenom diferencijacijom nazivamo oblik društvene nejednakosti koji nastaje zahvaljujući tome što članovi društva obavljaju različite djelatnosti i tako postaju „različiti“ zbog toga što imaju različite uloge. Zauzimajući različite društvene uloge, oni su, dakle, nejednaki, ali to još uvijek ne znači da ih možemo stupnjevati kao više ili niže.

Društvena stratifikacija poseban je oblik društvene nejednakosti. Stratifikaciju možemo definirati kao strukturiranu, stabilnu i trajnu nejednakost.

V. Obitelj, brak i srodstvo

Obitelj je povezana bračnom vezom između muškarca i žene, zajedno sa svojom djecom ili posvojenom djecom – to je uža ili nuklearna obitelj. Temelj odnosa u obitelji jest odnos supružnika i njihova potomstva. Obitelj može biti proširena: nuklearna obitelj je obitelj orijentacije, a šira obitelj tj. porodica je obitelj prokreacije – to je obitelj gdje žive majka i otac zajedno sa svojom oženjenom ili udanom djecom.

Nasljeđivanje:

- a) patrilinearno – nasljeđivanje po očevu srodstvu
- b) matrilinearno – nasljeđivanje po majčinom srodstvu, npr. kod Židova: ako je majka Židovka, potomstvo je određeno po majci
- c) bilinearno – nasljedstvo po očevoj i majčinoj rodbini.

Obitelji su po mjestu stanovanja patrilokalne ili matrilokalne, u ovisnosti od toga kod koga te nuklearne obitelji žive. Suvremene su obitelji nelokalne – žive u mjestima po vlastitom izboru, ali to ne znači da su prekinuli sve odnose sa svojom rodbinom, bilo po očevom, bilo po majčinom srodstvu.

Patrijarhalni odnosi – otac, najstariji član obitelji, glava je kuće i donosi sve odluke; matrijarhat – tradicija u kojoj najstarija žena u obitelji donosi sve bitne odluke.

Funkcije obitelji:

a) regulacija spolnoga ponašanja – riječ je o tom da se bračni i obiteljski sustavi u društvu usklađuju sukladno običajima, normama i zakonima jednoga društva

b) reprodukcija – obitelj je institucionalno sredstvo smjene naraštaja, a kroz obitelj se ostvaruje nasljedstvo i nasljeđivanje

c) socijalizacija – to su novostvoreni mladi članovi društva čija je funkcija obitelji veoma značajna jer se na mlade naraštaje prenose sve vrijednosti

d) emocionalna potpora – ljudsko potomstvo veoma je osjetljivo, npr. u nekim društvima mladi se puno ranije, a u nekima puno kasnije, osamostaljuju, pa je potrebna emocionalna potpora mladima, gdje se preko obiteljskih odnosa pruža sigurnost nasljednicima

e) društveni položaj – svaka obitelj svoje potomstvo stavlja u određenu socijalnu i svaku drugu mrežu, pa postoji već svjesna pripadnost rasi, naciji, religiji, etničkoj pripadnosti, itd.

Konfliktna obitelj – u povijesti ljudskih društava siromašne, potlačene obitelji uvijek su imale frustracije, pa neki sociolozi (npr. Collins) smatraju da su muškarci „seksualni agresori“, a da su žene „seksualne nagrade za muškarce“. Brak je često bio ugovor za vlasništvo, bogatstvo žene ili muškarca, pa su sklapani brakovi između istih kategorija, tj. bogati muževi su se ženili bogatašicama i obrnuto. Danas su žene gospodarski neovisnije te svoje odnose s muškarcima usmjeravaju kroz stečenu slobodu, ne kroz poželjni brak (bogat – bogati), već žene postaju liberalnije; više djevičanstvo, pa i ženstvenost, nisu ideali.

Monogamija – brak između jednog muškarca i jedne žene.

Poligamija – gdje muškarac sukladno društvenim standardima može imati više žena i obrnuto, jedna žena može imati dva ili više muževa (u mnogim tradicijskim društvima, žena koja se uda za muškarca uobičajeno za muževe ima njegovu braću).

Poliginija je brak jednog muškarca s više žena.

Poliandrija je brak jedne žene s više muškaraca.

Incest je spolni, seksualni odnos s najbližim srodnicima ili srođnicama, stoga u mnogim društvima postoji tabu incesta sa snažnim socijalnim sankcijama.

Egzogamija, tj. kulturno pravilo zabrane incesta – izbjegavanje incesta odnosi se ponajprije na seks; egzogamija se odnosi i na brak.

VI. Razvoj moderne obitelji na Zapadu

Ovdje govorimo o razvitku zapadne civilizacije, razvitku industrije, razvitku kapitalizma kao

društveno–ekonomskog poretka, koji je utjecao i utječe na razvitak ljudskoga života, na nove odlike braka i obitelji. Tako ćemo kod sociologa naći oprečne stavove, gdje jedni smatraju da razvitak kapitalističkih odnosa učvršćuje obiteljske veze, a drugi posve oprečno.

Patrijarhalna obitelj govori o podjeli između poslova koje obavljaju muškarci i koje obavljaju žene. Muškarci su bili zaduženi za osiguranje socijalnog, ekonomskoga statusa obitelji, da osiguraju obitelji, a žene su više zadužene za kućanstvo te za odgoj i podizanje djece.

Romantična ljubav nije jedini temelj za sklapanje braka; privlačnost, a prije ekonomska moć, utjecali su na sklapanje braka. Dugoročni brak, osim romantične ljubavi i osjećanja, mora se temeljiti na međusobnom razumijevanju i toleranciji. U moderno doba pa do danas, žene se oslobađaju stegovnih društvenih normi, pa spolni užitak nije više kvalificiran kao krivnja.

Industrijska revolucija, posebno danas tehnološko – digitalna revolucija i doba, emancipiraju ženu, tako da žene postaju ekonomski neovisne, sve više se zapošljavaju izvan kućanstva, stječući ekonomsku slobodu postaju emancipiranije. Mladi u naše doba sve kasnije stupaju u brak, a istodobno sve ranije stupaju u predbračne seksualne i spolne odnose. Kršćanski pojam braka, predbračna čistoća, više nisu prvotni elementi modernoga svijeta – u svijetu ekonomske revolucije, u svijetu u kojem osjećanja čine utočište za bijeg od stvarnosti posla, pa tako i brak na jednoj razini postaje utočište od otuđenosti u svijetu posla, javni i privatni život se razdvajaju.

Mišljenja smo da romantična ljubav, međusobno razumijevanje, kao i emocionalna strast, zajedno moraju biti temelj bračne i obiteljske veze. Nuklearna obitelj,

danas, podrazumijeva brak muškarca i žene i zajednicu s njihovom djecom; pored toga, danas postoje homoseksualne veze – s porastom sloboda, dolazi do porasta intimnih odnosa, njihovih različitih veza. Brakovi „pucaju“, ne samo zbog kratkotrajne zaljubljenosti, već i zbog prijevare, vjerolomstva između bračnih drugova, kao i zbog neuređenih ili loših ekonomskih odnosa u obitelji... Ljubav je pretpostavka za brak i obitelj, ali nije dostatna za razvijanje zajedničkoga života i sklada.

Anthony Giddens govori o novoj ulozi žene, ona je „emocionalni revolucionar modernosti“, što u biti znači da je žena dovela samu sebe do sebe i usavršila vlastitu emancipaciju.

Normalan oblik obitelji u tradicijskom smislu su bračni parovi s djecom, naspram Fanukovu mišljenju, u normalne obitelji mogu spadati i spadaju i jedan roditelj s djecom (ako je drugi roditelj umro ili su se razašli zbog nemogućnosti zajedničkog života). Ne postoje homoseksualne obitelji (kod nas), već zajednice. Komune, kohabitacije ne možemo smatrati obiteljskim životnim zajednicama. Demokratizacija društva dovodi do demokratizacije obitelji, ali se pritom javljaju i razni drugi oblici izvan obiteljskog života – prisile komuniciranja, prisile prihvaćanja emocionalnih stavova, silovanja (izvanbračnog, pa i bračnog).

Obitelj je kroz povijest, a i danas, stabilna društvena ustanova – zajednica – koja se u promijenjenim okolnostima i sama mijenja, ali bez obitelji i djece nema niti perspektive niti budućnosti.

VII. Elitno i demokratsko obrazovanje

Američki sociolog Randall Collins razlikuje tri tipa obrazovanja tijekom povijesti: obrazovanje za praktične vještine, obrazovanje za pripadnost statusnoj grupi i obrazovanje pod kontrolom birokracije.

Obrazovanje za praktične vještine – odvija se u procesu rada, bez velike formalizacije. To znači da se slušanjem, oponašanjem i ponavljanjem uče vještine potrebne za obavljanje određenog posla. U takvom obrazovanju najčešće nema nikakvih svjedodžbi ili diploma. Valja napomenuti da je taj tip obrazovanja prisutan i danas.

Obrazovanje za pripadnost statusnoj grupi – obrazovanje je tijekom povijesti najčešće služilo upravo za organizaciju statusnih grupa. Grupe s višim statusom teže se svojim stilom života izdvojiti od ostalih, tako da se njihovo obrazovanje nastoji razlikovati od praktičnog. Ono je bilo estetsko i odvojeno od praktičnih djelatnosti. I danas je u modernom visokoškolskom obrazovanju prisutno kao oblik elitnijeg i finijeg obrazovanja (na pr. Oxford i Cambridge), dok tehničke discipline imaju mnogo niži status.

Obrazovanje pod kontrolom birokracije – nastalo je nakon uspostave modernih nacionalnih država od 18. stoljeća. Obrazovanje organizira i nadgleda državna birokracija. Birokratski karakter obrazovanja vidljiv je u njegovoj formalizaciji – sadržaji koji se podučavaju podijeljeni su na segmente (različite predmete i razrede), propisani su uvjeti za prelazak iz jednog u drugi stupanj, na kraju se dobivaju svjedodžbe i diplome na osnovu kojih se vlasnicima tih istih priznaju određena zakonska prava. Ova tri navedena tipa predstavljaju

idealne tipove obrazovanja. Oni se mogu promatrati kao dio kulturnog tržišta na kojem se društvene grupe nadmeću nastojeći postići ciljeve.

Zahtjevi za višim stupnjevima obrazovanja u svim su zemljama tijekom povijesti uzrokovali obrazovne reforme. Te su reforme polazile od dvije posve različite pretpostavke i ta različita polazišta utjecala su i na različit razvoj obrazovnih sustava. U zemljama u kojima je nadvladavalo mišljenje da srednje i visoko obrazovanje služe kao „pripremanje za elitu“, školski su se sustavi razvijali tako da su nastali različiti tipovi srednjih škola, od kojih su neke omogućavale nastavak školovanja, a neke su obrazovale učenike za zapošljavanje. Općenito možemo reći da vrsta obrazovanja koja se u nekom društvu smatra poželjnom ovisi o odnosu snaga među različitim društvenim grupama. Te grupe zagovaraju različite obrazovne ideologije i ideale i tako će zagovarati različite obrazovne politike.

Postoji tipologija obrazovnih ideala i njihovih nositelja. Društvena grupa aristokracija ima opću ideologiju i opće obrazovanje u kojem se njeguju kultiviranost, karakter i samostalna prosudba.

Klasa trgovaca i stručnjaka ima specijalističku ideologiju, stručno i profesionalno obrazovanje koje daju izobrazbu za poželjna zanimanja i položaje.

Radikalni reformatori imaju demokratsku ideologiju, širenje „elitnijeg obrazovanja“ kako bi svatko dobio mogućnost da „postane aristokrat“.

Državni planeri imaju utilitarističku ideologiju, niži strukovni i poluprofesionalni programi koji daju izobrazbu za zanimanja potrebna u privredi i državnim službama.

Današnji školski programi kompromis su između koncepcija koje su navedene gore. Na nižim stupnjevima uče se vještine koje pripremaju učenike za daljnje obrazovanje. Srednjoškolsko je mješavina općih i praktičnih vještina. Visoko je dijelom humanističko, a dijelom specijalističko.

VIII. Sociološka teorija o obrazovanju

Makrosociološki pristupi obrazovanja bave se ulogom obrazovanja u društvu i odnosom između škole i drugih društvenih institucija. Glavne sociološke perspektive su funkcionalistička i konfliktna.

FUNKCIONALISTIČKA PERSPEKTIVA OBRAZOVANJA – Funkcionalisti smatraju da je socijalizacijska funkcija obrazovanja vjerojatno najvažnija. Škola je glavno sredstvo za postizanje ujednačenosti (homogenosti). Američki sociolog Talcott Parsons također je smatrao da je škola žarište socijalizacije u modernim društvima. Škola uči djecu da se društvo ne sastoji od roditelja, rođaka i prijatelja nego su u razredu svi međusobno jednaki i imaju jednake šanse. Partikularističke norme znače vrjednovanje pojedinca s obzirom na to što je, a ne tko je. Nasuprot tomu, univerzalističke norme podrazumijevaju da je pojedinac samo jedan od mnogih te da je njegov položaj uvjetovan usporedbom s drugima, a ne zajamčen unaprijed. U SAD-u, primjerice, učenici različitog rasnog i etničkog podrijetla uče što znači biti Amerikanac i pripremaju se biti „odgovorni građani“. (Što uvijek i ne ide lako). Funkcionalistički pogled obrazovanja naglašava važne funkcije koje obrazovanje doista ima u društvu: socijalizaciju, selekciju, alokaciju i integraciju.

KONFLIKTNE TEORIJE O OBRAZOVANJU – bit konfliktnog pristupa izučavanja obrazovanja sastoji se u naglašavanju uloge škole u reprodukciji i legitimiranju postojećih društvenih odnosa i poretka. Konfliktne teorije temelje se na Marxovim i Weberovim stajalištima: škola kao najvažniji ideološki aparat države u kapitalizmu. Francuski filozof i sociolog Althusser smatra državu važnim čimbenikom održanja odnosa u društvu. Škola je najvažniji ideološki aparat države jer se u školi ne uče samo znanja i vještine, nego se prenosi i ideologija.

PRINCIP KORESPODENCIJE – nekoliko američkih sociologa razvijaju te ideje, nastojeći pokazati da su odnosi u školi sukladni odnosima na radnom mjestu. U školi se odvijaju najbitnije značajke radnog mjesta i tako se djeca pripremaju za uloge na tržištu rada – da budu poslušna radna snaga.

SKRIVENI NASTAVNI PROGRAM je neodređen skup vrijednosti, stavova i ponašanja koji suptilno oblikuju djecu u skladu s zahtjevima vladajućih institucija. Učitelji oblikuju osobine koje su u skladu sa standardima srednje klase – marljivost, odgovornost, samokontrolu. Na primjer, od učenika se traži da budu tihi, točni, da čekaju red... Mnoga istraživanja potvrdila su prisutnost seksizma i rasizma u skrivenom nastavnom programu.

KREDENCIJALIZAM je zahtjev da je za određeni posao potrebna svjedodžba (diploma). Zadnjih desetljeća brzo raste broj ljudi koji imaju svjedodžbe ili diplome. Jedni teoretičari to objašnjavaju kao potrebu privrede za sve kvalificiranijom radnom snagom, dok drugi teoretičari, kao što je Randall Collins, smatraju

da školska diploma služi više kao mjerilo statusa u društvu, nego što jamči neka posebna znanja.

INTERAKCIONISTIČKE TEORIJE O OBRAZOVANJU – usredotočuju se na svakodnevnu interakciju u razredu ili u pojedinoj školi. U središtu su pozornosti interakcije između nastavnika i učitelja te samih učenika i prilagodba učenika na zahtjev škole.

TIPLIRANJE I ETIKETIRANJE – nastavnici svrstavaju i vrjednuju učenike na određeni način; prema tome posebno se odnose prema učenicima. U procesu tipiziranja razlikujemo tri stupnja: tipiziranje na osnovu izgleda učenika, stava ili načina govora, nakon toga slijedi elaboracija „kada se prvo tipiziranje potvrđuje ili zamjenjuje novim“, te nastupa faza stabilizacije, kada vjeruju da zaista poznaju učenika. Postoji negativno tipiziranje odnosno etiketiranje, npr. ako učenika proglase problematičnim na osnovi jedne pogreške.

TEORIJA O SAMOISPUNJAVAJUĆEM PROROČANSTVU – tvrdi da nastavnikovo tipiziranje učenika sposobnima ili „tupima“ te predviđanje njihovog školskog uspjeha ima tendenciju da se doista ostvari.

UČENIČKE STRATEGIJE PRILAGODBE – sociolog Peter Woods primijenio je Mertonovu tipologiju adaptacije na strukturalne pritiske i pokazao da se učenici na različite načine prilagođavaju zahtjevima škole. On razlikuje čak 8 tipova prilagodbe školi: ulagivanje, poslušnost, oportunizam, ritualizam, uzmicanje, kolonizacija, nepopustljivost i pobuna.

Ulagivanje – učenici nastoje pridobiti naklonost nastavnika i nebitno im je što drugi učenici o tome misle

Poslušnost – učenici osjećaju posebnu bliskost s ciljevima i sredstvima jer žele postići uspjeh

Oportunizam – učenici uglavnom prihvaćaju ciljeve škole, ali ponekad od njih odustaju

Ritualizam – ovi učenici obavljat će školske zadatke i poštovati pravila, ali ih ne zanimaju ni uspjeh ni potvrda nastavnika

Uzmicanje – znači odbacivanje i ciljeva i sredstava škole, ali bez otvorene pobune, npr. drijemaju na nastavi

Kolonizacija – ravnodušnost prema ciljevima škole i odbacivanje sredstava da se oni postignu

Pobuna – učenici odbacuju i ciljeve i sredstva škole te ih zamjenjuju drugim.

IX. Obrazovanje i društvena nejednakost

Socijalna stratifikacija odnosi se kako na društvena bogatstva, na prestiž i moć, tako i na obrazovanje i na različitu mogućnost obrazovanja u različitim sociokulturnim sredinama i u različitim civilizacijama. Danas je obrazovanje podređeno društvenim, poslovnim i životnim potrebama.

Klasne razlike – djeca iz bogatih i siromašnih klasa i slojeva, premda imaju iste sposobnosti, neće imati isti obrazovni stupanj i razlikuju se u uspjehu i naobrazbi.

Kod djece u niže razvijenim slojevima riječ je o ograničenom kodu, naspram toga u razrađenom kodu obično je riječ o samorazumljivosti – slušatelj razumije kontekst govora svoga sugovornika. Djeca koja u školi uče apstraktne pojmove koji nisu neposredno povezani s životnim i društvenim potrebama, ta djeca ne vladaju razrađenim koodom – postižu slabiji uspjeh.

Kulturalna reprodukcija je reprodukcija školskoga sustava koji je nametnut od bogatijih slojeva, pa tu

kulturu neki sociolozi nazivaju kulturnim kapitalizmom, to jest djeca u ranoj dobi stječu vještine i znanja potrebna kako za život, tako i apstraktna znanja – djeca iz nižih slojeva to ne postižu.

U naobrazbi postoje subkulturne nejednakosti među društvenim slojevima, pa obrazovno postignuće pojedinca u određenoj mjeri ovisi o njegovu društvenom statusu te o položaju u strukturi društva.

U suvremenom školstvu i obrazovanju djeca ne moraju postizati razinu znanja svojih roditelja, već je suvremena komunikacija i digitalna tehnologija usmjerila naobrazbu mladih i prilagodila ih novonastalom stupnju razvitka društva.

Jednakost šansi trebala bi podrazumijevati jednaki pristup obrazovnim resursima i jednako pravo na školovanje, no različiti društveni slojevi te različite sposobnosti i jezični kodovi dovode do natjecanja u obrazovanju, gdje je jasno da u samom početku neki imaju prednost (viši slojevi).

Pozitivna diskriminacija ne označuje testove kao najpouzdanije sredstvo kojim se vrjednuje nečije znanje, pa kompenzacijsko obrazovanje nadarenoj djeci iz nižih društvenih slojeva i struktura omogućuje sustizanje u znanju i naobrazbi iz onih gornjih društvenih slojeva i struktura.

Promjene u društvu dovode do promjena u obrazovnom i školskom sustavu, ali i sve inovacije u obrazovnom i školskom sustavu potiču društvo na nove vještine, nove vrijednosti koje su potrebite u suvremenom društvu.

X. Demografija i urbanizacija

Početak ćemo od st. grč. riječi demos i grafein (narod i opisivati) – dakle, demografija bi bila opisivanje pučanstva, ne osobno opisivanje – već strukture pučanstva, nataliteta, mortaliteta, e/migracija, imigracija; stvaranje novih životnih uvjeta – povijesne promjene u strukturi, načinu života – eventualnom planiranju u drugim oblastima; na pr. pravljenu škola, vrtića, industrijalizaciji – ili u novije doba velikim ne/kontroliranim ili dirigiranim imigracijama u cilju promjene strukture pučanstva (posebice Europe) : nacionalnosti, religije, običaja, načina života – svakako se ne smiju izgubiti iz vida – socijalni momenti, siromaštvo; te posve različni mortaliteti i nataliteti u zadnjem stoljeću (da ne idemo dalje u povijest ljudskih društava)....

Nekoć je stopa nataliteta (rađanja) bila velika u industrijski naprednim državama konac (druga polovica) 19. st. i 20. st. (Ujedinjeno Kraljevstvo) – velika je bila stopa nataliteta i u zemljama, na pr. Nizozemska, Njemačka, Belgija; zatim Švedska (ako izuzmemo početak 20. st. – kad ju je zahvatio val iseljavanja u SAD), Danska; nešto manje Španjolska, Italija i Portugal iako su i to bile kolonijalne zemlje. Općenito je stopa smrtnosti (mortaliteta) bila niža od stope nataliteta – to zovemo prirodnim priraštajem – trebamo tu izdvojiti dva velika svjetska rata (pokolja) – kao pandemiju španjolske gripe (groznice) – nakon I. svjetskoga rata, smatra se (a nitko točno, ni približno točno nije odredio koliko je stanovništva pomrlo) – hipoteze su: između 30. i 50. milijuna stanovnika (svakako više nego – I. svjetski rat – iako je on neposredni povod te pandemije: glad, siromaštvo, nikakva higijena, nikakvo zdravstvo.... sve je to

urušeno u tom pokolju a razvitak društva nije dosegao razinu da to zaustavi).

Evo i danas pandemije SARS-CoV-2; posve nove i nepoznate....

Teško je davati točne tablice o kretanju stanovništva... kada je u pitanju demografija – danas je u EU prirodni priraštaj oko ništice (uključivši i Veliku Britaniju) – ili je veća smrtnost od rađanja, to je depopulacija stanovništva.

Nagle migracije počinju u novije doba oko 1840-ih godina, SAD se javljaju kao novi izazov s industrijom i razvijenijom poljodjelatnošću – a još uvijek nedostatno naseljene. Mnogi su ljudi iz naših krajeva i s jugoistoka Europe išli i u Zapadnu i Sjevernu Europu – posebice koncem 20. st. i početkom 21. st., a to i danas traje – oni se brzo integriraju u te zemlje (kulturu, radne obrasce, nauče jezik i dobrodošli su tim danas razvijenim zemljama). Danas su to tehnološki najrazvijenije zemlje, zajedno sa SAD-om i danas agilnom Kinom. Kina je tehnološki div, premda u ljudskim pravima i razvitku demokracije su među zaostalim zemljama – jer KP Kine drži sve društveno-političke događaje i sve konce u svojim rukama, a ekonomija je kapitalističko-tehnološka s tržišnom orijentacijom i konkurencijom – zemlja koja ima 1.4 milijarde stanovnika, naravno, dopire u sve kutke svijeta ekonomsko-tehnološki – gdje joj je isplativo.

Druge su migracije bile s prostora bivše Jugoslavije – pred velikosrpskom agresijom (kratko na Sloveniju), potom na Hrvatsku, BiH i Kosovo – mnogi su ljudi migrirali ili u sigurnije krajeve ili se iselili zauvijek s ovih prostora.

Sljedeće i najopasnije su migracije, dijelom kao posljedica rata u Iraku, Afganistanu i Siriji; pojava ISIL-a i njegovih inačica, te migracije su dijelom nužne za spas života; a traju i danas usprkos pandemiji COVID-a, su očito dirigirane kako bi promijenile strukturu, prije svega Europe – strukturu stanovništva: nacija, vjere, običaja – a sa sobom ne donose ništa osim autarhičnosti (zatvorenosti) u vlastite ideje; svijest, način života, treba reći i u nerad u EU. Pored pandemije – aktualno: danas – Sada i Ovdje (izraz E. Blocha) – valja se civilizaciji, poput Zapadne, boriti i s nekontroliranim i neobuzdanim imigracijama. Sve to proučava demografija.

Urbanizam je postojao u nekom vidu i u mlađem kamenom dobu, kada se rađala civilizacija oko nekih naseobina, najčešće u dolini rijeka. U starom antičkom dobu nastale su velike kulture oko velikih rijeka – Inda; Tigrisa i Eufrata, Nila, Vardara... uglavnom je to bio Istok i širi mediteranski bazen. Na pr. u 5. st. pr. Kr. Atena je imala oko 300 000 stanovnika; ili Rim u doba njegove imperije – u I. st. poslije Kr. oko 1. milijun stanovnika.

Može se pratiti brzi razvitak gradova, te seoba stanovnika sa sela u grad – u maje od jednoga st. Engleska je s 80% seoskoga stanovništva postala zemlja s 75% gradskoga stanovništva. Brzo su nastajali megapolisi, posebice poslije II. sv. rata – na pr. u Europi – London, Berlin, Paris, Beč... Poglavitito je to bila karakteristika zemalja u razvitku, oni su zadnjih 50-60 god. imali veliki priraštaj, pa su se tako razvili i najveći svjetski megapolisi New York, Mexico City, Calcuta, Rio de Janeiro, Buenos Aires.... i još drugi gradovi.

Dok su europske i općenito zapande zemlje stagnirale neke su udvostručile i utrostručile broj stanovnika

u zadnjih 30-40 godina... na pr. Brazil, Nigerija, Pakistan...posebice zemlje Afrike koja je i „najmladji kontinent“. Europa sve više stari, tako i Zapad.

Globalni gradovi su centri svih svjetskih zbivanja. Postmoderni gradovi se usmjeravaju u vlastitim kulturama, običajima, razvoju nisu kao što misle neki sociolozi uniformni i centri gradova se dekoncentriraju ...oni se šire po vlastitim načelima... Kozmopolitizam nije karakteristika samo velikih gradova, doseljavanje ljudi sa sela – daje nove običaje gradovima, teško se može emocionalno pratiti razvitak, ne samo gradova... mnogi ljudi ostaju izolirani, neki stječu neka nova poznanstva koja su u načelu koristoljubiva... a neki došljaci posebice sa sela ili iz nerazvijenih krajeva ostaju u „rodovskim“ odnosima. Te nagle promjene ipak izazivaju nelagodu, ali i prilagodbu... kao i novi ekološki običaji i odnosi u velikim centrima ... i općenito se treba prilagođavati novim odnosima – s jedne strane globalizacije, tehnologije, ekologije, industrije ... ali i supstancijalnost svoje kulture, nacionalnih običaja, i t.d. – što i nije u opreci jedno s drugim. Nepoznate novopridošlice su velika opasnost urušavanja Zapadne kulture; demokracije ...uglavnom se radi o rigidnim, netolerantnim „većim šerijatskim skupinama“ koje polako preuzimaju inicijativu, ne samo na istoku, već u cijeloj Europi!

XI. Ekologija

Ne ćemo puno govoriti o ekologiji, ovdje ću vam dati najbitnije upute – koje vi zasigurno dosta znate, i do nje držite, te da čuvate okoliš – čuvajući prirodni okoliš čuvamo sebe, svoje naselje i cijelu planetu Zemlju.

Dakle čovjek je kao prirodno istodobno i društveno i humanističko (homo = čovjek/biće – i to najviše biće na planetu – homo sapiens. Pa vi znate i biblijsku tezu – da su čovjeku njegovoj slobodi (autonomiji) volje i umu – podložene sve biljke i životinje, bolje reći sav planetarni svijet. To kaže i prirodna i društvena znanost... Hoćemo li dopustiti da digitalnom ili drugom tehnologijom uništimo okoliš – tim i cijeli svijet ovisi o našoj svijesti, postupcima i o nama samima, da uništimo Planet?! Ekologija proučava odnos čovjeka prema prirodi. Okoliš je ekosustav, cjelovit i skladan (harmoničan).

Naš organizam tek preživljava u biosferi, uništavanje biosfere označuje i uništavanje ljudskoga života. Priroda ima svoje vlastite zakonomjernosti po kojima se ponaša, ali i mi utječemo na njih. Priroda je i društvena konstrukcija zbilje, što znači da na nju utječemo – kako i koliko, od nas ovisi. Drukčiji su ekološki problemi bili u predindustrijskom i suvremenom dobu... Povećana emisija ugljičnoga dioksida (CO_2) – prijeti zagrijavanjem cijeloga planeta, njegovu ekosustavu i samom čovjeku. Znamo efekt staklenika...znamo kako se povećava CO_2 ... znamo i kako to izbjeći, pitanje je hoćemo li ispitivati prirodu do maksimuma ili ćemo zaštititi prirodu i čovjeka kao najuzvišenije prirodno i društveno biće!?

Održivi razvitak je predložilo Svjetsko povjerenstvo za okoliš i razvoj (WCED), „Naša zajednička budućnost“ – očuvanje okoliša ne samo za nas, već i za naše potomstvo, zadovoljenje ekonomskoga rasta i napredovanje u suglasju s prirodom.... Obnova prirodnih resursa; njihovo očuvanje.... Održivost kakvoće života uz

suglasje s prirodom, ekološke odluke donositi na svjetskoj razini, bogatiji pomagati siromašnjijima...

Fanuko spominje „Reformske ekološke pokrete“ – kao liberalne i socijalističke – dakle, ideološke...

„Radikalni ekološki pokreti“ – ukidanje temelja kapitalizma, temelj im je kontrakulturna reakcija, pa i povratak na romantizam, anarhizam... „priroda ima ograničenu neovisnost“ – treba misliti na čitavu biosferu... to je ekosocijalizam – ali čovjek je nosivi element ekosustava – a ideal je utopijski socijalizam....Ideal i zbilja su u protimbi, ideal postavlja visoke zahtjeve, neostvarive za ljudsku humanu mogućnost. Ekologija je danas i aktualno političko pitanje, kojim se želi produžiti život naših potomaka; produžiti život Planeta i svemira. Svemir ima svoju harmoničnu zakonomjernost kojoj se treba pokoravati. Svemir je božansko stvaranje sukladno Logosu.

XII. Znanost; metode istraživanja

Znanost se izvodi i kao pojam i kao teorija iz imenice znanje, tako možemo govoriti o predantičkoj, antičkoj, srednjovjekovnoj znanosti, o prosvjetiteljstvu koje je utjecalo na prosvjetu, pokušalo prosvjetljivati ljudsku teoriju i praksu – ali se neznanstveno obrušilo, ne samo na crkvene dogme, već i na teološke znanosti koje su uvelike bile povezane s filozofijskim znanostima u Srednjem vijeku. Voltaireov poklič „treba srušiti Bestidnicu“, možemo raznoliko shvatiti, ali bez ijednoga argumenta – on bi srušio Crkvu kao ustanovu, ukinuo svećenstvo i njihovo naukovanje, te ukinuo teologiju i sve znanosti koje su se razvile iz nje. Uobličio je nove

Istine, empirijske, one koje se temelje na tzv. zdravom razumu: te je dao prednost prirodnim znanostima. Pozivajući se na razum, kritičko mišljenje – prosvjetiteljstvo je bez straha da se upane u nove zablude – htjelo ne samo ukinuti, već i posve uništiti sve dogme – a pri tom bi uz pomoć „zdravoga razuma“ stvorilo novu dogmu. No, ne treba pobjeći od toga da je prosvjetiteljstvo kao pokret i „preporod“ stvorilo uvjete za slobodu mišljenja, zaključivanja... da je sukladno novim društveno-povijesnim okolnostima donijelo i različitost ideja, posebice su bitni enciklopedisti koji su svojim idejama utjecali na odgoj i koristili druge znanstvene metode – nisu polazili od „vječnih“ istina, ali su ipak željeli „vječno“ svesti na najmanji mogući značaj – duhovno-humanističke znanosti ili ih pretočiti u pozitivističku praksu. To će se u novijem i suvremenom dobu i ostvariti u pozitivizmu kao znanstveno-filozofskom pokretu i ideji.

Nakon „Engleske empirističke filozofije“ i Prosvjetiteljstva rađaju se kolosalni filozofski i znanstveni duhovi i mislioci od Kanta preko Hegela pa do novijih filozofijskih pokreta s konca 19. i početka 20. st., pa u znanosti, nakon bojažljivoga Galileia, javlja se Newton, pa Einstein! Znanost s jedne strane teži univerzalnoj spoznaji a s druge strane razvile su se brojne znanstvene discipline te proširile duhovna i istraživalačka obzorja. Kod Platona u antičkoj Grčkoj susrećemo geometriju kao uzvišenu znanost. No europske znanosti nakon prosvjetiteljstva su razvile svoje metodološko-znanstvene okvire i discipline u smjeru pozitivizma-prakticizma; što dovodi do razvitka industrije, tehnike i tehnologije. U našem dobu digitalna tehnologija u svim oblastima

izmiče kontroli onih koji su je stvorili; s jedne strane imamo kibernantropa – čovjeka koji postaje sastavnica modernoga tehnološkoga procesa, a s druge strane čovjek srlja u neizvjesnost pozitivističkoga experimenta, te izgubi kontrolu nad njim – izmiče mu iz vidokruga.

Etos znanosti vrijedi za sve znanstvenike (ili bi trebao vrijediti!), to su etičko-moralne norme koje osiguravaju samostalnost znanosti, univerzalnost normi, maksimalnu vrijednosnu i ideološku neutralnost – nisam siguran da je „bezinteresnost“ – temelj znanstvenih istraživanja, dapače nagon za spoznajom daje i interes i zanimanje da se dođe do istine. Znanstvena istinitost je potreba i aksiom znanosti – no, teško se dopire do univerzalne i apsolutne istine u znanosti.

Znanost se temelji na draži istraživanja koristeći metodološka pravila, tehničke i druge postupke vezane uz etos znanosti i uz znanost – znanje se počinje koristiti kao općedruštveno dobro i razvitak. Kada bi se doprlo do jedne jedinstvene i vječne apsolutne i konačne Istine – znanost bi se prestala razvijati. S druge strane tehnološko-filozofsko-humanističke znanosti se razvijaju i rasprostiru u društvu, u određenim povijesnim epohama kao i sama znanost – pa bi one trebale „ići ruku pod ruku“ (E. Bloch). Tako univerzalizam i zajedništvo znanosti dovodi do novih spoznaja koje su na korist samoj znanosti za daljnje unaprijeđenje, te na korist i dobrobit društva. Možemo govoriti o znanstvenoj neutralnosti koja se postiže, znanstvenim postupcima i etosom; te znanstvenim predviđanjima – ako se znanstveno djeluje poradi osobnih probitaka, tada se gubi znanstveni etos. No, u bilo kojoj znanosti postoji rivalitet i konkurencija – i dok su one natjecateljsko-znanstvenoga

duha, one prate razvitak znanosti; kada i ako počinju podvale i lažiranja – tu više nije riječ o znanosti.

Znanstveni skepticizam je dobar dok on tjera na daljnje proučavanje i produbljivanje znanosti i znanstvenih istina, pa makar se one i ne poklapale s očekivanim istraživanjima i treba ih učiniti dostupnima društvenoj zajednici i drugim istraživačima. Ima li znanost svoj svjetonazor – to je znanstvena paradigma, ona određuje opća pravila ponašanja i njih slijede znanstvenici istražitelji u toj oblasti.

Prijelomni trenutci znanosti mijenjaju svjetonazor; primjer: geocentrični i heliocentrični sustav, riječ je o intelektualnom napredovanju kako u svijesti znanstvenika, tako i napredovanju u metodološkom istraživanju kojega omogućuju i bolji uvjeti istraživanja; veća, bolja i brža tehnologija – pa je tako svijet uopće napredovao u 20. st. i početkom 21. st., više nego u cijeloj povijesti čovječanstva. No, što je s ljudskom mišlju, s ljudskom duhovnošću, sa spiritualnošću – jer, pored religije, filozofije, kulture, i t.d., opstoji jezik – kojim se iskazuje znanstveni bitak, bio to obični ili šifrirani jezik.

U sociologiji možemo govoriti o paradigmi socijalnih čimbenika, o paradigmi socijalnih određenja, te o paradigmi socijalnih ponašanja temeljenih na biheviorističko-psihologističkoj teoriji, pored toga što je društveno biće, čovjek je i pojedinac i kao znanstvenik, pa sukladno tomu ima i psihološka ponašanja i kategorije koje ga obilježuju u okružju socijalnih određenja i u socijalnom ponašanju koje je, između ostaloga, povezano i sa socijalnim statusom.

Društvene pojave podliježu znanstvenom istraživanju; one se odvijaju metodološki, iskustveno i teorijski,

koristeći se socijalnim metodama istraživanja. Neovisna i ovisna varijabla su česte pretpostavke od kojih se polazi u istraživanjima ... i ne moraju biti izravne kao što to tvrde neki sociolozi. Na pr. razvitak industrijskoga i tehnološkoga društva dovodi do manjega nataliteta, da bi se došlo do pojma tehnološkoga društva treba to povijesno pratiti kroz dugi niz godina, pa tehnološko društvo dovodi do promjena u svijesti, kulturi ponašanja, većoj razini proizvodnje (sa svim elementima), većega standarda; većih plaća, dokolice u kojoj se čovjek može slobodno ponašati i proizvoditi, i t.d., pa je i to razlog manjega nataliteta.

Jasno je i pučkoškolcu da će u primitivnijim društvima, s nižom stopom proizvodnje, nižom kulturom, niskim razvitkom svijesti, niskom higijenom, niskim stupnjem obrazovanja doći do baby-buma. Samo se treba upitati – koja su to društva; pod kojim su kolonijalnim i eksploatatorskim imperijalnim silama bili ... bez osobne i društvene slobode i u kojoj su mjeri i danas ovisna o svojim „bivšim gospodarima“. Je li imperijalizam ideologija, događa li se u društvima – može li znanost o društvu ne biti ideologizirana; može li biti „vrijednosno neutralna“ (Weber), događaju li se ratovi u društvima (osvajački i obrambeni...), događaju li se ubojstva, nasilja – kako da to ne proučava sociologija kao opća društvena znanost!? Kvalitativno-kvantitativni pristup proučavanju; davanje opisa pojedinaca, društvenih pojava a s njima i broj pojedinaca obuhvaćenih proučavanjem pojedinih zbivanja i događaja; društvena događanja treba „razumjeti“ (M. Weber) – trebamo odgovoriti na brojna pitanja: što, zašto, kako... pa ćemo preko metoda istraživanja pokušati doći do spoznaje (istine).

Sociologija koristi anketna istraživanja za oblasti u kojima je anketa najprimjerenija (na pr. status i rejting političkih stranaka). Etnografska istraživanja se koriste na pojedinačnim ili manjim skupinama – tu se istražuju uzroci i posljedice koje smo postavili kao zadatak. Dokumentacijska istraživanja sežu u povijest društvenih zbivanja ili događaja koja istražujemo. Danas su najaktualnija medijska istraživanja koja se mogu primjenjivati u širokim društvenim oblastima... mediji mogu manipulirati mišljenjima; ali i stvarati mišljenja kod pojedinaca, skupina, pa i u cijelom društvu... velika je moć medija – danas; rekli bismo magijska. Poglavito, elektroničkih medija. Dokumentacijska istraživanja mogu biti vremenski susljedna; prateća zbivanjima (longitudinalna); mogu biti i studije slučaja – studije slučaja su obično fragmentarne; one su isjecci iz života neke skupine ili onoga što istražujemo u određenom vremenskom razdoblju. Sociolozi koriste i tzv. strategiju presjeka – daju se slike ili događaji, ili ono što se prati; proučava u određenom trenutku – i one vrijede za razdoblje u kojem je nešto istraživano. Gdje su cjeline i istine u navedenim metodama? Kombinacija svih metoda daje najprimjereniju socijalnu dimenziju i istinu koja se istražuje. Anketa, upitnik, promatranje, eksperiment u prirodnim okolnostima se koriste u pristupu socioloških istraživanja.

U vremenu u kojem živimo – modernost i postmodernost poprimaju obilježja nove društvene zbilje – modernost podrazumijeva stvaranje inovacija u društvu – ona se temelji na umu (*homo sapiens*) i na autonomiji (slobodi) volje – ali adornojska „dijalektika prosvjetiteljstva“ – nameće raspoloživost prirodom, pak i vremenom u racionalno organiziranom društvu.

Postmodernizam, aktualizira nova, već navedena, medijska (ne)kultura; kultura potrošnje, kultura želja a ne potreba. Što je postmodernističko društvo po Jean-Francois Lyotardu – napredak, industrija, razum, tehnologije; nadvladavanje neznanja i ovladavanje vještinama i znanjima, dakle usmjeravanje svjetonazora k humanizmu u postmodernosti.

„Postmodernizam, dakle, znači gubitak uvjerljivosti velikih pripovijesti karakterističnih za modernost. Većina ljudi ne vjeruje više da nam znanost, razum i „istina“ mogu pružiti rješenja za društvene probleme, niti pomoći da izgradimo bolji svijet. Nestala je izvjesnost i povjerenje u „obuhvatnu sliku svijeta“...“ (N. Fanuko, Sociologija; Zagreb, 2011., str. 308.).

Zapravo je pravo pitanje: je li uopće toga i takova svjetonazora bilo, pa prema tomu nije moglo biti ni vjere u njega ... slike istraživanja su istrgnute slike cjeline, krhotine svjetskoga procesa i svijeta u kojem čovjek obitava. Razbijeno zrcalo istine traganja za istraživačkom istinom, bilo kojom metodom... mi tek okrznemo svjetsku procesualnost; okrznemo sviješću svijet! Sociologija postmodernosti nam daje fragmentarni uviđaj gdje pokušavamo objektivno i sustavno sagledati su/vremenost. Društveni rizici su sastavnica povijesnoga društva – bilo da je riječ o prorodnim, društvenim rizicima – rizici više prijete u procesualnosti demokratizacije i globalizacije društva. Toga nije pošteđena ni supstacijalizacija društva – „pronađena“ u novije doba.

Završno razmatranje

Možemo li se ponašati po empirijskim sociološkim predviđanjima: to i nije cilj sociologije, pa ni filozofije

društva – da definiramo naša ponašanja sukladno fiktivnim „odredbama“. Društvo; društvena imaginacija i spoznaje imaju za cilj da mi upravljamo društvom kojega smo stvorili – ono je naša raspoloživost – temeljem našega upravljanja i podložnosti prirode ljudskom umu i autonomiji volje koje smo od Boga dobili kao dar. Svakom otežavanje društvene procesualnosti, izvankontroli-rano provođenje eksperimenata i svega drugoga – gdje se čovjek „igra Boga“ – dovodi nas kao ljudska bića, kao homo sapiens; te kao društvena bića – u bezizlazno stanje. Aktualno: depresivno planetarno stanje izazvano pandemijom COVID 19. – uvodi nas u neznanje onoga što znamo, a što nam je izmaklo kontroli – to nije antropološki status homo sapiensa pa ga nikakova znanost, ni IT ili bilo koja tehnologija ne mogu uvući u planetarna zbivanja.,

(P.S. Pišući ovaj tekst koristio sam mnoge udžbenike, literaturu – ono što je moje u tekstu jest jezik, način opisa tematike, slaganja, pa i neslaganja s velikim umovima ili aktualnim stavovima ...)

(Objelodanjeno u: Motrišta, Mostar; br. 111.-112., 2020., str. 36.-39. UDK 316.74:001 165 – i Motrišta, Mostar, br. 115., 2020. – str. 44.-58.; i u Maruliću – časopisu društva sv. Jeronima; Zagreb, br. 5-6. – 2020., str. 112-134.).

MISTERIJ, SPIRITUALIZAM

Sažetak

Misterij duha i duh (spiritus) misterijskoga se provlači kroza pretkršćansku povijest, a posebice samo kršćanstvo je središnja os misterija ljudskoga čovječanstva. Bog Otac, Sin i Duh Sveti – trojedna osoba je prvo ukazanje na nešto složeno a što može biti složenije od mističnoga duha; Bog, njegovo blještavilo; njegova svemoć nam daju snagu da kršćanski podnosimo i gledamo rane našega živoga Boga Isusa Krista. Navještenje; riječ je neopisivi misterij u njega se vjeruje ako si kršćanin, ono se ne propitiva – služba Blažene Djevice Marije za čovječanstvo kojemu je rodila živoga Boga i po čemu je kršćanstvo nadmoćno duhovno svim drugim religijama pokazuje i prokazuje put evangelizacije – gdje Logos- „Riječ postaje Bogom, ona se otjelotvorila i na koncu odjelotvorila. Smrt, okrutna i zbiljska, te nevjerojatnost uskrsnuća za nekršćane – a Uskrsnuće i ponovni dolazak Isusa među učenike je izazvalo veliko oduševljenje. Zar ima većega misterija? Njegov put do Oca, gdje pripravlja mjesta za svoje učenike i sljedbenike u Nebu, pa uznesenje Blažene Djevice Marije. Zar ima većega misterija? Utjelovljenje Katoličke

Crkve kao Isusova mističnoga tijela; sveti sakramenti. Kruh (hostija) i vino – kao tijelo i krv Kristova tko ne jede i ne pije s toga stabla, ne će imati život vječni.

Naši obični misteriji su tek dio toga Božanskoga plana i ni u čemu se ne mogu mjeriti; posebice današnja težnja sekularizaciji društva i naroda – gdje narod prigranjuje „stvari kojima se služi“, ali bez duše, duha i duhovnosti ne može se opstati – a što je mističnije od Duha Svetoga!? Da zaključimo sažeto mnogi filozofi, teolozi, pjesnici, umjetnici su oni koji hvale i uzdižu sakramentalno i na svoj artistski način – misterijsko i spiritualno.

Ključne riječi: Misterij, spiritualizam, Bog, Isus Krist, Blažena Djevica Marija, sveto, kršćanstvo.

Misterij, spiritualizam

U ranu jutarnju zoru, pomalja se rumenilo s istoka i ono istječe i istječe svednevice; bez obzira na klimatsko vrijeme, snijeg, kišu, vrućinu – izgleda da sve teče od vrela k ušću – a na zapadu rumenilo tone u sumrak, u sivilo, u suton ili od vruće izmaglice, od jakoga sjevernjaka; napadaloga snijega, sve je suton do mrkloga mraka. Narušena slika svijeta ništa ne će poravnati, niti popraviti. U doba pastira, u doba rođenja Isusa Krista

– svjet je svednevice slično izgledao, ljudi su se mučili radili, ne misleći na protjecanje vremena – ono je bilo u njima, kao i cijela povijest. Doduše, ona se više prenosila usmemo, s koljena na koljeno, od Abrahama pa i ranije – kako su ljudi u početcima vjerovali u sve, sve je bilo manje-više ne/stvarno; ispitala se dobrotu Boga, vodi li On brigu o stvorenom svijetu; svemiru – javljala se i mržnja i vjera, javljali se lažni proroci – ali se ipak došlo do Jednoga Boga JAHVE (Ja sam koji Jesam). Da svemirom protječu povijesti (povijest), podsvijest računa na kozmička događanja viđena ljudskim okom i ćutilima. Što je opća povijest svijeta? Povijest u kojoj se rodio Isus-Spasitelj? Ona je i materijalna i duhovna, supstancijalno vrijeme protječe ljudskom rodu, ono okrzne Spasitelja ali se on vrati u to stvarno vrijeme i u njemu potiče vjeru, onu koju najaviše tri mudraca s Istoka.

„Vodi li nas sav ovaj put
k životu ili smrti? Tu bijaše rođenje, bez sumnje bijaše
i sjaj očiju, neprijeporno. Vidjeo sam život i smrt,
a uvijek sam vjerovao da su oni različni...”

(T.S. Eliot „*The journey of the Magi*“
(Putovanje maga), London, 1968. *

Kristovo rođenje, kao i život na ovoj planeti je otajstven
– i opjevan u svakom kutku ove Zemlje:

„Skloni se kod nas da čuješ pjesme naše,
Pjesme tvojih vjernih hrvatskih pastira.
A Tvoji anđeli nek zataknu svuda stijegove naše,
Stijegove pravde koju si donio s neba...”

(Rajmund Kupareo, *Sabrane pjesme*, Zagreb, 1992.).

U toj pukotini filozofije i teologije u tom mističnu prostoru usidrila se kršćanska misao, kršćanski smisao i usud kojega više nitko i nikada ne će moći zaniijekati. Pred tom ISTINOM može samo zanijemiti! Zatim dolazi KERIGMA, novozavjetna poruka koju kršćani prihvaćaju kao navještaj spasenja kroz Kristovu smrt; kroz ovozemaljsko djelovanje. Teško je živjeti u posve mašnjoj pustoši, pustolini i praznini. Stoga – potrebito Sveto pismo kaže: „Milost Isusa Krista Gospodina našega, ljubav Boga Otca i zajedništvo Duha Svetoga sa svima vama.“ - (2Kor. 13,13).

Nema dvaju bogova – filozofijski i biblijski. Bog je JEDAN. Bog raskriva, otkriva samoga sebe u izravnoj komunikaciji a ljudski um to pro/tumačuje. Um je „aparat“ filozofije. „Mistika i mistici imaju u teologiji mjesta. Ponajprije zato što je teologija sustavno razmišljanje nad Bogomdanom riječi. Mistici su osobito povezani s Riječi.“ (I. Golub, Prijatelj Božji“, str. 79.). Je li povijest u prirodi i priroda u povijesti; pri tom prirodu treba misliti kao kozmos-sve/mir, zar opstoji vrijeme izvan svemira i što je svemirsko vrijeme? Dalje kaže Golub: „Prođu stoljeća dok Izrael nije izoštreno izrazio svijest da Jahve, Bog otaca i pobjednik nad Egiptom, jest Bog svemira i pobjednik nad kozmosom“ (str. 96.).

Izraziti svijest ne predstavlja spoznati Boga – spustiti se u dolinu Nila i Egipta, biti Bog svemira i pobjednik nad kozmosom. Tu vidim, slutim kontradikciju – Bog svemira je i Bog KOZMOSA, jer kozmos je uređeni sve/mir hrvatskim jezikom rečeno i ne mislim da se uopće riječ kozmos može prevesti: u kozmosu živimo, razotkrivamo ga, spoznajemo, ne vidimo njegovu ograničenost, niti bezgraničnost – zar sam kozmos nije stvaran šest dana... zar sam kozmos nije LOGOS; utjelovljena i otjelovljena

Riječ – t.j. zar sam kozmos nije Bog; ili barem Božansko djelo u kojem Bog obitava. Čovjek je sličan Bogu a *Boga nitko nikada ne vidje...* Sin Božji je prebivao i prebiva među nama... ako je čovjek „homo ludens“ i Bog je „Deus ludens“ – Otac, Sin i Duh sveti – to trojedno mistično otajstvo je ponad razuma i uma; radostna vijest. Ecclesia je središte mistike, a ona je i središte Crkve, Kuće Božje i ljudske kuće (zajednice) – Crkva je mistična. Presveti oltarski sakrament, Krist kao Apsolutni svećenik – posvećuje Crkvu... idite svijetom i križajte/krstite „U ime Oca, Sina i Duha svetoga“. Neka tako bude!

Tragovi: zemlja, nebo, raj, rad, igra, smijeh, suze, Veronikin rubac, slika riječi, riječ, tuga, slika, mistična slika, homo sapiens, homo faber, raspeti Krist, apokalipsa, dan prvi i dan sedmi.... sve/mir. Riječ uporabljujemo kao središte, sidrište i sjecište oživjelih predmeta, pa nam je Riječ pred/metnuta. Ukupnost umjetničkih kultura je moguća kao prava religija. Nadahnutost je posebna osjetljivost, mistični um, morski vjetar i konačno ...mirna luka. Kompozicija pjesama – praxis poesis je ostvarenje zanijemjelosti:

„Kakav nesklad

Blaga što se trga mojoj pohlepnosti,

I kakva sumračna žeđ vječne svjetlosti!“

(Paul Valery – Sveske -2., str. 404.)

I dalje kaže Valery:

„NEK NA NEBU OČI HRAM SAČINE MENI!

NEKA NADA MNOM BUDE OLTAR JEDINSTVENI!“

(Sveske – 2., str. 409. „Mlada Parka“).

Razvoj pojedinačnoga i općega duha su nerazdvojivi riječ je o razviktu kozmičkoga duha koji se „valjao“ od kozmološkoga i mitskoga starogrčkoga mythosa pa do nomosa i konačno do LOGOSA. Taj duh se puni geosferom, biosferom i noosferom kojim danas nadvladava internetsko-digitalni „duh“ koji je izmakao i uzmakao ljudskom ratiu; kojim manipulira i hoće se postaviti na mjesto Apsolutnoga duha, t.j. na mjesto theosfere a mi tek poznajemo još uvijek zemaljski duh....koji je još uvijek prizeman i teži astralijama, zvijezdanom nebu nad nama... Prihvaćati samo teoriju uzročnosti, kontinuum razvitka od tvari do ljudskoga bića i njegova uma – tada govorimo o „duhovnoj duši“ koja je tjelesno „in corpore“ stvorena, prihvaćamo tomistički umjereni realizam, gdje je zbilja povezana nuždnim odnosom sa s/tvarnošću. No, kozmos se razvija duhovno, in progressus ad infinitum. Najtajnovitija, najsnažnija, najobuhvatnija je Ljubav – kozmička snaga, koje je pun kozmos.

„Budući da je svijet uvijek sve veći, i uvijek nedovršen, i uvijek ispred nas – čovjek je, da bi dosegao svoju ljubav, uključen u bezgranično osvajanje svemira i sebe sama. U tom smislu, muškarac će dokučiti ženu samo u dovršenju sveopćeg sjedinjenja. Ljubav je sveta zaliha snage – i kao da je sama krv duhovnoga razvoja: eto što nam, na prvom mjestu, otkriva smisao Zemlje.“(P. T. de Chardin -Ljudska snaga, str.28.).

Za Nietzschea Čovjek je smisao zemlje, ali on treba postati Nadčovjekom da bi uhvatio korijen toga smisla i sam vlastiti bitak i smisao. Nietzsche ne govori o kršćanskom obraćenju, već o vitalističkom duhu koji je preduvjet svakoga pa i duhovnoga obraćenja; posebice

nakon vječnoga vraćanja Istoga, te prevrjednovanja svih vrijednosti. Kriza obraćenja je dovela Zapad u sumrak civilizacije o čemu je početkom 20. st. govorio O. Spengler. Pesimizam se javlja i kod A. Schopenhauera u svijetu kao voljni i predočbeni pesimizam; nedostatnost hrabrosti suočiti se s etičkim i estetskim svijetom u Kierkegaarda se javlja kao „strah i drhtanje“, kao „pojam strijepnje“ – estetskim svijetom p(r)okušava otkriti „dnevnik zavodnika“ i biološku ljubav pretvara u sveopći kozmički plamen. Žena se postavlja i pred/stavlja kao pojam duhovnosti svagda nedovršen; pojam koji teče i onkraj smrti. Ima li duh budućnost na Zemlji?

„Vrlo je teško (i pomalo uzaludno) tražiti da se odgonetne što će Zemlja biti nakon trajanja jednoga geološkoga razdoblja.“ (Chardin, str. 32.). Dalje Chardin konstatira: „Svijet bi opravdano i neizostavno prestao djelovati – iz obeshrabrenja – ukoliko bi postao svjestan (u svojim sadanjim područjima) da ide prema potpunoj smrti. Dakle, *potpuna smrt ne postoji*.“ (str. 33.).

Jer da opstoji, kako bi opravdali temeljnu dogmu da je Riječ postala Tijelom; kako bi opravdali Kristovo USKRSNUĆE i život vječni....to su čimbenici; ovdje prenosimo vječni život u kružnu (cirkularnu) sferu.... i o tomu se ima što reći, jer mistično prelazi u spiritualno a vrijeme „kao vječna kategorija trajanja“, kako je to karakterizirao Bergson – bolje reći bezvremeno vrijeme, nije to ono povijesno vrijeme koje kaplje iz dana u dan na naš dlan; to je mistično vrijeme koje se ne mjeri pješćanim, niti zemljanim urama – to je vrijeme o kojem nema mišljenja, ono se naprosto mistično živi i stoji na jednom mjestu – u prikrajku ili nasred Raja. Vrijeme

tu nije vrijeme kojega mi poznamo, kojega možemo i duhovno spoznati, uokviriti, uobraziti i upoznati kao rijeku tekućicu! Duhovni razvitak planeta će završiti u duhu, izvan i preko materijalnoga – završit će u zanosu Boga kod vjernika kršćana.

Patnja dovodi do uosobljenja, raspoznavanja samoga sebe, kroz muku, među kojima bitno mjesto ima muka preobražaja, jer kršćanstvo je poput poezije – religija osobe. Pounutarnjenje a možemo reći i uosobljenje je teško uvlačenje u samoga sebe, u svoj duh i djelo, u svoju skrušenost i nikakova policentričnost to ne može poništiti. U protimbi pojedinačne svijesti i kolektivne kršćanske duhovnosti, de Chardin pokušava riješiti tu razsredištenost ta rastvaranja, poslušajte koliko uspješno: „Osobe ne mogu postati sveobuhvatne (budući da bi njihovo postojanje sveobuhvatnima uništilo osobnosti kao da se radi o >zbrajanju<, mi nagonski mislimo na rijeke što uviru u more, na sol koja se rastvara u oceanu, na tvar koja postupno prelazi u kozmičku snagu. Ali ovi su primjerima tek varljive sukladnosti izvučene iz slučajeva u kojima kao da je sjedinjujuća sredina neodređeno rasprostrta: >centrifugalno< sjedinjenje, opuštanjem ili općim rastvaranjem u jednolikoj slici nesvjesnoga. Zapravo, u slučaju duha, uslijed samoga >centripetalnoga< premještanjaDakle, sva ostaju i dovršavaju se spajajući se. Sjedinjenje usredištenjem (*jedino* pravo sjedinjenje) ne uništava nego naglašava dijelove koje obuhvaća. Misaone ljudske jedinice mogu, dakle, biti podvrgnute ovom zahvatu a da ne budu ni razorene ni izopačene. I premda nam se ne čini tako, osobe još uvijek mogu služiti kao dijelovi za kasnije spajanje, *budući da se njihovo sjedinjenje dovršava upravo time da ih razlikuje.*“ (str. 94.).

Osobe koje bi služile za „spajanje“ – su mehanicističke slike kojima se de Chardin poslužio – a to sjedinjenje je upravo razlikovno... što je cilj?

Je li cilj evolucionističko-biologijsko napredovanje duše u sveopćem duhu, u kozmičkoj energiji, utjelovljena ljudska snaga – može li biti nadzirana? U makar kakvoj krizi se nalazilo ljudsko čovječanstvo, ljudsko preobraženje počinje već od njegova neodvojiva energetsko-biološko-duševno-duhovnoga nemira. Spiritus movens. Prvi pokretnik. Spiritus sancta! Mir i miris svetosti na djelu i u djelu. Sveopća snaga djeluje oko nas u svijetu i kozmosu, p/održava nas, ne zaplašuje nas starim rigidno-dogmatskim snagama i temama o znanosti koja će zamutiti naš raz/um – ali ni digitalna tehnologija ne zamagljuje našu noosferu duhovne supstancijalnosti, te je naše poniranje i prodiranje u unutarnost sve dublje i bliže Bogu.

Sveobuhvatno načelo ljuske snage nije tek puki zbroj pojedinačnih objedinjenih snaga – ono je Ljubav koja je rasla racionalno u povijesti ljudskoga svjesnog čovječanstva i u povijesti ljudskoga duha probijajući se do visina i kozmičkih sloboda. Samo ljudska povijest je umna povijest koja doseže kršćanski monizam. Teosfera je prelazak od rođenja pa do ljudske konačnosti – prelazak biosfere i noosfere, to je rođenje kršćanske „kao najizvrsnije“ (Hegel) Ljubavi. Znanstveni ezoterizam nalazimo još u egipatskim sfingama, grafizmima, piramidama, još su Izidini svećenici prodrli u mnoge tajne ezoterizma koji su do danas ostali samo simboli.

Otkriće vremena u ljudskoj (samo)svijesti je epohalno otkriće i taj svjesni napredak od Grčke civilizacije do naših dana je anticipacija nečega nevidljivoga,

netvarnoga a ipak protočnoga – čiji se pro/tok gubi u harmoniji kozmosa; u spajanju/sjedinjenju Zemlje i Neba.

„Tajne sadržane u neživim tijelima jedna za drugom se otkrivaju njegovom umu i djelovanju. Tako je učinjen proboj kojim je mogao izbjeći uvjetima neolitskih doba. I zbrkano je razabirao mogućnost, ne više da magijski zarobi, nego da razumno upregne, da bi se koristio budućnošću koja mu je u tom času otvarala prošlost, neiscrpne prirodne sile.“ (Chardin, str. 157.). Već prethistorijski čovjek otkriva tajnu i za njega mističnu moć vatre, poput osuđenoga Sizifa u grčkoj mitologiji.

Struktura imaginarnoga vremena nema utjehe kao ni zbiljsko, zgoljno vrijeme – ono je svagda antropološko. Smisao potiskivanja imaginarnoga se pretače u metafore; razvija se racionalna misao koja razastire arhetipove u čovjekovu semiološku pretvorbu.

Naš odnos ne smije biti samo psihoanalitički i psiho-tični u motivacijskom razvijanju i razbijanju grebena i ljudskih simbola – radilo se o pjesništvu, religijskom simbolizmu, psihologiji imaginacije, „plamenu voštаницe“ – to freudističko svođenje na seksualnost kao mitomaniju ne smije biti metoda konvergencije niti antropološka pozicija – naš opis bi ostao bez filogeneze i bez ontogeneze u pravljenju simbola arhetipske slike koja se nameće našim snovima čutilnim putom: okom, okusom, usnom....

Patrijarhalna organizacija monoteističke religije bi ostala bez svoje slike u samo/svijesti, ostala bi bez plavetnoga prostranstva koje je ukorijenjeno u staru patrijarhalnu monoteističku vjeru. Svaki spiritualizam odbacuje psihologističku sliku i postavku kao empirijsku

zamjedbu pri kojoj psihologizam ostaje kao pozitivizam. Uzdizanje i snaga o kojima M. Eliade govori doista su simboli nezapadnjačkih naroda kojima se donosi život, ljubav....ustrajanje.

U Vedama kod G. Duranda možemo naći -Varunu moćanoga boga-kralja, pa se kaže: „Varuni se obraća ponizno. Zajedno s Mitrom, on je bog ugovora i zakletve. Povijesno pripada starijem sloju indoiranske mitologije“... (G. Durand, str. 115.).

Vidimo i slutimo od prastarih vremena da se iz mita razvila religija, od sanskrta, kineske, indijske civilizacije koje se javljaju u četvrtom i trećem tisućljeću prije Krista, preko Egipta, Babilona, te najupečatljivije stare Grčke, pa i rimske civilizacije. Mit je rođenje, ne samo religije, već i civilizacije sa svim što je ona povijesno do/nosila.

Evo što nalazimo o Gralu kod Duranda (str. 121.) – „Prema predaji, to je čaša što ju je upotrijebio Krist na posljednjoj večeri, a potom je darovao Josipu iz Arimateje, te je ista prenesena ljeta 64. u Britaniju. Oko grala se od davnina pletu brojne legende: je li to ime čaše ili je naziv došao od naslova knjige *Liber Gradualis* ili *Gradalis* (liturgijska zbirka pjesama), gdje je legenda o gralu prvi put zabilježena? Je li točno da je Josip iz Arimateje u rečenu posudicu skupio krvi Kristove kad je ovaj raspet? Komu pripada čast posjedovanja kaleža“ „Gral simbolizira duhovnost i alegorijski izražava ideal kršćanskoga života. Legenda o gralu inspirirala je Wagnera kad je stvarao opere *Parsifal* i *Lobengrin*.“ (Isto, str. 121.).

Stara vremena prvotne neposrednosti skupljena su u čistoću transcendentnosti, „metafizičku imaginaciju

simbola“, t.j. ontološku čistoću – nema više simboličke semantike, niti iste čistoće, još je Bergson tako razmišljao. Sve što je u vremenu, etapno utaplja se u svoje podrijetlo iskonsko čulno snažno vremensko opredmećenje i opterećenje. Legenda koja je postala mitom otišla je s otjelovljenom Riječju u transcendentno. Prolazna sudbina koju pokreće istraživalačka znatiželja; pokret tajne opstojnosti bachelardovski govori o salasku snova i prolaznosti. Salazak u smjeru unutarnjosti je krhak ali i duhovan, mi ne govorimo o biološkom salasku i povratku poput Bachelarda; salazak izvanjskoga u unutarnjost – povratak izgubljenoga sina, kojega je otac prepoznao ne u liku, već u duhovnom obraćenju, pokajničkim prelaskom praga. Unutarnjost postaje goruća, sanjana sudbina, mračna i mitska samom pokajniku koji nije svjestan znanstveno-ontološke etike; ali prekoracujući prag vraća se u etičko okrilje doma, u pravedni načina života i nove duhovnosti!

Poznat je primjer o >putu za Danask< on se „pretvara iz progonitelja u zaštitnika progonjenih. Svako obraćenje je prije svega transfiguracija. Svaki izomorfizam simbola koje proučavamo temelji se na tom eufemističkom udvojenju i bitno je određen dvostrukom negacijom. Čini se da prije nego što dođe do sintetičkoga protuslovlja u predodžbi nastaje proces antifraze, a proces dvostruke negacije javlja se na razini slike kao prvi pokušaj pripitomljenja prolaznih i smrtnih inkarnacija u službi izvan/zemaljske vokacije predodžbe.“ (Durand, str. 185.). (Sinteza je nužnost, sa slikom ili bez slike, svetopisamsko načelo kršćanstva rado uporabljuje prispodobe – Z.K.) Ne, ne radi se o razini „slike“ već o razini duha, duhovnosti i Duha svetoga – a negacija

negacije svagda daje afirmaciju, nije to samo matematički aksiom već i životno načelo – preoblikovanje stvara novu atmosferu, mijenja stvarnost, zbilju; mijenja bića i stvara njihovu sudbinu. To je kršćanski aksiom a ne Durandovo okrznuće o sv. Pavla.

Pa i Novalis misli, a i mi sa njim „da je svaki salazak u sebe istodobno i uznesenje prema vanjskoj stvarnosti.“

Izvršno će to reći i Durand: „u svojoj nutrini valja promatrati vanjski svijet. Duboko tamno zrcalo u najvećoj je dubini čovjeka. Ondje je strašno svjetlo-tama... to je više nego slika, to je odraz, ispunja ono malo/pređašnje: „To nam još jednom ukazuje na ontologijski primat imaginacije i njezinih struktura nad takozvanim a priori racionalnoga ili utilitarnog razuma.“ (str. 189.).

Ne ćemo ovo posvjetovljavati, riječ je o „noćnoj slici“ (Bachelardov izraz), ljudska pozornost – imaginarna – koncentrira se na fenomen sintakse, na njezin intimistički i mistički sadržaj, neki auktori to opredmećuju u bogatstvo, novac.....

Vatra je više od vlastita proizvoda, kao i zemlja, voda i zrak – fenomen vatre kada uhvati svoju okomitost oko drveća čini kružni prijelaz od arhetipova k vječnim sferama – ovaj svijet je bio, jest i bit će vatra vječno živa koja se Logosom pali i Logosom gasi, tu heraklitska struktura vremena i vremenitosti bdi je u valovitim okomitim kružnim ciklusima – koji dopiru i do drugih praelemenata. Prije otjelotvorene Riječi, i teče, teče život vječni.....

Poezija i mit ne mogu se otuđiti, jer je cijela Biblija razastrta kao poezija i mit; i u poeziji i mitu! Pjesnička čast je samo ISTINSKA čast, što potvrđuju veliki

pjesnici – a potvrdu im za to daju i teolozi i istinski znanstvenici. Poezija čini polje imaginarnoga – to je prava sloboda i istinski ontološki zov pojedinca koji počiva na toj osnovi; na spontanosti i stvaralačkom izrazu o kojem sanja i govori Heidegger u djelu *Sein und Zeit* – tako se tvori polje imaginarnoga. Svako biće je pozvano da us/postavi izvjesnost spram objektivnoga svijeta, da ta izvjesnost donosi izvjesnost smrtnosti; te pravu i živu izvjesnost prema životvornosti. Imaginarno ne producira samo promjenu svijeta – već je stvaralačka mašta imaginarne eufemističke preobrazbe. Imaginarno je intellectus sanctus, biće s imaginarnom funkcijom u nakani, u projekciji, u budućnosti. Prostor je a priori oblik duhovnoga stvaranja; on je po sebi i za sebe kreativnost koja nosi ovladavanje duhom svijeta i svijetom Duha.

Riječ je kraljevsko izražavanje stvarnosti; is/kazivanje zbiljnosti, pjesnička mistička riječ zahtijeva strpljenje, potrebu iskazivanja imaginarnoga u razlučivosti pokreta glave, jezika, ruke; i sve to nevidljivo i s onu stranu racionalnoga i iracionalnoga.

„Jedno književno djelo predstavlja naročito posljednji trenutak svoje izgradnje: onaj u komu ga je sam auktor pročitao i prihvatio konačno sam od sebe.“ (Valery, Sveske-II., str. 221.). Dijete i pjesnik daju priziv izočnosti/odsutnosti zbiljnosti i više posvećuju svoju pozornost igri u kojoj mašta ima svoj imaginarij. Metafore iskazuju posebnost, ne samo u pjesništvu; ni u *poetici* kako bi htjeo Valery, metafore su svagda nedovršene misli, rečenice, djela; nedovršene posebnosti – posebice u poetičko-teološkom po/gledu, zrcaljenju. Kada je riječ o glazbi, je li ona tek puki vjetar, nešto

nečujno, neiskazivo, njezin zvuk se tek može ostvariti u pamćenju prvoga zvuka iz kojega izvire drugi i tek slijedi niz.... „ona je neprekidna – a drugi zvuk izravno tjera prvoga skladajući se s njim, ipak.

Niz mostova bačenih preko vremena.“ (Valery, str. 333.).

Mostovi, premošćivanje vremena vremenitošću u koritu arhetipskoga govore hermeneutičkim jezikom spajanja i premošćivanja razumijevanja artističkoga. Po tomu je kršćanska umjetnost sveta; sakralna – sva umjetnost osim antiumjetnosti koja se iskazuje u Bogohulnosti! Ako umjetnost nije mistika, što onda jest – obuhvaća li umjetnost glazbu, pjesništvo, književnost, kiparstvo, slikarstvo filozofiju, prirodoslovlje (filozofiju prirode/..... sve racionalno; sve iracionalno i sve s onu stranu toga, i s onu stranu vremena, i s onu stranu svega... što je mythos iz kojega izbija veličanstvena kršćanska religija kao u proljeće iz korijenja mrtvoga stabla što izbijaju cvjetovi, lišće....zelenilo.

„Malenkost energije koju predstavlja najveći bljesak najvećega orkestra ili velikih orgulja, uspoređena s ogromnim utiskom, s lomljenjem prostora, s rušenjem nebesa koje opažamo.

Nepravedna moć glazbe.

>Iracionalno< stanje ljudi od duha.“ (Valery, str. 365.).

Mogli bismo uskliknuti i s Pindarom: „O dušo moja ne teži za poljem besmrtnim, već iscrpi polje mogućega“.

Ostajući s umjetnošću i prelazeći još dalje...dalje; uskliknut ću još jednom što je spiritualno; što je mistično..... što je duhovno a što duhovnost!?

„Bog filozofije i Bog Biblije jest jedan te isti Bog“ (I. Golub, Prijatelj Božji, str. 94.). Golub dalje zapada u proturječje – Biblija prikazuje Boga koji otkriva samoga sebe, da nema nas (ljudi, homo sapiensa), tko bi to „otkrio Boga“, osim Njega samoga (bio bi svrha samom sebi) – pa je filozofija tu da otkrije biblijskoga Boga, jer ne spoznadosmo do sada nikoga tko bi mogao spoznati, otkriti, podariti Boga osim Čovjeka!? To je *anthropos mysticum*. Da Izraelci su u petoknjižju „vidjeli“ Boga prirode, Boga povijesti, Boga djelovanja; t.j. Boga Stvoritelja i Boga Spasitelja. Jahve je bio veliki misterij na tom stupnju (samo)svijesti Najstarija izraelska vjera je barem prestala sumnjati, jer to je bio Bog njihovih otaca, te Bog svemira i kozmosa (ne pobjednik nad kozmosom – kako Golub tumači) jer kozmos je bio red; t.j. uređeni Svemir (kojega Bog stvori, ali i pokori cijeli svemir pod svoj Zakon, Red) i do toga se došlo porašću svijesti, još uvijek usmenom predajom dok se nisu pojavile prve knjige Staroga Zavjeta; knjiga Postanka. Prisutnost Boga u čovjeku je mjera vjerovanja, ukoliko je čovjek „slika Božja“ a Boga nitko nikada ne vidje ta slika postaje dinamična po Riječi Božjoj – po Isusu Kristu, jedinom i pravom Bogu za razliku od drugih religija; stoga kršćanstvo ima duboki korijen, te je „nadmóčno“ „religijama proroka“.

Bogom dana Riječ Jeremiji, tužaljke za nevolje sa sjevera; Jeremija nevoljko prihvaća ali ne može iskliznuti, pobjeći Božjoj Zapovijedi – Bog se još uvijek nameće kao plemenski Bog, Bog Izraela:

„Kakvu nepravdu nađoše oci vaši na meni,
te se udaljiše od mene?
Za ispraznošću pođoše,

te sami isprazni postadoše.
Ne pitahu: >Gdje je Jahve
koji nas izvede iz zemlje egipatske
te nas vođaše kroz pustinju,
po zemlji pustoj, jedva prohodnoj,
po zemlji suhoj i mračnoj,
po zemlji kojom nitko ne prolazi,
nit se tko nastanjuje?<
U zemlju vinograda i maslinika
ja vas odvedoh,
da se hranite plodom i dobrotom
njezinom.
Ali tek što udoste,
zemlju moju oskvrnuste
i baštinu moju u gnusobu
pretvoriste.

(Jer., 2,1-2,5-7).

I ovo se zbiljski pretvori u tužaljku Jeremijinu; jer
Bog zavede Jeremiju, te se ne mogaše odlijepiti i to
opjesmljuje:

„Ti me zavede, o Jahve,
i dadoh se zavesti,
nadjačao si me
i svladao me.
A sada sam svima na podsmijeh.
Iz dana u dan,
svatko me ismijava.
Jer kad god progovorim, moram
vikati,
naviještati moram: >Nasilje<!
>Propast!<

Doista riječ mi Jahvina postade
na ruglo i podsmijeh povazdan.

I rekoh u sebi: ne ću više na nj
misliti,
niti ću govoriti u njegovo ime.
Al' tad mi u srcu bi kao rasplamtjeli
oganj
zapretan u kostima mojim;
uzalud se trudih da izdržim,
ne mogoh više.

(Jer., 20, 7-9).

Zapiši Božju riječ, iz srca gorućega prenesi je na svjetlo dana; ona ne može ostati u tebi. Koliko smo puta izdali Boga, pogazili Njegovu riječ, uvrijedili, oskrnavili Boga – koliko puta na dan. Ovaj dijalog evo traje tisućama godina, bez obzira u kojem se obliku Bog javljao... ili prešućivao naše nepodopštine, uvrjede. Izabrah ovaj osobni/personalni dijalog kao nešto najaktualnije i danas; premda se Bog javljao u obliku Duha (i kada je Bog bio blizak narodu (čovjeku) pa se javljao u raznim oblicima govorio razumljivim jezikom tadanjemu čovjeku. Usput rečeno Isus Krist nije pisao, njegove riječi su drugi (učenici) zapisivali. *Memento mori!* Ozdravljenje duše za života i prije smrti; umjetnički duh koji podsjeća čovjeka na njegovu mističnu smrtnost. Angelus! Utjelovljenje Isusa Krista!

Kako bi nam Isus dotaknuo srce, ono bi ne/svjesno zatitralo od sreće; nema sreće ni koncentracije u usmjerenosti na zemaljske stvari i uopće na zemaljsko. Događa se svakomu kršćaninu u traganju i u traženju

Isusa da izgubi trag – moliti i tražiti Ga. Sve predaj Isusu jer je on tvorac svega vidljivoga i nevidljivoga. Nije lako izdržati u toj vjeri – biti katolik, već stoljećima svijet/puk obuzuima ispraznost, treba hrabrost: Ljubav, Istina, praštanje i vjera. Isus nas može umrtviti, oživjeti, oradostiti; molitvom zatražiti milost od Isusa – zasigurno je učvršćenje u jakosti.

Čekanje da se sve dogodi u svoje vrijeme, „kao singularno-pluralno biće, dakle kao jedinka u kojoj je bila inkorporirana na neki način cijela buduća obitelj, bio odraz Boga, singularno-pluralnoga bića koje je jedno, ali uključuje i neki pluralitet.“ (Golub).

Grješnici se pokaju za svoje grijehe i nastaje radostno otajstvo, ništa mi ne nedostaje!

Tražim pravednost po vjeri i u vjeri u Isusa Krista. Tragam za zajedništvom u njegovim patnjama; kako bih se suočio sa smrću; sa uskrsnućem; molim da budem zahvaćen od Krista, da budem zahvaćen Kristom a trebam upraviti pogled svoj na Boga. „Sve prolazi. Samo Bog ostaje isti. Tko je strpljiv sve postiže. Tko ima Boga ima sve. Jedino Bog dostaje.“ (Sv. Terezija Avilska).

„Isus je Bog, ali i čovjek. On je slika Božja po tomu što je u njemu ostvarena Božja prisutnost. I jer je u njemu punina Božanstva (Kol., 2,9), on je onaj u kojemu je prisutnost Boga dosegula svoj vrhunac.“ (Golub, 115.).

Božja providnost je dovela mnoge svece i svetice u mistično, a mističnosti nema bez reda i strogosti, tako su ruku pod ruku sv. Terezija Avilska i sv. Ivan od Križa s mnogo muke i napora obnovili strogi red bosih karmelićana. Božanska kontemplacija, stroga želja za Bogom, apsolutna sigurnost bez grijeha, tako su ovih

dvoje (svetica i svetac), kao i mnogi drugi u misteriju Bogojavljanja pristajali na sve što je vodilo u uz/visine, što je vodilo Nebu – a to je: MISTICIZAM I SPIRITUALIZAM.

„Živi plamen ljubavi“ (sv. Ivan od Križa) – Smrt svetaca mnogo je slađa i vedrija nego što je bio njihov duhovni život dok su živjeli na zemlji. Jer, oni umiru u najuzvišenijim zanosima i najslađim susretajima ljubavi. Oni su kao labudovi koji neposredno prije smrti najslađe pjevaju. Pravo je rekao David da je u očima Gospodinovim dragocijena smrt Njegovih slugu, jer u njoj se zbrajaju sva bogatstva duše. U času smrti utječu u more rijeke njegove ljubavi, koje su već toliko nabujale da izgledaju kao more. Tamo se skuplja prvo i posljednje blago pravedne duše, da je prati u času kada odlazii kreće u svoje kraljevstvo, dok s krajnjih granica zemlje odjekuju hvale, koje su prema riječima Izaije slava pravednika...” mnoge su molitve upućene u graničnim situacijama, u najtežim mukama sv. Ivanu od Križa.

Isus je nadalje oblikovao novu obitelj ljudskoga roda kroz svoju Pashu – Crkvu (*Dj.*, 20, 28; *Rf.*, 5, 25.). Ta obitelj koja predstavlja jedinstvo u mnoštvu, postaje kroz rast sve sličnija Bogu jednome i trojedinstvenome: >Da svi budu jedno kao što smo mi jedno, ja u njima, a ti u meni, da postanu potpuno jedno...< (*Iv.*, 17,22.) – molio je Isus Oca. Ovo sve podsjeća na čovjekovu sličnost Bogu po tomu koliko svojom singularno-pluralnom egzistencijom odražava Boga, singularno-pluralno biće“ (*Golub*, str. 115.).

Da: Otac, Sin i Duh Sveti – trojedin Bog; trojedinstveni Bog; sumnjivci su poput Filipa pitali Isusa – покажи нам Отца и бит će dostatno; a Isus reče tko vidi mene, vidi i Otca jer je on u meni i ja u njemu – imaš

„privilegiju“ da me vidiš, jer se to trojedinstvo manifestira u i kroza Duh Sveti.

„Prvi je čovjek od zemlje – zemljan; drugi je čovjek s neba. Kakav je zemljani, takvi su i svi zemljani. Kakav je nebeski, takvi su i svi nebeski. I kako smo nosili sliku onoga zemljanoga, nosit ćemo i sliku ovoga nebeskoga.“ (1 Kor., 15, 47-49.). (Golub, str. 11.).

Golub aludira na Adama koji je zgriješio; na tu grješnost ga je navela zmija i njega i Evu, bijahu protjerani iz Edena; ali Bog govori – evo činim sve novo, drugim riječima rečeno oslobodit ću vas Istočnoga grijeha; šaljem vam Čovjeka s Neba, Isusa Krista kojega Bog stvori ne od „zemlje“ već RIJEČJU – koja je postala tijelom, dolazi čovjek (od) Duha i vode (krštenje – koje je zamijenilo doslovce obrezivanje) – jer „čistoća“ dolazi vodom – i njom će te kristiti diljem svijeta „U ime Oca, Sina i Duha Svetoga“, progovara novi čovjek – koji je svojom mukom, patnjom i križem otkupio naše grijeh, te svojim uskrsnućem učinio i nas vjernike kršćane besmrtnim. Tko ne vjeruje – taj ne zna za misticismizam, za kontemplaciju – tko traži racionalni rebus – treba „ići“ u matematiku i logiku. Intuicija i spiritualizam ne mogu biti matematski i logički raspoloživi. Jednostavno: tko ne vjeruje nije kršćanin; nije katolik.

Mistika Pavlove „eikonologije (nauka o slici Božjoj) da se kršćanin preobražava u sliku Božju time što se preobražava u Isusa, koji je slika Božja.“ (Golub, 118.). Ta mistika nije ni kontemplativna, ni nekontemplativna, već slikovita, „plastična“, zbiljska i zgotovljena. U ovo se nema što ne vjerovati; nije spiritualna misao – to bi bilo *contradictio in adjecto*. Golub to predložuje „običnom vjerniku“ veoma slikovito; iz duše.

Na razvitak kršćanske misli i kršćanske teologije je potom utjecao Plotin, oživljujući platonizam (ideju kao vrhunaravno dobro) – svjetska duša i natura (priroda) su niže stvarnosti koje vode do Najvišeg, t.j. do Boga. Ekstatičko spajanje ljudske duše i ljudskoga duha, kao i ljudske prirode su proizvod napora ratia i volje – misterij je ekstaza koja nije kod Plotina posve rasvijetljena – kako ona utječe na emanaciju kozmosa – od toja Jednoga (Najvišega).

Blažena Djevica Marija je po Duhu Svetomu rodila Isusa, Božjega Sina. Još u praksi kršćansko doba gnostici su to navješćivali. I Pavao iz Tarza!

Lik Spasitelja (Isusa) će svojim slikovitošću djelovati na maštu vjernika – puno više nego prazne apstrakcije, to je čimbenik – stoga su židovske vođe nijekale božanstvenost Isusa (Spasitelja) i Pomazanika (Krista) – koji konačno ima ustati od mrtvih i spasiti svoje učenike i pristaše koje su se širile diljem svijeta/prostranstva i kroza povijest: socijalno djelovati i učvrstiti ih u vjeri u život vječni! Kršćanstvo jest posebna vjera nastala iz Duha Svetoga na dobrotvornosti u Rimu za vrijeme cara Augusta, jer je Crkva izgradila s jedne strane opću upravno-hijerarhijsku organizaciju i s druge strane dopustila obraćenicima tu temeljnu vjeru i izbavljenje kroza život vječni – najodaniji i najzaslužniji su Sv. Pavao i prvi Rimski biskup sv. Petar. Stoga i uzrečica (i danas): svi putovi vode u Rim!

Spiritus movens; idejni pokretač, začetnik; umjetnički pokretač, inspirator, stvaratelj, poticatelj, Tvorac, borac protivu svih ljudskih nepravdi; on izaziva entuzijazam, bitni osmišljeni doprinos; spiritus movens može biti i poticatelj domoljublja (hrvatstva).

Pokretačka duša, pokretački duh koji se javlja u grčkoj civilizaciji preko kršćanstva, nama daje bitni obol, ocrtje dubokoga značenja misticismizma i spiritualizma.

U prvoj objavi Mojsiju, u tom prvom Savezu – ništa nije porečeno, Bog reče JA JESAM, t.j. EHJEH, Isus dolazi riječju Ego eimi, to Božje očitovanje je isto JHVVH, Trojstvo.

Na oproštaju Isus reče prijateljima:

„Kao što je Otac ljubio mene
tako sam i ja ljubio vas;
ostanite u mojoj ljubavi.
Budete li držali moje zapovijedi,
ostat će te u mojoj ljubavi;
kao što sam i ja držao zapovijedi Oca svoga
te ostajem u ljubavi njegovoj...
Vi ste prijatelji moji
ako činite što vam zapovijedam.“

(Iv., 15, 9 – 10. 14.).

Vjerujem da je ovo vrhunac „zapovijedi“, čistoća; prijateljski odnos kojega Isus povezuje u Trojednom Bogu; gdje se po/vezuju Nebo i Zemlja. Ne bih htjeo biti puki tumač nekih knjiga, stavaka, misli; puki tumač Biblije u ovom tekstu hoću izreći moje mišljenje o mističnoj zanosnoj Ljubavi, o bergsonovskoj kontemplaciji, o živom Kristu, Pomazaniku u Presvetom oltarskom Sakramentu. Mistici su veliki vjernici; veliki prijatelji Boga i nisam siguran da su svi sveci bili veliki mistici... govor mistika izvire i uvire u najdublje, najintimnije čovjekove etire. U mistici se sluti...

I da: igrajući se svojom kreativnošću Bog kao savršeni stvaratelj je stvorio svemir kao nešto najsavršenije. Ako je čovjek „homo ludens“ kako misli Fink, Huizinga, Scheler, da jest a to se vidi u svakodnevnoj punini smijeha; gdje je raj – ovozemaljski rajski odbljesak u vrtu – tu je čovjek – čovjek igre, igrajući se Bog stvori i čovjeka kao „homo sapiensa“, „homo ludensa“, čovjeka osjećanja, slutnje... pa zar i Bog nije Bog igre!? Deus ludens, zar nije i „Ecclesia ludens“..... Zar čovjek nije i „homo faber“!? „Homo ludens, imago Dei.“

Slika Isusa Krista u povezanosti s Izraelom; u povezanosti vlastite žrtve sa svojim prijateljima, mistična slika duboke povezanosti kako su je opisivali neki istraživači... nje nema bez čovjeka igre, bez čovjeka koji nema Duha, Duha svetosti!

Jahve – Bog objave, Bog blizine; Bog suradnje s čovjekom, u teophaniji gorućega grma se objelodanio i predočio; mnogo ranije se objelodanio Kenitima pod imenom El Šadaj, on želi reći da je isti Bog koji je govorio njihovim pretcima i očevima kao i onaj koji se objelodanio Mojsiju; „objelodanio sam se Abrahamu, Izaku i Jakovu“, ne pod svojim imenom već pod imenom El Šadaj. „Spomenuli smo da je Adonaj najčešći, ali ne i jedini substitut za Božje ime. Jedan, vrlo značajan, bio je Šekinah, što znači >Boravljenje< odnosno >Prisutnost<.“ (*Golub, str. 208.*). Bog je na razne načine pokazivao svoju suradnju s „homo sapiensom“ i „homo ludensom“, proroci i vjernici su to uočili i ustabilili svoj odnos spram Jednoga jedinoga Svevišnjega. Pa riječ Logos koju poznaje egzegeza; Ivan Evanđelist, te grčka filozofija čije je „ustezanje“, unutarnja sloboda bila bliska cijeloj grčkoj filozofiji, posebice Stoicima

(grčko-rimskim filozofima), pa i cijeli Novi Zavjet je starogrčkim jezikom i pismom pisan a i sv. Pavao je propovijedao Solunjanima; Grcima na njihovu jeziku. Riječ Logos dobiva svoju puninu u Marijinu prihvatanju arkandlove riječi – gdje je Duh Sveti pokazao i prokazao svoju svemoć – gdje je Riječ (Logos) postala Božanstvo; Isus Krist, tu je teophania na djelu – Bogoukazanje.

Je li Biblija nedostiživo književno i filozofsko djelo? Što bi o tomu rekli neki od filozofa i pjesnika? Platon kritizira pjesnike s više motrišta – s intelektualnog, pjesnici nesvjesno stvaraju svoja djela, ona nastaju u zanosu, u transu, ja bih rekao u transcendentnoj egzegezi, uz pomoć intuicije i ljudske duhovne nutrine koju p(r)okazuje Bog koji je u čovjeku; ali, pjesništvo je po Platonu mimesis; preslik preslika (kopija kopije), dakle, pjesništvo je tek blijeda kopija svijeta savršenih ideja (poglavito ideje Dobra kao vrhunaravne ideje)!

„Što se psihološke pozicije tiče – Platon tu iznosi argument da su pesnici nesvesni umetnici. Oni svoja dela ne stvaraju svesno, već u zanosu, te zbog toga ona nemaju značajniju vrednost.“ (Ivan Vučković, „Filozofija i poezija“, 2016. g., skinuto s interneta).

Predmeti u prirodi izolirani ne izgledaju baš bajkovito; ako parafraziram Heideggera – boja – boja po sebi i ne sličiti toj boji kada je slikar (umjetnik) uporabi, obični kamen – na njega se i ne osvrćemo a kada je obrađen i ugrađen u neki vелеbni stup, on je posve drugi i drukčiji što još zna Aristotel a potvrđuje i Heidegger. Jezik je tek „puko brbljanje“ (Heidegger), a jezik lirske pjesme i književnosti nas zamamno privlači!

„Za pesnika, kao i za filozofa, od Platona do Heideggera, u tajni jezika vlada ista dijalektika otkrivanja i uklanjanja. Oba načina govora, pesnički i filozofski, dele otuda jednu zajedničku crtu... Međutim Gadamer jasno ukazuje da i poezija i filozofija ipak mogu da promaše same sebe a to se u oba slučaja dešava tako što reč postaje prazna – kao retorika svakodnevnoga života u poeziji i kao prazna sofistika u filozofiji. Tu >reč promašuje samu sebe< jasno kaže Gadamer.“ (Isto, Vučković). U čemu je tragedija kulture a tim i civilizacije – što se može izvući iz „velikih“ riječi velikih filozofa?

„Prometej, sin titana Japeta – koji je ukrao vatru s neba i podario je ljudima (kao veliko civilizacijsko dostignuće, ali i kao veliku osobnu tragediju – Z. K.) Zeus ga je zbog takvoga čina prikovao za stenu na kraj sveta gde mu je orao svakog dana ključao jetru. Prometeja je konačno oslobodio Herakle.“ (Isto). Eshil sjajno obrađuje tu ljudsku plemenitu pobjedu u svojoj tragediji..... to je dvostruka velika pobjeda; dvostruki napredak: pojavak vatre i pojavak velike umjetnosti!

Prometej kao tragičar čovječanstva, ali i kao heroj u samim početcima i mitu Zapadne civilizacije je značio mnogo! „Za kulturu možda i nije odlučujuće posedovanje vatre koliko njena duhovna pretpostavka – nada.“ (Vučković). Ali, treba uzeti u obzir da je u toj NADI sadržana vatra kao ljudska duhovna nužda i potreba napredujućega života i kao svjetska procesualnost – koju će Heraklit uzdići. Prometej je simbol čovjekovanja i njegove samorazdiruće svijesti – simbol tragične svijesti koja uzastopce mistično prati čovječanstvo.

Nietzsche kao pretkazatelj velikoga NIHILIZMA uči nas Novom životu, ako je to uopće moguće – kako se

čovjek odmiče od Boga i kako se konačno odmakao od Boga, „protjerao“ ga iz svoje civilizacije i dogurao u ćor-sokak: „Bog je mrtav“ (Nietzsche), kako dalje pitamo se svi, ima li povratka Bogu, ima li Uskrsnuća, Nietzsche govori o „prevrjednovanju svih vrijednosti“, po Nietzscheu određeni filozofi su istodobno i književnici; i obrnuto – „treba pisati krvlju“ – pisati iz dna svoga bića, duha, duše..... da je bio u pravu odmah iza se javljaju kao filozofi i književnici: Kafka, Camus, Sartre, Žižek a prije Nietzschea to su bili i njegovi istomišljenici u mnogome: Goethe, Schopenhauer, Kierkegaard, Bergson potom cijela plejada Francuza: Derrida, Ricoeur, Foucault, Levinas pa Nijemci: Wittgenstein, Landgrebe, Rothacker, pa kod nas Krleža, Andrić, Ujević, Šop, Pejović, Stamać...

Vučković će reći: „Jezičko ovde stiče sopstvenu postojanost vrednosti i stupa u stalnu sadašnjost. U istoriji umetnosti pojam vremena je iluzoran i ideja progresa je u njoj neprimenjiva.“

Ideja LOGOSA kao jezične opstojnosti u transcendentnosti ne mjeri vrijeme – svo vrijeme je kod Boga, a između ostaloga; Bog je bezvremeno vrijeme. Što je onda progres?

„Kako to *elementum* postaje *sacramentum* kad se nad njim izgovori riječ (*tvar postaje tajnom vjere*)?“ (T. Pervan, U svjetlu spoznaje Isusa Krista, str. 7. -2005. g.). Sama Riječ p/ostaje tajnom, tajnovitošću prigodom izgovora u vremenu i prostoru; društveno ustrojstvo nasadeno Božjom Riječju – socijalni misterij „homo ludensa“ i „homo sapiensa“ – kao ples na žici svjetske i izvansvjetske povijesti/vremena, jer kozmos je kako rekosmo red, uređenost; ures – nad njim se bdiye, tu

je budućnost (progres). Bdijenje p/ostaje postojanost; opstojnost u otjelotvorenom Logosu. Pervan navodi sv. Augustina: *Nevoljni čovjek usmjeruje svoje uho unutarnjem Božjem zovu, sluša iznutra duhovni pjev; jer, prodire nešto kroz šutnju, i čovjek, čim čuje tu prekrasnu melodiju..... i spuštaju se ćutila i ćutilnost.....za ovaj slatki, neusporedivi, neizrecivo lijepi zvuk koji dolazi odozgor.*

Isus kao sveopća Ljubav koja Ljubi, nakana i naznaka nade, odredbenice budućnosti u Isusu Kristu. „Posvijestiti u Crkvi i narodu Božjem ono što je izvorno evanđeosko, a bijaše zaboravljeno i isčeznulo iz svijesti, a to su: siromaštvo, patnja, bol, tišina, povlačenje u mir, kontemplaciju, molitvu, zatim poštivanje svega stvorenoga“ pouzdaje se i poziva franjevac Pervan na sv. Franju.

Život u praznini; život bez Boga priziva neki smisao, traži gurua koji će ga „izvesti“ iz praznine, bilo što – samo se izvući iz praznine osamljenosti – to je život velikoga dijela suvremenoga čovječanstva, egzistencijalna a i egzistencijelna patnja su nepodnošljive – udobnost i sigurnost egzistencije uz stalno napredujuću digitalnu tehnologiju.

„(2) (Kor., 13,13) „Milost Isusa Krista Gospodina našega, Ljubav Boga Oca i zajedništvo Duha Svetoga sa svima vama.“

Ovo je credo kršćanske familijarnosti; zajedništva ali u dubini vlastita porinuća u samoga sebe, kako bi se sjedinio s Bogom i sa ostalim vjernicima.

Pervan se dalje poziva: „Vi niste u tijelu, nego u Duhu, ako Duh Božji prebiva u vama. Tko pak nema duha Kristova, nije Kristov.“ Snagom Duha kršćani nisu više u domeni tjelesnoga čovjeka, „u tijelu“, već su

u okružju nove sile, nove zbiljnosti i mogućnosti koja im se otvara „u Duhu“. To „u Duhu“ sukladno je u Pavla s onim „u Kristu“. (Rim., 8,1).

Pervan: „Duh otvara osjetila (prisjetimo se samo dvaju poznatih himana Duhu Svetomu, *Veni, Sancte Spiritus i Veni, Creator Spiritus*, i zaziva u njima upućenih Duhu Svetomu), djeluje na osjetila da spoznaju Božje djelo u Isusu Kristu.“ (str. 113.).

Vrijeme obraćenja i molitve protječe, ne s/krenemo li k Bogu – drugi će nas mijenjati i praviti od nas „figure“ koje im se prohtiju, vidimo duh Europe, Duh kršćanstva uopće, iako mnogoljudan gubi na snazi pred protivnicima; pred silama nečistim. Vidimo quasidobrotu kršćanskih vođa koja nema veze s pravednošću i Isusovom ISTINOM zbog koji je pribijen na križ, kasna je ura; kasno se sjetiti kada odmak od Duha Svetoga bude sve blijeđi i sve dalji a Trojedni (i Trojedin) Bog nam je dao um (ratio) i slobodu (autonomiju) volje uz naznaku vjere, etike i kršćanskoga uzusa. Na to nam često skreće pozornost Blažena Djevica Marija.

„Nakon što je Bog iscrpao sve moguće načine da bi ljude donekle dozvao k sebi, da bi ih vratio njima samima, a taj se čovjek opire poput nestašna djeteta, šalje on naposljetku, gotovo redovito u ovih proteklih stoljeće i pol, Isusovu Majku, da bi pozvala svijet na obraćenje, da bi upozorila na sve što svijet čeka ako se ne obrati.“ (Pervan, str. 138). Moguće je da inovjerci i ne znaju što ih čeka; da ponovno u valovima zapljusnu i zateknu nespremno kršćanstvo koje ima sveti zadatak obraćenja u vjeru, u jedinoga živoga Boga (misionarstvo) – kojega mi moramo odmaknuti od tzv. sekularne religije i od sekularizacije Crkve – a živa Crkva to su vjernici

kršćani; to je Gospodinova kuća (Kyriake oikia) . Mi smo mistično otajstvo tijela Kristova – mi smo udovi a Krst je Glava Crkve. Ima li nečega božanskijega od transcendentalnoga uranjanja u samoga sebe i provjere sjedinjenja s Otajstvenim, Vrhunaravnim? Ako ne bude toga tijek zemaljske povijesti će ići već zacrtanim tradicijskim metafizičkim putom koje ga su tragično pojмили i najavili F. Nietzsche i O. Spengler.

Bez Krista nema kršćanstva, bez Njega nema Novoga Zavjeta, nema Evandjelja, tek vjerom je unijet unutarnji mistični, tajanstveni život – u prisustvu Krista i duša se sjaji i Crkva u vjerovanju napreduje. Isusovo istjerivanje prodavača iz hrama, opraštanje grijeha; ajme Judi, masliniski govor – blaženi oni što su na dnu društva; zemlja pripada krotkima; svako zbiljsko blaženstvo je prokletstvo; duhovno blaženstvo doseže zadano i željeno Kraljevstvo. Isus kaže: „Blago krotkima, jer će baštiniti zemljuBlago mirotvorcima, jer će se zvati sinovi Božji.....“ „O svijeta li tvrdoga srca!“ – ovo je i danas aktualnije nego prije dva tisućljeća....nevjerojatno! Sin Božji čini čudesu u Kaani, s Lazarom; hoda po vodi....mnogo štošta je bilo isčuđujuće njegovim učenicima i pratiteljima. Učenici nisu vjerovali u njegove ključne riječi i čine koje je Otac već priredio i usadio u Krista; nitko ne vjeruje da će vidjeti ponižena, popljuvana pogubljenoga Krista; po njima to nije moguće! „Rasrđen tim odbijanjem, Isus poviče: > Sotono, idi mi s očiju ! Ti si sablazan za me, jer tvoje misli nisu Božje već ljudske.<“ (F. Mauriac, Život Isusov; 1984. g., str. 95.). „Ja sam svjetlo! Još je malo vremena svjetlo među vama...

Dok imate svjetlo, vjerujte u svjetlo, da budete sinovi svjetla“ – reče Isus; jer ako zrno ne istrune (ne umre), ne će proklijati novo zrno; ne će dati ploda!

„Sin Čovječji drhti, treperi unutar njegova bića, gori poput plamena koji je samo osvježenje i radost. Po prvi put u ovom svijetu dogodilo se čudo: imati što se ljubi, utjeloviti se u njemu, njime se hraniti, biti jedno s njegovom biti, biti pretvoren u njegovu živu ljubav.“ (Mauriac, isto, str. 160.). Taj Duh poput izmaglice se diže ponad zemlje i pravi oblačke kao igračke, ljubiti nekoga tko je sama LJUBAV – utjeloviti; otjelotvoriti se u Njega, skriti se u njega i Njega skriti u sebe, uspostaviti istinski dijalog s Bogom, t.j. povezati sebe s Zemljom i Nebom (Kozmosom, Sve/mirom).

„A ovo je vječni život: spoznati tebe, jedino pravoga Boga, i onoga koga si poslao, Isusa Krista... Ja molim za njih. Ne molim za svijet, već za one koje si mi dao, jer su tvoji...”

Jedan čas on gleda ovo beskrajno more boli na obali kojega se nalazi; on ga zanemaruje da se preda dubokom razmatranju svoga vječnoga djela: onog vječnoga čvora – veze između posvećenoga stvorenja i njegova Boga u osobi Sina: > da budu jedno kao što smo mi jedno – ja u njima, a ti u meni – da postanu potpuno jedno... < No gdje su granice ovoga svijeta za koji on ne moli? kakva će biti vječna sudbina toga odbačenog svijeta?“ (*Moriac, isto, str. 165.*).

Juda poljupcem izdaješ Sina Čovječijega, Petar i treći put zataji Krista i gorko zaplaka; na križu razbojnik reče – Gospodine sjeti me se kada budeš u Raju – sve je oprošteno; Pilat pere ruke, Juda izvrši samoubojstvo. Smrt na križu, nakon okrutna mučenja; uzlet u nebesa; poticaj umjetničkom uzletu i spoznaji tajne ... Nebesa se otvoriše; doista bijaše (jest i bit će) Božji Sin.

Bijaše sjedinjen s majkom; s Ivanom apokaliptičarem govoreći o „sudbinama“ Mauriac daje genijalnu sliku:

„ne govoreći ništa, držeći se za ruke; on više nije sumnjao da je najzad, te večeri, sjedinjen s majkom. No ona je slušala kako kiša šušti po hladnoj zemlji. Vidjela je, kroz misao, kamen niz koji se sliva kiša na kome ime i prezime još nisu urezani. Zamišljala je noćnu usamljenost toga mjesta, izbljedjele vijence; trudila se da naruši tminu grobnice, ispružala se u njoj u duši, grlila tu izgubljenu spodobu, zagnjurivala se u to ništavilo.“
(*Mauriac, Sudbine; Beograd, 1975. g., str. 120.*)

Duh ljudskoga odgoja, odgoj kroz umjetnost: pjesništvo, romane, priče; kroz sudbine dovode velike intelektualce svijeta u mistični zanos i kroza „Život Isusov“, kroz tajnu spoznaje i kroza spoznaju tajne dugo vremena su ti tragači za živim Duhom bili u sjeni ovosvjetske slave rijetki su stekli „ovosvjetsku“ vječnost poput Mauriaca (koji postade član vječite Francuske akademije i nobelovac) – nije im bilo lako ni u fašizmu, ni u nacizmu a još teže u gulazima i kazamatima komunizma – sve do konca 20. stoljeća kršćanski auktori su prezirani. Nema dogme. Ti politički pokreti su nijekali i zanijekali korijene iz kojih su izniknuli; zapadna metafizika je utemeljena na Logosu, kako Isus reče – ja sam prije i poslije svih vijeka vjekova; ja sam transcendentalnost – koju treba privući u vlastitost unutarosti i u unutarost vlastitosti. Ja sam vječni LOGOS po logosu-riječi; po vječnom Duhu. Izrastajući na tom trsu svijet se od njega udaljavao; odbacivao ga, prigrlio materijalno, stoga je konac 19. stoljeća pokušao nadvladati curriculum metafizike; preboljeti, pregorjeti metafiziku kako je to govorio Heidegger – pokušavajući i pokušavajući to – sve više se u to (metafiziku) zaplita. Svijest je rasla poodavna i narasla: ne može se služiti

BOGU i BOGATSTVU. Služilo se bogatstvu, Bog metafizike; Bog transcendencije „je mrtav“? Kako? Zašto! Pita se Nietzsche; potom u 20. stoljeću to pitanje postavlja Heidegger kao „brigu“, kako će anthropos opstati kao „biće k smrti“!? Natrag na vrela koja su zatrpana, prije svega filozofsko-teološka vrela; vratiti se na zatrpani, poviješću bremeniti Bitak kao Logos – vratiti se na grčku filozofiju čiji su korijeni u judeo-kršćanskom obzorju; u mogućnosti besmrtnosti; u atemporalnosti temporalnosti koju čovjek mjeri svojim koracima – dospijevamo ponovno u poprište starodrevnih vrela; mitova iz kojih izvire filozofija i pjesništvo. Mythos je transcendentalnost – ono preko; iza, s onu stranu svega bivstvjućega a što je omogućilo razumijevanje toga bivstvjućega – njegov korijen Logos (Bitak, Riječ).

To je Otac, Sin i Duh Sveti. Otjelovljeni po Duhu, Riječi – Isus Krist.

Spiritualizam, duhovnost kao stanje svijesti probija se kroz posvećenost Bogu, kroza vjerske zasade, to je dah Života. Temelji duhovnosti su molitva i meditacija, uglavnom obuhvaća nematerijalno – transcendentno, vrhunaravno, a može se nalaziti i u vrhunskom transcendentnom pjesništvu, koje je nematerijalno; duhovno. Duh Sveti je vrelo svetosti. Kada su apostoli primili silu odozgor, kada je pao blagoslov Duha Svetoga, tim počinje povijest kršćanske svetosti – okupljeni u molitvi s Djevicom Marijom primiše Duha Svetoga – a vječno izlivanje Duha Svetoga je po Isusu Kristu. Duhovi sačinjavaju sveopću misiju Crkve. Apostoli su širili Duh Sveti, po zadatku Isusa Krista – krsteći: U ime Oca, Sina i Duha Svetoga. To je već životni spiritualizam.

Ja je moja osobna egzistencija; ona je po Buberu egzistencija tek u odnosu na ti. Moja egzistencija je konačna; ja sam smrtno biće, što je moja smrtnost, ima li svoj smisao – dokučiti tajnu smrti, filozofskim, ali i teološkim zaranjanjem u tajnu i tajanstvenost smrtnosti; što je iza, s onu stranu – čeka li nas nešto? Imamo li odgovor na to pitanje, pesimizam nije odgovor; čovjek je biće bola; patnje. Patnja pročišćava ljudski duh, ljudsku dušu – je li ljudski duh IZA, s onu stranu zajedno i sjedinjen s Apsolutnim Duhom i Duhom Apsoluta, ako bismo znali „definiciju“ smrti i točan odgovor – onda ne bi bilo tajni, tajanstvenosti... odbaciti patnju, značenjski je odbacivanje života, čovjek jest bes/konačno biće i kao takovo biće jedino može biti usmjeravan i usmjeren prema beskončnosti, premda u životnim uvjetima je ograničeno, konačno biće, biće patnje i smrtnosti – njegovo bivstvovanje je svagda okrenuto prema VJEČNOSTI; transcendenciji. Pokazali i prokazali smo da opstoji više duhovno biće; biće vječnosti izvanprostorno i atemporalno; smrt jest odvajanje duše i tijela, na neki način odvajanje od Boga, ali smrt kao najveća ljudska patnja rađa i najviše ostvarenje – u duh se useljava prosvijetljeno, besmrtno duhovno biće. Pro-laskom na vrata, kapiju smrti u potpunosti dosežemo puninu vječnoga života, koja je ovozemno neostvariva. (*Usp. v. Berdjajev „Egzistencijalna dijalektika Božanskog i ljudskoga“, str. 67. Beograd, 1995. g.*).

„Ljubav kao glavno oruđe u borbi protivu smrti dokaz je kako punina vječnoga života ne može biti ostvarena individualno, izolirano od drugih jer bi to značilo podijeljenost i osamljenost koje upravo i jesu uzrokom patnje i smrti u ovome svijetu. Naprotiv, punina

vječnoga života punina je zajedništva i ljubavi, a to znači jedinstvo svih ljudi međusobno i, u konačnici, jedinstvo svih ljudi s Bogom“ (*Ivana Knežić „Promišljanje smrti u filozofiji N. A. Berdjajeva“, str. 55. u „Status quaestionis“ IFS, Zagreb; 2007. g.*).

Ontološki pristup čovjeku je nedostatan po J. Tischneru. U istom časopisu (*Status quaestionis*, str. 76.), V. Vladić kaže: „Već samo pitanje o čovjekovu postojanju sadrži u sebi zahtjev za nadilaženje ontologije koja ne može a da unaprijed ne pristupi čovjeku kao postojećem.“ Možda je rješenje u agatološkom pristupu, po Tischneru!? Agaton je grčko značenje dobroga čovjeka, ali i ime kršćanskoga sveca, Agaton je pun ljubavi; hrabar i uvjerljiv, spreman djelovati – takovi je pristup čovjeku iskonskiji. Možemo reći da je problematiziranje ljudske opstojnosti – problematiziranje vlastitosti; ako nije tako onda je riječ o promašenosti filozofije – a ona se treba približavati onto-theologiji; unatoč svemu ontološko stremi Transcendenciji, naravno, zajedno s teološkim teškim pitanjima i odgovorima.

Dohvatiti zbilju i doreći sebe su ispružene zadaće pred čovjeka, Dasein je nužnost života u stalnom nedostatku sebe – sebstva; očitovanje dinamizma kroz egzistencijale je izvor tjeskobe, paradoksa: dok jesam, ja zapravo nisam; odnosno ja sebe us/postavljam u vlastitoj nedovršenosti, meni svijet nije konačište već „koračište“, tragam za sobom, ostavljam trag u znanju da sam putnik „na vlastitu odgovornost“ (A. Vuletić), razumijem svoje spoznaje, spoznanje i svoje korake. Treba razumjeti to koracanje u obzorju dohvatničke biti – kako to us/postaviti kroz zbiljnost akta; brigom – cilj nam se čini na dohvat, a uvijek nam fali taj „dohvat“,

korak do cilja. Znanost našega znanja je svagda na putu, zanijekati nedostatnost a mi hoćemo znanost koja je spremna priznati nedostatnost u svome bitku. Znanje na putu – koje ne prizna svoju nesavršenost, nije znaje koje može otvoriti sudbinsko pitanje čovjeka, filozofija vidi svoj put u otvorenosti; hod mišljenja traži cjelovitu obuhvatnost bilosti znanja što za nas nije presudno – iskoraciti korak u bitak – naći nacrt ontološke strukture Daseina. Je li moguća koegzistencija znanja i razumijevanja; je li egzistencija ograničavajuća u svom fakticitetu!? Mogućnost je nabačenost iz egzistencije, egzistencija se ne rastvara, ne otvara tek pukim mišljenjem o njoj; niti pukim brbljanjem.

Dasein treba znanje kako bi lakše „prebrodio“ svoj život – kako bi preuzeo odgovornost za svoje biće – treba mu ontološka struktura Tubitka u Biti Bitka. Što je to druga „krajnost“? Ako Dasein pripada „moći“ objekta on živi na svoj način – čisti egzistencijal je „subjekt današnjega vremena“ (Heidegger). Prvi egzistencijal je – in-der Welt. Čovjek vodi brigu i o priručnosti; o drugim stvarima, on je i u egzistencijalnoj strukturi su-Daseina. Traži se autentičnost bitka, ne zajedništvo. Mit-Sein vodi u sivilo, rastače autentični Dasein!

Pitanje o znanju je pitanje o vlastitoj egzistenciji koje nema bez Transcendencije.... „promišljeni život“ je zov vlastitosti u brizi za zavičajnošću, za vlastitom savjesti – zavičajnost je vraćanje sebe samoga na vrelo – a vrelo je bilo zatrpano pa doći do njega znači i mimo moderne znanosti i znanja koje ustoličuju put k povijesnom mišljenju a traži se put „k planetarnom mišljenju“ (K. Axelos) – ne više povijesni napredak „u svijesti o slobodi“ (Hegel) – on donosi količinu (kvantitetu) a

ne kakvoću (kvalitetu) – on donosi Božje zapovijedi; „kršćanstva kao najizvrsnijeg načela“ (Hegel). Ali tu ne staje povijest, nego se nastavlja u i po kršćanstvu – sve dok čovjek ne „sustigne“ Boga u sebi i sebe u Bogu ... i tako isponova – u vijeke vjekova.

Mnogo je primjera mističnih ekstaza i mističnih doživljaja od pojave Isusa Krista, od filozofa Plotina, sv. Augustina.....sv. Terezije Avilske, sv. Male Terezije, sv. Ivana od Križa, Paula Clodela, sv. sestre Faystine....Sveci i svetice si zadaju da razveseljavaju Boga Ljubavlju, tako sv. Mala Terezija se prikazuje kao žrtva Ljubavi „moleći Te da me spaljuješ bez prestanka, puštajući da mi dušu poplavljuju valovi beskrajne nježnosti, koji su zatvoreni u Tebi i da tako postanem mučenica Tvoje ljubavi, o moj Bože.“

Ili „puno milosti od Uskrsloga Isusa, od toga Sunca Ljubavi, koje je nedokučiv bezdan milosrđa prema nama.“ (*Pisma sv. sestre Faystine; Zagreb, 2011. g., str. 99.*). Opet sestra Faystina:

„Želiš za Isusa biti mio stan?
Trnov vijenac za to ti je dan.
Isusa se čuje tamo –
Gdje je bezglasje samo.“
(*str. 143.*).

Radost, zanos i patnja i bol; svjetlost i tama, prikri-
vaju i otkrivaju mistične ekstaze duše velikih mistika;
sjetimo se i „stigmi“ sv. Franje Asiškoga mogli bi-
smo navoditi mnoge mistike i bezbroj njihovih odu-
ševljenja, katarzi, ali muka i mračnih strana: „u duši
sestre Faustyne je zavladała tama. Ne osjećajući Božju

prisutnost, uspoređuje svoje doživljaje s mukom Gospodina Isusa u Getsemaniju (*usp. Mt. 26., 37-39.*).“ „Iz njezine karizme i mističkoga iskustva rodio se u Crkvi Apostolski pokret Božjega Milosrđa, koji tvore stare i nove družbe, bratstva, društva, različite zajednice i pojedinci koji prihvaćaju poslanje naviještanja svijetu tajne Božjega milosrđa, svjedočeći životom, riječju i molitvom.“ (*str. 175.*). Ta mistična otajstva; predanje Bogu bez ostatka za obične vjernike kršćane je teško shvatljivo. „Rečenica o zasljepljujućem Božjem svjetlu podudara se s mišljenjem mistika, koji doživljavaju tzv. noći tame (*usp. na pr. sv. Ivan od Križa.*“ (*Sv. Faustyna, isto, str. 179.*) Sjetimo se i prve objave JAHVE-a Mojsiju, koji nije mogao vidjeti „lice“ Božje, niti obasipanu, obasjanu svjetlost; niti gorući grm.

Sv. Ivan od Križa, djelovao je kada i sv. Terezija Avilska; bosi karmelićanin, mistik koji je reformirao karmelićane. Sljedba puta Isusa Krista, odbaci stvari koje te okružuju, služiš samo Bogu a ne dvojici gospodara, Otac izgovara šutnjom svoga Sina, čuvati tajne Božje ljubavi, zatajiti samoga sebe; trebaš imati čistu savjest okrenutu samo Bogu, vjera, nada i ljubav nas spajaju s Bogom; moliti misleno i ne prepuštati se malodušnosti; moliti ono što nas je Otac naučio i što smo čuli od Krista u tim molitvama su uključene sve naše duhovne i vremenite potrebe; upotrijebiti što više vremena kako bi se bilo s Bogom, odbaciti isprazne riječi – zapravo to su najbitniji savjeti i preporuke sv. Ivana od Križa – ako ih se usrdno držimo i prakticiramo bit ćemo s Bogom.

Navest ćemo nekoliko ulomaka; stavova iz knjige „Isus, Sin čovječji“ – Halila Džubrana (*Zagreb, 1990.*):

„Pa i mi u Perziji vidjet ćemo svoja lica u Sunčevu kolutu i svoja tijela kako plešu u vatri što je palimo na žrtvenicima.

A Bog Isusov, koga On Ocem zove, ne će biti stranac narodu Isusovu i ispunit će sve njegove čežnje.“ (str. 28).

„Vi ste sol zemlje; ako sol obljutavi čime će se osoliti hrana srca čovjekova?

Vi ste svjetlost svijeta. Ne stavljajte tu svjetlost pod varijak. Dapače, neka s vrhunca sjaji onima koji traže Grad Božji.“ (str. 33-24.).

„>Zalutala mi ovca iz stada. Svagdje je tražih, ali je ne nađoh. I ne znam što ću.< On je trenutak šutio. Onda mi se osmjehnu i reče: >Pričekaj na tren ovdje, a ja ću ti pronaći ovcu.< Pa se udalji i zađe iza brda. Vрати se nakon jednoga sata, a moja ovca ide uza Nj. A kad se zaustavio preda mnom, ovca gledala u Njegovo lice isto kao što i ja gledah. Onda je radosno zagrlih.

A On mi položi ruku na rame i kaza: >Od dana današnjeg voljet ćeš ovcu ovu više od svih iz stada, jer bijaše zalutala a sad je nađena.<

I ja opet radosno zagrlih ovcu, a ona se priljubi uza me, i ja bijah tih,

I kad podigoh glavu da zahvalim Isusu, On se već udaljavao, a ja ne smogoh hrabrosti da ga slijedim.“ (str. 43-44.).

Rahela, učenica

„Bijaše On bujica što se s visova ruši u dolove i na svom putu sve uništava.

I bijaše On poput smijeha dječjega.

Svake sam godine čekala da proljeće grane u ovoj dolini.

Čekala ljiljane i ciklame, a onda mi se svake godine duša razžalostila; jer iako sam uvijek željela uživati u proljeću, ipak nisam mogla.

No kad Isus uđe u moja godišnja doba, On bijaše istinsko proljeće, i u Njemu bijaše nada svih godina koje će doći. On mi srce ispuni radošću, te rastijah kano ljubica, stidljiv cvijetak, u svjetlosti Njegova dolaska.

.....

U jednome tada ne razumijeh Isusa: On je svoje slušatelje razveseljavao, nizao šale i igrao se riječima, i smijao se od svega srca, pa i kad Mu daljine bijahu u očima a tuga u glasu. Ali sada razumijem.

Često razmišljam o zemlji kao o ženi trudnoj s prvim djetetom. Kad se Isus rodi, bijaše prvijenac. A kad umrije, bijaše prvi čovjek što preminu.

Jer nije li vam se učinilo da je u onaj (ovaj -Z.K.) crni petak zemlja zanijemjela a nebesa se s nebesima zaratila?“ (str. 59-60.).

I na koncu ove duboko mistične knjige:

Jedan Libanonac, devetnaest sloljeća poslije

„Ali, Učitelju , Srce nebesko, Viteže našeg ljepšega sna,
Ti jednako kročiš ovim danom;
Ni lukovi ni koplja ne će zaustaviti tvoj hod.
Ti prolaziš kroza sve naše strijele.
Smiješ se odozgo na nas,
Pa iako si najmlađi od nas svih,
Svima si nama Otac.

Pjesniče, Pjevaču, Veliko Srce,
Neka naš Bog blagoslovi tvoje ime,
I utrobu koja te nosila, i prsi što su te dojile,
I neka nam Bog oprosti svima.“

(*str.178.*).

I neka tako bude.

Pokušat ću samo s par riječi izreći neizrecivu Istinu o ovoj duboko-lirskoj mističnoj Džubranovoj knjizi.

Mogli smo uzeti mnoge druge citate iz knjige, ne bismo promašili – ima tu dijalektike nerazumijevanja i razumijevanja; ima tu duboko mističnih stavova o Isusu kao najmlađem među nama a našem Otcu. Mi smo izgubljene ovce, ali kada nađemo Pastira ili Pastir (Isus) pro/nađe nas, slijedit ćemo njegove riječi; njegov put. On je drhtavo proljeće duše – iz kojega niču i cvatu različni cvjetovi, izrasta svagda isponova novi Život.

Nakon 19. stoljeća taj Džubran Libanonac vjeran Isusovu putu – prije i bez podjela na istočne i zapadne kršćane – Marunit; zaziva Isusa „Srce nebesko, Viteže našeg ljepšega sna“....“Pjesniče, Pjevaču, Veliko Srce.“

Neka naš Bog blagoslovi tvoje ime..... jer to ime odzvanja Svemirom, usmjerava tijekove svega.“

„Gle, ja šaljem svoga anđela pred licem tvojim da pripravi put tvoj. Uskoro se žrtvuje u svom hramu onaj kojega mi čekamo. Tko znade dan njegova dolaska? On je poput raspirene vatre.“ (*Mal, 3,1-2.*). (*Prema M. Eckhart, Knjiga božanske utjehe, str. 269. Zagreb, 1989. g.*).

Mistično, ali ipak dostupno – bitkujuće: „Što je (međutim) božanski poredak? – Iz božanske moći izbija mudrost, a iz njih dvije izbija ljubav – to je požar; jer mudrost, istina, moć i požar jesu u okružju bitka, koji

je nadlebdeći bitak, čist bez naravi. Njegova je narav to da je on (= Bog) bez naravi. Tko promišlja dobrotu ili mudrost ili moć, taj prekriva bitak i potamnjuje ga u ovim mislima. Svako promišljanje prekriva bitak. To vam je dakle božanski poredak. Pa gdje Bog u duši nalazi sličnost s ovim poretком, tu on rađa svoga Sina. Duša se mora sa svom svojom moći probiti u svojje svjetlo. Iz te moći i iz svjetla izvire jedan požar, jedna ljubav. Tako se duša mora sa cijelom svojom moći probiti do božanskoga poretка.“ (Eckhart, str. 270.). Ovo je na teološko-mističan način rečeno: u bojama, u svjetlosti... vraćanje duše samoj sebi iskonu – vrelu rekao bi filozofski Heidegger; otrpavanje bitka do praizvora Logosa; do riječi o kojoj nitko ništa ne zna – tek kad se duša „izdigne“ anđeli će doznati i prenijeti rađanje Sina iz Duha Svetoga.

„To je vječni život, spoznati tebe kao jedinoga pravoga Boga.“ (Iv., 17,3.). Neka nam to Bog podari i neka nas time obdari i izbavi iz patnji i bola – samo nam Bog u tomu može pomoći i obdariti nas. Neka tako bude!

Završimo Eckhartov odnos duha i tijela, odnos neba i zemlje sljedećim riječima: „Duh je ovdje u tuđini; u nebu su međutim svi njegovi srodnici i cio njegov rod; ondje je on u dobru prijateljstvu, ako se tamo usmjeri i udomaći. Da bi se (međutim) duhu (ovdje) u njegovoj tuđini došlo u pomoć i da bi se tijelo u toj borbi nešto oslabilo, da ono ne bi nadjačalo duh, zato mu se nameću uzde vježbanja i pokore, i potiskuje ga se da bi se duh od njega mogao obraniti. Ako mu to nanosimo da bismo ga držali u zaputu, pa ako hoćeš sputati i opteretiti tisući puta bolje – onda mu nametni uzde ljubavi. Ljubavlju ga najbolje svladavaš i ljubavlju ga najjače

opterećuješ. I stoga Bog nije kod nas ni na što toliko smjerao koliko na ljubav.“ (*Isto, str. 316.*)

Ako ovo protumačimo svagdanjm jezikom – znamo da u materijalnome i zbiljskom svijetu tijelo privlači mnoštvo pojava i stvari, posebice u modernom svijetu i tako odvlači dušu; nadvladava materijalno – ali postom, pokorom, molitvom ... ljubavlju, mi ukružujemo „zauzdavamo svijet materijalnosti“ – da bi duša dobila daha i pripravlila se za Nebo, za Vječnost gdje inače duh preteže; dakle, potrebna je temeljita priprava da bi se duša dovinula i dosegla svijet duha i duhovnosti. I to je tako, to je više ljudska utjeha – utjeha istinskoga čovjeka, nego bilo čija druga utjeha.

Izaija je bio jedan od velikih proroka, djelovao je u 8. st. prije Krista, u proroke ulazi 740. g. prije Krista; naviještao je Boga, potpuno povjerenje u veličanstvenost Boga, ukazivao je na mnoge nepravde u društvu. Prorokovao je dolazak Mesije koji će biti mučen, raspet na Križu – gotovo 8. stoljeća prije Krista; po tomu je bio sličan sv. Iliji. Spisi, t.j. proročanstva Izaije govore prema izvješću očevidaca o proricanju Isusove sudbine – vjerno i to 732. g. prije Krista. Izajia je pomogao povratak Židova iz babilonskoga ropstva. On svjedoči da njihovi bogovi nisu imali neku moć, premda su bili od srebra i zlata. Izajiina proročanstva su citirana i u Novom Zavjetu šezdesetak puta, inače ga priznaju kao velikoga proroka i pravoslavci i katolici. Temeljna krilatica je : uzdanje u JAHVU; tu su strašna proročanstva o Jeruzalemu; proročanstva o posljednjim vremenima – dakle, prorok (a ne mistik u ovom slučaju) gotovo 8. st. prije prorokuje dolazak Mesije Isusua Krista na zemlju i opisuje događanja koja se poklapaju s vremenom djelovanja i života Isusa Krista.

Jeremija, rođen u Jeruzalemu oko 650. g. prije Krista – auctor „Jeremijinih tužaljki“, prorok „slomljena srca“ – tužaljke su zapravo žalopojke koje je prorok pretkazivao. Judaizam, kršćanstvo; potom i islam smatraju ga piscem „Tužaljki.“

Potresen i ponesen nedaćama koje su se dogodile njegovu narodu, navješćivao je Božju katastrofu koja se približava. Prorok Jeremija ima prisan odnos s Bogom, smatra ga prijateljem. Prorokovao je oko četrdeset godina, po nekim vrelima kamenovali su ga pripadnici njegova naroda. Iako su babilonci dva puta rušili Jeruzalem, on je tješio narod – odveden pred Nabukodonozora II., izabrao je ostati sa sirotinjom. Hrabrio je narod, unatoč svemu da prave kuće, rađaju djecu, premda sam nije bio oženjen, a kada je babilonski namjesnik u Judeji bio ubijen – u strahu narod je bježao u Egipat i sam Jeremija je bio s narodom – vlastiti mu je narod okrutno presudio.

Mnoga svjedočenja Izaije i Jeremije žive kroza povijest i danas su aktualna (s onu stranu mistike koju su proroci i poznavali i svjedočili) – potvrdila su se ta svjedočenja u dobu koje je slijedilo, a i dandanas se potvrđuju samo na suptilniji i tehnološko moćniji način.

Poći i proći ćemo kroz misterij (ljudskih) snova i snovitosti; razlikujući pri tom ta dva pojma. Misterij imaginacije kao „plamen voštanice“, kao hermeneutiku „poetike i pjesništva“ (Bachelard), kao ostvarena istinska slika iskustva kroz „stvaralačku samoću“ u zamišljeno fenomenološkom prediskustvu zadobivamo predodžbeno-zbiljsku sliku svijeta koju gotovo pa

racionalno poimamo – ali kozmička slika je s onu stranu psihološko-dramatične egzistencije i misaono-konstrukcijske zbilje. Ekspanzija slike postaje naš dom koji se širi univerzalno i transcendentarno i poetika putovanja „premješta“ naš dom. Naš dom jest i p/ostaje kozmos (i u kozmosu),

Snivani svijet treba opečatiti srećom, t.j. da snovi donose ljudsku sreću.

Govoreći o čitanju Bachelard je željan „knjiga“, t.j. da mu knjige padaju s neba jer one donose mladost slika, donose pregršt mašte; za čitanjem treba imati želju kao i za nekim materijalnim potrebama. Ulazeći u kozmos imaginarnoga isijavanja, ako „duševno“ nismo sposobni ući u labirint poetike sanjarije ne možemo ući u duševno sanjarenje; rasprskavanje slika svijeta koje bi nas vodilo u eidetičku transcendentnost kozmičkih manira u sanjarenju. Odvojiti racionalno i oniričko; ali; antropologija je dvostrukost života i bdijenja – snovitoga (noćnoga) i dnevnoga čovjekova života. Ovako ćemo lakše razumjeti materijalni; zbiljski svijet od fantazmagorične snovitosti lišene oskudijevanja u bilo čemu i rasprostrte u kozmos (u kozmičku sliku). Duh koji se iskazuje jezikom umjetnosti; glazbe, slikarstva, koji se iskazuje riječju – poetskom slikom i tonom je suvremeni jezik i jezik suvremenosti, ali do njega dolazimo hegelijansko-husserlovsko-heideggerovskim is/kazivanjem – dolaskom natrag; hermeneutičkim traganjem do vrela; do Bitka, do Logosa.

„Slika se ulijeva u liniju stiha, ona povlači za sobom maštu, kao kad bi mašta stvarala neko živčano vlakno.“ (G. Bachelard „*La poétique de la rêverie*“, Paris, 1960., pr. str. 9., Sarajevo, 1982. g.). „Mašta je stvaralačka i

agonalna – istodobno! Sve se zbraja u jedinstvu čovjeka i kozmosa; ništa ne odlazi, ne raspršuje se u „lošu beskonačnost“ (Hegel). Detalj; ono najsitnije uzdiže se i strjemi prema noćnom Nebu. Vatra koja dosiže zvjezdano nebo; a prirodno „stanište sobe – je rezbarija nebeskoga svoda“ (Bachelard) – rilkeovska eksklamacija poetičke okrugline je životvorni savršeni Krug.

„Sjaj jedne poetske slike izazove odjeke u prošlosti, tako da se ne može ni sagledati do koje će dubljine ti odjeci odzvanjati i gdje će se ugasiti. Svojom svježinom, svojom djelatnošću, poetska slika stječe osobeno biće, osobenu dinamiku. Ona pripada izravnoj ontologiji.“ (*Bachelard, isto*).

Bachelard animu određuje „nježnom supstancom“! Pri tom ne iskazuje što je supstanca; je li materijalna...? Ako se bacimo u jungovsku alkemiju – dijalektika animusa-anime uzmiče psihološkim istraživanjima u velikim kozmičkim zvjezdanim snovima i zapetljava se i raspetljava u životnim himnama – taj animizam (nije pri/prosti) – on se stvara u brojnim experimentima i tako sanjarije pretvara u iskustvo – što je mnogo mističnije i dublje od freudovske teorije libida. Bachelard komu posvećujemo nekoliko rečenica – kao školovani kemičar – doseže Husserlovu krizu europskih duhovnih znanosti; te eidetički pro/čišćava sliku sve/mira; ili bolje reći sliku KOZMOSA (što se baš i ne prevodi lahko).

Pjesnik pravi svijet od pehara; njegova veličina zauzima stihove, zauzima pjesmu; pehar ne donosi opijenost – opojnost pjesnikova je apstrakcija kojom pjesnik zasniva metafore, simbole – kroz njih pjesnik uči spajati; sjedinjavati svijet.

Govoreći Rilkeovim stihom i jezikom, Bachelard citira:

„Poznaješ li me vjetre, ti što nosiš mjesta koja su bila moja?

Ti, koji si jednoga dana bio glatka kora, svijanje i list mojih riječi?“

(*R.M. Rilke, Le sonnets à Orphée; fr. pr. Angelloz, str. 195.*)

Kako ne biti u sjedinjenju; u sintezi kada i čovjek i zrak, i šume i sve – miješajući i sve „šume pjesnika“ – progovore snažnim „dahovima“; disanje dječjom svježinom – povratkom kozmičkom iskonu!?

„Nije to više bio bijeg ... nego neko unutarnje stapanje.“ (*H. Bosco*).

Kako to Bosco jednostavno iskazuje i upire na mističnu dubioznost svih sanjara – koji sanjaju, prije svega, u vlastitoj dubljini.

Sanjar sastavlja vanjsko: umori se stvarajući sliku Neba i Zemlje; sliku plavetne vode koja bjesomučno udara o hridi i sliku vatre koja seže i teži za zvijezdama.... praveći jedan kolut kojim dospijevamo do fenomenalne imaginarne kozmologije! Jer sve što sjaji i sije vidi! Kad čovjek postane sanjar svijeta, kada se liši brige; straha pred smrću, kada se vrati iskonu, arhetipu; vrelu Bitka na kojemu počiva duhovnost Zapada; kada se vrati judeo-kršćanskom vremenu; kršćanskoj svjetlosti i vjeri postaje svjesni sanjar svijeta. Biti čovjek, znači biti vrata Neba!

„Kroz kozmičnost neke slike, mi stječemo iskustvo o svijetu, kozmička sanjarija od nas čini stanovnike

svijeta. Ona sanjaru stvara utisak svoga doma u zamišljenom svemiru.“ (*Bachelard, isto, str. 204.*)

Bachelardovu priču – bolje reći pjesmu iskazuje J. Supervielle:

„Ja dišem, ja dišem
Tako temeljito da sebe vidim
Kako uživam u raju
U pravom smislu našem.“
(*Po Bachelardu, isto, str. 207.*)

Ovdje susrećemo izravnu metafiziku, direktnu ontologiju; kroza poetiku sanjajući pjesnici stvaraju svijet; po tomu su stvaratelji – bliski Bogu, to je ontologija Duha koju pjesnici nose i njom su bliži od drugih i u spoznaji duha transcendencije i transcendencije duha.

„Poetika prostora“ – je ono gdje je kuća od podruma do tavana čovjekov svemir u kojemu je on zatvoren; u kojem stvara a struktura vremenitosti se urušava – rađa se filozofija poezije gdje je pjesnik-filozof, poetska svijest; poezija je sastavljena od ulomaka, stihova – ne od cjeline, sastavljena je od osamljenih stihova, stihova koji lebde, bez sadržajnoga konteksta. Protivio se egzistencijalizmu; strahu od smrti – Sartreu i Heideggeru – „biću bačenom u svijet“; bitku po sebi i bitku za sebe; materijalno-duhovnoj raspolućenosti.

Ako Freudovi kompleksi podilaze ispod svijesti i sputavaju je; Bachelardovi „kompleksi“ mašte plove ponad stvarnosti, oplodeni maštom jezika – rimbaudovskom „stvaralačkom maštom“ – pa do strukture imaginarnoga, M. Pontyevih pokušaja razmatranja sinteze „fenomenologije percepcije“; Bachelard odbacuje i strukturalizam; descarteoovski cogito – koji je „urušio“ slobodu

mašte; riječi i jezika. Nakon što se „oslobodio Freuda“ – njegova razmatranja postaju poetska poetika intuicije pa se sasma dotiče Bergsona i njegove kontemplativne uronjenosti; ali, Bachelardova uronjenost je uronjenost u riječ, u jezik; „najozbiljniji“ je u epistemologiji ali je i ona plod duhovitosti, mašti je dopuštao humor. Pjesništvo o pjesništvu je mjerilo, tako i filozof u govoru o pjesništvu postaje pjesnik, „čovjek pjeva svoju vlastitu budućnost“, sadanost je „obećanje budućnosti“ (Bachelard, „*La poétique de l'espace*, Paris, 1958.) – one (sadanost i budućnost) „sanjarenju pripadaju vrijednosti koje daju pečat čovjeku u njegovim dublinama.“ (Bachelard). „Fenomenologija sanjarenja može razmrsiti kompleks pamćenja i imaginacije. Ona neizbježno postaje osjetljiva za razlikovanje simbola.“

Kuća i svemir; sjetih se njihaja kućica u svemiru i njihova dodirivanja kod našega N. Šopa, kuća ima na vratima „kvaku“ koja otvara kuću – čini je prostranom; otvara prostranstva unutarnjega svemira, ona je imaginativna bit a ključ je onaj koji pričvršćuje, „zatvara“ kuću on zabranjuje, prijeći svakojaki ulaz – to je imaginativna uskogrudnost. To je na jedan način „salto mortale“ – ne samo psihološki, već i imaginarno-fenomenološki. Kuća p/ostaje mythos.

Parafrazirajući B. Pasternaka mi gradimo „aglomerat zemlje i neba, smrti i života, i dvaju vremena, jednog kojim se raspolaže i drugoga koje nedostaje.“

Dakle, slijedimo „naturu naturans“ – čovjek zanijem i slika govori i ide u korak s „prirodom“. Djelatnošću jezika pazimo na metafore – trebaju li one biti otvorene ili „logički“ zatvorene, metaforom se igramo. Vrata su odškrinuta – to su vrata koja su otvorena u svemir; eto

spiritualnoga prostora i prostranstva; čovjek je odškri-
nuto biće u dijalektici otvorenoga i zatvorenoga, pro-
stor uzmiče prema vani, širi se kako bi slobodoumno
biće bilo slobodno u svojoj misli.

Ali fenomenologija okrugline opet počinje od Ril-
keova velikog drveta i oko njega se sve okuplja i širi.
Oko okrugloga bića „svijet je okrugao“. Rilkeovo drvo
je „konkretna metafizika.“ (*Bachelard*).

„Sv. Augustin ukazuje na kršćanski put etike i uopće
na kršćanski put prema nebeskom Jeruzalemu na ko-
jemu je dopušteno služenje svijetom a nipošto njegovu
radovanju. Prema tomu razlika između stvari kojima
se radujemo i stvari kojima se trebamo služiti – kod
Augustina je razlika između vječnih i prolaznih stvari.
Požuda tijela koja se zna ukorijeniti u ljudskom životu
je neuredna navika, a za njezino iskorjenjivanje dostat-
na je slobodna voljna odluka.“ (*Z. Kordić, Nevrijeme
bitka/vrijeme nebitka; Zagreb-Mostar, 2017. g., str. 88.*).
Tek s Plotinovim djelima se upoznaje s kršćanstvom,
spisi apostola Pavla otkrivaju mu misterij Isusa Krista
i s tim se upućuje u plovidbu i svoj duhovni put u mi-
stično ozračje i upoznaje zbiljski misterij utjelovljenja i
uskrsnuća Isusa Krista.

Naučiti se čistoći, ukloniti sve zlo; zloću iz srdaca,
dođite da se pravdamo, ali naučite biti milosrdni dati
pravdu svakom siročetu; molimo da budu svjetlila na
svodu nebeskom – da svijetle nad zemljom – to je put
k savršenstvu. Brojna su Augustinova djela koja o tomu
govore. Pretpostavke iz kojih izrasta njegovo kršćanstvo,
unatoč ponekim stranputicama, je put EUROPSKOGA

duha koji i danas svijetli, ali ga suvremeni čovjek sve više zatamnjuje i otklanja od sebe i prihvaća nametnuto vanjsko; „stvari kojima se služi“ – ali se taj europejac danas sve manje može ponositi tim nekoć kršćanskim imenom i pijetetom; jer korov raste u srcu Europe.

Spoznati samo Boga i dušu! To je taj misterij i duhovnost – čemu je težio sv. Augustin.

„U početku bijaše riječ. Riječ bijaše kod Boga. Riječ postade Bog i nastani se među nama. Stoga >Jezičnost našega iskustva svijeta prethodi svemu što se spozna kao bivstvjuće i što se kao tako oslovi. Stoga osnovni odnos između jezika i svijeta ne znači da svijet postaje predmet jezika. Štoviše, svjetski horizont jezika uvijek obuhvaća predmet spoznaje i iskaza. Jezičnost čovjekovoga iskustva svijeta u sebe ne uključuje opredmećenje svijeta.< (WuM, pr. str. 486.) Stoga jer je Bog stvorio svijet i prisposobio mu pripadajuće osobine. Tako jezik pripada čovjeku koji je stvoren na sliku i priliku Boga – tu se Riječ otjelovila, otjelotvorila, postala Bitkom; nastanila se među nama. Teološka hermeneutika nastanjuje među nama transcendentalni odnos Bitka i čovjeka.“ (Z. Kordić, *Hermeneutika i poetika*, Zagreb, 2020, str. 18.).

Odnos Bitka i čovjeka „mjereno“ jezikom komunikacije je transcendentalni jezik koji isijava Bitak, Logos i Kozmos – tako hermeneutika nikako ne može bez teologije – jer teologija tumači svijet; odnos jezika i čovjeka, Neba i Zemlje, pa je hermeneutički transcendentalizam istodobno i teološki. Misterij jezika i razumijevanja među jezicima, kao i razumijevanja povijesnih zbivanja predajom i jezikom je čista duhovnost (i

ne mjeri se niti vremenom, niti prostorom – već fenomenologijom šifriranoga transcendentalnoga jezika; o čemu govori i H. G. Gadamer.

Božja ljubav jasna, bistra – vrelo je bliskosti i ljubavi prema drugomu: iz nje izviru radost i nada, ali i strijepnja koja je čovjeku usađivana kroza cijelu njegovu povijest. Dijalog Crkve kao Kristova tijela sa suvremenim svijetom je nužnost, doprinosi razumijevanju i zbližavanju naroda a na tomu je radio veliki papa sv. Ivan Pavao II. Dakle, svi katolici znaju da je Katolička crkva mistično Kristovo Tijelo; Krist je glava a mi smo njegovi udovi. Svi ljudi katolici teže sjedinjenju s Crkvom, kako je Krist na križu umirao, tako krštenjem umiru udovi – uskrsnućem Krista uskrsnut će i njegovi udovi; njegovo tijelo, obasjat će svjetlost, zasjat će sunce Kristova tijela – poredak u Crkvi: sve mora služiti Crkvi, služiti katolicima sjedinjenim s Crkvom a tim i s Kristom da u vječnosti uskrsnu (naravno s Kristom).

To je misterij ljubavi koji ulazi i izlazi kroza mistično Kristovo tijelo, na tomu je ponajviše radio sv. Ivan Pavao II. – nužda razumijevanja mističnoga Kristova tijela u suvremenom svijetu – obnova Kristologije! Bog postade čovjekom, ostavi ga na zemlji uz svoju zaručnicu Katoličku Crkvu; jer duša mora poći nebeskom zaručniku.

Mi smo rođeni u doba kao i prvi ribari i pastiri u surovo doba, sve su napustili i slijedili Krista; slično je današnje sekularno društvo u kojem se mi moramo izboriti i za pojam „kršćanin“ – katoličko kršćanstvo je moje – Ime i Prezime (reći će Zdravko Gavran) kojim sam opečaćen Duhom svetim; sakramentima. Katolička renesansa mora proizaći iz biskupa i pastira, oni moraju biti vrelo Istine i preporođenja Katoličke crkve već

dulje vremena. Stvorena ljepota u evanđeljima se prelijeva u brevijare i misale – te zanosne pjesme; ti korali su opečaćeni nebeskom krvlju Jaganjčevom, te melodije nose božanstvenu odjeću – i one su plod natprirodnih i vječnih sila. To je umjetnost; čista poezija natopljena i osvijetljena nadprirodnim „to je istinsko isčekivanje estetskih užitaka na nebu, isčekivanje visionis beatificae (isčekivanje blaženog izgleda).“ (*Pismo don M. Blaškoviću, 22. travnja 1928., str. 203. g., I. Merz*).

Sekularni internacionalizam ne može biti izvor katoličkoga zajedništva, tek poštivanje i tolerancija u različnosti nose istinu i dobrotu – danas nam internacionalizam podvaljuju u vidu globalizma; masonerijskoga stroja koji misli da će sve samljeti i riješiti po svojim načelima – oni ne priznaju unutarnju istinu, ljudsku zbiljsku zabrinutost – ali i svjetlo koje izlazi sve više i više vani iz ljudske tame; ljudske samotne unutarnjosti, izlazi planetarno svjetlo u praskozorje 21. stoljeća. Taj današnji globalizam se zamjenjuje u stalnom povijesno-zbiljskom procesu s nacionalizmima velikih naroda – a što je zapravo eufemizam za imperijalnu politiku od vremena Francuske revolucije, pa i prije kada su stvarane moćne i velike sile – to je za globaliste normalni nacionalizam kada oni „poklapaju“ male narode i nameću im svoju kulturu, jezik; svoju volju..... a mali narodi kada su se probudili i postali nacionalno i vjerski svjesni – izvršavaju supstancijalizaciju, vraćajući se svojim vrelima, jeziku; teritoriju, kulturi, svojoj „izornoj nenametnutoj“ demokraciji – to se proglašava ne nacionalizmom, već šovinizmom.... mržnjom prema drugima koji im pomažu tako što ih potčinjavaju.... toga će biti sve manje, kako u Londonu, Parisu, Madridu, Moskvi a tomu osvješćenju nacija; počem

od Poljaka pa do Hrvata i mnogih drugih mnogo je pridonijeo Ivan Pavao II., te poglavito rušenju totalitarnoga i bezbožnoga komunizma.

Uspostavlja se novi poredak u malim i srednjim državama Europe i svijeta i to na kršćanskim zasadama, zahvaljujući Biskupu koji je vodio Katoličku Crkvu kao mistično Kristovo tijelo u turbulentnim vremenima zadnjih desetljeća XX. stoljeća. Nema tzv. univerzalnoga čovječanstva, pravo je svakoga čovjeka, svakoga naroda – zapisano u svetim knjigama pa tako i u Katekizmu – veliki Papa kaže otprilike, Bog nastoji prije svega spasiti čovječanstvo, spasavajući pojedine njegove dijelove. Božanski naum iskazan u savezu s Noom – iskazuje opće načelo spasenja naroda, sa svojim jezikom, običajima... spasiti sva plemena i narode. Palo čovječanstvo je samo uznastojalo stvoriti vanjski nešto velebno – kulu Babilonsku – to je prozreno i prezreno idolopoklonstvo.

ZAVRŠNA MISAO

Može li se, ne samo hrvatsko, već Zapadno kršćanstvo spasiti, je li Zapad odveć iznevjerio kršćanstvo, je su li prekasno stigli „lijekovi“ i je su li uopće stigli na Zapad i taj MISTERIJ će se rješavati u dogledno vrijeme... Ako je augustinovski rečeno – duh „premalen da sam sebe obuhvati“; onda je jasno da je naša civilizacija puna unutarnjih urota protivu same sebe – protivu svake unutarnjosti; protivu svake mistike.

Ipak; sve što čovjek doživljava i sve što živi događa se u duhu a ne u nekoj borbi, protimbi – jer je „spiritus movens“ nadmoćan u ovom našem svemiru.

VRELA I LITERATURA

1. Augustin, Aurelije, „Ispovijesti“, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973.
2. Axelos, Kostas, „Uvod u buduće mišljenje (O Marxu i Heideggeru) – na putu k planetarnom mišljenju“, *Stvarnost*, Zagreb, 1972.
3. Bachelard, Gaston, „La poétique de la rêverie“, Presses universitaires de France, Paris, 1960.
4. Bachelard, Gaston, „Plamen voštanice“, *August Cesarec*, Zagreb, 1990.
5. Bachelard, Gaston, „Poetika prostora“, *Kultura*, Beograd, 1969.
6. Berdjajev, Nikolaj, „Ja i svijet objekata – pet razmišljanja o postojanju (ogled filozofije samooće, društva i zajednice)“, *Kršćanska sadašnjost*, Zagreb, 1984.
7. Bergson, Henri, „L' évolution créatrice“, Presses universitaires de France, Paris, 1976.
8. „Biblija“ Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1974.
9. De Chardin, Pierre Teilhard, „Ljudska snaga“, *Naprijed*, Zagreb, 1991,
10. Durand, Gilbert, „LES STRUCTURES ANTHROPOLOGIQUES DE L'IMAGINAIRE, Introduction a l'archétypologie générale“, Paris, 1984.
11. Džubran, Halil, „Isus Sin Čovječji“, GZH i Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1990.
12. Eckhart, Meister, „Knjiga Božanske utjehe“, *Naprijed*, Zagreb, 1989.
13. Eliade, Mircea, „Kovači i alkemičari“, bibl. Zora -17.- GZH, Zagreb, 1983.
14. Eliot, T. S., „Četiri kvarteta“, *pr. s engleskoga Brkić, Svetozar*; bez god. naklade

15. „Enciklopedija živih religija“, *biblioteka Odrednice*, Nolit, Beograd, 1990.
16. Freud, Sigmund, „Iz kulture i umetnosti“, *Matica srpska*, Novi Sad, tisak Beograd, 1984.
17. Friedrich, Hugo, „Die Struktur der modernen Lyrik – Von der Mitte des neunzehnten bis zur Mitte der zwanzigsten Jahrhunderts“, *Rowhlt*, Hamburg, 1956.
18. Gadamer, H. G., „Warheit und Methode“, Tübingen, 1960.
19. Gavran, Zdravko, „Ivan Pavao II., suvremeni svijet i kraljevstvo Božje“, *Knjižnica Crkve u malom*, Zagreb, 2003.
20. Golub, Ivan, „Priatelj Božji“, *Naprijed*, Zagreb, 1990.
21. Heidigger, Martin, „Sein und Zeit“, *Max Niemeyer verlag*, Tübingen, 1979. (Prijevod: Heidegger, Martin „Bitak i vrijeme“, *Naprijed*, Zagreb, 1985.).
22. Jung, K. G. „Dinamika nesvesnog“, *Matica srpska*, tisak Beograd, 1978.
23. Jung, K. G., „O psihologiji nesvesnog“, *Matica srpska*, tisak Beograd, 1978.
24. Kordić, Zdravko, „Hermeneutika i poetika“, *Biakova*, Zagreb, 2020.
25. Kordić, Zdravko, „Nevrijeme bitka / vrijeme nebitka“, *Biakova i drugi*, Zagreb-Mostar, 2017.
26. Mauriac, François, „Sudbine“, BIGZ, Beograd, 1975.
27. Mauriac, François, „Život Isusov“, *Marija i Sveta Baština*, Split-Duvno, 1984.
28. Pervan, fra Tomislav, „U svjetlu spoznaje Isusa Krista“, *Mir i Naša ognjišta*, Međugorje-Tomislavgrad, 2005.
29. „Pisma svete sestre Faustyne“, *Biblioteka dva srca*, Zagreb, 2011.

30. „Religije i život (Zbornik radova simpozija održanog u Zagrebu 17. prosinca 2005.)“ – *bibl. Religijski niz, knj.9.*, Zagreb, 2006.
31. „Status Quaestionis“, časopis, br. 2., *IFS*, Zagreb, 2007.
32. Valéry Paul, „Sveske – II.“, *45.godina Glasa*, Banja Luka, 1988.
33. Valéry Paul, „Sveske – III.“, *Svjetlost*, Sarajevo, 1989.
34. Zagajewski, Adam, „Hrvatsko slovo, 6. ožujak, 2020. str. 24.“

P.S.

U „vrelima i literaturi“ su navedeni auktori koji su citirani; parafrazirani – neki u višoj a neki u manjoj mjeri – tu su svakako još auktori čije mi je sjećanje svježije pa će se i njihova imena naći u tekstu ... a da nisu navedeni u literaturi.

(Z.K.)

MYSTERY, SPIRITUALISM

Abstract

The mystery of the spirit and the spirit itself (spiritus) of the mysterious has been mentioned throughout the pre-Christian history, and especially Christianity itself is the central axis of the mystery of human mankind. God the Father, the Son and the Holy Spirit – the triune person is the first

indication of something complex, something that can be even more complex than the mystical spirit; God, his brilliance; his omnipotence give us the strength to endure and look at the wounds of our living God Jesus Christ from the Christian point of view. Annunciation; the word is an indescribable mystery to be believed in if you are a Christian, it is not questioned – the service of the Blessed Virgin Mary for humanity to which she gave birth to the living God and by which Christianity is spiritually superior to all other religions shows and indicates the path of evangelization – where the Logos, the Word becomes God, it incarnated and eventually realized. Death, cruel and real, and the improbability of the resurrection for non-Christians – and the Resurrection and the return of Jesus among the disciples caused great enthusiasm. Is there a larger mystery? His journey to the Father, where he prepares place for his disciples and followers in Heaven, and then the Assumption of the Blessed Virgin Mary.

Is there a larger mystery? The incarnation of the Catholic Church as the mystical body of Jesus; holy sacraments. Bread (host) and wine – as body and blood of Christ, the one who does not eat or drink from that tree, shall not have eternal life.

Our ordinary mysteries are only a part of that Divine plan and cannot be measured in anything; particularly today's aspiration to the secularization of society and people – where the people embrace the “things they use”, but without soul, spirit and spirituality they cannot survive – and what is more mystical than the Holy Spirit!? To conclude, many philosophers, theologians, poets, artists are the ones who praise and laud sacramentally and in their own artistic way – mysteriously and spiritually.

Keywords: Mystery, spiritualism, God, Jesus Christ, Blessed Virgin Mary, holy, Christianity.

(Dovršeno: 10 travnja, A.D: 2021. u 2:38 sati).

(Doc. dr.sc. Zdravko Kordić, član je HAZU BiH, auctor tridesetak knjiga pjesama, kritika, ogleda i filozofsko-estetičkih radova; rođen je 1955. u Tihaljini a živi i radi u Mostaru).*

(Assistant Professor Zdravko Kordić, PhD, is a member of the Croatian Academy of Sciences and Arts in Bosnia and Herzegovina, author of about thirty books of poems, critiques, reviews and philosophical and aesthetic works; he was born in 1955 in Tihaljina and lives and works in Mostar).*

HERMENEUTIKA, TUMAČENJE, RAZUMIJEVANJE

HERMENEUTIK, DEUTUNG, VERSTANDNIS

KURZFASSUNG

Hermeneutik als deutende Wissenschaft und Wissenschaft über die Deutung vom Sprechen über die Sprache; Hermeneutik als Gespräch mit dem Text, als Gespräch mit dem Mitsprecher, als historisches Verständnis von Deutung des historischen Bewusstseins – Bildung, Urteilskraft; Geschmacks, Sensus Communis, der in den Kern eindringt, in das Herz der Rede, die das menschliche Erlebnis unterstützt, in den Kern des phänomenologisch geistlich-historischen Wortes, des Zeichens, des Symbols eindringt – Hermeneutik als Zeitlichkeit des menschlichen Überlebens, die durch den Sich-Anwurf die Möglichkeit und die Potenz von Existenz und der Spiegelung der eigenen Existenz in Alptraumen und einer chaotischen Gedankenwelt – die Vorstruktur der Grundlage des (menschlichen) Daseins ist, entdeckt.

Ohne die Menschlichkeit des Menschen, gibt es auch kein Bewusstsein über die Sprache, keine

Selbst/uberragung der Sprache in Schrift, in Rede und auch nicht im Bild oder gar irgendwelchem vor-historischen und historischen Symbol. Die Erfahrung der philosophischen Hermeneutik wird nicht auf das Erleben von Kunst, Geschichte, Phänomenologie zurückgeführt – Hermeneutik entfernt sich von der methodologischen Existenz und dem Verstehen der Wissenschaftsmethode; besonders von dem technifizierenden Bewusstsein in der Natur, Geschichte, Geistlichkeit; dem Universum.

Die Übergabe vor allem in das Ursprüngliche, in arche – in die Urquelle, führt uns zu den Grundlagen der europäischen Zivilisation und dem Verständnis des Seins-in-der-Welt. Durch das Gespräch kommen wir zum Wort, weil „die Rede existentiell Sprache ist“ (Heidegger). Die Überlieferung existiert und spiegelt sich wie eine zeitliche Verzögerung, sie gestaltet sich als Welterfahrung, die sich in die Geistlichkeit vermittelt; in Transzendenz. Jede Eröffnung ruft uns und appelliert von der Erfahrung zum absolutem Wissen – die geschichtliche Erfahrung wird methodologisch ausgearbeitet und abgebaut, in die Wissenschaftlichkeit des hermeneutischen Daseins zerlegt; der Mensch existiert in

der Welt von „Wahrheit der Sprache“ und „Sprache der Wahrheit“; er existiert im Gedicht, in der Kunst als Reflexion von Erfahrung im Bewusstsein des gestlich-etherischen: die Musik, die man hört, das Lied, das man hört, ist ohne Schrift absolutes Tropfen des Geistes in das Sein; in Geschichtlichkeit, in das menschliche Bewusstsein als Vermitteln von Wahrheit; als Selbst-Erkentnis und als Selbst-Verstehen, als Verstehen der Welt in Sprache; Hervortun in der Sprache als Spiel dialektischer Vermittlung und Offenheit. Die Offenheit zum Anderen, Erreichen der Sprache, in der man denkt, und bei seinem Eingreifen in die andere Sprache interpretativ – führt zur transzendentalen Hermeneutik. Ihre Tragweite ist in der Aktualität des geistlich-metaphysischen, den geschichtlich-geistlichen Wissenschaften, in der Phänomenologie der Subjektivität, die überall mit „Sachlichkeit“, Wirklichkeit, d. h. Objektivität übermittelt ist, die in das Intelligible schlichten wird. Die Zeitlichkeit des Hermeneutischen ist weniger wichtig als das Verstehen (geschichtlicher) Übergabe, wo sich die Erfahrung der Welt und des menschlichen Lebens in dialektischer Artikulation zeigen – wo die Sprache im Spiel und die Ernsthaftigkeit/Wirklichkeit des Spiels im hermeneutischen Kreis erhellt werden.

Schlüsselwörter: Hermeneutik, Verstandnis, Gespräch, Sprache, Metaphysik, Erfahrung, Transzendenz, geschichtlich, das Sein.

SAŽETAK

Hermeneutika kao tumačeća znanost i znanost tumačenja jezikovanja jezika; hermeneutika kao razgovor s tekstom, kao razgovor sa sugovornikom, kao povijesno razumijevanje očitovanja historijske svijesti – obrazovanja, rasudne snage; ukusa, *sensus communis* prodiro u srž, u srčiku govora koji podupire ljudski doživljaj, u srž fenomenološke duhovno-historijske riječi, znaka, symbola – hermeneutika kao vremenitost ljudske opstojnosti, kroz sebe-nabacivanje otkriva mogućnost i potenciju egzistencije i zrcaljenja vlastita opstanka u košmarnom i kaotičnom svijetu mišljenja – koje je predstruktura temelja (ljudske) opstojnosti.

Bez čovjekovanja čovjeka, nema niti svijesti o jeziku, niti samo/nadmašivanja jezika u pismu, u govoru pa niti u slici, ili bilo kojem prahistorijskom i historijskom simbolu. Iskustvo filozofijske hermeneutike se ne svodi na doživljaj umjetnosti, povijesti, fenomenologije – hermeneutika izmiče metodološkoj egzistenciji i razumijevanju metode znanosti; poglavito

tehnicifirajućoj svijesti događanja u prirodi, povijesti, duhovnosti; u svemiru.

Predaja svega u iskon, u arche – u prapočelo, vraća nas u temelje europske civilizacije i razumijevanja bitka-u-svijetu. Kroz razgovor dolazimo do riječi, jer „govor je egzistencijalno jezik” (Heidegger). Predaja egzistira i zrcali se kao vremenski odmak, uobličuje se kao iskustvo svijeta koje posreduje u duhovnost; u transcendentalnost. Svako otvaranje nas poziva i priziva od iskustva k apsolutnom znanju – povijesno iskustvo se razrađuje metodološki i razgrađuje, rastaka u znanstvenost hermeneutičkoga bitka; čovjek obitava u svijetu „istine jezika” i jezika istine; obitava u pjesmi, u umjetnosti kao refleksiji iskustva u svijesti, u duhovnom – eteričnom: glazba koja se sluša, pjesma koja se sluša, bez pisma je apsolutno kapljanje duha u bitak; u povijesnost, u ljudsku svijest kao posredovanje Istine; kao sebe-iskazivanje i kao sebe-razumijevanje – kao razumijevanje svijeta u jeziku; iskazivanje u jeziku kao igri dijalektičkoga posredovanja i otvorenosti. U otvorenosti kako spram drugoga, u dopiranju jezika u kojem se misli, i njegovu zahvaćanju u drugi jezik interpretativno – dovodi do transcendentalne hermeneutike. Njezin domašaj je u aktualitetu duhovno-metafizičkoga, povijesno-duhovnih znanosti, u fenomenologiji subjektiviteta

koji je svagda posredovan „predmetnošću”, zbiljom t.j. objektivitetom koji se posreduje u inteligibilno. Vremenitost hermeneutičkoga je manje bitna od razumijevanja (povijesne) predaje gdje se iskustvo svijeta i ljudskoga života objelodanjuje u dijalektičkoj artikulaciji – gdje jezik posreduje u igri a o/zbiljost igre se razdanjuje u hermeneutičkom krugu.

Ključne riječi: hermeneutika, razumijevanje, razgovor, jezik, metafizika, iskustvo, transcendentálnost, povijesni bitak.

1. HERMENEUTIČKO RAZUMIJEVANJE

Hermenetutičko razumijevanje i razumijevanje hermeneutike kao filozofijske znanosti događa se u jeziku. Polazeći od Gadamerova poimanja hermeneutike kroz proputovanje „Istinom i metodom (prijevod – Slobodan Novakov) (IP „Veselin Masleša”, Sarajevo – 1978.) – org. Hans-Georg Gadamer; „Vahrheit und Methode” (Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik – 3., erweiterere Auflage – 1972. – J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubingen), otkrivamo i raskrivamo jedno moguće tumačeće (interpretativno) ozbiljenje pojma i poimanja hermeneutike kao jednoga općenitijega filozofsko-fenomenološko-duhovno-teološkoga poimanja. Razumijevanje u drugom jeziku – ne baš blistavu prijevod i ne na hrvatskomu jeziku (već na negdanjem tzv. hrvatsko-srpskom jeziku), ali su neke prijetporne riječi stavljene u zagrade u originalu ili u starogrčkom jeziku – što je pozitivno. Prenijeti iskustvo jedne kulture

i civilizacije u misaono-tumačeći kontekst druge civilizacije je jedno od bitnih hermeneutičkih pitanja i problema – misleći na tom novom (tuđem) jeziku, pokušavamo i prokušavamo dohvatiti nabačenost prostor-vremena i jezika u umiješnost novoga jezikovanja u prostor-vremenitom i sukcesivnom pregledanju svijeta svemirske inteligencije. Svijeta razumijevanja; svijeta raz/govora; iliti pak povijesni palimpsest kao sliku biloga koje tek raskrivamo u sadanjem vremenu, jer već budući trenutak postaje sadanjost. Protivno i Gadamerovu utemeljenju hermeneutike kao jezika i kao govora; ne zauzimajući puki eklektički stav koji se povijesno raskriva u Gadamerovoj hermeneutici. Već usprkos i unatoč tomu shvaćanju!

Historijsko-duhovna nastojanja Droysena i Diltheya kao povjesno-duhovna znanja i znanosti hermeneutike nisu u metodi filozofijske ekvilibristike – one su opreka Hegelovu, pa i Schellingovu spiritualizmu; u razumijevanju se očituje i razdanjuje zbilja, realnost – to je konačnost tumačenja, kod Hegela ćemo zabilježiti i tumačenje konačnosti povijesti koja se završava u „tom najizvrsnijem kršćanskom načelu” kako se obznanjuje i objelodanjuje – Apsolut kao Bitak i to ne u teologiji već u filozofiji kao „mišljenje mišljenja” – (povratak Aristotelovoj dijalektici materije i forme) – gdje sve kroz aporije teze i antiteze teži savršenijem i samom savršenstvu a to je forma svih formi – to je (kršćanski) Bog. Prosvjetiteljstvo je svojim odgojnim stavom uništilo prošlost, razorilo i razvalilo povijesno pamćenje i stare Grčke, posebice srednjovjekovlja; patrističkoga naučavanja Augustina, sve biblijske i Crkvene, ne samo dogme, već i stavove razorilo – ispililo je granu na kojoj

se to novo obrazovno-prosvijećeno pozitivno znanje moglo kalemčiti pa je sve postalo „bestidno”, „sve je dopušteno” kasnije će reći Dostojevski.

Riječ doživljaj ne može se pojaviti u stredištu hermeneutičkoga kruga, a „estetika genija” kantovski zasnovana na kritici rasuđivanja i na kritici rasudne snage – kao neke srednje moći, nije se vezivala uz prirodu, već uz umjetnost – prirodnost nekoga svidanja ili nesvidanja pripada teoriji spoznaje ili etici, zbog toga je pogriješno, bez obzira na neturalni Gadamerov stav, novokantovstvo pokušalo izvesti „sve predmetno važnje iz transcendentalnoga subjektiviteta, pojam doživljaja istaknulo kao pravu činjenicu svijesti” (Gadamer: WuM, pr. str. 88.).

1.1. Hermeneutika i vremenitost, posredovanje jezika

Ne možemo govoriti o vremenitosti i nadvremenitosti; o povijesti i nadpovijesti, Sedlmayerov stav o dijalektičkom posredovanju kada je u upitu umjetničko djelo – tada možemo govoriti o „gubljenju središta” (Sedlmayer).

Heideggerovo razlaganje vremenitosti ontološke pozicije je ono što prihvaćamo!

„Umjesto da se držimo metodskog smisla egzistencijalne analitike tubitka, mi ovu egzistencijalnu, povijesnu vremenitost tubitka određenog brigom, predbijegom k smrti, t.j. radikalnom konačnošću, obrađujemo kao jednu od mnogih mogućnosti razumijevanja egzistencije, a zaboravljamo da je način bitka samoga

razumijevanja ono što se ovdje otkriva kao vremenitost.” (U: Gadamer, WuM, pr. str.151.-152.).

Jezik je iskustvo svijeta, on je i iskustvo mišljenja ako možemo govoriti o iskustvu mišljenja i o iskustvenom u mišljenju; o obrisima mišljenja koji ostavljaju i otvaraju egzistencijalni duh. Riječ je obuhvaćena „kao perfektno ogledanje stvari” (WuM), no, ostavlja li riječ iza sebe mišljenje ili je mišljenje supripadno riječi koja obilježava, označuje bivstvo neke stvari, zbilje. Zna li čovjekov intelekt što uopće zna, ostavlja li on iza sebe trag stvari kroz mnoštvo riječi, nemamo konkretnoga od/govora, premda bi se moglo takovo nešto zaključiti iz Gadamerova smjeranja u bit jezika ; u iskazivanju slike svijeta. Tu je moguće i iskliznuće slike svijeta.

Ostvaruje li Bog u riječi svoju čistu supstancu, svoju bit, svoj akualitet kao čisti Bitak? Jezik nije koncepcija niti iskustva, niti čistoga mišljenja premda ide prema istinskoj čistini duha. Otkuda jezik? Otkuda simboli koji iskazuju govorenje kroza jezik i njihovo razumijevanje. Zašto životinje imaju svoj neposredni iskustveni odnos prema okolici; nemaju svoj svijet – jer je svijet satkan, sazdan na jeziku i po jeziku, pa riječ, verbum označuje ono iskazano i ono bi trebalo odgovarati onom o čemu se jezik iskazuje određuje; ili jezik u svojem bogatstvu može i to iskazano uljepšati, produhoviti, transcendirati!?

Jezik jezikuje i jest po sebi, jezikujući on iskazuje svjetovanje svijeta, čistinu (neskrivenost = aletheia, grč. ἀλήθεια) bivstvovanja svijeta utemeljena u egzistenciji prostorvremenitosti; premda je ljudska riječ potencija, u bitnome ona ne iskazuje u potpunosti ljudski duh, ona je nepotpuna kako u iskazu tako i u mišljenju – ne

iskazuje svoju bit; cjelinu slike. Iako je jezik po sebi, on je i za sebe bez svijeta jezika i bez jezika svijeta ne bi bilo cjeline odraza, ne bi bilo adekvacije mišljenja, bitka i jezika.

Kada sv. Toma govori o riječi, Gadamer misli: „Veličanstveno na toj slici je to što je riječ ovdje cijela obuhvaćena kao prefektno ogledanje stvari, dakle, kao izraz stvari, i što je iza sebe ostavila put mišljenja, kojim, međutim, jedino zahvaljuje svoju egzistenciju.» (WuM, pr.,str.460.). Jedinstvo mišljenja i kazivanja je u jeziku i on nije samo posredovanje posred svijeta; on je logičko-smisleno-sintaktička cjelina.

1.2. Jezik: božansko razumijevanje bitka

U početku bijaše riječ. Riječ bijaše kod Boga. Riječ postade Bog i nastani se među nama. Stoga: „Jezičnost našega iskustva svijeta prethodi svemu što se spozna kao bivstvjuće i što se kao tako oslovi. Stoga osnovni odnos između jezika i svijeta ne znači da svijet postaje predmet jezika. Štoviše, svjetski horizont jezika uvijek obuhvaća predmet spoznaje i iskaza. Jezičnost čovjekovoga iskustva svijeta u sebe ne uključuje opredmećenje svijeta.” (WuM, pr.,str. 486.). Stoga jer je Bog stvorio svijet i prisporobio mu pripadajuće osobine. Tako jezik pripada čovjeku koji je stvoren na sliku i priliku Boga – tu se Riječ otjelovila, otjelotvorila, postala Bitkom; nastanila se među nama. Teološka hermeneutika nastanjuje među nama transcendentelni odnos Bitka i čovjeka.

Još kod Platona razumijevamo odnos mnoštvenoga prema jedinstvu, prema Jednome; što će to u

kršćanskom spiritualizmu i misticizmu primijeniti i proslijediti kroza buduće Plotin. Jedinstvo te Jedne teološke riječi se svagda artikulira i razvija kroza dijalektiku Logosa i verbuma; logika postaje odraz božanske Riječi a božanska Riječ je posve logična. Mistično prelazi u sferu racionalnoga, još kod Aristotela cjelina jezika je cjelina onoga što joj leži u temelju a to je svijet, njegovo događanje; ljudsko govorenje kao beskrajni hermeneutički način osmišljavanja fenomenalnoga – jezik je konačno ustrojstvo Bitka i sami Bitak.

Misao teologije ima svakako univerzalnu ontološku funkciju i iskaz. Jezik je i tekstualno iskazani bitak u svijetu; svjetovanje svijeta u govoru, to podrazumijeva slušanje i raz/govor kao razumijevanje pa i kada se radi o činu bilosnoga događanja koje se „izvlači” iz arhetipskoga mišljenja i događanja; kada se ono izvlači u suvremenost. Kriva uporaba metode jest krivo razumijevanje, „izvanjska refleksija” (Hegel) se ne može provoditi; niti primjenjivati na same stvari, predmete, zbilju – istinska metoda je „čin” same stvari, zbilje... Jezik koji iskazuje smisao nije umjetnost, znanost, već je to jezik iskustva i mišljenja svijeta; ali „svijet nije predmet jezika.” Jezičnost svijeta kao ljudskoga svijeta ne označuje, niti predstavlja opredmećenje svijeta.

Božansko zbivanje u svijetu je temelj kako čovjeka, društva, povijesti, zbilje; okoliša, tako i biljnoga i životinjskoga „svijeta” – ovdje smo svijet stavili pod navodnike sukladno našem, ali i povijesnom i hermeneutičkom stavku da svjetovanje svijeta jest su/pripadno čovjeku, kojemu mišljenje, predmetnost, odnos subjekt – objekt pripada jezikujućem jeziku njegovu iskazu i interpretaciji, t.j. pripada čovjeku i društvu.

2. HERMENEUTIČKO TUMAČENJE

2.1 Tumačenje teksta i govora posredstvom logosa

Jezikom se posreduje svijet, svijet jest – jezikom, govorom; riječju se potvrđuje bitak svijeta. Svijet nije predmet jezika, jezik prodire i zadire u iskustvo svijeta i mišljenja svijeta, jezik je iskaz svijeta, posredovanjem jezika i pisma govorimo o nadolazećem u ljudskom duhu, kako iz bilosti; tako i prizivanju iz budućnosti. Ideja subjektivnoga pro/izvođenja predmeta nije opreka *transcendentalnom idealizmu*, nije stiliziranje porotka stvari u svijetu, logos je način opstanka i života staroga Grka u i kroza svijet harmonije; kroz svijet bez protimbe, kroz svijet logiciranja samoga logosa. Cjeli-na svijeta se sabire i iskazuje u jeziku, a ne u physisu, rekonstrukcija svijeta je shvaćanje bilosnoga u aktualitetu, ako to bilosno nadolazi iz prošlosti u budućnost; njegovo je tumačenje i razumijevanje nabačenost; ono ima jezik – tko ima jezik ima i svijet spoznajućega u jeziku.

Razvijanje mišljenja bitka ne razbija jezičnu strukturu, niti simboličku, ni semantičku postavku jezika.

„Grčka metafizika ovaj bitak razumijeva kao nešto bivstvjuće, koje se samo dovršava u mišljenju. Ovo mišljenje je mišljenje *nousa*, što se misli kao najviše i najzbiljskije bivstvjuće, koje u sebi sabire bitak svega bivstvjućega. Artikulacija logosa dovodi do riječi sklop bivstvjućeg, a ovo dolaženje-do-riječi za grčko mišljenje nije ništa drugo do prisutnost samoga bivstvjućeg, njegova *aletheia*.” (st. grč. ἀλήθεια) – (WuM, pr. str. 493.).

Pojmom hermeneutičkoga fenomena dovodimo ljudsko iskustvo svijeta do same svjetovnosti, nasljeđujemo jezik predaje razumijevajući ga iz perspektive sadanosti – pa tako sadanost pred/metnosti, (povijesne, kulturne, jezične) zbilje prosljeđujemo u jezik kao manifestaciju bitka.

Sadanji svijet današnjice se ne raspoznaje predmetno; povijesno, kulturološki, jezično – mnogo toga je uzburkanoga izvan misaonoga konteksta – djelatna povijest nije predmet hermeneutike; filozofija i hermeneutika se „ulijevaju” u košmarnu politku stvarajući nejasnu sliku civilizacije – umjesto da je – obrnuto.

Kada govorimo o pripadnosti i pripadajućem određenoj kulturi, jeziku, ozemlju – teleološko i teološko je neizvedivo u suvremenom kaosu; razgovor i njegovo tumačenje dolaze do rastumačivanja kao napredujuća spoznaja u beskonačnosti svijeta; svijesti i bitka – to bi nas trebalo dovesti do sveznajućega beskonačnoga Bitka. Je li tako!?

2.2 Tumačenje, razgovor o predmetnosti pred/metnutoga svijeta

Predmetni svijet je svijet zbilje, surovi svijet bez mašte – svijet pantehničke razlučivosti u kojega upadaju posve nepoznate civilizacije – zbilja postaje sve surovija zazbiljnost; Zapadna civilizacija zapada u tuđu zapalost; njezina inercija je dovodi do onoga što je točno i precizno predvidjeo Spengler; prije stotinu i desetak i više godina. Je li pripadnost Zapada zapala u ruke moćnika, bezbožnika; u masonsku „mašineriju” e da bi vidala svoje rane; ne samo sadanje i buduće pripadnosti,

predmetnosti, je li donijela novu težinu u svjetlo bitka; u postavljanje hermeneutičkoga pitanja. Ima li hermeneutički upit težinu ne/ razumijevanja otvaranja nove dimenzije do sada nepoznate uljudbenom svijetu; dubljina duha, dubljina slušanja i razumijevanja postaju poprište surove barbarske prenositeljice riječi iz apovijesnoga antipoda u Zapadnu dimenziju dubine razumijevanja slušanja povijesno-duhovnoga govora. Literarno prenošenje – putom pisma donosi novi zamah, otežava slušanje; strukturu razumijevanja; koliko god otežava toliko i olakšava napredujuće zbiljskoga u sferi fenomenologije riječi. Što s tim: „tko ima barbarske duše”!?

„Predaja bitka, istina, nije čulno neposredna. On je jezik, a slušanje koje razumije jezik uvlači njegovu istinu u svoj jezični odnos prema svijetu, time što tumači tekstove.” (WuM, pr., str. 500.). Odlazeći od empirijskoga svijeta a u kojega nas moderna znanost sve više utaplja i putom tehnologije – sve više europski duh mišljenja platonsko-aristotelovsko-hegelovsko-heideggerovske orijentacije odlazi u zapalost nadiranja istoka u okcident; dolaze quasi duhovne snage kao biološki vitalizam, one ne znaju za predaju osim mita i usmene predaje; njihovo mnijenje je *negativna dijalektika* svijeta budućnosti! Kako se nositi s tim usudom? Gdje po/staviti univerzalno motrište i visoku točku gledišta hermeneutike!? Kako posredovati; dosljednim pitanjima, raz/govorom, što s odgojem (onim grčkim, ne prosvjetiteljskim); ovaj „prosvjetiteljski” je zamutio vid, zastro obzore teleološke i teološke dimenzije dijalektike, zaustavio „napredovanje u svijesti o slobodi.” Razorio temelje Zapada; jer mi smo postali „ubojice Boga”,

„ubojice nad ubojicama” (Nietzsche) – razrušili svijet metafizike a iz nje se nismo izvukli, ostali smo u krugu metafizike, transcendencije bez transcendencije; individualni odnos spram Boga je razvio egzistencijalnu (egzistencijalističku) hermeneutiku pa smo preživjeli i „dogurali” do danas kroz naše poimanje odnosa mišljenja i riječi; kroz jezikovanje svjetovnosti svijeta.

„Spekulativna bit sve filozofije odista čini ono neuobičajeno zaustavljanje, koje mišljenje iskušava, kad ga neki stav svojim sadržajem prisiljava da odustane od običnoga držanja znanja. Hegelova veličanstvena povijest filozofije je pokazala kako je filozofija od početka spekulacija u ovom smislu. Kad se ona iskazuje u formi predikacije, t.j. kad radi s čvrstim predodžbama o Bogu, duši i svijetu, onda ona smeće s uma svoju bit i bavi se jednostranim, >razumskim uvidom u umske predmete>.” (WuM, pr., str. 504.). To je do danas hermeneutička dijalektika zapadnoga svijeta.

3. HERMENEUTIKA I UMJETNOST

Premda Gadamer zanemaruje i zapostavlja jezik umjetnosti, jezik umjetničkoga bitka po kojem „obitavamo u svijetu” (Hölderlin), pače i u pisanju djela se koristi više metodičko-povijesno-znanstvenim instrumentarijem kako bi prisporodio hermeneutiku stavljajući je na prijestolje filozofije – no, filozofija je „gurnuta” s prijestolja na mnogo prizemniji način znanstveno-tehnološke ekvilibristike i „tehnološke” ovodobne revolucionarnosti.

Umjetnost polako pismenima i jezikoslovljem uzdiže svoj stvaralački jezik kao potenciju.

Slušajući M. Houellebecqa i njegovo „pokoravanje” kao da slušamo i pratimo „distopiju” otapanja kalifata koje je on proročki opisao – izgleda da je to pokušaj pretakanja novinskih u književne genreovske tekstove; ostaje pitanje njihovih umjetničkih dojmova, dometa i vremenitosti povijesnoga trajanja; ostaviti trag je svakako bit umjetničkoga kazivanja.

U zbilji kalifat je samo obmana Zapada za promjenu strukture bitka, povijesnosti, kulture Zapada gdje se etablirao „islamski ekstremizam” kao buduća briga Europe, kao već sadanja zbiljnost hermeneutičke promjene praxisa Zapada utonula u nerješivu enigmu vlastita bitka i opstojnosti. Kuda sa sobom, s teretom tisućljetne duhovnosti – zbiljsko je pitanje sada; hamletovsko pitanje biti ili ne biti – u strukturi svoje vlastitosti i u vlastitoj strukturi. Primiti nove dimenzije koje će posve preinačiti i porušiti sve teološke i fenomenološke hermeneutike; a Heidegger nas je počeo „izvlačiti” iz zaborava, zatrpanosti vlastita bitka i ukazivati na korijen opstojnosti (Das Sein)! Huellbecku je stalo do vlastite promocije, da dosegne književno djelo – koje će dulje trajati od novinske vijesti; bit se krije iza pojavnosti – a u pojavnosti se pojavljuje.

Slično su i ruski futuristi polazili od značenja k zvučkovnoj sferi – tumačeći tako strukturu rečenice i riječi u ishlapljujućem zvukovnom tonu – ne baš uvijek – da je strukturalizam na to pristajao; J. Lotman je analizirao značenje jezika u književnom djelu, razlažući književno djelo na njegove strukturne i strukturalne elemente u kojima je simbol; stilska figura, ono označeno – trebalo biti u riječi, to predmetno o čemu je još ranije govorio francuski simbolizam na čelu s Mallarméom.

„Opredmećena”, iskazana riječ „ruža” u pjesmi je morala davati i prinositi sve boje i mirise kao ona ruža u vazi. Na riječima će raditi talijanski futurist (Marinetti), francuska plejada pjesnika simboličko-iluminističkoga izričaja (A. Rimbaud); naravno to će se nastaviti kroz ekspresionizam i nadrealizam koji su riječi pridavali aureol božanskoga, pa su tako dosegнули točku dijalektičkih simbola jezika u alogizmu stiha.

Govor je neposredniji i istinskiji bitak u kojem obitava riječ, nego forma pisma – što naglašava A. Šarčević (u „pogovoru – prijev., WuM.”). Ako je glazba, pa potom riječ najuzvišenija umjetnost i ljudski iskaz – onda je to eterično-transcendentalno najbliže formi svih formi.” Idealitet jezika i riječi što je sabran u formi pisma/zapisa” (Šarčević, pog., str. 662.) – jest ono što čuva duhovno-povijesnu istinu; očuvava od propadanja ono vrijedno u čemu se rađala naša civilizacija. Složit ćemo se sa sljedećim: „U razumijevanju jezične predaje dovodimo do riječi istinu umjetnosti i povijesti, istinu iskustva svijeta u kojemu je živjelo čovječanstvo u prošlosti.” (Šarčević, str. 662.). Gadameru je stalo do istine iskustva svijeta, do njegove umske spoznaje; do identiteta svijeta – misli-riječi (u jezikovanju, t.j. u iskazivanju) jezika. Istina umjetnosti je potisnuta.

„Gadamerovu pojmu povijesnosti hermeneutičkoga iskustva nedostaje *ekstatični karakter* vremenosti, ona osebujna otvorenost koja za Heideggera znači biti >izvan sebe<, ovo uzdizanje hermeneutičkoga načela (>Bitak koji se može razumijevati jest jezik<) do *univerzalnosti* proturječi temeljnom ustrojstvu same filozofske hermeneutike.” (Šarčević, str. 674.). Hermeneutika je obilježena pojmom vremenitosti;

sukcesivne prolaznosti, manje ekstatičnim i kružnim vremenom – vrijeme nije kategorija koja nedostaje povijesnoduhovnoj i fenomenološkoj hermeneutici. Dalo bi se zaključiti da je Gadamer živjeo i stvarao u sjeni Heideggera, što dijelom i jest točno; no, nije Gadamer „konstruirao” hermeneutiku naspram Heideggerova poimanja vremena i bitka; naspram brige za čovjeka; uopće nije stvarao uz protivnost Heideggeru kako bi se vratio Hegelovu apsolutnom duhu – jer bi se tada pričinjalo da je Heideggerova filozofska hermeneutika i njegovo shvaćanje bitka oprečno Hegelovu stavu o apsolutnoj svijesti i o apsolutnom Bitku – što nije; hermeneutika se općenito odvraća i opire vladavini slijeposti svjetskopovijesne sadanosti nazočne u protimbi Moderni; istina umjetnosti i povijesti nije u primjeni nove metode tumačenja – dospijeće duhovnoga života u praktičnu zbiljnost, točno je, proširuje horizonte naše spoznaje, razumijevanja i našega života. Odvraćanje od znanstveno-tehnološke civilizacije u koju je upala Moderna, ulaženje u transcendentelni subjektivitet; u konačnost ljudskoga opstanka obznanjuje se u iskustvu jezika i njegova jezikovanja/govorenja/pisanja – u svijetu naše opstojnosti. Težnja za fenomenom inteligibilnoga svijeta, za transcendentnim noumenom. Opstoji svijest o jeziku kao načinu opstanka bitka, fenomenološka transcendentnost vremenitosti do novuma i do zapalosti.

„Što je karakteriziralo igru umjetnosti, pokušali smo dokazati nešto opće: da je, naime, prikaz. odnosno izvođenje pjesničkog djela i muzike nešto bitno, a nikako nešto akcidentalno... Specifična vremenitost estetskoga bitka, da svoj bitak ima u tomu biti-prikazan, u slučaju

reprodukcije postaje egzistentna kao samostalna i izdvojena pojava.” (WuM, pr. str., 164.).

To je samo jedan način umjetničke egzistentnosti – biti prikazan; vremenito trajanje je prostiranje bitka umjetničkoga djela u i kroza povijest; pa je povijesnost umjetničkoga djela, kao i njegova duhovnost, istinski bitak i vremenitost estetskoga u umjetnosti i same umjetnosti.

4. HERMENEUTIKA JEZIKA, JEZIK HERMENEUTIKE

„Jezik je životvorno i smislenotvorno događanje iskustva svijeta, povijesti/predaje. On je svagda u govorenju i razgovoru: diskursu.” (A. Šarčević, str. 668.).

Bez života i životvornosti ne bi bilo jezika; bez jezika ne bi bilo povijesti, predaje, bez predaje ne bi bilo civilizacije, ni svijeta; ne bi bilo ljudskoga opstanka – bez čovjeka nema društva, nema jezika, nema pisma; nema znanosti koja uz tehniku i suvremenu tehnologiju dovodi do uništenja hermeneutike – uz pogrješnu uporabu ili ljudsku nesmislenost dovodi u upitnost ljudsko čovjekovanje i društvo.

Interpretacija jezika se iz/vodi kroz raz/govor, kroz tumačenje povijesnih diskursa, kroz djelotvorno-povijesno mišljenje i ljudsku igru bitka u *planetarnoj civilizaciji*. Jezik hermeneutike je u biti Hegelov spekulativni jezik; njim se nastoji doseći dubljina hegelijanske fenomenološke misli. Istina razumijevanja strukture jezika umjetnosti izbjegava subjektivnu isključivost znanosti i njezina jezika. Ono ne/jezično tek u jeziku se sabire u svoju istinitost jer je jezik svagda u sebi i pri sebi. Prisebnost jezika određuje njegovu spekulativnu

strukturu i dimenziju. Ustrojstvo predaje mijenja način vremenovanja vremenitosti:

„Izbjegava se opasnost svođenja (Heideggerove) ontološke interpretacije vremena na ontičku, na događanje igre kao sebe-prikazivanja. >Očigledno da posebno određenje umjetničkoga djela nije u tomu što svoj bitak ima u svom prikazu, a isto tako i posebnost bitka povijesti nije u tomu da bude razumljena u svom značenju. Sebe-prikazati, biti ra-zumljen, to ne spada zajedno samo tako što jedno prelazi u drugo, što je umjetničko djelo jedno sa svojom djelatnom poviješću, što je povijesno tradirano jedno sa sadašnjošću svojega razumijevanja – prikazujući se spekulativno, razlikujući se od sebe samog, jezik koji izriče smisao nije samo umjetnost i povijest nego svako bivstvujuće, ukoliko se ono može razumijevati. Spekulativno ustrojstvo bitka, koje je u osnovi hermeneutike, istoga je univerzalnoga dosega kao i jezik< (WuM)” – (cit. pr. A. Šarčević, str.673.-674.).

Dakle, hermeneutika jezika nas vodi tumačeći neko djelo kroz suvremenost ona do/vodi to djelo iz bilosti koje je bilo sa/vremenom – u su/vremenost i vremenitost naše opstojnosti utemeljuje u duhovno-povijesnoj prošlosti koja nije prošla; koja nije zapala u zaborav bitka bića.

Hoće li europski um opstati na tragu dviju opasnosti – a) opasnosti od planetarne znanstvene suvremene tehnologije u kojoj čovjek sve više ishlapljuje svoj *ratio* i iscrpljuje se u pukom nadmudrivanju s drugim i drukčijim civilizacijama koje su svojom bezobzirnošću i surovošću pretekle europski um – svijest o duhovnopovijesno utemeljenoj riječi/jeziku – uspjeti

predati vlastitim naraštajima, b) hoće li smisljena erupcija pomicanja pučanstva, moderna necivilizacijska seoba stanovništva – nekoć, u manjoj mjeri iz potrebe; nekoć u velikoj mjeri dirigitirana primitivizmom svojih vođa a koje su oni birali – progutati duhovno-historijsku dimenziju Europe prije nego li se ona dosjeti o čemu se radi; a ne radi se o drevnom palimpsestu koji je imao svoju kulturnu pozadinu i dimenziju, već se radi o kolektivno-ne-svjesnom koje je svjesno instrumentalizirano i dirigitirano od pojedinaca koji su još uvijek, prividno, u sjeni – pred takovom snagom ne vrijedi ghandieovski otpor; hoće li nadvladati adornovski „pokorni” tip, kao što je to u slučaju nehumanoga kapitalizma – što u tim „stvarima”, u takovoj zbilji može hermeneutika kao povijesnoduhovni bitak mišljenja i kao povijesno mišljenje bitka!? Malo!

Može li hermeneutička povijesno-duhovna dimenzija isključiti zbiljnost kao iskustvenu „stvar (p)o sebi”, može li se uzdići ponad objektivne povijesne situacije!? Poodavna najavljujani sumrak civilizacije se odvija mimo mišljenja i ponad i protivu, također, znanstveno tehničkih izuma. Jezik je u bitku egzistencijalnoga bivanja čovjeka, u strijepnji, kao izgovoreni govor; on se objektivira napredujući, što nije protivno Hegelovu mišljenju kako bi htjeo Gadamer da je Heidegerov pojam složene (kompleksne) hermeneutike.

5. SIMBOL

„Simbol znači stapanje čulne pojave i nadčulnoga značenja, i ovo stapanje, kao i prvotni smisao grčkog symbolona i njegov daljnji život u terminološkoj

uporabi raznih konfesija, nije neko naknadno uvrštavanje, kao kod označavanja, već objedinjuje ono što spada zajedno: sva simbolika, zahvaljujući kojoj >svećenstvo odražava više znanja<, počiva više na jednoj >početnoj vezi< između bogova i ljudi – tako piše Friedrich Creuzer, čija je Simbolika sebi postavila mnogo napadani zadatak da da riječ zagonetnoj simbolici prethodnih vremena.

Do proširenja pojma simbola u estetski univerzalni princip nije, naravno, došlo bez otpora. Jer prisno jedinstvo slike i značenja, koje sačinjava simbol, nije prosto jedinstvo. Simbol ne ukida jednostavno napetost između svijeta ideja i svijeta čula: on omogućava da se misli i na pogrješan odnos između forme i biti, izraza i sadržaja. ...Neka unutarnja pripadnost konačnoga i beskonačnog ono što simbol ispunjava značenjem.” (WuM, pr., str. 106.-107.).

Simbl je dio ljudskoga govorenja, ljudskoga, ali i ne samo ljudskoga, sporazumijevanja; simbol je kako pojedinačna tako i skupna/grupna interpersonalna komunikacija. Simbol se zrcali u pismu, u pismenima koja mi i danas dešifriramo, od/gonetamo; od kineskih ideograma, preko egipatskih pisama i simbola (posebice na nadgrobnim spomenicima), preko grčkoga pisma, glagoljaštva do latinice, danas, kao civiliziranoga svijeta koji počiva na latinskoj duhovno-religijskoj kulturi.

Je li simbol temeljni odnos religijske kulture hermeneutike i religioznoga čovjeka? Simbol je i kult ljudskoga duha; počam od prirodnih religija, preko umjetničkih religija Grčke i Rima, pa do religija objavljenja i monoteističkih religija. „Rekvizitarij” svake religije ispunja čovjeka kako radošću, tako i radoznalošću da se dospije u svijet vječnosti i u vječni svijet. Simbol nije

samo povijesna okamina – on mora imati puni smisao i smisao punine, ne samo u teološkoj hermeneutici; već općenito u filozofijskoj hermeneutici (kojoj su „podređene” – u kojoj su sadržane – sve povijesne, duhovne, teleološke, teološke i ine humanističko-društvene značnosti).

„Zadatak je ovu bezvremenost misliti zajedno s vremenitošću, s kojom ona u biti ide zajedno. Bez/vremenost najprije nije ništa do dijalektička odredbenica, koja se pojavljuje na osnovu vremenitosti i naspram toj vremenitosti. I govor o dvije vremenitosti, jednoj povijesnoj i jednoj nadpovijesnoj... Nad/povijesno >neokrnjeno vrijeme< u kojem >sada-njost< nije prolazni trenutak, već punoća vremena, opisuje se iz >egzistencijalne< vremenitosti.” (WuM, pr., str. 151.). Stoga ravno možemo uputiti na helensku filozofiju logosa; logosni bitak je vremenito-povijesno-kozmički način opstanka grčkoga čovjeka. Filozofija je tu da „rasprostre” život – da raz/govaramo razumijevajući karakter čovjekova dijalektičkoga umovanja kao najviše kategorije života, po čemu smo uzdignuti od animalnoga svijeta. To je simbolika!

6. HERMENEUTIKA I ESTETIKA

„Estetika se mora utopiti u hermeneutiku... Hermeneutika mora, obratno, u cjelini biti tako određena da pravilno ocjenjuje iskustvo umjetnosti. Razumijevanje se mora zamisliti kao dio smisaonoga događanja u kojem se obrazuje i ispunjava smisao svih iskaza – kako iskaza umjetnosti tako i iskaza sve druge predaje. (WuM, pr., str., 195.).

Filozofija u koju je utopljena i znanost o lijeposti, kriterij umjetničkoga iskaza – određena je opstojnošću grčkoga duha, njegovom egzistencijom, počam od samoga pojma *philosophia* (grč.) koja je temelj zapadno-europskoga duha; povijesti i egzistencije.

„Samo, izvorno grčka bit filozofije povodila se u epohi svoje novovjekovno-europske vladavine za kršćanskim predodžbama, i one su njome gospodarile.” (Heidegger, „Što je to filozofija”). U najunutarnijem gibanju europskoga duha ovo znači da je ona u biti grčka – da se egzistencija europske uljudbe vraća svojem – grčkom duhu/logosu – znanstveno gibanje oslobađa atomsku energiju u suvremenosti, što je omogućila i kojoj je prethodila grčka filozofija (vraćanje vrelu).

Pitanje simbolike podsvjesnoga u mitu i umjetnosti – kršćanstvo stavlja u središte čovjeka, jer je zlo preplavilo zapadnjačku uljudbu; nužne su neprijeporne istine – Božja slika i istina; ljudska slika kao Božje stvorenje – kao slika koja uzročno iskazuje – sliku cjeline koju označuje „simbol osobnosti” koju praktično prihvaća čovjek.

U kretanju i napredovanju svjetske povijesti, u napredovanju duha – hegelijanski misleći – svesti ga na „jednu dimenziju” – dimenziju vladavine je posve promašeno tumačenje Hegelova shvaćanja umjetnosti, religije i filozofije – a ne same umjetnosti kako to definira Adorno – treba nastaviti („il faut continuer”) – dovodeći do konca „svjetsku povijest duha” na bijelom konju – Hegel nagovješćuje kretanje u krugu – i filozofija i povijesno vrijeme dolaze u krizu sa završetkom Hegelova mišljenja/filozofije, dolazi „loša beskonačnost” – „jesen” budućega doba – izlazak iz toga doba krize

pronalazi Heidegger u novoj slici svijeta – a Nietzsche je predvidjeo „vječno vraćanje istoga” – vječno vraćanje umjetničkoga umjetnosti; kao veliki umjetnici u filozofiji i kao veliki filozofi umjetnosti i Platon i Nietzsche bi negdje „protjerali” umjetnike – jedan zbog mimetičkoga karaktera umjetnosti – a drugi na koncu priznaje: imamo umjetnost da ne bi propali zarad istine. (Ovdje bi „istina” trebala biti pod navodnicima, pod upitom)!

Genijalnost stvaranja označuje genijalnost duha – da bi se s/poznalo istinsko umjetničko djelo treba imati ukus – ali on će „ustuknuti” pred pojmom genija. Umjetnost se ne može podvesti pod „apstraktno”, uopćeno tumačenje koje projicira Hegelova estetika, umjetnost se ne može uvesti u opću jezičnu uporabu zajedno s njezinom primjenom. Primjenjena umjetnost se ogleda u „plastici”; kiparstvu, umjetnost fuge ili umjetnost izrečene pjesme su trajni doživljajni estetski utisci.

Symbol kod Grka, pored svoga sadržaja, označuje nešto što je pred/metnuto; biti prikazan, biti rečen – simbol „reprezentira” samoga sebe – njegovo značenje je u njegovu sadržaju koji je u sebi a prikazuje ono što je „izvan”; alegorija je vezana za sferu logosa, alegorija je u sferi govora, ona je retorička sfera logosnoga bitka. Sloboda estetske igre i sklad umjetničkoga djela – čine jednu opreku; pomirenje dolazi s umjetnošću – pomirenje života i ideala.

Otuđenje u sferi umjetnosti, nije u svezi s otuđenjem u ljudskoj praktičnoj djelatnosti, pa Marx nema baš velike sveze s ovim pojmom alienacije, kako bi htjeo ponekoć Adorno; za Marxa umjetnost kao sfera

nadgradnje je za „više društvene slojeve” – kao takova, ona je u sferi transcendencije pa je i sama otuđena od zbilje.

Ono što počiva na umjetničkom iskazu je u djelu i sferi apstrakcije; naša moć spoznaje kantovski označuje srednju – posrednu moć *rasudne snage*. Iskustvo umjetnosti u estetskoj svijesti je: „negativni uvid koji pozitivno znači: umjetnost je spoznaja, a iskustvo umjetničkog djela omogućava da sudjelujemo u ovoj spoznaji.” (WuM, pr., str. 127.).

Pored empirijske estetike koja nam daje uvid u stvarnost; opstoji moralistička (ili utilitaristička) estetika koja bi bila opća doktrinarna praktičarska, ali postoji i treća „estetika, i n t e l e k t u a l i s t i č k a , koja također priznaje da se estetske pojave daju privesti filozofskom tretiranju, pa ih tumači kao naročite slučajeve logičke misli; ona istovjetuje ljepotu s intelektualnom istinom, a umjetnost s prirodnim znanostima i filozofijom.” (B. Croce, “Književna kritika kao filozofija”, Beograd, 1969.).

„Povijest hermeneutike nas uči da su, pored filološke, postojale i teološka i juristička hermeneutika, koje su tek, zajedno s filološkom hermeneutikom, ispunjavale puni pojam hermeneutike. Što su se filološka hermeneutika i historika oslobodile okvira ostalih hermeneutičkih disciplina i što se filološka hermeneutika sasama sama za sebe postavila kao učenje o metodi duhovnoznanstvenog istraživanja, posljedica je tek razvoja historijske svijesti.” (WuM, pr., str. 342.).

Ovdje smo tek natuknuli moguće smjerove i odnose hermeneutike i estetike; ne ispuštamo iz vida dva

temeljna gibanja jedan k Bogu (izvorištu i utočištu svega); drugi od Boga u nepoznatom i neizvjesnom smjeru – na čijem putu se nalazi su/vremeni čovjek p/lutajući pustinjom koja raste od početka 20. stoljeća, nesigurnim korakom tjeskobno putuje u Nihilizam. Čovjekov strah i briga za čovjeka nalaze se u poprištu Nihila, kako izbjeći to ništenje – postavljanjem pitanja o samom Nihilu – u prigodi jezikovanja jezika i mišljenja kao kritičke reinterpretacije ljudske opstojnosti? Kako raz/govorom doći do razumijevanja; interpretativnoga uzmaka u pogledu modernih naznaka nadvijenih nad Zapadnom civilizacijom – a svednevice se postavljaju novi problemi i prepreke za iskorak u budućnosno – ne samo planetarnom tehnologijom, nuklearnoj (mogućoj opasnoj) uporabi; neviđenoj i neslućenoj seobi naroda – kako pro/govoriti o civilizaciji u čijim temeljima je grčka filozofija i osnove kršćanske kulture i duhovnosti!? Koliko estetika, a koliko, poglavito hermeneutika kao jedinstvo opće duhovnosti i transcendentnosti mogu do/prinijeti razumijevanju kultura i religija, ako već hermeneutika dobroano vlada, i razumijeva starodrevne tekstove i civilizacije i iz njih izvlači usporednu suvremenu civilizacijsku nit. Može li riješiti i naznakama suvremene stranputice – može li ostati i opstati hermeneia (grč. ἐρμηνευτική).

7. JEDINSTVO HERMENEUTIKE

„Starom jedinstvu hermeneutičkih disciplina je nanovo dano njegovo pravo ako u svakom hermeneutičkom činu filologa i historičara spoznamo djelatno-povijesnu svijest.» (WuM, pr., str. 375.).

Tako se razumijeva smisao prijave biti igre – kao najopćenitije razumijevajuće shvaćanje – jer hermeneutika jest razumijevanje i opće shvaćanje toga djelovanja. Bitak koji se igra!

Jedinstvo govora, raz/govora, jezika i pisma govori kroz smisao o povijesnoj predaji, o razumijevanju i označavanju predmetnosti, ne radi se o nekom beskonačnom *intellectusu* u kojemu obitava iskustveni svijet, tako tekstovi kroza povijest vode razgovor s današnjim aktualitetom, to su tekstovi „predaje”, oblici shvaćanja povijesti i umjetnosti se manifestiraju u konkretiziranju bitka kao oblika zora/iskustva. Grčko vječno kruženje prirode/*physis*a – jest opstojanje čovjeka, ljudski život predstavlja, razumljivo, sami bitak – kozmos (kao harmoniju). Vječno vraćanje istoga kod Nietzschea je povratak u ljudsku opstojnost, Heidegger to slaže u sustavnost metodičkih odnosa, kad bi se zdravi razum mogao baviti filozofijom njezin konac bi se već poodavna nazirao (ako se već uvelike ne nazire od Hegelove filozofije Apsoluta) – kriza filozofije proistječe iz zbilje mišljenja i filozofijske argumentacije koja se preokreće ili u logički simbolizam; u jednostavnu s/igru a poziv na prirodnost mora biti određena nečim novim i u odnosu na Nietzschea i Heideggera; prirodnost se razumijeva i izvodi iz biti mišljenja kao logičkoga kružnoga aparata kategorijalnih ideja razumljivih hermeneutici. Zbog toga transcendentálnost metafizike dolazi u krizu (i kroz znanstveno-tehnološku krizu)! Je li jezik kibernantropa; jezik kalkila ugrađen, situiran u povijesno aktualno hermeneutičko tumačenje? Trebao bi biti!? Ali, to je reinchebachovo načelo „vjerojatnoće” – filozofija i filozofijska hermeneutika kao jedinstvo svih

hermeneutika hoće sigurnost; sigurno „tlo” od kojega može ići u izvjesnost napredovanja: jezika, govora, slobode, pravne i osobne sigurnosti, u napredovanje načela moralnoga aktualiteta.

Jezik jest i mora biti duhovni temelj hermeneutičkoga razumijevanja i tumačenja svijeta. Domašaj filozofske hermeneutike kao rezultat „produktivnoga dijaloga” (Heidegger) ogleda se u duhovnom i svakom drugom nadmašaju duhovne krize, egzistencijalnoga očajja, rezignacije koji su posredovani u povijesnoj predaji hermeneutičke svijesti i jezika kao zbornoga mjesta tradicije – to su teološko-duhovne i povijesne znanosti.

„Izvorna ljudskost jezika, dakle, istodobno znači i izvornu jezičnost ljudskoga bitka-u-svijetu. Morat ćemo ispitati odnos između jezika i svijeta, kako bismo zadobili primjereni horizont za jezičnost hermeneutičkog iskustva.” (WuM, pr., str. 479.). Horizont jezičnoga iskustva potvrđuje sebe u ljudskom govoru, u sebe-prikazivanju kroz govor/jezik. Nagovor jezika kroz misaoni napor – daje sliku (simbol) viziju čovjekova čovjekovanja.

Integralno razumijevanje hermeneutičke istine se upušta u jednu vrstu psihološkoga tumačenja svrhe vremena: biloga, sadanjega i budućega; ta sukcesivnost subjektivističkoga uma daje pounutarnjenje oblika i preformansi prvotnoga arhetipskoga razumijevanja hermeneutičkih formi i nije opreka mišljenju Heideggerova vezivanja „za subjektivitet mnijenja”.

Da, načelna općenitost hermeneutike je u tomu da polazi od onoga što jest, što je utvrđeno; a ne što je potencijalno, što je moguće; Gadamer po vlastitu priznanju hermeneutiku vidi ponad metode, poglavito

znanstveno ograničenih uzusa – prijelaz iz subjektivističkoga psihologizma k historijskoj hermeneutici se može iskazati „Hegelovim dijalektičkim posredovanjem subjektivnoga i objektivnog duha u apsolutnom duhu zbiljski je zasnovan taj prijelaz.” (WuM, pr., str. 549.)

„Filozofska hermeneutika polazi od pre/mišljene i istodobno pojednostavljene Heideggerove analitike vremenosti i povijesnosti ljudskoga opstojanja. Njegov bitnoj strukturi je pripadno razumijevanje, raskrivanje >pravog smisla< ili >istine bitka<”. (A. Šarčević, pog., str. 613.).

Nikakovo svođenje jezika na scientističku ili građansku otuđenost – *ne može dovesti do otuđenja u jeziku; tu je riječ o postvarenju jezika a čemu se jezično ustrojstvo u hermeneutici opire; jedinstvo mišljenja i jezika kojim se jezik uma i um jezika uzdižu ponad svake apstraktne općenitosti; jezik je raspoloživost svijeta kroz mišljenje/svijest, jezik je iskustvo svijeta, povijesti, teologije, duhovnih znanosti* – jezik je svagda u razgovoru, u govorenju, u predaji, on je iskonski diskurs.

„Jezik, pak, nije sustav znakova, simbola ili iskaza, već je j e d i n i izvorni način raskrivanja ili otkrivanja svijeta: naročiti i jedinstveni proces, događanje iskustva s v i j e – t a ž i v o t a . Zacijelo taj pojam jezika nije znanstveno-filozofski, ali se oslanja na mišljenje Martina Heideggera iz >kasne< faze (nešto manje iz >prve<)...

Nastrojena razumljivost bitka-u-svijetu i z g o v a r a s e k a o g o v o r . Značenjska cjelina razumljivosti dolazi do riječi. Značenjima prirastaju riječi... Izgovorenost govora je jezik... Govor je egzistencijalno jezik... (Sein

und Zeit, 7. Aufl., Tübingen, 1953., 161.162.)” (Šarčević, pog., str. 634.).

Jezik je zborni mjesto, prigod – događanja bitka u svijetu; jezik je dijalektički supstancijalitet događanja i mišljenja koje samo čovjek može iskazati; tako je jezik razumijevajuće jedinstvo i jedinstveno transcendentalno razumijevanje.

8. ZAVRŠNO RAZMATRANJE

„>Filozofska< hermeneutika želi, kao što smo već rekli, nadmašiti pojam iskustva koji je supripadan modernoj znanosti i njezinom metodičkom načinu mišljenja.” (Šarčević, pog., str. 638.).

Nije posve sigurna Gadamerova dosljednost pri povlačenju metodičke paralele filozofije koja je nadopuna Heideggerovu poimanju filozofije znanosti i znanstvene filozofije u temelju modernoga društva – Gadamerova hermeneutička misao pristaje uz metodologiju znanosti kao paradigmatu filozofiji; jer kako bi se razumjelo shvaćanje starih tekstova ako se ne „izravnaju” i ne dovedu do „razumijevanja” – općenito: kako duhovno-historijsko nasljeđe, tako i sadanji pisani ili izgovoreni smislovi tekstova – tako je u biti hermeneutike razumijevanje koje isključuje svako neriješeno ili nerješivo sučeljavanje istine stava/ istine bitka – ili, ne daj Bože nerazumijevanje smisla i simboličke teksta, pače i onoga fonološkoga.

Znanstveno zasnovano umjetničko tumačenje se mora kaniti svakoga individualizma i personalizma – nastojanje spekulativne teorije donosi negativni diskurs spram umjetnosti i estetici u iskazivanju stava

istine, kao i raskrivanja same istine – može li opća hermeneutika kao bitak iskazivanja u jeziku -pri/pomoći istini umjetničkoga univerzalizma (ako se o njemu uopće može govoriti) – ili je umjetnost samosvjesna svoje individualnosti, ima li ona „pravo na egzistenciju” (Adorno), što je s estetikom kao općom teorijom umjetnosti? Je li ona ostaje tek pri svojem pukom značenju, značaju i prevođenju pojma/riječi – aisthese/lijepo, iskustveno/ćutilno – ili se uzdiže na pedestal znanosti i znanstvenosti o umjetnosti uopće!? Opća hermeneutika bi morala pristajati na ovo drugo koje je toliko duboko ponad pojma metode (bilo koje).

Vezivanje za „Heideggerovu analizu vremenosti, kao horizonta razumijevanja i raskrivanja smisla ili istine umjetnosti i povijesti/predaje, nada se u Gadamerovoj hermeneutičkoj filozofiji kao korektiv naspram Hegelove dijalektike apsolutne transparen-cije i idealizacije iskustva i metodičke apstrakcije u modernim znanostima. Zbog toga Gadamer razrađuje *pojam i strukturu hermeneutičkog iskustva*, koje je, za razliku od znanstvenoga, konačno i povijesno.” (Šarčević, pog., str. 656.).

U hermeneutici su po Gadameru JA i Svijet u „njihovoj izvornoj supripadnosti” – jezik je zbilja središte, poprište toga ispreplitanja subjekta i svijeta; subjekta i objekta – jedino tako i nastaje interpersonalna komunikacija.

„Hermeneutička filozofija ustanovljuje istinu jezika kao jezik istine.” (Šarčević, pog., str. 658.).

U spekulativnom je zbilja jezika – dijalektički prikaz te zbilje a zbilja je u dijalektici spekulativnoga.

Tumačiti nešto „drugo” povijesno/bilo a u smislu novoga vremena je isto tumačenje – ne znači okazionalnu

vezanost za misao iskazanoga – ne znači da svako vrijeme nema svoju interpretativnu moć.

U povijesti je mit najotvoreniji za tumačenje, stoga iz njegove biti i bitnosti proizlaze svagda nova tumačenja – njegov se horizont neprestance p(r)ovlači kroz razne ideje.

„Gadamerova jezično-hermeneutička filozofija ističe vremenitost hermeneutičkog iskustva kao osnovu svakoga razumijevanja povijesne predaje. Sposobnost da se dospije u razgovor s njom, da se strani jezični svijet čuje i prizove u svojoj istini predstavlja: pravo uzdizanje čovjeka prema humanitetu i istodobno odvratanje od Moderne, to će reći: od situacije m o n o l o g a znanstveno-tehničke civilizacije. Tim ona zatvara sadržajno ispunjeni >hermeneutički krug<. I propušta uvidjeti >transcendentalno-subjektivni< karakter konačnosti i povijesnosti ljudskog opstanka, kojemu se iskustvo života i svijeta artikulira u jeziku/igri.” (A. Šarčević, pog., str. 679.).

Povijesno razumijevanje mora uzeti u obzir sljedeće okvire: vremenske jer je bit mišljenja vezana uz i za zbilju povijesnoga pre/bivanja; nacionalne – ograničenost u prostoru iz kojega se misao/razumijevanje svijeta širi u svijet razumijevanja iz jednoga jezika u kojem se iskazuje opstanak i svakako svijesnost o koncu/kraju ljudskoga života jer se čovjek mijenja od rođenja, preko djetinjstva i mladosti, do zrelosti i starosti i to – kako se biološki mijenja, tako se i njegovo mišljenje; opstojnost, njegov svijetonazor; svijet mijenja. Smrt je konačnost čovjekova bića? Ostalo prelazi u sferu transcendencije. Tako se i hermeneutička misao razvijala od Dyltheija, Husserla, preko Heideggera – ona je odvela

po Gadameru do metodičkoga samoosvješćivanja filologije koja se (metodologija) preselila iz filologije u filozofiju koja postavlja sustavno filozofijska pitanja.

„Prirodno je očekivati da će zrelost jezika pratiti zrelost duha i manira. Možemo očekivati da se jezik približuje svojoj zrelosti u onom trenutku kad ljudi posjeduju kritički smisao za prošlost, imaju povjerenje u sadašnjost i kad nisu prisutne svjesne sumnje u budućnost.” (T.S. Eliot). Razmišljanja o teološkom i etičkom smislu jezika jesu u samoj zrelosti jezika – povijesnoj samo/razumljivosti i osjećaju iskazivanja koje je drukčije iz kulture u kulturu (na pr.: iz francuske, njemačke, engleske, hrvatske kulture i iskazivanja te kulture u vremenu koje je optimistično i u jeziku tih kultura).

Bitak nije mišljen samo kao pojmovna refleksija, bezprizivno subjektivno vezivanje uz mišljenje – neistinito se vezuje uz protivljenje Hegelovu kazivanju; stoga adornoški treba spasiti ono što izravno postaje istinito; što je nosivost mislive istine i istine mišljenja prikazane/iskazane u jeziku. Proces demitologizacije ima svoju bit i egzistenciju, jezik p/ostaje istinit „samo u svijesti neidentičnosti izraza s onim što je mišljeno” (Adorno) – tu se poziva na Heideggerovu - „jezično-filozofijsku dijalektiku.” Adorno dalje odlazi u sekularizaciju, u protimbu iskaza u jeziku i promatranje apstraktne misli; logičkoga uma, i t.d.

Bog je bitak, on je s onu stranu djelovanja i nedjelovanja; beskonačno potvrđivane bitka i samo je taj bitak u djelovanju u kojem je Bog „beskonačna afirmacija” (Schelling) – jedinstvo kruga kao unutarnje djelovanje, kao „samo-sebe-spoznavanje jedinstva kao svestva” (Schelling) – to bi trebala biti Gadamerova hermeneutika – više „umočena” u teološko jedinstvo djelovanja

i riječi (Djelovanja i Riječi). Tu se obznanjuje riječ kao sveobuhvatni bitak/mišljenje – djelovanje/iskazivanje.

Analitičku sliku svijeta nikada ne ćemo posve ostvariti, niti analizom zadovoljiti naša duhovna nastojanja; dokučenost razumijevanja je u strukturi i podrijetlu istine i tu mora biti dat pojam sukladnosti – otkrivenost „kao način bitka-u-svijetu; to je ontološki uvjet ras/krivanja; otkrivanja tubitka.” (Heidegger).

Matematika umjetnosti otkriva vrste odstupanja „na grafičkom, fonološkom, morfološkom, sintaktičkom ili semantičkom nivou” (S. Marcus). Tu se mogu dati detaljne analize koje su vršili strukturalisti-fonetičari riječi: J. Lothman, R. Jacobson; te matematička analiza poetike koju daje S. Marcus. To je parcelizacija mišljenja-svijeta-iskustva-samo/spoznaje-govora-jezika-Riječi koja je kod Boga i u Bogu; koja se otjelotvorila i odjelotvorila u svijetu – koja se raskrila u svijetu; koja se raskrila svijetu, kao „samo-sebe-spoznavanje jedinstva kao svestva” (Schelling) – to bi trebala biti bit hermeneutike kao opće znanosti. Dakle, iz povijesnoga vremena, iz teološkoga pro/mišljanja – sa ovim schellingovskim dodatkom bi mogli ukratko skicirati opću gadamerovsku hermeneutiku (s ne baš uvijek suglasnim stavom/tumačenjem).

P.S.

Gadamerova „Istina i metoda” u prijevodu ima 609. stranica, mišljenja sam da je mnogo posvećeno pozornosti teorijama koje to ne zaslužuju; da se sam Gadamer u djelu – kako bi postigao cjelinu; zatvoreni krug bez mogućnosti mnogo prigovora – dosta ponavljao, te da je knjiga kvantitativno manja ne bi izgubila na svojoj svježini i dosljednosti, dapače bila bi sažetija i „pitkija”

za čitanje i razumijevanje. Također; pogovor prof. dr. sc. Abdulaha Šarčevića iznosi 66. stranica; isto je mogao biti kraći – i dobio bi na interpretativnoj svježini, bio bi i čitatelju i znanstveniku aktualniji i nabijeniji pojmovljem i sadržajem.

**(Osvit, Mostar, 2019., br.: 99.-100.
– ISSN 10246150 – str. 153.-177.).**

IGRA I FILOZOFIJA JEZIKA

(ULOMCI)

UVOD

Schiller je estetičku sferu poistovjetio s igrom a to je zapravo antropološka sfera. Često se igra krivo i ograničeno tumači. Igra se često smatrala rasterećenjem preobilne snage u ljudskom organizmu. Igra i ljepota pripadaju zajedno.

IGRA

Igra posjeduje svoju slobodu unutar zatvorenoga „čarobnog” kruga i kada taj prostor izjednačimo s realnošću, on gubi magičnu snagu. Umjetnost konstituirala carstvo pravoga idealiteta i tim stvara cjelovita čovjeka. Istinska igra je umjetničkoga karaktera. Na drugoj strani, neki teoretičari smatraju da je čovjek vezan uz realnost, koju, igrajući se oplemenjuje. Igra za Schillera znači djelatnost čovjeka u vremenu, ali i s onu stranu vremena i taj napor igre on kvalificira kao djelovanje bez muke. Stoga je moguće pitanje, nisu li igra i umjetnička proizvodnja jedno te isto? U igri, tj. u umjetnosti zbiva se približavanje čovjeka i božanstva. Ideja božanstva koja se iskazuje u igri harmonijskog pokretanja kozmosa već je u temelju zapadnoeuropske filozofije u Heraklitovim fragmentima. Igru i Nietzsche oslikava u Zarathustri. Ono što čovjek može dostizati u izmjeni građe i oblika (forme) samo je u beskonačnu procesu vremena, te se tako zapravo čovjek može približavati

božanstvu. Umjetnost je, dakle, samo u relativnoj blizini apsolutnoga izmirenja materije i forme (oblika), Čovjeka i Boga.

Hegel nije pridavao posebno značenje igri, smatrao ju je pukom zabavom. Schleirmacher pridaje ogromno značenje igri. Igra je u voljnom aktu djelovaje volje predpostavlja rad – a radom se čovjek „udaljuje” od sama sebe. Rad nije djelatnost potrebna samo za svakodnevni kruh, već je i teorijsko spoznavanje. Schleirmacher govori o svijesti o „igrajućem” opstanku i što je veća ta svijest veća je i svijest o ljudskoj slobodi. No sloboda ima momentano neugodna protivnika a to je vrijeme. Ono se nadvaladava umjetničkom djelatnošću. To jest u „slobodnoj proizvodnji čovjek je sebi podredio vrijeme”. Čovjek ima pravo na dostojanstvo: „moći biti slobodan igrajući se”. Schleirmacher smatra da u djetinjoj igri umjetnik može ostati umjetnikom tj. djetinji genije – igrajući se, uzdiže se.

Schlegel-Schillerovu tvrdnju da je poezija „lijepa i slobodna igra” tumači kao pjesnikovu težnju „nedopustiti da se umjetnosti dade služiti bilo kojim ograničenim, podređenim svrhama.”

„Sve svete igre umjetnosti samo su daleka oponašanja beskonačne igre svijeta, umjetničkog djela koje vječno samo sebe stvara” – Friedrich Schlegel.

Kierkegaard je rijetko uporabljivao riječ „igra”, no, joj je pridavao veliki značaj; igru izjednačuje sa samim sobom i svojim egzistencijalnim mogućnostima. Kierkegaardu i nije do teorije igre, već do igre same. (Egzistencijalno ta igra, kao na pr. erotska dolazi do izražaja u samoj erotici koja je i suviše supstancijalna da bi joj bio primjeren samo razgovor o njoj.). U „Dnevniku

zavodnika” Kierkegaard piše sljedeće: „u ovoj ljubavnoj igri nedostaje mi najljepši zvuk – razgovor ljubavnika o ljubavi. A ja bih mu tada odgovorio: Dobro je, da ti to nedostaje. Taj ton ne pripada pravoj glazbi erotike, Čak ni onda ako u njoj odzvanja ono zanimljivo. Ljubav je odviše supstancijalna, a da bi mogla naći svoje uzdi-zanje u brbljarijama. Erotične situacije i suviše su značajne, a da bi ih opteretili brbljarijama. One su šutljive, tihe, a ipak rječite, ali njihova je rječitost kao glazba s Memnonovih stupova. Eros djeluje pokretima, a ne riječima, a kad zbori onda voli zagonetne nagovještaje i muziku metafore. Erotične situacije mogu biti plastične ili slikovite: ali ako dvoje ljudi brbljaju o svojoj ljubavi, tada to nije ni jedno ni drugo” (str. 111.). Dakle, po Kierkegaardu prava igra je poprište života. A igra i sam život također se mogu staviti na kocku.

Za Nietzschea igra nije igra ako nije slobodna i ako bilo što drugo pospješuje osim same igre, ako se uopće odigrava zbog nečeg, u ime nečeg. Ono besciljno igre njen je pravi cilj, pa poput umjetnosti ima i svoj prostor i svoje vrijeme po samoj sebi, te živi u tom smislu izvan „realne povijesti”. Preobrazbe duha su istodobno igra, a poslije deve i !ava, dijete je zadnji i najviši stadij. Dijete je, dakle, najviši stadij duha. Vrijeme igre je ograničeno ukoliko je ona slobodna od tzv. običnog vremena, te igra živi i odvija se u svom vlastitom vremenu koje je „ograničeno” u odnosu na ostali svijet. „Štoviše, kao što u mnogo-čemu uviđa i Eugen Fink igra je struktura univerzuma, kozmička struktura, a ne neka parcijalna, unutarnja stvar čovjeka, dio njegove intimnosti, pored ostalih stvari, pored duha, volje, uma, osjećaja”. Igra je u vječnosti, ona je vječno vraćanje istoga, stoga Nietzsche vapije za „prstenom prstenova – prstenom vraćanja”.

Groos izdvaja radost u igri, Freud u igri vidi prikriveni djelatni potisnuti erotski motiv, a Adler u igri vid dječju bespomoćnost. Ove su teorije skućena filozofijskoga horizonta, te nisu toliko bitne za estetsku dimenziju jezika i te problematike.

Huizinga igru smatra starijom od svake kulture i od ljudskog društva uopće, pa čak i u igri životinja on vidi nešto više od fiziologijske pojave. Igra je zapravo neposredni poriv za potvrđivanjem života i igra unosi smisao u životno djelovanje. Stoga Huizinga igru određuje: *„slobodnim djelovanjem za koje osjećamo da nije tako zamišljeno i da je izvan običnog života, te da i usprkos tomu može igrača potpuno zaokupiti, uz koje nije vezan nikakav materijalni probitak a niti se njime stječe ikakva korist, koja proistječe u vlastitu i određenu vremenu i prostoru, koje se odvija po određenim pravilima i oživotvoruje društvene veze a ono samo rado se obavlja tajnom ili se preoblaćenjem izdvaja od običnog svijeta kao nešto zasebno”*. Svijet je po igri i u igri, borba i predodžba. Igra se iskazuje jezikom.

JEZIK

Analitićka filozofija jezik promatra kao nešto *objektivno, emperijski dano*, koje treba analizirati. Na jednoj strani se kritizira svakodnevi jezik, traži se njegova veća preciznost a posebice nam taj instrumentarij nudi formalna logika. Tu je cilj prisposodobiti jezik egzaktnim prirodnim znanostima, to zagovara logićka analiza jezika. Na drugoj strani govorimo o jezićnim igrama a njih potvrđuje lingvistićka analiza jezika kroz sadržaje znakova i njihovih kombinacija u kojima

se upotrebljavaju jezično oblikovani izrazi. Jezik je istodobno i metajezik. Jezik ima transcendentalno motrište. Transcendentalni je subjekt jezičan – a to nam govori ne/analitička filozofija jezika. Analitička filozofija jezika u jeziku vidi sustav znakova. Svaki jezik ima metaforički karakter i njim se saopćava apsolutno, božansko, koje jezik u sebi nosi i saopćava. Jezik nije moguće razumjeti iz naknadnog svrstavanja znaka i označenoga. Heidegger to objašnjava predanošću „slušanja pred govorom”.

Možemo govoriti o jezičnoj komunikaciji u smislu odnosa: Ja (subjekt) – Ti (subjekt) – Ono (objekt).

Taj jezik posebice, tu jezičnu komunikaciju susrećemo kod Martina Bubera. Na tu trosmjernost upućuje filozofijska refleksija – ona pokazuje kako govor i spoznavanje nekoga ja bitno pretpostavljaju neko ti, te time zajednicu, kako, dakle, čovjek biva čovjekom tek među ljudima. (O tomu je još govorio Fichte).

Teško je reći postoji li neovisno područje čistih, idealnih, opećeljudskih značenja. Imamo onih koji su za i onih koji su protiv takova stava. No, bez obzira na to, jezik s kojim mi boravimo iskušavajući u svijetu – određuje i naše „posjedovanje svijeta”, našu „sliku svijeta”. Stoga govorimo o jezičnosti svake slike svijeta: JA – JEZIK – SVIJET. Naravno, postoji jasna povezanost govorenja, poimanja, opisivanja i obrazlaganja a to su govorne djelatnosti koje učimo tek s jezikom, a kako ih učimo to skriva kulturna tradicija, a spoznaja nije neko pasivno prihvaćanje danih razlika već djelatna provedba naučenoga umijeća – tako je slika koju sebi stvaramo sami o svijetu, produkt kulturnog postignuća u kojemu je uloga jezika temeljna. Jasno je da određena jezična slika svijeta ne može ni biti „carstvom čistih

značenja po sebi” a ni „nekim bezjezičnim svijetom po sebi”.

Jezik osvješćuje i dosadanju sliku svijeta a materinski jezik razlikuje se od onog materinskog jezika čiju sliku svijeta analiziramo. Stoga u jeziku možemo govoriti o transcendentnom i hermeneutičkom aspektu. „Transcendentalni je subjekt, dakle, kao svijest koja proizvodi svu spoznaju, zadnja, neupitna, apsolutna instancija. On je samo posredovanje u kojemu se posreduje sve spoznato. Stoga on i jest u transcendentalnoj razlici spram svega što se i njime spoznaje odnosno posreduje”. To jest u jeziku i u govoru o jeziku pokazuje se jezik kao transcendentalni smisao. Hermeneutički aspekt govori o iskustvu i spoznaji koje su u znaku nekoga povijesnog predrazumijevanja. K tomu smjera H.G. Gadamer i cijela suvremena hermeneutika. Jezikoliki su i iskustvo i spoznaja. Jezik prijanja uz posebnost (individualnost) nacija i individuumu. Sav svjetski posjed je jezičan; povezan je s društveno i povijesno određenim jezikom u kojemu se zbiva sve što se zbiva. Hermeneutički aspekt govori o relativnosti sve spoznaje.

U čovjeku postoji urođena jezična sposobnost, te se utoliko govori o urođenim idejama – o tom govori N. Chomsky. Ideje su lingvističke univerzaliije koje tvore opću ljudsku univerzalnu gramatiku iz kojih se specijaliziraju gramatike svih jezika pojedinačno. Genetska informacija omogućuje djetetu da univerzalnu gramatiku preobrazi u specijalnu gramatiku materinskoga jezika. Da bi to učinio potrebno je imati jezično iskustvo. Ova empirijska teorija Chomskoga izazvala je pozornost i unutar analitičke filozofije jezika (vidi Chomsky „Lingvistika i poetika”, izd. Beograd).

ZAKLJUČAK

Jezik je i društveni medij, način interpersonalne (tj. međusobne) komunikacije; on govori ne samo o međusobnom odnosu pojedinaca, već i o odnosu pojedinca spram društva, okoline, znanosti, tehnologije, te o odnosu pojedinca spram samoga sebe, kao i o razumijevanju baštine i njenoj tradiranosti. Tradicija je nastala jezikom i sve se zapravo iskazuje kroz medij jezika. Također; znanost i tehnologija imaju svoj jezik koji je počesto šifrirani jezik, jezik simbola ili metajezik. No; iskazuju se jezikom te stvaraju i ostvaruju jezičnu tradiciju – jezik.

(Suvremena pitanja, br. 11.-12.,
Mostar, 2001. str. 268.-272.)

DODATAK

Igra riječima je neograničena, igra riječi je nepoznatljiva, nepojmljiva i neobujmljiva. Igrati sebe je nepojmljivo i nemoguće – moguće je sebe prikazivati. U hrvatskom jeziku igrati sebe: taj izraz ne opstoji; sebe se može izigravati (to su često činile dvorske (i ine) lude). Sama riječ lude je latinskoga korijena – *ludens*. Igrati je neograničeni i nesvršeni glagol, igrati možemo s drugima, nadigravati se; igrati na pobjedu u mnogim špotrovima. Smisao igre je natjecateljski i nije samo bitno sudjelovati, svaku igru želimo usavršavati te u nadigravanju biti bolji od drugih – te su igre ograničene svojim uzusima, pravilima pa i moralom.

Estetike 19. st. jesu razvile igre kao pravno-umjetnički pojam, ali i kao zbilju. Neograničena igra je sama sebi cilj/svrha, stoga se čovjek ne igra – već čovjek igra. Isto je i s drugim živim bićima (životinjama), njihova

igra zna prerasti u borbu do smrti; do istrjebljenja. Igra može biti i mimetičkoga karaktera. Govoreći o igri – o njoj: izgovaramo riječima, ako je želimo opisati to najvjernije činimo riječima; pa slikom ili gestama i drugom simbolikom.

Simbol igre i jezika je stapanje ćutilnoga i transcendentnoga značenja. Simbol kao univerzalno načelo je *došao kao plod dijalektičkoga nadigravanja još iz starogrčke civilizacije, jedinstvo perceptivnoga-slikovnoga i misaonoga jest plod urušavanja konačnoga u beskonačno. Igra je in illo tempora* slijed učinkovitosti i razvitka ljudskoga inteligentnoga bića, njegova „iskakanja” iz prirodnih okova, iz naturalne surovosti – a jezikom se posve izdigao iz toga naturalno-animalnoga svijeta, tako humanizirao prirodu i sebe gotovo do neslućenih obrisa tehničko-tehnološke „igre” kojom već ugrožava svoju vlastitu opstojnost, „pila granu na koju se uzdigao” – želeći dosegnuti Apsolutni Bitak – Logos.

Istina do koje su došle duhovno-historijske znanosti je mukotrpna, one nisu zaboravile jezik, ne samo kao organon spo/razumijevanja već kao organizirani sustav simbola su razvile jezik u ljuskom bitku i kroza čovjekovo bivstvo – kako kroz ozbiljan misaoni napor, tako i kroz o/zbiljnost igre koja je danas postala kozmička transcendentalnost (na što upućuje i K. Axelos) *a o čemu je još puno ranije načeo temu W. Diltey.*

Igrati, igrati do besvijesti; ali je nemoguće sebe igrati (pače ni u kazališnom komadu) – igra se razvila jezikom i kroza jezik, vrijedi i obrnuto (na pr. igra riječima) u svim dijelovima zbilje, ćutilnosti i duhovnosti koja sve više i jezik i zbilju i igru iz empirijskoga uzdiže u duhovno carstvo. Igra je svrha same sebe i svrha samoj sebi. Kao takova zanimljiva je ljudskom duhu.

Kazalo

PRVI DIO

UMJESTO PRO/GOVORA.....	7
RELIGIJE STARE GRČKE I RIMA	10
FREUD O RELIGIJI	23
MORALNA I ETIČKA UČENJA KROZ POVIJEST	32
TAYLOROVA <i>POLITIKA PRIZNAVANJA</i>	51
USTAVNOST I ZAKONITOST U PROCESIMA DEMOKRATIZACIJE.....	59

DRUGI DIO

FILOZOFIJSKI ULOMCI I ZAPAMĆENJA.....	73
NE/VRIJEME BITKA, VRIJEME NE/BITKA.....	168
BITAK VREMENA.....	173
KULTURA; NJEZINE BITNE ODREDBENICE, PROIZVODNJA KULTURE ...	191
RAZ/GOVOR	219
NIETZSCHE I EUROPSKI NIHILIZAM.....	224
NIETZSCHEOVI DITIRAMBI	283
POPIS IMENA.....	286
ONTOLOGIJA SUVREMENE LIRIKE	290
JEZIČNA ONTOLOGIJSKA NESKRIVENOST POSEBICE U ODNOSU NA HRVATSKI JEZIK U BIH.....	321
FRIEDRICHOVA <i>STRUKTURA MODERNE LIRIKE</i> U SUVREMENOSTI ...	327
METAFIZIČKA REALNOST SANJARIJE	349
KANTOVA I HEGELOVA DIJALEKTIKA	356
JEZIK I SIMBOL U WITTGESTEINA S NAGLASKOM NA <i>TRACTATUS</i>	388
POGLED NA DRUŠTVENU ZBILJU MODERNOGA I SUVREMENOGA DOBA	409
MISTERIJ, SPIRITUALIZAM	446
HERMENEUTIKA, TUMAČENJE, RAZUMIJEVANJE.....	505
IGRA I FILOZOFIJA JEZIKA	541

