

## BITNE PRETPOSTAVKE SUVREMENOG RAZUMIJEVANJA EUROPSKE FILOZOFIJE I HRVATSKE KULTURNE BAŠTINE

ANTE PAŽANIN

(*Fakultet političkih znanosti,  
Zagreb*)

UDK 1(091)  
Izvorni znanstveni članak  
Primljen: 26. X. 1994.

U okviru razgovora o »Stanju istraživanja povijesti hrvatske filozofije« pokušati nešto reći o »bitnim pretpostavkama suvremenog razumijevanja europske filozofije i hrvatske kulturne baštine« i time se uključiti u samo to istraživanje, zahtijeva da se hrvatska filozofija i hrvatska kulturna baština u cjelini sagleda u horizontu velike kulturne tradicije, koja je u Europi počela s grčkom filozofijom i politikom, razvijala se zatim pomoću Rima, kršćanstva i novoga vijeka do suvremene svjetske znanstveno-tehničke civilizacije. Na tom tragu bilo bi zanimljivo razmotriti odnos europske kulture prema ostalim kulturama i pitanje o tome što omogućuje sporazumijevanje i razumijevanje među njima.

Kao što znamo, u posljednje se vrijeme sve češće postavlja pitanje o interkulturalnom razumijevanju u suvremenom svijetu, pa i u samoj Europi. To, dakako, nadmašuje našu temu, iako se ni povijest hrvatske filozofije ni naša suvremena kultura ni misao ne mogu razumjeti bez razumijevanja europske kulturne tradicije, njenog utjecaja na nas i našeg udjela u njoj. To naravno nema samo kulturnopovijesno nego i aktualno značenje za razumijevanje i određenje našeg mjesta i uloge u suvremenoj Europi. Poticaj za tematiziranje odnosa hrvatske filozofije prema Europi našao sam u Heideggerovu drugom rimskom predavanju od 8. travnja 1936. godine, koje nosi naslov »Europa und die deutsche Philosophie«, a prvi put je objavljeno 1993. skupa s predavanjima sa simpozija što ga je na temu »Europa und die Philosophie« održalo Društvo Martina Heideggera u Messkirchenu od 5. do 6. listopada 1991.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> H.-H. Gander (Hg.), *Europa und die Philosophie*, Frankfurt am Main, 1993.

Heideggerova misao o putu i načelnom odnosu njemačke filozofije prema grčkoj filozofiji vrijedi za svu kasniju filozofiju, pa i za hrvatsku filozofiju. O tome on kaže: »Ako želimo da učimo nešto slutiti o putu njemačke filozofije, moramo znati ono bitno o prvom početku kod Grka«<sup>2</sup>. U toku izlaganja postat će jasno u kojemu smislu je znanje i ponavljanje »prvog početka« bitna pretpostavka »drugog početka«, posebno onog što ga sâm Heidegger priprema svojim razvijanjem povijesnog mišljenja kao istini bitka povijesno primjerene filozofije. Tu misao izražava Heidegger ovim riječima: »Svaki novi početak filozofije jest i može biti samo ponavljanje prvog (početka) – ponavljanje pitanja: što je biće – izricanje istine bitka (ein Sagen von der Wahrheit des Seyns)«<sup>3</sup>.

Ovdje nije moguće ulaziti u misaoni put Martina Heideggera, nego ću, u svrhu boljeg razumijevanja naše teme, najprije ukazati na jednu Husserlovu misao s početka dvadesetih godina o karakteru i nastanku filozofije u Grčkoj, a zatim se vratiti Heideggeru.

Slično Hegelovu povezivanju nastanka filozofije kao slobodne misli s pojavom političke slobode u Grčkoj i Husserl vezuje »izvornu koncepciju« logosa s, kako on kaže, »općenitim karakterom slobode«<sup>4</sup> u grčkom narodu. Ako želimo spriječiti »novi srednji vijek«, piše Husserl koncem prve četvrtine 20. stoljeća, moramo u svim sferama kulturnog života slobodno razvijati umne uvide koji su primjereni samim stvarima i sferama na koje se ti uvidi odnose. Naime, poput grčkog naroda moramo i mi pomoću raznoliko razvijena logosa i »njegove snage« oblikovati svijet života tako da »čitav kulturni život ima općeniti karakter slobode«. Husserl naglašava »slobode« jer, ni prema njemu kao ni prema Hegelu, slobode uopće, a političke slobode posebno nema bez znanja sebe kao onog općeg. Time što čovjek sama sebe zna kao ono opće, što vlada kao zakon u njegovoj političkoj zajednici, on sebi daje općenito značenje i određuje sebe kao slobodno biće koje se ozbiljuje pomoću uma i njegova slobodnog poimanja i razvijanja. Otuda Husserl objašnjava da je sloboda u grčkom narodu poprimila općeniti karakter time što se svijet života umno razvijao »prema svim stranama koje su određene pomoću različitih vrsta akata, kojima odgovaraju upravo različite vrste uma«<sup>5</sup>.

Razvitak »različitih vrsta umnosti« već u grčkoj izvornoj koncepciji logosa kao bitnoj pretpostavci i »općenitom karakteru slobode« u grčkom narodu bio je za Husserla poticaj da se ni u našem dobu ne smije ostati pri jednoj vrsti uma – ni samo tehničkoga, ni samo umjetničkoga, ni samo ekonomskoga, ni samo teoretskoga ili nekog drugog uma u smislu »sektora« ili podsistema odnosno

<sup>2</sup> M. Heidegger, »Europa und die deutsche Philosophie«, ibidem str. 35.

<sup>3</sup> Ibidem, str. 34.

<sup>4</sup> E. Husserl, Husserliana sv. XXVII, str. 83.

<sup>5</sup> Ibidem.

sistema kulture – nego da se svijet, da bi bio slobodan, u svim svojim sferama univerzalno razvije pomoću umnih uvida tako da se za svaku vrstu temeljnih akata života njeguje njima svojstvena vrsta umnosti i postigne primjerena jasnost, što bi isključivalo apsolutnu dominaciju bilo koje vrste intencionalnih akata bilo vrijednosnog, bilo umjetničkog, bilo praktičnog, bilo teoretskog načina života nad ostalim vrstama, i time držalo otvorenim smisao za cjelinu svijeta života i njegovu istinu kao »istinu bitka«, kako bi rekao Heidegger.

U tako razvijenoj umnosti i slobodi »svijeta života« Husserl je vidio mogućnost »regeneracije života u apsolutnoj autentičnosti i izvornosti«<sup>6</sup> i stoga zagovarao uzdizanje »čitavoga života i djelovanja na novi stupanj«<sup>7</sup> razvoja ne samo pojedinih ljudi i naroda nego cjelokupnog čovječanstava, a prije svega europskog ljudstva, u čijoj povijesti od Grka naovamo dolazi na vidjelo »unutarnji smisao« i »skrivena teleologija«, kako Husserl kaže, »čovječanstvu kao takvome 'urođenog' uma«<sup>8</sup>. U već spomenutom predavanju »Europa i njemačka filozofija« Heidegger 1936. godine, dakle iste godine iz koje potječu i posljednje misli Husserlove o prevladavanju »krize europskog ljudstva« upravo pomoću razvijanja univerzalnog uma kao »historijskog kretanja«, koje je počelo s grčkom filozofijom i općenito slobodom u grčkom narodu, iznosi svoju misao »drugog početka«. Ta misao je, svakako, povezana ne samo s Nietzscheom i Hölderlinom, kako se obično misli, nego prije svega s Husserlom, iako su osobni odnosi između ovih dvaju velikih mislilaca našega stoljeća tridesetih godina postali ne samo drukčiji od onih prije deset godina nego su, kao što je poznato, bili definitivno prekinuti, prvenstveno zbog Heideggerova pristupanja nacional-socijalističkom pokretu. Čini se da drugo rimsko predavanje i u tom pogledu znači obrat u Heideggerovu mišljenju, tako da Manfred Riedel s pravom govori o »Heideggers europäische Wendung«<sup>9</sup>.

Ne toliko zbog njemačke filozofije ni zbog Heideggera, nego prvenstveno zbog hrvatske filozofije i njene trajne povezanosti s tradicijom europske filozofije, zbog razvijanja te tradicije i unapređenja razumijevanja i suradnje s ostalim kulturama, ovdje ću pokušati naznačiti neke bitne misli iz navedenoga predavanja o, kako sâm Heidegger kaže, »velikom obratu europske povijesti«<sup>10</sup>.

U svojem razumijevanju starogrčkog pitanja o bitku Heidegger i ovdje polazi od povezanosti istine i bitka kao pravog početka Europe i istinskog izvora filozofije, te upozorava na novovjekovno tehnoziranje i razaranje Europe. Povijesnim produblivanjem i povezivanjem pitanja o bitku s pitanjem o istini

<sup>6</sup> E. Husserl, rukopis E III 4, str. 17 a.

<sup>7</sup> E. Husserl, *Husserliana* sv. XXVII, str. 84.

<sup>8</sup> E. Husserl, *Husserliana* sv. VI, str. 13/14.

<sup>9</sup> M. Riedel, »Heideggers europäische Wendung«, u djelu navedenom u bilj. 1, str. 42–65.

<sup>10</sup> M. Heidegger, u radu navedenom u bilj. 2. str. 33.

bitka on zapravo nastoji pokazati zajedništvo i uspostaviti jedinstvo europskih naroda, te ih time sačuvati pred navalom azijskoga. Mogući spas Europe stoga Heidegger vidi, prvo, u »čuvanju europskih naroda pred azijskim« i, drugo, u »prevladavanju njihova vlastitog iskorjenivanja i rascjepkanosti«. Ta dva zahtjeva on ističe na samom početku predavanja stoga jer »bez toga prevladavanja neće uspjeti ono čuvanje«, tj. održavanje europskih naroda pred azijskim. Da bi se to postiglo, nastavlja Heidegger, »oboje međutim zahtijeva promjenu opstanka iz posljednjih temelja prema najvišim mjerilima. Takva promjena povijesnog opstanka nikada se pak ne može dogoditi kao slijepo prodiranje u neodređenu budućnost, nego samo kao stvaralačko objašnjavanje s čitavom dosadašnjom poviješću – s njenim bitnim likovima i razdobljima«. Posebno je znakovito Heideggerovo isticanje da »glede te zadaće našeg povijesnog opstanka više nije dostatno da se samo dalje njeguju puka predanja, pa ma kako ona još bila vrijedna, ili da se čak s njima jednostavno pomirimo. Manje kobno, međutim, ne bi bilo ni mišljenje da je takva povijesna promjena već izvršena ili pak dostatno pripremljena stvaranjem novih uredaba. Budući da sve *ovisi o odluci*: povijest, priroda, bogovi i kumiri, položaj čovjeka usred bića i uvjeti, zakoni i mjerila njegove stalnosti, sve bitne snage i područja čovjekova djela moraju stoga jednako nužno i jednako izvorno doći u kretanje«<sup>11</sup>. Uvodnu najavu svoga predavanja o zadaći i spasu Europe Heidegger zaključuje riječima: »Političko djelovanje, djelo umjetnosti, raščlanjenost narodnog poretka, misaono znanje, iskrenost vjere – sve se to više ne daje njegovati tek kao područja zadataka neke 'kulture'; to se više ne daje ni samo uvrstiti u neki postojeći 'sistem kulture'«<sup>12</sup>. U navedenim Heideggerovim mislima prisutna je ne samo njegova kritika novovjekovne redukcije svega znanja na tehničko znanje i tehnicizam diobe kulture na područja i sektore, nego i isticanje pet bitnih oblika čovjekove djelatnosti kao načelno mogućih načina ozbiljenja istine bitka i svijeta u cjelini.

U navedenim primjerima bitnih područja povijesnog opstanka vidi se kako njihova sličnost s Husserlovim sferama povijesnog svijeta života tako i usmjerenost Husserla na »općeniti karakter slobode« odnosno Heideggera na »istinu bitka«, jer se ni »istina« ni »sloboda« ne mogu iscrpiti ni dostatno objasniti pomoću nekog područja, pa ni zbrojem pojedinačnih sfera ili »nekim postojećim sistemom kulture«. Kao što je poznato, Heidegger bit istine, u razlici spram metafizičke i pozitivističke tradicije, ne određuje kao svojstvo iskaza i rečenice, nego kao temeljno zbivanje i očitovanje bića samoga i stoga je naziva »Unverborgenheit des Seienden« odnosno »das Offene der Öffentlichkeit«<sup>13</sup>, što mi možemo prevesti s »neskrivenost bića« odnosno »otvorenost javnosti« u smislu

<sup>11</sup> Ibidem, str. 31.

<sup>12</sup> Ibidem, str. 31–32.

<sup>13</sup> Ibidem, str. 36.

očitovanja biti bića ili stvari bilo da je riječ o očitovanju istine pomoću umjetničkog djela kao »postavljanja istine u djelo«<sup>14</sup>, bilo pomoću političkog djelovanja, misaonosti znanja ili iskrenosti vjere.

»Otvorenost javnosti« za svijet kao dimenziju pojavljivanja bića pokazuje se, dakle, ne samo u filozofiji i znanosti nego i u umjetnosti i vjeri, te što je za Grke posebno značajno u politici kao javnom djelovanju svih zbiljskih građana. Kod Grka petog stoljeća prije Krista posebno i u punom smislu svjetskopovijesno značenje i ulogu ima upravo »otvorenost javnosti« kao politički svijet i život građana atenske demokracije i općenito grčkog polisa, u kojemu svima građanima pripada sloboda i jednakost da govore, suodlučuju i sudjeluju u javnom životu svoga grada-države, tj. pravo i dužnost da znaju vladati i pokoravati se u političkom životu kao međusobnom odnosu slobodnih i jednakih građana.

Na simpoziju u Messkirchenu »Europa und die Philosophie« Klaus Held održao je vrlo zanimljivo izlaganje na temu »Europa i interkulturalno razumijevanje« s podnaslovom »Obris u nastavku na Heideggerovu fenomenologiju temeljnih raspoloženja«. Polazeći od Heideggerova razumijevanja ljudskog opstanka kao otvorenosti za događanje svijeta u njegovoj jedincatosti Held određuje raspoloženje (die Stimmung) kao »vlastita« iskustva, »u kojima mi ujedno izričito znamo jedinstvo svijeta i naše svagda vlastite egzistencije«<sup>15</sup>. Svijet se tu pojavljuje kao dimenzija koja transcendirira sve horizonte, te mu stoga odgovara iskustvo i raspoloženje ili ugođaj (die Stimmung) koji nadmašuju parcijalne horizonte intencionalnih pojavljivanja predmeta i predmetnih područja i omogućuju pojavljivanje svijeta kao otvorenosti, Held kaže kao »proizlaženja moje otvorenosti za svijet iz tamne skrivenosti« i obrazlaže da ponavlja svoje rođenje, »kad je tako raspoložen da je sposoban za takav početak«, tj. da u slobodi nanovo počne i zahvati nove mogućnosti egzistencije. »Takva raspoloženja rođenosti (der Geburtlichkeit) odnose se komplementarno prema raspoloženjima smrtnosti i straha (der Sterblichkeit wie der Angst)«<sup>16</sup>. Budući da smo u svojoj otvorenosti za pojavljivanje svijeta u njegovoj jedinstvu određeni odgovarajućim raspoloženjima svoje egzistencije, a ne predmetnim predodžbama, »raspoloženja rođenosti i smrtnosti nisu nikakve popratne pojave naše egzistencije, koje se mogu ukloniti, nego načini, kako se s oslobođenjem naše egzistencije kao mogućeg bitka pojavljuje svijet kao jedna dimenzija otvorenosti koja transcendirira sve horizonte«<sup>17</sup>. Zanimljivo je da Held misli da nam temeljna raspoloženja otvaraju »svijet interkulturalnog zajed-

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> K. Held, »Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluss an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen«, u djelu navedenom u bilj. broj 1, str. 98.

<sup>16</sup> Ibidem, str. 91.

<sup>17</sup> Ibidem, str. 92.

ništva«, i to stoga »jer pomoću njih imamo pristup polju predgovornog značenja«, tako da takva raspoloženja »nose našu egzistenciju i iz nje ne mogu nikada iščeznuti«, ali da se u našem životu mogu zbivati »na vlastiti i nevlastiti način«<sup>18</sup>.

Ovdje nije moguće, a ni potrebno šire ulaziti u Heideggerovu, pa ni u Heldovu interpretaciju raspoloženja, jer smo ih spomenuli u vezi s problematikom otkrivanja i razumijevanja svijeta, istine i bitka, pa i svijeta kao političkog života u polis, kako ih tematizira grčka filozofija i obnavlja suvremena fenomenologija, koja nastoji pokazati njihovo značenje za interkulturalno razumijevanje u Europi i svijetu. Zanimljivo je da Held vidi komplementarnost između znanstvene i filozofske radoznalosti otkrivanja što većeg broja parcijalnih horizonata i »čudenja u otvorenosti za jedan svijet kao dimenziju pojavljivanja« i da to označava početkom filozofije i znanosti u Grčkoj. Na drugoj strani »jednaka komplementarnost ponavlja se u javnom zajedničkom životu Grka u polis. Kao javni prostor u kojemu se pojavljuju građani sa svojim djelovanjima, polis je odraz svijeta kao dimenzije pojavljivanja; on je 'politički svijet'«<sup>19</sup>. Budući da »svijet kao dimenzija pojavljivanja« postoji samo za čovjeka i da ljudi postoje u različitim horizontima svojih životnih situacija i mnijenja, »polis se kao jedna javna dimenzija pojavljivanja, kao svijet javlja tek time što on daje prostor za *mnoštvo* mnijenja. Zbog te komplementarnosti pojedinac dobiva slobodu da sa svojim partikularnim horizontom u pozadini sudjeluje u prijeporu mnijenja. Oslobođanje pak toga prostora za sugovor pojedinca postaje moguće pomoću bojazni« (die Scheu) ili plahosti<sup>20</sup> kao jedan moment temeljnog raspoloženja čudenja otvorenosti svijeta. Held misli da je taj aspekt bojznosti u osnovi »omogućio razvitak polisa u demokraciju«, jer »u demokraciji se ne samo trpi objašnjavanje među mnogim građanima s mnoštvom njihovih mnijenja nego se u njemu sastoji demokratski zajednički život«<sup>21</sup>. Aktualnost te misli za praktičnu filozofiju, a i za suvremeni liberalno-demokratski politički život sastoji se pak u tvrdnji da demokracija pomoću bojznosti ostaje »otvorena za mogućnost da pojedinačni građanin sa svojim mnijenjem može pokazati put za nove početke, u kojima se može obnoviti svijet javnog zajedničkog života«. Iz svega toga važan je zaključak prema kojemu je »temeljno raspoloženje rođenosti u stanovitom očitovanju, koje je bilo određeno čuđenjem i bojznošću, omogućilo oba programa opstanka koji su do danas odlučujuće odredili horizont europske kulture: život sa znanošću i život u

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Ibidem, str. 97.

<sup>20</sup> Ibidem, str. 97/98.

<sup>21</sup> Ibidem, str. 97.

demokraciji«<sup>22</sup>. U tom smislu od pet načina razumijevanja istine, bitka i svijeta kao bitnih oblika opstanka u europskoj kulturi ta su dva bili odlučujući i do danas određuju svojevrsni način življenja i »horizont europske kulture«.

Tako i Held potvrđuje Hegelovu i Husserlovu misao o izvornosti i povezanosti nastanka filozofije i politike u antičkoj grčkoj kulturi ne samo kao dvama bitnim načinima i oblicima opstanka slobode u grčkom narodu nego i kao »obama programima opstanka« koji do danas određuju europsku kulturu, a kao što vidimo, i svjetsku kulturu i povijest uopće. Held pri tom pokazuje da se »značenje bojznosti za europsku kulturu potvrdilo u drugom povijesnom početku« Europe, koji se u biti može nazvati »rimskolatinskim« početkom. Ovaj je nastao spajanjem »antičkog obrazovanja, kako se ono bilo razvilo iz grčkog izvora, s biblijskom vjerom«. Za razumijevanje Europe ovaj početak je značajan i zbog toga što je zapravo tek s njim »tradicija koja je utemeljena u grčkom izvoru poprimila geografskopoličku dimenziju, koju mi označavamo europskom«. Za taj drugi početak Europe posebno je prema Heldu karakterističan novi oblik respekta pred pojedincem, jer se u »vjerskom uvjerenju na novi način javlja držanje bojznosti spram pojedinačne ljudske egzistencije, koja je nastankom grčke demokracije prvi put dospjela do snage koja utemeljuje kulturu«. Štoviše, »u konsekvenciji kontinuiteta te grčko-kršćanske tradicijske linije moglo je u novom vijeku doći do deklaracije ljudskih prava. Ona su u svojemu korijenu« prema Heldu »samo varijacije jednog jedinog praprava, prava rođenjem (des gebürtlichen Rechts) na suoblikovanje zajedničkog javnog svijeta na temelju mnijenja kod čijeg formiranja mi u pozadini imamo svagda vlastite horizonte«<sup>23</sup>.

Tematizirajući teoretsko »misaono znanje« i praktično »političko djelovanje« Held s pravom ističe da je Heidegger zanemario »rođenost egzistencije za volju njene smrtnosti«, a time je ne samo prikratio značenje rimskolatinskog početka i na njemu utemeljena kasnijeg razvitka Europe nego i načelno značenje »rođenosti« i čovjekove sposobnosti da može nanovo početi, što je posebice konstitutivno za demokraciju i s njom identičnu politiku već i u izvornom grčkom značenju. Held zna da se tu kriju opasnosti i da su u interpretiranju jednoga svijeta kao političkoga zajedničkoga svijeta pogotovo mogući pogrešni putovi. Načelno to se dešava svagda kad se svijet kao »transcendirajuća otvorena dimenzija pojavljivanja« zamijeni nekim horizontom, sferom, sektorom kao posebnim svijetom: »Zamjenjivanje bijaše moguće time što se otvorenost dimenzije pojavljivanja mogla razumjeti kao beskonačno proširenje granica parcijalnih horizonata u univerzalni horizont, kako je to eksplicitno činio Husserl. Na taj način moglo je doći do svih strahota svjetonazorske indok-

<sup>22</sup> Ibidem, str. 98.

<sup>23</sup> Ibidem, str. 98/99.

trinacije i političke intolerancije, koje su potamnile svjetlosnu snagu rodenosnog iskustva svijeta Europe«<sup>24</sup>.

U razmatranju »istine bitka« kao neskrivenosti i otvorenosti javnosti kod Heideggera tako smo dospjeli do »tradicionalnog imperijalizma europske kulture«, koji je započeo »kršćanskim prisilnim misionarstvom, a kasnije političkim kolonijalizmom nad tuđinstvom drugih kultura«, da bi novovjekovnim razvitkom i posebice danas »niveliranjem interkulturalnog razumijevanja na [...] tehničkoekonomsku racionalnost« doveo do iščezavanja bitnih izvora europske kulture, a prije svega filozofije i politike kao »dvaju programa opstanka«, koji svoj izvor imaju u »europskom temeljnom raspoloženju rodenosti«, koja je potamnila novovjekovnim razvitkom, pa se zadaća nas Europejaca danas sastoji u »samokritici, pomoću koje novom jasnošću nastupa diferencija« između grčkog izvora i moderne<sup>25</sup>.

U toj »samokritici« suvremene Europe i njenoj diferencijaciji između grčkog izvora i »moderne« sadržan je kako Husserlov zahtjev za obnovom grčkog utemeljenja europske kulture tako i Heideggerova kritika i destrukcija europske filozofije kao »metafizike«. Pa ipak, kao što pokazuje i Heldova interpretacija Heideggerove fenomenologije temeljnih raspoloženja, suvremeni se interpreti i nastavljači fenomenologije i hermeneutike opstanka razlikuju od svojih radikalnih učitelja. To će posebo doći do izražaja u Gadamerovom razumijevanju »Europe i ekumene«. Ali prije toga valja bar kratko naznačiti Heideggerovu misao o razvitku europske filozofije.

Poznat je put što ga je europska filozofija prema Heideggeru prošla od Platonovih ideja i Aristotelove metafizike preko novovjekovne dominacije matematskog mišljenja do Hegelove ontologije i Nietzscheova ponovnog otkrivanja predsokratovske filozofije. Tom početku predsokratovske filozofije, kao što je općenito znano, vraća se i Heidegger, posebno Parmenidu i Heraklitu, jer oni još »misle bitak skupa s pričinom, a bivanje sa stalnošću, tako kao što se već u najstarijoj izreci mislilo dike i adikia«. Heidegger pri tom konstatira da se »taj početak nije mogao zadržati; jer početak nije nešto nesavršeno i nezatno, kao što misli kasnije razvoja željno objašnjenje, koje je krivo vodilo, nego (je početak) ono najveće u zatvorenosti svoje punoće«<sup>26</sup>.

Iako je u svom rimskom predavanju »grčki početak« Heidegger označio razdobljem grčke filozofije od Anaksimandra do Aristotela, on i ovdje vidi »otpadanje od početka« već kod Platona i Aristotela, i to iz jednostavnog razloga što je općenito najteže sačuvati početak. Stoga se ni »početak grčke filozofije nije mogao sačuvati. To će reći: bit bitka i istine doživjela je preoblikovanje, koje

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> v. ibidem, str. 99–103.

<sup>26</sup> M. Heidegger, u radu navedenom u bilj. 2, str. 37.



je doduše pretpostavilo početak, ali ga više nije svladalo<sup>27</sup>. Otuda čak i Nietzscheov »nauk o vječnom vraćanju« zapada u »slijepu ulicu«. Budući da i sam Nietzsche »svoje metafizičke temeljne pojmove bitak i bivanje preuzima upravo iz početka filozofije – ali u krivom tumačenju«, naime u iskrivljavanju 19. stoljeća, »to i njegova vlastita metafizika zapada u slijepu ulicu nauka o vječnom vraćanju«<sup>28</sup>.

Na drugoj strani je znakovito da Heidegger ne samo Nietzscheu nego čitavoj njemačkoj filozofiji, od Meistera Eckarta, Jakoba Böhmea i Leibniza do Kanta i njemačkog idealizma, priznaje da izvorno propitivanje i obnavljanje »prvog pitanja o bitku« čini »najunutarniju, samoj sebi skrivenu crtu njemačke filozofije«, jer da ona »istodobno s onim razvijanjem novovjekovno matematskog mišljenja u sisteme idealizma uvijek nanovo hoće natrag u izvorni stav i temelj za prvo pitanje o bitku: *o istini* koja nije samo određenje iskaza o stvarima nego sama bit; *o bitku* koji nije samo predmet i ideja nego bitak sam«<sup>29</sup>.

Za našu temu posebice je značajan konac Heideggerova predavanja. Nasuprot novovjekovnom matematski orijentiranom mišljenju on ističe da je u filozofskom pitanju riječ o »pripremanju novoga znanja, i to znanja *bitka*, a ne o poznavanju ovoga ili onoga područja bića«. Ovo znanje, nastavlja Heidegger, »nikada ne donosi neposredni zahtjev opstanka, ali dakako ono u opstanak čovjeka stavlja ono bitno *odugovlačenje*, pomoću kojega on može stati u svojemu jurenju, da bi u takvom ponašanju preispitao ide li on dalje na putu biti ili nebiti. To je ponašanje onog znanja u kojemu sve stvari šute«<sup>30</sup>. U navedenom »bitnom odugovlačenju« sadržano je i praktično promišljanje »biti« i »nebiti«, a time i mogućnost novog tumačenja usmjerenosti Heideggerove misli.

U tom dijelu drugog rimskog predavanja Manfred Riedel vidi Heideggerov povijesni »europski obrat« ne samo od nacizma nego od svakog nacionalizma k jedinstvu Europe. Taj obrat on ovako interpretira: »Filozofija – ne djelovanje iz voljne predodžbe *naloga* u ime anonimne sudbine njemačkog naroda, nego držanje sebe na zajedničkom *zadatku* europskih naroda koji je davno utemeljen; mišljenje – ne *iskakanje* u vrh nacionalnog pokreta, nego *zapreka*; preuzimanje i produbljivanje pitanja o bitku u visoko dimenzionalnom sklopu vremenosti: nikakvo pre naglo istrčavanje iz suvremenog trenutka, nego *odugovlačenje* u opstanku čovjeka, pomoću kojega on može zaustaviti svoju jurnjavu, da bi u takvom ponašanju preispitao ide li on dalje na putu biti ili nebiti«<sup>31</sup>. Što se pak

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem, str. 39.

<sup>29</sup> Ibidem, str. 40.

<sup>30</sup> Ibidem, str. 40–41.

<sup>31</sup> M. Riedel, u radu navedenom u bilj. 9, str. 46.

tiče rečenice da je to »ponašanje onog znanja u kojemu sve stvari šute«, Heidegger sam dodaje da »iz šutnje tek izvire bitna riječ, štoviše sam govor.«<sup>32</sup> Hans-Georg Gadamer posebno je pokazao smisao i značenje govora u suvremenoj fenomenologiji i filozofskoj hermeneutici ističući da govor nije kao u novokantovaca »fakt znanosti«, nego prirodni, živi, »govorni govor« (die gesprochene Sprache), koji on uspoređuje s Husserlovim izrazom »svijet života« (die Lebenswelt). Dakako, logos nije samo govor nego i um, ali um kao »tajnovito prestrukturiranje misli« tako da je um u govoru mišljen »već u perspektivi na oglašavanje« (bereits in der Perspektive auf die Verwortung – otuda logos prevodimo katkada s um i govor odnosno s riječ i pojam).<sup>33</sup> Dakako, svaki govor nije pojmovni govor, a i u samim umjetnostima razlikuje se pjesnički govor od govora u kiparstvu i »govora glazbe« kao »možda jedinog govora ekumene.«<sup>33</sup>

Međutim, ovdje valja posebice ukazati na znanje bitka o kojemu govori Heidegger na kraju svojega predavanja, jer ni to znanje nije ni sam logos, a najmanje logos teorije ili pak umijeća i znanosti, nego je najbliže praktičnome znanju stoga jer se »to znanje ne protivi volji. Velika volja pojedinca i naroda velika je samo toliko koliko je duboko i bitno znanje koje je vodi. Istinsko je znanje prava volja i obrnuto.«<sup>34</sup> Ovdje je sasvim jasno da znanje bitka što ga zagovara Heidegger nije ni samo umjetničko ni teoretsko filozofsko znanje, a pogotovo ne tehničko i znanstveno-matematsko znanje novoga vijeka, nego prije svega praktično znanje kao »borba« za samu istinu u izvornom smislu. Stoga on svoje predavanje završava Heraklitovim fragmentom 53, jer i »volja za znanjem borba je za istinito. Bit svega istinitog je *istina* sama (die Wahrheit selbst). Ona je borba u kojoj ono bitno stoji nasuprot bitnome i nebitnome, ona borba u kojoj bit i nebit stvāri ujedno dospijeva na svjetlo dana.«<sup>35</sup>

U skladu s tim Heidegger zagovara ponovno zahvaćanje samog bića i »*novo utemeljenje svega bitnog djelovanja narōda*«, tako da bi se političko djelovanje i »rašćlanjenost narodnog poretka« temeljili na »izvornim odnosima prema samom biću«. Novo znanje koje Heidegger traži ponovnim promišljanjem »*temeljnog pitanja zapadnoeuropske filozofije iz izvornog početka*« stoji, prema riječima samog Heideggera, »samo u službi onog zadatka što smo ga označili kao spas Zapada.«<sup>36</sup> Taj spas Zapada odnosi se prvenstveno na izvorni početak zapadnoeuropske filozofije, ali i politike. Poznato je da Heidegger sâm nije razvio ni filozofsku etiku ni političku filozofiju, iako se neki njegovi rani radovi, pa i mnoge misli iz *Bitka i vremena* mogu smatrati osnovom praktične filozofije,

<sup>32</sup> M. Heidegger, u radu navedenom u bilj. 2, str. 41.

<sup>33</sup> H.-G. Gadamer, »Europa und die Oikoumene«, u djelu navedenom u bilj. 1, str. 71–74, 85.

<sup>34</sup> M. Heidegger, u radu navedenom u bilj. 2, str. 41.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem, str. 40.

štoviše, pretpostavkom da se postavi ne samo pitanje o smislu bitka uopće nego da se filozofski pita o etičkom i političkom djelovanju. Dakako, to su razradili tek njegovi nastavljači kao Hannah Arendt u političkoj filozofiji, a Hans-Georg Gadamer i Werner Marx u filozofskoj etici, te njihovi učenici na raznim pitanjima praktične filozofije, i to u službi ne samo »spasa Zapada« i Europe nego čitavoga svijeta u smislu suvremenog »duha ekumene«.

Kao što smo vidjeli, Klaus Held pokušava pokazati da je pomoću Heideggerove fenomenologije temeljnih raspoloženja kao »predintencionalnih« iskustava rođenosti i smrtnosti moguće razumjeti i razložiti ne samo nastanak filozofije i politike u Grčkoj nego i »interkulturalno razumijevanje« kao i jedinstvenost i »jedincatost svijeta«. Upravo zato što je znanstveno-tehnička racionalnost kao europska tekovina razvila uniformnost suvremene »globalne monokulture« u svim dijelovima svijeta, postavlja se problem kompenzacije posljedica tehničke proizvodnje kao zadaća nadoknade gubitaka i šteta u svijetu života te problem orijentacije u tom svijetu kao pitanje za »opravdanim nastojanjem oko univerzalnog razumijevanja«, u kojemu je sadržano ne samo praktično znanje za vlastito djelovanje nego »ostaje sačuvan smisao i respekt za tuđost svagda drugih kultura«. Stoga on zagovara »radikalnu obnovu europskog temeljnog raspoloženja rođenosti« kao sposobnosti ljudske egzistencije »da ono vlastito svakog parcijalnog horizonta respektira kao nužni uvjet za to da se može razviti dimenzija pojavljivanja jednoga svijeta«. <sup>37</sup> U pojavljivanju jednoga svijeta dana je ne samo mogućnost susreta Europe s izvan europskim kulturama i time »mogućnost interkulturalnog razumijevanja nego i njegova neprijelazna granica«. Pored tehničkoekonomске komunikacije izvan europske kulture su se prema Heldu, međutim, same odlučile da sudjeluju na obama ranije izloženim bitnim programima opstanka, koji su do danas odlučujuće određivali horizont europske kulture: život sa znanošću i život u demokraciji. Oba ta programa opstanka, doduše, izvorno potječu iz europskog temeljnog raspoloženja »rođenosti« (die Gebürtlichkeit) u svojevršnom grčkom dvostrukom značenju: *čudenja* kao raspoloženja da svijet jest i *bojznosti* kao raspoloženja suzdržanog primanja dimenzije pojavljivanja svijeta, ali ni prema Heldu ti programi života sa znanošću i života u demokraciji nisu »nikakvo eurocentričko pretjerivanje«, jer su »tuđe kulture svoj pristanak objasnile već djelom«. <sup>38</sup>

I Manfred Riedel Heideggerovo povijesno osvještavanje biti istine grčkog početka tumači ne samo nasuprot nihilizmu moderne i »suvremene ideologije krvi i tla« nego u njemu vidi »*duh ekumene*, koja (se pojavljuje) u sjeni njemačke klasične filozofije i usred vremenskopovijesnih zasjenjenja njene europske zadaće«. <sup>39</sup>

<sup>37</sup> K. Held, u radu navedenom u bilj. 15, str. 100.

<sup>38</sup> Ibidem, str. 102.

<sup>39</sup> M. Riedel, u radu navedenom u bilj. 9, str. 66.

Hans-Georg Gadamer već naslovom svojega izlaganja »*Europa i ekumena*« upućuje na problem ljudskog zajedničkog obitavanja u suvremenom svijetu i na ulogu Europe u tome. Stanje se dakako bitno mijenja otkako se ekumena kao »nastanjeni svijet proteže preko čitavog planeta« i otkako »čovječanstvo posjeduje sredstva pomoću kojih ono može učiniti nemogućom svoju vlastitu egzistenciju na ovom planetu«. <sup>40</sup> Među mnogim pitanjima suvremenog svijeta, koji širenjem europske znanosti preko svih kontinenata sve više postaje jedan svijet znanstveno-tehničke civilizacije, Gadamer posebno ističe »pitanje da li se jednostranost toga znanja (riječ je o novovjekovnom kalkulatorskom znanju i mišljenju – A. P.), koje je u Europi došlo do vladavine, dade dovesti u novu ravnotežu s nekim drugim znanjem života – mjerenje znanosti sa smislom za mjeru. To je uistinu životna zadaća, koja je danas postavljena čovječanstvu za nastanjivi svijet, za ekumenu, koja neće posvuda eksportirati Europu, nego razvija uzajamnost, koju valja učiti u ovom ljudskom svijetu koji polako dopijeva na svoje planetarne granice«. <sup>41</sup>

Ukazujući na smisao za pravu mjeru kod Platona nasuprot tehničkom mjerenju, na Aristotelov pojam *phronesis* kao drugu vrstu znanja pored »idealnog« načina matematske spoznaje ili episteme, na Kantovu rasudnu snagu i njeno hermeneutičko razvijanje u svakom iskustvu životne prakse, te na Hegelovu kritiku oblika rečenice, koja »nije u stanju izraziti spekulativne istine« i da »Nietzsche i Zaratustra više nisu 'jedno'«, Gadamer pokazuje da ni Heidegger nije bio bez prethodnika. Već time on zapravo pokazuje i drugačije vrednovanje europske filozofije od Platona do Nietzschea, nego što je bilo Heideggerovo vraćanje samo Anaksimandru, Parmenidu i Heraklitu. Dakako, Gadamer ne stavlja u pitanje Heideggerovu tezu da »metafizičko mišljenje, koje pitanje o bitku razumijeva kao bitak bića, predstavlja sveodlučujući korak o skrivenosti i zaboravu bitka«, ali on se suprotstavlja Heideggerovu mišljenju da se »Platon promatra samo kao priređivač aristotelovske metafizike supstancije«, a Aristotel sam »samo kao utemeljitelj metafizike. Zar se on ne mora promatrati i kao utemeljitelj praktične filozofije?« Za nas je posebno zanimljivo i instruktivno Gadamerovo bitno opravdavanje Heideggerove radikalnosti. Jer, »Heidegger u osnovi ipak može imati pravo. Čitava povijest Zapada artikulirana je dugim nizom 'humanističkih' renesansa. To počinje sa Scipionovim krugom, koji je rimsku elitu slao na studij u Grčku, a preko srebrnog latineta prelazi u fazu kršćanske recepcije. U vrijeme Karolinga ona doživljava novu renesansu. I zatim poznatu renesansu na pragu novoga vijeka. Zar to ne predstavlja u osnovi samo humanistički svijet obrazovanja koji je u Nietzscheu našao svoga najod-

<sup>40</sup> H.-G. Gadamer, u radu navedenom u bilj. 33, str. 67, 69.

<sup>41</sup> Ibidem, str. 81.

lučnijeg kritičara? Heideggerova radikalnost bila je da tako pita,<sup>42</sup> zaključuje Gadamer, koji stoga na tragu Heideggera i Nietzschea zagovara »novu ekumenu« kao »proces u kojemu se izmjenjuju integracija i diferencijacija« raznih kultura i jezika tako da nastane nova dimenzija nastanjena svijeta kao »koegzistencija temeljito različitih kultura i njoj odgovarajuća raznolikost govora«. <sup>43</sup> U tom smislu »moramo učiti misliti ekumenski«. <sup>44</sup> To je pak moguće samo mišljenju koje ne misli rečenice, jer u smislu zbiljske praktične filozofije i suvremene filozofske hermeneutike »mi mislimo povrh svake moguće rečenice«, budući da nikada ne možemo reći sasvim ono što želimo reći<sup>45</sup>. Štoviše, »uopće nije moguće htjeti sabrati sve pretpostavke, sve uvjete istine, tako da smo na kraju stvar pojмили jednom za sve pute. U svakom slučaju tada se više ništa ne bi znalo pitati«. <sup>46</sup> Otuda Heideggerova poniznost ili »pobožnost mišljenja« kod Gadamera postaje »poniznost pitanja da se o nečem može pitati samo ono što sami ne znamo«. <sup>47</sup> U skladu s tim, a za razliku od Heideggera, Gadamer zaključuje da možda ne bismo trebali govoriti »o nekom kraju filozofije tako dugo dok nema kraja pitanja. Svakako, ako jednom prestane pitanje, prestat će i mišljenje«. <sup>48</sup>

Ako se nakon ovih razmatranja bitnih pretpostavaka suvremenog razumijevanja filozofije općenito i posebice praktične filozofije obratimo povijesti hrvatske filozofije, moramo pitati koliko je ona pratila i davala povijesti europske filozofije te pod kojim pretpostavkama istražujemo i razumijevamo svoju vlastitu povijest u cjelini, a povijest hrvatske filozofije napose. Tada postaju zanimljiva i sinočna pitanja gospodina Zenka o načinu istraživanja i izvoru hrvatske nacionalne filozofije.

Čini se da je pri tom najbolje poći od središnjeg pitanja povijesti hrvatske kulture, njene mnogolikosti i jedinstva u europskom i srednjoeuropskom kontekstu, te na tragu filologije i povijesti prodrijeti preko filozofije povijesti do naznačenog povijesnog mišljenja kao »istini bitka« primjerenog mišljenja.

Od filoloških i povijesnih radova ukazat ću prije svega na djela Radoslava Katičića *Uz početke hrvatskih početaka iz 1993.* i *Na ishodištu. Književnost u hrvatskim zemljama od 7. do 12. stoljeća iz 1994.* godine, jer za početnika u

---

<sup>42</sup> Ibidem, str. 82.

<sup>43</sup> Ibidem, str. 85, 72.

<sup>44</sup> Ibidem, str. 71.

<sup>45</sup> Ibidem, str. 74.

<sup>46</sup> Ibidem, str. 76.

<sup>47</sup> Ibidem, str. 75.

<sup>48</sup> Ibidem, str. 86.

istraživanju povijesti hrvatske filozofije, a u filozofiji smo mi svagda početnici, ta djela mogu biti od velike koristi za razumijevanje nastanka i kontinuiteta hrvatske kulture, pa i hrvatske filozofije.

U predgovoru svojemu djelu *Na ishodištu* Katičić ističe da »prvo poglavlje potpune hrvatske književnosti« još nije napisano, a bez njega se »ne može valjano shvatiti cjelina književnog razvoja«<sup>49</sup>. Pod književnim razvojem i književnošću Katičić dakako ne misli samo književnost u današnjem značenju nego općenito »književnu kulturu«. Upravo su otuda mnogi njegovi zaključci zanimljivi i za povijest hrvatske filozofije. Tako on načelno kaže: »Da bi se stvorila podloga za pisanje toga poglavlja, potrebno je dugotrajno i vrlo opsežno istraživanje mnoštva pojedinosti te različitih pitanja što po sistematizaciji znanja i znanstvenoga rada, kakvu smo naslijedili, pripadaju različitim područjima. Nije to stoga samo sinteza istraživačkih rezultata nego i područjâ istraživanja, pa i istraživačkih postupaka. Za to je trebalo ujediniti znanja i metode raznih disciplina i združiti ih s kroatistikom kakva se obično uči«<sup>50</sup>. To Katičićevo djelo je naime »hrvatski sažetak njegovih rukopisa, koji na njemačkom jeziku objavljuje rezultate njegovih desetogodišnjih istraživanja kao publikacija Austrijske akademije znanosti, dok ovaj »njegov sukus«, kako on kaže, »bez učene dokumentacije i s jako naglašenim elementima sinteze«, treba »što prije da bude pristupačan svima koje zanima hrvatska književnost i kultura«<sup>51</sup>. Već iz navedenog citata vidi se da Katičićeva istraživanja i razmatranja vrijede ne samo za »kroatistiku kakva se obično uči« nego i za filozofsku »sistematizaciju znanja« i znanstvenih područja.

Da u same »početke hrvatskih početaka« spada i filozofija, svojevremeno je pokušao pokazati Krno Krstić, koji nastanak hrvatske filozofije povezuje s počecima hrvatske države i s kontinuitetom »klasične kulturne tradicije«, kad kaže: »Na našem geografskom području [...] dade se pratiti nepretrgnuto ustrajanje bar nekih oblika antičke prosvijećenosti daleko u srednji vijek. U doba doseljenja Hrvata u novu domovinu, na područje nekadašnjih rimskih provincija Panonije i Ilirika, klasična kulturna tradicija još nije bila utrnila, i simbioza uspostavljena između doseljenika i romanskih, odnosno romaniziranih starosjedilaca, obuhvaćala je, uz prihvaćanje latinskog jezika kao medija pismenosti, i održavanje stanovitih obrazovnih institucija koje su njegovala i elemente teološko-filozofskog znanja«<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> R. Katičić, *Na ishodištu*, Zagreb, 1994, str. 5.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Ibidem, str. 6.

<sup>52</sup> K. Krstić, »Počeci filozofije u Hrvatskoj«, citirano prema *Hrvatska filozofija u prošlosti i sadašnjosti*, Zbornik iz 1968, priredio Z. Posavac, Zagreb, 1992, str. 8.

Tu, u osnovi točnu Krstićevu misao, neovisno o Krstiću, ali na osnovi povijesnih i filoloških izvora razlaže Katičić u svojim razmatranjima književne kulture u »hrvatskim zemljama od 7. do 12. stoljeća«, dakle upravo od ranog do zrelog srednjeg vijeka o kojemu raspravlja i Krstić. O kasnoantičkoj i rano-srednjovjekovnoj kulturi Katičić ponajprije načelno konstatira da je »još u krilu kasne antike u zapadnim ilirskim provincijama, znatno prije nego se na tim prostorima pojavilo hrvatsko ime, postavljen kalup u kojem je poslije izliven hrvatski narod, njegova kultura i duhovnost, kakva se u mijenama od epohe do epohe susljedno izgrađivala sve do naših dana«. <sup>53</sup> Međutim, dok Krstić tvrdi da u doba doseljenja Hrvata »klasična kulturna tradicija još nije bila utrnula«, Katičić na osnovi izvora pokazuje da je u tzv. tamno vrijeme od prve polovice 7. do početka 9. stoljeća »na tim područjima prekinut kontinuitet svih zahtjevnih oblika antičkoga života i uspostavljen slavenski zakon i običaj«, <sup>54</sup> a da je taj kontinuitet održan »samo u nekim primorskim i otočkim gradovima«. To su gradovi na istočnojadranskoj obali od Osora do Kotora, čiji je »isprekidani teritorij zadržao politički identitet provincije Dalmacije i priznavao izravno vrhovništvo bizantskoga cara, kao neospornog nositelja rimske državne tradicije«. <sup>55</sup>

Na osnovi toga jasan je ne samo »trag kontinuiteta pismene predaje od kasnoantičke Salone do ranosrednjovjekovnog Splita«, nego i »izvorno političko i kulturno dvojstvo, romansko i slavensko, na prostoru na kojem će izrasti hrvatska kultura«. Doduše, to se »prvotno dvojstvo, od kojega polazi hrvatska politička i kulturna povijest, sve manje pokazuje kao sučeljena suprotnost. Sve više dobiva značajke kulturne cjelovitosti«. Zanimljivo je istaknuti da se »simbioza uspostavila i slavenska etnička tradicija učvrstila najprije u Trogiru, zatim u Splitu, nešto kasnije u Zadru, još kasnije u Dubrovniku«. <sup>56</sup> Neovisno o razini latinskoga jezika na hrvatskim kneževskim natpisima 9. stoljeća latinski je već za vladavine kralja Tomislava »materinski jezik hrvatske književnosti« i, što je još važnije, duhovni je »život u zemlji Hrvatâ izašao iz svoje tradicionalne isključive usmenosti i priključio se pismenosti latinske Evrope. Time se stao dokidati kulturni bezdan koji je zemlju Hrvatâ odvajao od carske Dalmacije i određivao dvojno razvojno ishodište u kulturnom životu hrvatskih zemalja u tamnim stoljećima«. Dakako, zaključuje Katičić, »pretpostavke za razvoj hrvatske kulture, književnosti i naobrazbe onakve kakva je poslije izrasla i ponijela stvaranje hrvatskoga naroda nisu još bile stvorene«, ali u aktima crkvenih sabora

<sup>53</sup> R. Katičić, djelo navedeno u bilj. 49, str. 15.

<sup>54</sup> Ibidem, str. 21.

<sup>55</sup> Ibidem, str. 22.

<sup>56</sup> Ibidem, str. 25–28.

u Splitu 925. i 928. »položeni su temelji razvoju hrvatske kulture i književnosti kakva je došla do naših dana«, jer je ukinuta »načelna duhovna suprotnost i nepremostiva razdvojenost između zemlje Hrvata [...] i područja carskih gradova bizantske Dalmacije« i stvoreno »jedinствeno dalmatinsko-hrvatsko crkveno, a to će u ono doba reći i kulturno područje«. <sup>57</sup>

Ovdje nije moguće navoditi vrlo zanimljive podatke ni opisivati povijesne prilike koji su sadržani u vrijednim Katičićevim istraživanjima i radovima, kao što nije moguće ulaziti u Krstičeve kulturnofilozofske natuknice o počecima filozofije u hrvatskim krajevima, pa ni u ona istraživanja koja govore o »pojavi benediktinaca na hrvatskom tlu« i njenom značenju kako za prosvjetnu tako i za »političku orijentaciju zametne hrvatske državnosti«, <sup>58</sup> jer nam je stalo prvenstveno do razumijevanja »simbioze« latinske i hrvatske naobrazbe i kulture koje su tek u 11. i pod kraj 12. stoljeća dosegnule »onaj stupanj na kojem je utemeljen sav kasniji razvoj« u »zrelo srednjovjekovlje« i preko raznih renesansa u našu suvremenost. Katičić to precizira i rezimira ovim riječima: »Kulturni ferment koji su ostavili benediktinci prožima hrvatsku književnost i naobrazbu u svim kapilarima sve do današnjega vremena. Ta je baština stvorila pretpostavke za priključivanje svim duhovnim strujanjima što su u povijesti evropskoga duha bila nosiva i za vlastito stvaralačko sudjelovanje u njemu«. <sup>59</sup>

Ta visoka Katičićeva ocjena hrvatske ranosrednjovjekovne kulturne baštine kao bitne pretpostavke za duhovno uključivanje Hrvata u Europu i za njihovo vlastito kulturno stvaralaštvo obistinjava se u kasnijem razvoju, koji vodi, kako na kraju čitamo, »prema zreлом srednjem vijeku, predrenesansi, humanizmu i napokon prema samoj renesansi«. Zanimljiva bi bila usporedba tih naših »renesansa« s europskim renesansama o kojima govori Gadamer i posebice svojevrstan odnos literarnog, apstraktno-humanističkog i zbiljskog praktičnog života u njima. Umjesto toga ovdje ćemo se zadovoljiti Katičićevim zaključkom o »književnim korijenima«, koji zahvaljujući i romansko-hrvatskoj simbiozi, ni danas ne vode u etnički monizam i nacionalnu romantiku, nego u otvorenost i mnogolikost europske kulture i svijeta: »Ti korijeni pak pokazuju vrlo izrazitu mnogolikost, jezičnu i kulturnu, pluralizam koji je nespojiv s načelnim etničkim monizmom kakav je svojstven nacionalnoj romantici. Tu se pokazuje da stvari zapravo stoje drukčije nego su se u slijedu njezina utjecaja obično zamišljale. Obratanje korijenima okreće se tu otvorenosti i mnogolikosti, veze i dodiri vode odatle na mnoge strane. Ništa tu nije zatvoreno u se. Sve je u plodotvornoj

<sup>57</sup> Ibidem, str. 52, 60, 62.

<sup>58</sup> K. Krstić, u radu navedenom u bilj. 52, str. 80.

<sup>59</sup> R. Katičić, djelo navedeno u bilj. 49, str. 85.



napetosti različitih polova. I koliko god bilo nezamjenjivo i samosvojno po sklopu svojih silnica i sastavnica, sve je konačno – Evropa.<sup>60</sup>

Time su naznačene bitne pretpostavke ne samo za »priključivanje« i sudjelovanje hrvatske kulture i filozofije na njihovim povijesnim europskim temeljima i suvremenim tokovima nego i za načelno interkulturalno razumijevanje u suvremenom svijetu uopće. U skladu s razmatranjima u prvom dijelu ovoga rada možemo zaključiti: »po sklopu svojih silnica i sastavnica, sve je konačno«, doista »Evropa« odnosno nastanjeni svijet ili ekumena. Jer, kao što se Boga može poštivati i moliti ne samo na hebrejskom, grčkom i latinskom, nego na svakom jeziku, »ako je pravedno ono za što se moli«, tako je »mišljenje moguće u svakom govoru« koji je usmjeren na »istinu bitka«. Štoviše, »sve se može reći na svakom jeziku«. Stoga smo protiv svakog starog i novog jezičnog monopolizma, jer »smo od nekog jedinstvenog jezika jednako udaljeni kao i od jedinstvenosti naših običaja«. <sup>61</sup> Time se ponovno pokazuje da i suvremena hermeneutička filozofija polazi od mnogolikosti jezika i »naših običaja«, a to je svagda bio smisao kako filozofije ethosa i filozofske etike tako i praktične filozofije kao političke filozofije u širem značenju.

## BITNE PRETPOSTAVKE SUVREMENOG RAZUMIJEVANJA EUROPSKE FILOZOFIJE I HRVATSKE KULTURNE BAŠTINE

### *Sažetak*

U razmatranju nastovljene problematike polazim od odnosa hrvatske kulture općenito prema europskoj tradiciji u cjelini, a grčkoj filozofiji i politici napose. Na tragu Husserlove misli da europska filozofija nije puka »autonomna kultura teoretskog uma« nego umno oblikovanje »čitavog kulturnog života« kao slobodno i odgovorno razvijanje »različitih vrsta uma« u povijesti i time, kako Husserl desetak godina kasnije kaže, kao »historijsko kretanje očitovanja univerzalnog, čovječanstvu kao takvome 'urođenog' uma«, analiziram najnovija fenomenološka i hermeneutička istraživanja sabrana pod naslovom *Europa und die Philosophie*, Frankfurt 1993. Posebnu pažnju pritom posvećujem Heideggerovu predavanju *Europa und die deutsche Philosophie* iz 1936. godine te Gadamerovu radu *Europa und die Oikoumene* i Heldovu radu *Europa und die interkulturelle Verständigung*.

U skladu s tim i drugim istraživanjima i suvremenim fenomenološkohermeneutičkim interpretacijama tradicije europske filozofije nameće se i suvremeno razumijevanje bitnih pretpostavaka povijesti hrvatske filozofije i baštine hrvatske praktične filozofije napose, jer

<sup>60</sup> Ibidem, str. 124.

<sup>61</sup> Usp. Katičić, rad naveden u bilj. 49, str. 54 i Gadamer, rad naveden u bilj. 33, str. 71.

ni one se ne mogu reducirati na apstraktni humanizam i univerzalnu znanstvenost prirodne znanosti, tehnike i ekonomije modernoga doba, nego ih valja istražiti i promisliti kako na tragu vlastite hrvatske kulturne povijesti, tako i njene trajne involviranosti u živu umnost grčko-rimske i kršćanske tradicije, posebice u njenu filozofsku i političku tradiciju od atenske demokracije do danas.

## WESENTLICHE VORAUSSETZUNGEN DES ZEITGENÖSSISCHEN VERSTEHENS DER EUROPÄISCHEN PHILOSOPHIE UND DES KROATISCHEN KULTURERBES

### *Zusammenfassung*

Bei der Betrachtung der angeführten Problematik gehe ich von dem Verhältnis der kroatischen Kultur allgemein zur europäischen Tradition im ganzen, insbesondere zur griechischen Philosophie und Politik aus. Ich bewege mich auf den Spuren des Husserlschen Gedankens, daß die europäische Philosophie keine reine »autonome Kultur der theoretischen Vernunft« ist, sondern die vernünftliche Gestaltung des »gesamten kulturellen Lebens« als die freie und verantwortungsbewußte Entfaltung »verschiedener Vernunftsarten« in der Geschichte und somit, wie Husserl etwa zehn Jahre später sagt, als die »historische Bewegung der Offenbarung der universalen, der Menschheit als solcher 'eingeborenen' Vernunft«. In diesem Sinne analysiere ich die neuesten phänomenologischen und hermeneutischen Untersuchungen, gesammelt unter dem Titel *Europa und die Philosophie*, Frankfurt 1993. Meine besondere Aufmerksamkeit gilt hierbei Heideggers Vorlesung *Europa und die deutsche Philosophie* aus dem Jahre 1936 sowie den Arbeiten *Europa und die Oikoumene* von Gadamer und *Europa und die interkulturelle Verständigung* von Held.

Im Einklang mit diesen und anderen Untersuchungen sowie mit zeitgenössischen phänomenologisch-hermeneutischen Interpretationen der Tradition der europäischen Philosophie ergibt sich gleichfalls ein zeitgenössisches Verständnis der wesentlichen Voraussetzungen der Geschichte kroatischer Philosophie und des Erbes der kroatischen praktischen Philosophie im besonderen, denn auch diese können nicht auf den abstrakten Humanismus und die universale Wissenschaftlichkeit von Naturwissenschaft, Technik und Ökonomie des modernen Zeitalters reduziert werden. Es gilt vielmehr, sie zu untersuchen und zu überdenken, sowohl auf den Spuren der eigenen, kroatischen Kulturgeschichte als auch ihrer permanenten Involviertheit in die lebendige Rationalität griechisch-römischer und christlicher Tradition, insbesondere der Involviertheit in deren philosophische und politische Tradition von den Tagen athenischer Demokratie bis heute.