

Heda Festini

Tizianova 35, HR-51000 Rijeka
heda.festini@ri.t-com.hr

Osnovni vid uvira Mediteranske filozofije u svjetsku

Sažetak

Ne samo da Mediteranska filozofija pridonosi postanku i daljem razvoju svjetske filozofije, nego joj daje osnovni pečat. Kratka analiza glavnih sastojaka, kao što su: 1) grčko-judejska i latinska skolastika; 2) uloga magije i misticizma; 3) otvaranje znanstvenog interesa naročito od arapske skolastike; 4) povijesno vrijeme i čovjekova borba za sebe, od Renesanse sve do dvadesetog stoljeća, treba pokazati (uz osobiti osvrt na naše filozofe) da je osnovni vid Mediteranske filozofije oplemenjivanje svijeta. Budućom zadaćom Mediteranske filozofije naznačit će se pronalaženje putova kako da se koncept mogućnosti, kao njezina glavna tekovina u dvadesetom stoljeću, osigura u perspektivi oplemenjivanja svijeta – najvjerodostojnijoj perspektivi svjetske filozofije.

Ključne riječi

oplemenjivanje svijeta, historizacija temporalnosti, autentična mogućnost, Mediteranska filozofija kao pečat svjetske

Mediteranska filozofija korijeni se u grčko-judejskoj, latinskoj i arapskoj skolastici, te nadogradnjom svoje alternative magije i misticizma uspostavlja pravu osnovu renesansnom znanstvenom i filozofskom istraživanju – ukotvljujući ga u novo tumačenje povijesnog vremena i čovjekove borbe za sebe.

1. Prvi vid Mediteranske filozofije¹: počeci znanosti

Prva je obznanila samostalnost istraživanja grčka filozofija, nasuprot religijama koje se zasnivaju na otkrivenju.² Judejska filozofija bila je zapravo susret grčke filozofije s religioznom tradicijom – misticizmom i kabalom. Razne sekte (palestinska Esena, judejsko-egipatska) bile su pod utjecajem orfičko-pitagorejskih misterija i platonizma na alegorijski način. Sve do Mojsija (242–244) tvrdilo se da su Pitagora i Platon poznavali Stari Zavjet (iznosi Aristobulo 150. g. prije Krista), ali da se razabire kako je u knjizi *Znanje Starog Zavjeta* očit trag pitagoreizma i platonizma, a u svezi predestinacije, te besmrtnosti duše i tijela kao njezine prepreke. Judejac Filon Aleksandrijski jasno je pokazao kao cilj, s jedne strane grčkoga, a s druge religioznog podrijetla, tezu o uzdizanju u smislu oslobođenja od tjelesnosti. Osim toga, utjecaj je imala i *Kabala* izložena u dvije knjige – staroj (Jezirah, tj. Kreacija) i drugoj, vjero-

¹

U tekstu se sintagma »Mediteranska filozofija« naglašava pisanjem velikim početnim slovom kako bi se posebno istaklo razdoblje koje inače nije bilo poznato pod tim nazivom.

²

Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia* I, UTET, Torino 1966., str. 267.

jatno iz 13. st. (Zobar, tj. Knjiga sjaja). Tu se naglašavalo da međupovezanu supstanciju svijeta stvari i boga sačinjava deset brojeva (485, 484).

Istaknuti skolastičari utjecali su na latinske skolastičare (Saudi, 9–10 st., 486), a pridonijeli su i zbližavanju s arapskom filozofijom, što je sve više utiralo put potrebi za istraživanjem (Maimonides, 12–13. st., 489). Prva je stepenica misticizma tako bila prevladana, a jačala je težnja za istraživanjem, što znači da je judejska filozofija postepeno uzdigla grčki istraživački duh. Latinska skolastika rezultat je judejske (Kabala) i arapske skolastike. Tada potreba da se shvati značenje Otkrivenja, zasnovanoga na svjedočanstvu Boga, pogoduje uvođenju posebnog filozofskog istraživanja i tako nastaje kršćanska filozofija, koja je već imala na raspolaganju grčke istraživačke instrumente (258). U Srednjem vijeku postaje sve jasnije da su magija i misticizam jedan oblik alternative pravom istraživanju, pa misticizam radije postaje dopunom racionalnog istraživanja, te obnovom crkvenog učenja (438). Tako se od Bernarda Clairveaoua u 11–12. st. do Uga de San Vittorea ispostavlja da je »znanost korisna za svetu znanost« (443–444).

Već u 12. st. arapska je filozofija djelotvorno poticala mediteransku kulturu, jer je od ranije asimilirala grčku filozofiju, za koju se u Europi znalo dijelom preko latinske filozofije i crkvenih otaca (459). Arapska je filozofija jedna vrsta skolastike koja nastoji opravdati racionalnim sredstvima istine Otkrivenja, kao i kršćanska skolastika. Ona, kao i kršćanska filozofija, opstoji osloncem na grčku filozofiju (prijevodi Aristotela preko Sirijaca, zatim preko Platonovih djela, Prokla i Plotina, Euklida, Ptolomeja i Galena). No, dok je arapska sekta Kadrita branila slobodni izbor u svezi s *Kur'anom*, od kalifa Harumel-Rašida (8–9. st.) Jabariti su uveli apsolutni fatalizam, pa je za njih postao veliki problem načelo nužnosti (460). Izravni sljedbenici grčke filozofije bili su Al Kindi (9. st.),³ zatim Al Farabi (10. st.) koji se bavio razlikom između nužnoga i mogućega, što je poslije bilo važno za tomizam i to naročito nakon Aviceninina (10. st.) strožijeg tumačenja mogućnosti no u Aristotela (467). To je rezultiralo time da je pojam nužnog bitka vodilja cijele njegove filozofije. Avicena je tvrdio, ako je nužni bitak apsolutno jednostavan, a ono što je moguće postoji samo na osnovi nužnog bitka, onda ono nije nikada jednostavno, budući da u sebi implicira dva elementa – onaj po kojem je moguće u odnosu na sebe i onaj po kojemu je nužan u odnosu na drugoga. Mogućnost i nužnost sastavljaju njegovu prirodu i to kao materija i oblik. Tako je pojam nužnog bitka temelj cijele njegove filozofije, a to je postalo za sv. Tomu poticaj razlikovanja biti i egzistencije. Time je svaka slučajnost ili realna mogućnost isključena, jer moguće ne može prijeći u bitak bez djelovanja nužnosti, a samim time mogućnost postaje nužnost. To je, u stvari, bio stav suprotan kršćanstvu. Najslavniji tumač Aristotela, Averoes, smatrao je da filozofiji pripada svijet spekulacije, a religiji svijet praktičnoga i tako je pridonio održanju Aristotelova duha istraživanja. No, ne treba zapostaviti Al Gazalijevu tezu (11. st.) da je cilj dokazati nadmoć islamizma nad svim religijama.

2. Drugi vid Mediteranske filozofije: povijest i historizacija

2.1. U sklopu antičkog platonizma radilo se o povratku počelu u religioznom smislu, dok je u Renesansi poziv k ponovnom rođenju bio vraćanje zemaljskom čovjeku, a religioznost je samo njegov preduvjet.⁴

Povratak zemaljskom podrijetlu čovjeka u ljudski svijet potaknuo je u Renesansi pitanje što je čovjek bio, tj. izazvao je traženje povijesnog kontinuiteta

(10), a kojemu je doprinijelo otkriće povijesti i filologije (11). Borbu za sebe čovjek je otpočeo usvajanjem naturalističkog stava preko renesansnih platoničara Ficina, Pica della Mirandole, pa i prvih naturalista, kao što su Bruno, Campanella i Macchiavelli. Uspostavom temeljnog odnosa prema prirodi, Renesansa je otvorila vrata razvoju znanosti omogućavanjem redukcije prirode na predmetnost. Takva moderna znanost nastavila je platonističku i pitagorejsku tezu o upisanosti prirode u matematičke znakove (Leonardo, Kopernik i Galilei, 14,12), ali se oslanjala na Aristotela, no ne kao fizičara nego etičara. Tako se priklonilo istraživanju i moralnom stavu što zapravo jedino otvara vrata onom procesu kojeg možemo smatrati *oplemenjivanjem svijeta*. Okretanje isprobavanja u dva različita pravca (magiji i znanosti) pogodovalo je produbljivanju samog znanstvenog istraživanja: renesansna magija izazvala je protustav koji je obilježio pojam priznavanja neoporecivog prirodnog reda (13), a s druge strane ta ista magija razvila je neke tehnike u cilju potčinjavanja prirode čovjeku. Magija nije bila drugo doli nastojanje da se zagospodari silama prirode, što je u osnovi i cilj znanstvenog istraživanja. No, dok su u to doba značajke magije mogle imati dva obrnuta značenja: *pozitivni*, na korist čovjeka – zajednički s prvim znanstvenim istraživanjima, ali i *negativni*, s ciljem da mu se naškodi – dotle je znanost u svojim prvim počecima – na Mediteranu – imala samo pozitivnu značajku: *koristiti čovjeku*. A razlog je taj što su ta prva istraživanja imala jak etički naboj. Znanstvena traženja zapravo su eliminirala teološke pretpostavke što ih je podržavala skolastika; isto je tako eliminirala metafizičke pretpostavke platonizma i aristotelizma, kao i animističke pretpostavke magije (162).

2.2. U tom su pogledu zanimljivi stavovi i naših mislilaca – poput Hermana Dalmate, F. Grisogona, F. Petrića, A. Dudića, M. Getaldića, J. Dubrovčanića, M. A. Dominisa, R. Boškovića, J. F. Domina – oni bi se mogli smatrati pretečama pojedinih znanosti (astronomije, astrologije, matematike, fizike, medicine, kemije, biologije), dok je P. Skalić u 16. st. pokušao u svojem *Epistemonu* sintetizirati znanstveno znanje, zacrtavši na neki način buduću filozofiju znanosti.

2.3. Na prijelazu iz 17. u 18. st., G. B. Vico u sklopu pojma 'ratio studiorum' razglabao je o načelu temporalne geneze kroz povijesnu filogenezu. A kroz termin 'ingens sylva' pokušao je ukazati na ulogu temporalizacije kao vrijednosnog ciljanja čovjeka od životinjskoga k humanom životu, što je otkrilo temporalnost kao pretpostavku historizacije. Time je Vico postavio temelje mediteranskom egzistencijalizmu, što je vidljivo u njegovim *Orazioni de nostri temporis* (1740).⁵ U tom se pravcu pojavljuju i drugi kasniji mislioci (19–20. st.), kao npr. Croce sa svojim razmišljanjem o polaznici egzistencije; Gentile pokušajem tumačenja triju vremenskih faza; te Aliotta koji utvrđivanjem elementarnih uvjeta čovjeka postaje neposrednim pretečom osnivača pozitivnog egzistencijalizma N. Abbagnana. Njegovom osnovnom pretpostavkom postaje konzekventno domišljanje kategorije mogućnosti koju uobličava 1923. u *La fisica nuova*, prije svega isticanjem da se potpuno razlikuje od raznih vrsta virtualnosti koja se neizostavno ostvaruje, tj. ona je oblik

3

Prema riječima N. Abbagnana, naš filozof A. Nađ na kraju 19. st. preveo je sva njegova djela; N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, str. 482.

4

Isto, str. 9.

5

Heda Festini, »G.B. Vico et le problème du temps«, *Archives de Philosophie*, sv. 40, bilježnica 2, 1977., str. 215–229.

nužnosti (virtualnost kao lažna mogućnost, koja uvijek prelazi u nužnost). Na taj način, on si je otvorio novo tumačenje temporalizacije koje se suprotstavlja obesmišljavanju vremena, praznoj sukcesiji banalnog i disperzivnog življenja u sudaru vremenskih faza, a da se pritom ne potčinjava nikakvoj metafizici. Temporalnost se preobražava u povijesno vrijeme kada transcendencia nije gubitak autentične mogućnosti.⁶ Sadašnjost uključuje problem povezivanja prošlosti i budućnosti, a on se razrješuje u stvaranju primjerenog projekta koji se može ostvarivati u budućnosti. U tome se i sastoji pravi izbor, tj. izbor autentične mogućnosti. Takva mogućnost uvijek je pred novim vrednovanjem alternativa što bi ih trebalo opet potvrditi kao pravu mogućnost izbora. To znači da se raniji izbor može potvrditi ili promijeniti. Na taj način ova se koncepcija ispostavlja većim doprinosom europskoj filozofiji nego Husserlova i Heideggerova nastojanja da dosegnu pravi opis egzistencije, odnosno mediteranski je egzistencijalizam konzekventniji i svjetovniji, naročito od Heideggerova mističnog kvijetizma (34–36).

2.4. F. Petrić je također raspravljao o vremenu i upozoravao na značajke moralne vertikale. Smatrao je u *Della historia diece dialoghi* (1569) i u *Nova de universis philosophia* (1591) vrijeme pretežno kvantitativnom pojavom. Pritom se oslanjao na klasičnu teoriju posvetivši se kritici Aristotelovih gledišta, koja je kritika i danas aktualna. Naime, on je tražio bolju logičku sredenost u dokazivanju, što ga je privelo konzistentnijem tumačenju kvantitativnog poimanja vremena. Dokazivanje beskonačnosti svijeta smatrao je isključivo matematičkim, dok je bit vremena trajanje kao zajedničko gibanju i mirovanju, pa je definicija vremena trajnost tijela i stvarnosti.⁷ No, on je nadošao i na kvalitativno shvaćanje vremena, prethodeći spiritualističko-intuitivnoj koncepciji, manje Bergsonova (zamjena naturalističkoga sa spiritualističkim evolucionizmom) a više fenomenološkog tipa. Velike sličnosti pokazuje Petrićeva figura – o čitanju knjige u sebi – s Husserlovim pojmom *epoché*. Knjiga se u sebi čita dva i tri puta.⁸ Slično kazuje i njegova druga alegorija o ljuštenju lukovice na više razina *epoché*, kojima se vrši zaokret prema sebi. U tom je smislu najupečatljivija alegorija o lovu na ribe, kada je zadnji ulov – vrijeme. Još jedna alegorija, ovaj puta o tijeku vremena poput niti svilene bube, ili paukove mreže, naznačuje svu složenost vremenskih tokova što ovaj puta podsjeća na spiralno-ciklusno tumačenje, drago Vicou. Petrić je, dakako, najdalje od egzistencijalnog pristupa vremenu, što je sasvim razumljivo s obzirom na doba u kojem je djelovao, a što se nadasve očituje u blijedom odnosu prema budućnosti.⁹ Ali, nastavljajući Aristotela, on zapaža važnost izbora (*elettione*) što nije uspjelo znatno kasnije niti fenomenologiji, koja je utjecala na razmišljanje o egzistenciji, posebno na Heideggerovo.¹⁰

Unatoč vrlo realističkom zastupanju utilitarizma, Petrić je pokazao veliku brigu za čovjeka, o čemu je pisao u *Città felice* (1553), u *Della historia...* i *L'amorosa filosofia* (1577). Razmatrajući temu ljubavi prema sebi, koja kao tema datira opet od Aristotela (*philautia*), zatim pojam 'zadovoljstva', što je sve bilo u središtu engleskog utilitarizma 19. st., on je uspio uzdići svoje gledanje na čovjeka do visoko-moralnih zasada. Po njegovu sudu proizašavši, ljubav prema sebi iz nagona za očuvanjem izvor je svih naših osjećaja, odnosa prema sebi, prema našoj djeci i drugima. Često je spominjao načelo koristi, čak i 'račun koristi', pojam što ga je snažno aktualizirao engleski utilitarizam. No, za njega je *alteritet* (*l'alterità*) bio temeljnijim pojmom, jer je, po njemu, čovjek sretan tek uz spekulativne i moralne vrline. Zato zakonodavac treba naviknuti građane više na časne negoli korisne postupke.¹¹

Naš filozof na prelasku iz 19. u 20. st., J. Politeo dalje promišlja tu poziciju, iako nikada ne spominje Petrića. On je naišao na problem *privremenosti* (*il*

temporaneo), na ulogu trenutka, izbora i projektiranja. Raspravio je i važne utilitarističke pojmove kao što su: zadovoljstvo i bol, korist, egoizam, ljubav prema sebi – tražeći mjeru njihova nadvladavanja. U analizi egzistencije, on upozorava na njezinu konačnost i uvjetovanost, jer osjetilnost i nagoni predstavljaju nezaobilazne potrebe, kako je to znatno kasnije rekao talijanski egzistencijalist i relacionist E. Paci.¹² Za Politea čovjek je ograničen svojim podrijetlom, samim svojim organizmom i prirodom (97). Vrijeme je neiscrpljivo i njegov je simbol promjenjivost. Prošlost se ne može potpuno naći, jer su osjeti prostorno određeni, a osjećaji se razvijaju u vremenu (177) i ne mogu se ponoviti u potpunoj istovjetnosti. Vremensko trajanje nije neprekidno, nego ono sačinjava neodredivu geometriju crta, pa se zato prošlost ne može potpuno ponoviti, kao što su kasnije mislili Bergson i Proust. Može se prisjetiti pojedinog osjeta svođenjem na popratne osjećaje (148). Nadalje, prošli se osjećaji mogu prizvati samo ako ih se poveže uz nešto što se predoduje pomoću slika, ideja i činjenica koje su već postale misao (207). Zato trenutak nije *isječak iz vječnosti (kairos)*, to je »opojnost sadašnjosti«.¹³ Kao kasnije u Abbagnana, to je važan središnji dio vremena – bljesak povezanosti prošlosti i budućnosti što ga treba brzo prepoznati (trenutak umjetničkog ili misaonog stvaralaštva – SF, 267), jer je njegovo obilježje projektiranje u budućnost. Po svemu sudeći, treba misliti da je Politeo temporalizaciju shvatio egzistencijalistički – tako shvaćeni trenutak donosi napredovanje u odnosu na prošlost, jer odnos prema prošlosti i budućnosti može biti i drukčiji (226). Kasnije je problematičnost takve situacije prikazao ovako: svi drhću i nadaju se, i oni koji su vezani uz prošlost i oni koji se kolebaju zbog budućnosti koju sadašnjost valja dobro pripremiti. Iako se nitko ne zna obratiti pravoj strani da procijeni posebni trenutak zbivanja, svima uvijek koristi razmatrati činjenice koje se odvijaju pred našim osjećajima, približavajući se tako reći svijesti. I začudo, kao i Abbagnano, takav odnos on naziva supstancijalnim, ističući važnost srednjeg stupnja (sadašnjosti) u razvoju egzistencije.¹⁴ On 1906.

6

Heda Festini, »Filozofija pozitivnog egzistencijalizma Nicole Abbagnana«, u: N. Abbagnano, *Mogućnost i sloboda*, Nolit, Beograd 1967., str. 7–49, prijevod knjige N. Abbagnano, *Possibilità e libertà*, Taylor, Torino 1956.

7

Heda Festini, »Frane Petrić između kvantitativnog i kvalitativnog tumačenja vremena«, *Filozofska istraživanja* 77–78 (2–3/2001), str. 348–349.

8

Frane Petrić, *Deset dijaloga o povijesti*, Pula/Rijeka 1980., str. 93, prijevod *Della historia diece dialoghi*, Venezia 1560.

9

Vidjeti Heda Festini, »M. Proust, I. Svevo i J. Joyce o problemu vremena«, *Radovi, Zadar* 1975., sv. 13, str. 163–164, te H. Festini, »Frane Petrić između kvantitativnog i kvalitativnog tumačenja vremena«, str. 353.

10

Kritike u tom smislu u odnosu na Heideggera započinju u najoštrijem obliku još od G. Rylea (u *Mind*, XXXVIII/1929., str. 35–37), pa dopiru sve do M. Teunissen (1965/1977). Međutim, zapravo je osnovno obilježje o ko-

jem se nije dosada govorilo, ono da se tu radi o sjevernjačkom egzistencijalizmu, za razliku od južnoga, mediteranskog, što se očituje prije svega u njegovu otvorenom misticizmu; vidjeti npr. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, odlomak »Gespräch von der Sprache«.

11

Heda Festini, »Tragom utilitarizma u Frane Petrića«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 30/2004, br. 1–2, str. 59–67.

12

Enzo Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo* D'Anna, Firenze 1957., str. 52–53; vidjeti Giorgio Politeo, *Scritti filosofici e letterari*, Zanichelli, Bologna 1919. (SF), str. 109, 74.

13

Giorgio Politeo, *Discorso letto nella solenne distribuzione dei premi agli alunni dei due licei ginnasi di Venezia*, Venezia 1868., str. 17.

14

E. Troilo (ur.), *Scritti inediti di Giorgio Politeo*, Venezia 1942. (SI), str. 2. Usporediti s N. Abbagnano, *Filosofia religione scienza*, Taylor, Torino 1947., str. 23–25.

piše da ‘temporaneo’ znači vremensku ograničenost ljudskog života, poslova i zadovoljstva (SF, 105). Razmatrajući slobodu kao samoograničavanje zbog poštivanja drugih i negiranja njihove apsolutne slobode,¹⁵ uočio je naročitu ulogu izbora u toj svezi (116–117), ponovno se našavši na tragu Abbagnana. Politeo je također istaknuo važnost ponovljivosti izbora (PLB, 68). Slobodni je izbor rezultanta prevladavajućih motiva (SB, 5, 37, 39). Kasnije, 1902., naglašava važnost uočavanja disciplinirajuće uloge slobode, pa i po tome podsjeća na Abbagnana.¹⁶

Od 1860. do 1911. godine Politeo bilježi svoja zapažanja o utilitarističkim shvaćanjima i nastoji ih ispraviti. On kaže, zadovoljstvo i bol su dva pola (PV, 1860, 14) i to su oblici naše osjetilnosti (SF, 160), a nijedan filozof dosada nije uočio da se svijest o našoj pojedinačnosti budi baš preko ta dva osjećaja (200). On podvrgava kritici hedonističku Aristipovu teoriju (VI, 1888/89, 30), a Epikurov stav umjerenosti smatra prijelazom iz filozofije zadovoljstva u filozofiju blagostanja – koristi, što se kasnije iskrivilo (31–33). Po njegovu shvaćanju, još viši misaoni stupanj usvaja Zenonov stoicizam, ali je sudio da se u 18. st. suviše apstraktno i općenito govorilo o zadovoljstvu i boli (Kant, Spencer). Prema prije navedenome, pojam koristi posebno je izazvao njegovo zanimanje sve od 1846. do 1911. godine. Zanimljivo je da za njega odnos prema drugome, povezan s korišću, ne znači u potpunosti egoizam (D, 1846, 82). Osobne koristi potiču razne prohtjeve, od potrebe za hranom do seksualnih zahtjeva (SB, 1880, 53). Korist upravlja osjećajima ljubavi prema sebi, što često zna prijeći u okrutnost (CCPIII, 1898, 40). Zapravo se dobro i zlo tumače kao konvencije isključivo određene društvene koristi (1899, 1). U tom smislu on spominje Aristotelov pojam ‘ljubavi prema sebi’ (*philautia*), ali ga on tumači kao onaj koji izvire iz nagona za život – nagona za očuvanjem (PB, 1850, 18), a njemu su podređeni naš fizički i moralni organizam (1858, 18). U toj svezi često koristi termin ‘egoizam’ (D, 1846, 82; CSK, 1861, 48). Egoizam je ljubav prema sebi sublimirana na ljubav, a taj drugi egoizam od strane prvoga jest sublimiran (ZN, 1866, 19). On se pita, ako nastane pravedniji život, hoće li ostati egoistički nagon. No, narastao je komercijalni egoizam (VI, 26, 67). U iskvaranim društvima egoizam nadvladava javno dobro koje postaje hipokritski izgovor za dobro pojedinaca (78). Kako se ljubav prema sebi buni protiv obveza i žrtava (CCPIII, 1895, 36), on pojmovno egoizam sažimlje u krilatici – ono što nije za mene, to je protiv mene (1899, 2, ČŽŠ 1905, 71). Iako se kroz stoljeća ljubav prema sebi mijenjala (101), društvene ustanove zadržavale su više biljeg egoističkih nego zajedničkih interesa (107).

Inače je Politeo često izrijekom spominjao riječ ‘utilitarizam’, od 1868. do 1899., a srž je u priznanju da su materijalisti, pozitivisti i utilitaristi objasnili čovjeka preko sila prirode i tako pripravili teren za druge ideje (CCPIII, 1899, 1). On je slijedio utilitarističku tradiciju, ali je okrenuo osnovni pravac od privatnog morala k društvenome.¹⁷ Pokušava objasniti stari pojam najvišeg dobra kao prirodnu težnju, jednako prirodnu kao što je utilitaristička (D, 1846, 112). Postaje mu važnom Franklinova namisao o vježbanju vrline (113, 117). Pritom mu se javljaju njegovi osnovni političko-društveni pogledi – država se ne treba baviti ničim drugim doli da zajamči svakom podaniku osobnu imovinu i slobodu, pa se ne treba miješati više od toga u sve ono što se tiče ideja, bilo morala ili ekonomije.

No, osim toga treba odijeliti državu od crkve (PB, 1850, 5). Sve to bi iziskivalo naporne državne reforme (1858, 8). I učenje o ljubavi doprinijelo bi uzdizanju čovjeka od višestruke bijede (ZN, 1860, 74) pa se zato zadovoljstvo ne treba smatrati isključivo zadovoljenjem osjeta (CSK, 1861, 42). Vrlo rano,

1862., istupa protiv koncepcije koristi (SF, 72). Ističe da u težnji za onim što nama koristi, zapravo treba istovremeno koristiti i drugima (ZN, 1866, 32). Iako je jedan dio čovječanstva odan zadovoljstvu u doslovnom smislu, ipak se dešava da se čovjek u traženju u stvari suprotstavlja zakonu održanja (107–108). Na pitanje što je slava, zadovoljstvo, što je ljubav? – nalazi odgovor u naglašavanju da mudra glava stoji na moralnom čovjeku, a moralnost jest središte gravitacije stvari (37). Upravo zato komercijalni egoizam dobiva od njega negativnu ocjenu (D, 1868, 26). Otuda treba vidjeti u drugima njih, tj. trebamo vidjeti druge, što znači zaboravljati, kolikogod je to moguće, same sebe (1869, 72). To znači, da bi osjećaj koristi trebao biti oslonac na kojemu se zasniva povjerenje u dobro. Naime, ako me korisno tješi, onda iza njega mora biti elementarni osjećaj povjerenja (90). Osobna korist ne može poslužiti za osnovu filozofije računa – usmjeruje se tako Politeo na engleski utilitarizam – jer nije moguće postaviti jedan jedinstveni zakon u tom pogledu, budući da ne znamo granice zadovoljstava ni dužnosti, kao niti granice stvari (91). Zato se on suprotstavlja učenju Epikura, Hobbesa, Milla i Benthama, da je ideja dobra proizašla iz one o koristi (VI, 1888/89, 76). Zapravo je najveća vlastita korist – opća korist. Zato je Politeo u svojim padovanskim predavanjima naglasio da kolikogod je utilitarizam bio prosvijećen, on sam ne može biti dovoljan da se preko prava, a bez osjećaja, podupre jednakost u slobodi (SF, 281). Budući da on smatra moralnim načelima ideal i ljubav prema sebi (193), zato treba naglasiti ljubav prema sebi (331). Nije čudno što on smatra da se sreća ne može pomiješati s pojmom zadovoljenja one tendencije koju zovemo ‘korist’ (339). Osjećaj pravednosti sve je razvijeniji što se više pojedinačni egoizam nađe u sukobu sa samim sobom i s egoizmom drugih (336). Među altruističkim osjećajima što ih on ističe, naravno da je osjećaj pravednosti taj koji smatra najvišim suđenjem o moralnim osjećajima (PLB, 1879/80, 59). No, napominje kako si neki najplemenitiji i najviši ljudi nastoje naći razloge svojeg egoizma (59), pa zapravo zato egoizam može biti i pozitivan u najzabranjenijih ljudi i to kao ambicija (SB, 1880, 1). Poticatelji ljubavi prema sebi su i moralne potrebe – sloboda i volja (53). U privatnom moralu postavlja se osnova za sva pitanja pravednosti i sviju velikih političkih pitanja (68). U višim i najvišim osjećajima nalazi se prava ljudska veličina, kada se uspostavlja solidarnost nagona i inteligencije (67). Zato moralni ideal razdvaja čovjeka od životinja (23). A neispravno usmjerena ljubav prema sebi pokazuje svoje negativne učinke po ludnicama u obliku patoloških stanja. U normalnim stanjima ljubav prema sebi prenosi se u više društvene težnje (VI, 9.5). Zato u društvena nagnuća treba uvrstiti ljubav i prijateljstvo (6). Zanimljivo da je podrijetlo ideje dužnosti, tj. moralne obveze, pripisao računici egoistične težnje pri pojavi osjećaja slobode (43) koju ideju prati posebno moralno zadovoljstvo (45–46). Zadovoljstvo zbog izvršene dužnosti dovoljno je samome sebi (48). Ali, on ističe da je takav moralni ideal sličan geometrijskim figurama, a ne nalazimo ga u stvarnosti, iako se s njime služimo (50). Dužnost je model koji nam služi kao usporedba u našim akcijama (50–51). Moralni ideal se zapravo suprotstavlja golom egoizmu (55). No, taj se ideal razlikuje

15

G. Politeo, *Discorso...*, str. 17. Nadalje će se navoditi njegova neobjavljena djela pod kraticama; vidjeti: Heda Festini, *Život i djelo Splićanina Jurja Politea*, HFD, Zagreb 2003., str. 11–12.

16

G. Politeo, SF, str. 390 i N. Abbagnano, *Mogućnost i sloboda*, str. 55–63.

17

Heda Festini, »Politeova Smeđa bilježnica«, *Filozofska istraživanja* 52 (1/1994), str. 141–142.

od epohe do epohe, od naroda do naroda, zahvaljujući posebnim političkim i društvenim uvjetima (56). A glavni dokaz o najplemenitijim vrijednostima jest u »sveopćem slaganju« (58). Kant je dužnost nazvao kategoričkim imperativom, a danas je to, misli Politeo, osjećaj dužnosti koji se javlja u pet obilježja – sloboda, usavršavanje, dobrohotnost, pravo, uzdržljivost (60). On se rado služio Simonovom krilaticom – čini drugima ono što bi htio da se čini tebi. Pritom posebno naglašava tzv. pozitivne osjećaje – materinsku i dječju ljubav (62). Ako slušamo našeg unutrašnjeg suca, čujemo da nas on upozorava na egoizam koji nas gura u zlo (63). Dužnost je ona koja nas ograničava u uživanjima, a sasvim je lažna predodžba da je život igra zadovoljstava. Ideja dužnosti odvodi nas do najsirovijeg egoizma, kojemu nas gura snažna težnja za zadovoljstvom, jer smo toliko priviknuti na vanjski život i korist (74). Pravo je sloboda svakoga uvjetovana slobodom sviju (68). Otuda je za njega od interesa novi austrijski program odgoja, koji se izravno dotiče problema egoizma i svega što je s njime povezano. Njegovo je mišljenje da je potreban postupni obrat egoizma u dezinteresirane osjećaje, što bi donijelo ono što smatra najvećom osobnom koristi, a to je korisno dobro (75). Zadovoljstvo da se čini dobro može biti ogromno, a žrtvovanje naših posebnih interesa može izazvati u nama najveće zadovoljstvo. U iskvarenim društvima egoizam nadvladava javno dobro koje postaje hipokritski izgovor za dobrobit pojedinaca. Nema sumnje da u tom pogledu pojedina društva propadaju (78). No uvijek su usporedno s egoizmom u ljudima nicali i pozitivni osjećaji – samilost, osjećaj pravde, osjećaj za lijepo i dobro (CCPIII, 1895, 23, 1898, 38). Protiv iskušenja našeg organizma štiti nas povjerenje u red (59). On kasnije opet naglašava da je egoizam negativan smatrajući ga pobunom protiv prirode (SI, 1903, 40). Zatim ističe da neki mislioci tvrde kako sve potječe od ljubavi prema sebi, drugi niječu egoizam, a on uviđa svu njegovu protivurječnost. Može čak dovesti do samožrtvovanja (SA, 1904, 15). U svakom slučaju, između pojedinca i društva bio bi veći sklad kada bi se gajilo dezinteresirane osjećaje, a manje egoistične (ČŽŠ, 1905, 124). U državi je egoizam na probitku kada on u laskavaca raščišćuje teren od onih pojedinaca koji bi mogli pokušati živjeti pošteno, po načelima (CCM, 1910, 7–8). Pritom primjećuje da bi se htjela pravda, ali bez pojedinačnog egoizma (44). Zbog svih njegovih negativnih vidova, treba se zapravo od egoizma razgoliti (67). Egoizam se često pritaji i skriva (1911, 115), a savjest je u izravnoj opoziciji egoističnoj osjetilnosti koja nam govori samo o interesima i zadovoljstvima (117). Kada egoistički pazimo samo na sebe, društvo i zajednica su oni koji čine dobro (158).

Očito da je Politeo dao sasvim moderno objašnjenje ograničenosti ljudske egzistencije i konačnosti čovjekova vremena, čiji tijek, određen supstancijalnim odnosom, omogućuje valjani izbor s osloncem na primjereno odvažanoj slobodi, što pokazuje da je najavio pozitivni egzistencijalizam N. Abbagnana, tu tipičnu Mediteransku filozofiju. Nadasve je zanimljivo njegovo nadilaženje klasičnog utilitarizma, kao i onoga iz 19. st., koje zajedno s egzistencijalističkim ishodištem otvara polje moderne teorije preferencije. Ovdje se plediralo za to da nositelji središta Mediteranske filozofije izraženoga kao *oplemenjivanje svijeta* budu dva vida: *znanost*, s jakim moralnim obilježjem, i *historizacija vremenitosti*, koju najplauzibilnije osigurava *autentično* shvaćanje *moćnosti*. Takvu znanost tretirajmo kao znanost s pozitivnim predznakom, dok historizaciju vremenitosti oslonjenu na pozitivnu mogućnost treba utilitarizam naših predaka usmjeriti k načelu preferencije kojim se dopire sve do utilitarizma P. Singera. Tako, ustvari, Mediteranska filozofija usmjeruje europsku i uvire u svjetsku filozofiju.

Heda Festini

**A Preliminary View of How
Mediterranean Philosophy Enters into Global Philosophy**

Abstract

Not only does Mediterranean philosophy contribute to the genesis and subsequent development of world philosophy, but it also lends it its original stamp. A brief analysis of elements such as: 1) Greco-Judean and Latin scholasticism; 2) the role of magic and mysticism; 3) the stimulation of scientific interest especially in Arabic scholasticism; 4) in history of human beings the struggle for themselves from the Renaissance to the Twentieth Century should show, with a special emphasis on Croatian philosophers, that the basic conception of Mediterranean philosophy consists in enrichment of the world. Through future tasks for Mediterranean philosophy it will be indicated how to find ways to secure the concept of possibility as the main currency in the perspective of enriching the world – a most authentic perspective for world philosophy.

Key words

enrichment of the world, historization of temporality, authentic possibility, Mediterranean Philosophy as a Sign of World Philosophy