

UDK 316.42-044.372

1Heidegger, M.

1Kierkegaard, S.

1Huizinga, J.

<https://doi.org/10.53745/bs.93.3.6>

Primljeno: 16. 6. 2023.

Prihvaćeno: 2. 9. 2023.

Pregledni rad

DVA PRISTUPA PROBLEMU KRIZE – ETIČKE I METAFIZIČKE IMPLIKACIJE

Daniel MIŠČIN

Fakultet filozofije i religijskih znanosti Sveučilišta u Zagrebu
Jordanovac 110, p.p. 169, 10 000 Zagreb
dmiscin@ffrz.unizg.hr

Sažetak

Autor u članku postavlja i analizira dva modela pristupa krizi. Klasični se model koji krizu razumijeva kao teško ali prolazno stanje može povezati s dvjema važnim likovima zapadne kulture: starozavjetnim Abrahamom i Euripidovim Agamemnonom. Analiza žrtvovanja Izaka i Ifigenije pokazuje izrazite sličnosti, a temeljno im je zajedničko obilježje da Abrahamova i Agamemnonova odluka posredno rješavaju i zaključuju krizu. S druge strane, analizom modernog razumijevanja krize otvara se posve drukčija mogućnost, tj. razumijevanje krize kao izraza ontološke strukture egzistencije. Simboličan predstavnik takva razumijevanja krize je lik sa slike *Krik* Edvarda Muncha. U konačnici, pokazuje se da ontološko razumijevanje krize čini krizu svojevrsnim egzistencijalom.

Ključne riječi: kriza, Abraham, Agamemnon, Martin Heidegger, Søren Kierkegaard, Johan Huizinga.

Uvod

Naše vrijeme kao da se specijaliziralo za prepoznavanje i anatomiju različitih vrsta kriza: od financijske do gospodarske, preko političke i socijalne, sve do sveprisutne ekološke ili nedavne krize javnog zdravlja. Nakon tolikih kriza i njihova međusobna preplitanja čini se da filozofsko pitanje o tome što je zapravo kriza i odakle ona dolazi, nikada nije bilo važnije. Kada se nastoji odgovoriti na to pitanje, čini se da postoje dvije temeljne mogućnosti.

Prva se od njih udomačila u rječnicima. Tako, primjerice, poznati *Rječnik stranih riječi* Bratoljuba Klaića navodi da je kriza, između ostalog »raspra, prijevor, pravda, svađa, prijelom, oskudica neke robe ili novca«¹. Nastavak se te definicije, doduše, možda tipično za vrijeme u kojem je spomenuti Rječnik nastao, čini pomalo ideološki opterećenim, s obzirom na to da se krizom »naziva i pojava koja se periodički ponavlja u kapitalističkim društvima«², ali je ipak istaknuto temeljno obilježje krize, a to je »prolazno, teško stanje«³. Ponavljajući razumijevanje krize kao prolaznoga stanja, suvremena *Hrvatska enciklopedija* određuje krizu kao »dubok, sveobuhvatan poremećaj u životu pojedinca ili funkcioniranju društva sa snažnim i više ili manje teškim i trajnim posljedicama«⁴. To standardno određenje krize očito podrazumijeva da kriza dolazi izvana, tj. od uzroka koji je različit od subjekta koji je krizom pogođen. To nadalje znači da je temeljno stanje pogođenog krizom zapravo ne-krizno, jer on redovito biva izvan krize.

Druga se mogućnost razumijevanja krize zasniva na premještanju izvora krize iz vanjskog izvora u sâm subjekt. U tom slučaju subjekt ne bi mogao biti pogođen krizom, nego bi krizu valjalo promatrati kao izraz ontološke strukture egzistencije. Promatrana na taj način, kriza nije izvanredan poremećaj redovitoga, nego trajno stanje, upravo egzistencijal, poput primjerice bivanja u svijetu ili konačnosti u njemu. To znači da taj subjekt ne može biti izvan krize.

S obzirom na to da klasici suvremene filozofske literature nude argumente za oba rečena shvaćanja krize, nakana je ovog ogleada analizirati obje te mogućnosti i skicirati njihove temeljne teorijske implikacije.

1. Kriza s vanjskim izvorom – klasičan subjekt: Kierkegaardov Abraham i Euripidov Agamemnon

Pristupajući analizi problema s vanjskim izvorom krize, valja prije svega podsjetiti da grčka riječ *krisis* iz koje se u mnogim europskim jezicima, pa i u hrvatskom, izvodi riječ *kriza* znači: odluka. Stavljajući taj etimološki smjerokaz u kontekst suvremene filozofije, nemoguće je zaobići danskog filozofa Sørenea Kierkegaarda. Njegovim stranicama prolaze čitave povorke donositelja teških odluka. Ti junaci ne dokazuju samo povezanost između krize i odluke nego i

¹ Bratoljub KLAIĆ, *Rječnik stranih riječi*, Zagreb, 1984., 755.

² *Isto*, 756.

³ *Isto*, 755.

⁴ Kriza, u: *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod »Miroslav Krleža«, 2021. (14. VI. 2023.).

povratnost te veze. Naime, junacima u krizi Kierkegaard redovito ne dopušta pasivno izlaganje sudbini ili puko čekanje spasonosnog zahvata transcendentnog bića. Tomu usuprot, danski se filozof rado usredotočuje upravo na njihovo preuzimanje bremena koje ih satire imperativom odluke. Štoviše, ta odluka ne donosi trenutno olakšanje. Prije no rješenje, odluka prvo pojačava krizu onoga koji ju je donio.

Paradigmatski lik te vrste svakako je Abraham iz *Straha i drhtanja*, ključnog Kierkegaardova djela o odlučivanju u krizi. Pseudonim kojim je baš u tom tekstu zakrinkan danski filozof, posebno je znakovit: Johannes de Silentio. Ovaj bi se svakako programatski pseudonim mogao smatrati i autorovim prišaptajem ne samo o nuždi prešućivanja onoga što je neizrecivo, nego i o Božjoj šutnji u Abrahamovoj krizi. Ta šutnja sama je bit kušnje, jer je i iz biblijskog i iz teksta *Straha i drhtanja* posve očito da Abraham mora odlučiti upravo kao biće bez ikakva oslonca, kao osamljenik⁵ za kojeg se čini da ga je Bog posve napustio.⁶ Slične osamljeničke muke pred prijelomnom kriznom odlukom proživljava i argivski kralj Agamemnon iz Euripidove tragedije *Ifigenija u Aulidi*. Zbog te sličnosti uopće na iznenađuje što Kierkegaard u Abrahamovo društvo na stranicama *Straha i drhtanja* poziva baš toga vrhovnog helenskog vojnog zapovjednika. Usporedba tih dvaju likova, Kierkegaardova Abrahama i Euripidova Agamemnona, mogla bi dovesti do nekih važnih zaključaka o odnosu krize i odluke.

Okolnosti u kojima su se našla ta dvojica junaka lako su usporedive. U oba slučaja nalogodavac je božansko biće, i u oba slučaja oni su u službi višeg cilja. Taj je cilj vjernost volji božanskog bića, odnosno Artemide ili starozavjetnog Boga. Baš kao i Abrahamova drama (usp. Post 22,1-19), zaplet *Ifigenije u Aulidi*⁷ dramatičan je upravo u smislu sličnog naloga koji se nalazi u pozadini neobičnog problema: brodovlje iz svih krajeva Helade okupilo se u luci Aulidi kako bi Grci zaplovili u ratni pohod prema Troji. No, polazak je onemogućen time što je božica Artemida uskratila vjetar jedrima brodovlja spremnog za pokret. To je svojevrsna osveta uvrijeđene božice zato što je Agamemnon u lovu ustrijelio njoj posvećenu košutu. Upitan za savjet, vrač traži da Agamemnon, kao zadovoljštinu, Artemidi žrtvuje svoju kćer Ifigeniju.

⁵ Usp. Søren KIERKEGAARD, *Strah i drhtanje*, Split, 2000., 104-105.

⁶ Usp. André NEHER, *The Exile of the Word. From the Silence of the Bible to the Silence of Auschwitz*, Philadelphia, 1981., 130.

⁷ Usp. EURIPID, *Ifigenija u Aulidi*, u: *Euripidove drame*, II, Zagreb 1920., 287-370. Sva mjesta iz te drame bit će u sljedećem tekstu navedena prema tom izdanju, odnosno čin drame na koji se odnosi spomenuti navod i broj stranice.

To znači da i Agamemnon i Abraham zapravo imaju isti problem: u strašnom sukobu između ljubavi i dužnosti oni svoju djecu trebaju prinijeti za viši cilj kojemu žele biti u službi, jer se čini da iz naloga proizlazi da je taj cilj, bila to vjernost Bogu (Abraham) ili domovini (Agamemnon), tj. religijska ili politička dužnost, vrjedniji od Izakova ili Ifigenijina života. U toj dvojbi Richard Goodkin vidi samu bit *Ifigenije u Aulidi*: valja odlučiti između obiteljskog s jedne i herojskog morala s druge strane.⁸ Taj izbor prati i izrazita etička dvojba, zato što je samim nalogom Agamemnonu i Abrahamu zapravo naloženo izdvajanje pojedinca iznad općega.⁹ Naime, ne samo u Abrahamovu nego i u Agamemnonovu slučaju, barem dijelom, problem je u onome što Kierkegaard, opisujući Abrahamovu muku, naziva »teleološkom suspenzijom etičkoga«¹⁰. Pritom nije lako postati junakom, zato što odluka za heroizam zapravo podrazumijeva istupanje iz etičkoga, jer i Agamemnon i Abraham u službi višeg cilja trebaju posegnuti za očito ne-etičkim, tj. postati – ubojicama svoje vlastite djece.¹¹ Suočavajući se s tim nalogom, Abraham se čini odlučnijim od kolebljiva Agamemnona,¹² a Izak je sigurno pasivniji od Ifigenije jer je sveden na šutljivog, ali poslušnog promatrača očeve kušnje,¹³ dok se Ifigenija, svakako izravnije uključena u problem, djelatno i glasno odlučuje žrtvovati za domovinu¹⁴ i tako zapravo pomoći ocu.

⁸ Usp. Richard E. GOODKIN, *Killing Order(s): Iphigenia and the Detection of Tragic Intertextuality*, u: *Yale French Studies*, 76 (1989.) 1, 81-107, ovdje 84. Također usp. Brian STILTNER, *Who can Understand Abraham? The Relation of God and Morality in Kierkegaard and Aquinas*, u: *The Journal of Religious Ethics*, 21(1993.) 2, 221-245, ovdje 222.

⁹ Usp. Søren KIERKEGAARD, *Strah i drhtanje*, 72. Spomenimo uzgred da je taj isti problem upravo sama bit »filozofskog eksperimenta«, što ga na stranicama romana *Zločin i kazna* Fjodora Mihajloviča Dostojevskog provodi Rodion Romanovič Raskoljnikov. Upravo iskušavajući tu mogućnost izlaska iz područja etike uime »višeg cilja«, Raskoljnikov priznaje Sonji: »Htio sam postati Napoleon, zato sam i ubio... No, razumiješ li sada?«, Fjodor Mihajlovič DOSTOJEVSKI, *Zločin i kazna*, Zagreb, 1975., 372.

¹⁰ Usp. Søren KIERKEGAARD, *Strah i drhtanje*, 71 i slj.

¹¹ Takav prigovor Agamemnonu nalazi se već kod Eshila. Usp. Eshil: *Agamemnon*, redak 215 i slj. Usp. David GRENE – Richmond LATTIMORE (ur.), *The Complete Greek Tragedies: Aeschylus*, Chicago, 1959., 41.

¹² U starozavjetnom tekstu Abrahamove kušnje (Post 22,1-19) nema nikakvih znakova Abrahamova kolebanja, dok *Ifigenija u Aulidi* počinje Agamemnonovim dvojbama treba li žrtvovati kćer Artemidi ili ne. Usp. EURIPID, *Ifigenija u Aulidi*, prvi čin, 292-295.

¹³ Tijekom Abrahamove kušnje Izak se oglašava samo pitanjem o janjetu za žrtvu paljenicu (usp. Post 22,7).

¹⁴ Usp. EURIPID, *Ifigenija u Aulidi*, peti čin, 358-359; 361, 364. Ifigenija se u tom smislu oglašava osobito svečano pred samo žrtvovanje. EURIPID, *Ifigenija u Aulidi*, šesti čin, 367-368.

U konačnici, u Kierkegaardovu dodjeljivanju Abrahamu časnog naslova »viteza vjere«¹⁵, valja primijetiti da taj izraz Kierkegaardova divljenja Abrahamu nipošto nije odgovor ni na Božju domišljatost u kontekstualizaciji Abrahamove kušnje ni na njezin sretan kraj kojim je on oslobođen naloga da doista prolje sinovljevu krv. Za Kierkegaarda, Abraham je vitez vjere baš zato što je u nepodijeljenosti svoga jedinstvenoga, i kako se činilo, beznadno osamljeničkog jarma, posve sâm preuzeo na sebe neizreciv paradoks.¹⁶

Tako je zapravo prelomio krizu neodgodivom odvažnošću svoje odluke. Pritom nije nevažno da Kierkegaardov Abraham, kako je spomenuto, ne odlučuje u suglasju s Bogom i iz njegove sjene, već usred Božje šutnje. To znači da je u Abrahamovu odluku utkana odsutnost oslonca. On se doista nema na što osloniti zato što ispuniti nalog nužno znači »sukobiti se s vlastitim naravnim težištem«¹⁷. S druge strane, ispisujući Agamemnonovu i Ifigenijinu kušnju, Euripid se zapravo bavi istim takvim sukobom. Štoviše, on u posljednjem, šestom činu *Ifigenije u Aulidi* primjenjuje misaonu matricu koja je toliko slična strukturi Abrahamove kušnje da joj zapravo odgovara u svim ključnim sastavnicama. Kratkom se analizom može pokazati da je podudarnost tih tekstova i višestruka i upadljiva.

Prvo, dovođenje žrtve na mjesto žrtvovanja: ono što je Abrahamu Morija, Agamemnonu je Artemidin gaj; polaganje ljudske žrtve na žrtvenik kod Abrahama obavlja se bez zabilježenih riječi (usp. Post 22,9), dok se Ifigenija predaje žrtvovanju znakovitim stavljanjem na raspolaganje: »Evo, tu sam.«¹⁸ Gotovo je istim riječima pristanka: »evo me« započela i Abrahamova kušnja (usp. Post 22,1), isti Abrahamov izraz stavljanja na raspolaganje ponavlja se još jednom, u Post 22,11. Zatim trenutak žrtvovanja: »Abraham pruži ruku i uzme nož da zakolje svoga sina« (Post 22,10). I vrač Kalhant u Agamemnonovo ime čini posve slično, »zgrabi mač i uze molit se«, a odmah zatim »sve gleda, mjeri grlo [Ifigenijino], gdje će udariti«.¹⁹ Nakon toga, rasplet: anđeo zaustavlja Abrahama, a on ugleda zamjensku žrtvu: ovna koji se rogovima zapleo u grmlje (usp. Post 22,13); kod Euripida slično iznenađenje, »nekog boga čudo [...]

¹⁵ U *Strahu i drhtanju* ta se važna sintagma pojavljuje čak 33 puta. Stoga ovdje valja navesti tek mjesto na kojem je tumačenje tog pojma osobito naglašeno: Søren KIERKEGAARD, *Strah i drhtanje*, 100-101.

¹⁶ Usp. *Isto*, 94.

¹⁷ Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo. Predavanja o apostolskom vjerovanju*, Zagreb, 2007., 43.

¹⁸ EURIPID, *Ifigenija u Aulidi*, šesti čin, 367.

¹⁹ *Isto*, šesti čin, 368.

nenadano«²⁰, i to s istim ishodom: iako se čuo zvuk udarca, Ifigenija nestaje sa žrtvenika, a umjesto nje na zemlji leži velika i lijepa košuta,²¹ prinesena kao zamjenska žrtva. Pritom početak Euripidove sljedeće drame, *Ifigenije u Tauridi*, otkriva što se dogodilo s Ifigenijom: pošteđjevši je, Artemida ju je učinila svojom svećenicom.²²

S obzirom na pomalo gnjevnu primjedbnu Hartman i Buckholza koji usporedivost Izakove i Ifigenijine sudbine promatraju prije svega kao roditeljsku izdaju, jer oni, koji su bili odani ljubavi i izgradnji odnosa sa svojom djecom, »odjednom mijenjaju pravila, govoreći samo o političkoj ili religijskoj dužnosti«²³, čini se da u tim zbivanjima postoji i nešto važnije od sućuti Jacquesa Derride prema svim žrtvenim životinjama. Francuski bi filozof lako razumio pobunu tih životinja koja se može sažeti u jednostavno pitanje: »zašto ja?«²⁴ Zbog toga Derrida zamišlja nevina ovna koji se, nastojeći izbjeći svoje žrtvovanje, zalijeće u osvetnički trk.²⁵ Međutim, čini se da je posve drukčije pitanje još izazovnije: Zašto se ne bune Izak i Ifigenija, zašto su oni tako bezuvjetno poslušni, i ne bi li umjesto pobune žrtvenih životinja trebalo očekivati pobunu te nečuveno krotke djece? Ne bi li bilo lako zamisliti Ifigenijino i Izakovo bratstvo u toj pobuni?

No u kontekstu je ovog ogleada još važnija jedna druga podudarnost. Promatrajući i ocjenjujući Abrahamovo i Agamemnonovo ponašanje u krizi, ni Bog Abrahamov ni božica Artemida ne usredotočuju se na pitanje je li doslovno žrtvovanje Izaka i Ifigenije provedeno u djelo. To je sporedno, zato što se pravi Izakov/Ifigenijin žrtvenik ne nalazi izvan Abrahama/Agamemnona u nekom vanjskom krajoliku, na Moriji/Artemidinu gaju, već posred njih, u nji-ma, u samome Abrahamu i samome Agamemnonu.

Doista, u oba ta slučaja pravi žrtvenik nije vanjski, već je postavljen na prostirku Abrahamove/Agamemnonove odluke. Ta spoznaja čini gotovo drugotnim hoće li Izakovo/Ifigenijino žrtvovanje postati i vanjsko. Snagom Abrahamove/Agamemnonove odluke u krizi, samim prvim korakom prema Moriji/Artemidinu gaju, Izak i Ifigenija zapravo su već žrtvovani. U tom smislu,

²⁰ *Isto*.

²¹ *Isto*, šesti čin, 368-369.

²² Usp. EURIPID, *Ifigenija u Tauridi*, prvi čin, 373, u: *Euripidove drame*, II, Zagreb 1920., 373.

²³ Usp. Tova HARTMAN – Charlie BUCKHOLTZ, *Are You Not a Man of God?: Devotion, Betrayal, and Social Criticism in Jewish Tradition*, Oxford, 2014., 16. Također usp. Aviezer TUCKER, *Sins of our Fathers: A Short History of Religious Child Sacrifice*, u: *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 51 (1999.) 1, 30-47, ovdje 33.

²⁴ Jacques DERRIDA, *Ovnovi. Neprekinuti dijalog: između dvojju vječnosti, pjesma*, Zagreb, 2014., 56.

²⁵ Usp. *Isto*, 55.

sve što dolazi nakon tog zakoračenja, baš sve što će se zbiti na tim tjeskobnim putovanjima, u šutnji²⁶ koja na tom putu Abrahama i Izaka istodobno i dijeli i povezuje, baš kao i Ifigenijine uznosite riječi prije žrtvovanja, sve je zapravo drugotno jer u oba slučaja dolazi *nakon* odluke i njezina je izravna posljedica.

Dakle, bit pokreta ne nalazi se u fizičkom koraku prema žrtveniku i žrtvovanju, već u onome što mu prethodi, tj. koraku odluke. To je svojevrsan izlazak prije izlaska, Morija prije Morije, Artemidin gaj prije božičina vrta. Abraham je usred vlastita egzistencijalnog iskustva »Božje noći« odlučio vjerovati. Donijeti odluku, to je bit vjerovanja, kao što je Kierkegaard jezgrovito napisao u *Filozofijskom trunju*: »vjera nije zaključak, nego odluka«²⁷. Abraham je postao vitezom vjere upravo snagom takve odluke.²⁸

Iako mnogi komentatori s pravom naglašavaju da je glavna tema Euripidove drame Ifigenijina tragična sudbina, a ne njezin umirujući rasplet,²⁹ ipak se može ustvrditi da je i Agamemnon u stanovitu smislu »otkupio« život svoje kćeri prelomivši u sebi odluku o njezinu žrtvovanju. Time je zapravo naglašeno upravo to prvenstvo odluke pred vanjskim činom žrtvovanja. Očito je da i Bog Abrahamov i božica Artemida promatraju krizu svojih junaka upravo na taj način. Zato ovnujske rogove zapletene u grmlje pokraj žrtvenika na Moriji, baš kao i onu Artemidinu košutu koja se pojavljuje umjesto Ifigenije, valja zapravo smjestiti *izvan* kušnje, ne u njezin tijek. Naime, žrtvena životinja u tom smislu nema udjela u rješenju krize, nego je tek vanjski znak da je kriza već riješena.

Način na koji su svojevrsnim sretnim krajem razriješene obje te drame pokazuje da se kriza zapravo rješava odlukom,³⁰ a ne činom noža pred Izakovim ili Ifigenijinim žrtvenikom. U konačnici, na temelju bi se zajedničkih odrednica tih dvaju primjera moglo zaključiti da je važnost odluke očito proporcionalna razmjerima krize. U oba ta primjera odluka dovodi do rješenja krize, čime se zapravo potvrđuje valjanost klasične definicije krize kao prijelomnog i teškog, ali prolaznog stanja. Moderni pak subjekt, kako se čini, krizu, njezino trajanje i bit, razumijeva ponešto drukčije.

²⁶ Usp. Søren KIERKEGAARD, *Strah i drhtanje*, 149.

²⁷ Søren Kierkegaard: *Filozofijsko trunje. Ili: Trunak filozofije*, Zagreb, 1998., 95, također i 70.

²⁸ Usp. u tom kontekstu odličan tekst koji se odnosi na tu problematiku u čitavu Kierkegaardovu opusu: Matthew F. WILSON – C. Stephen EVANS, Faith: The Infinite Task of Passionate Belief, u: Aaron P. EDWARDS – David J. GOUWENS, *T&T Clark Companion to Theology of Kierkegaard*, London, 2022., 371-389.

²⁹ Usp. Frederic A. HALL, A Comparison of the »Iphigenias« of Euripides, Goethe, and Racine, u: *The Classical Journal*, 9 (1914) 9, 371-384, ovdje 372.

³⁰ U skladu s tim uvidom vidi definiciju krize primjerice u: Stipe KUTLEŠA (ur.), *Filozofski leksikon*, Zagreb, 2012., 639.

2. Kriza s unutrašnjim izvorom – moderni subjekt i ontološka struktura egzistencije

Reprezentativnim otiskom duha našeg vremena mnogi smatraju Munchov *Krik*.³¹ Ta se slika doista može smatrati pravom suvremenom ikonom krize. Štoviše, teško je prečuti navještaj užasnuta čovjeka sa slike. Munchov autobiografski zapis o nastanku te slike³² dopušta zaključiti da je naslikani čovjek zaustavljen upravo u trenutku kad shvaća da svim njegovim mnogovrsnim krizama nepovratno omekšavaju rubovi. Tako se ranije odijeljene krize prepliću, uviru jedna u drugu i međusobno stapaju u jednu, sveprožimljuću. Krik kojim je zatečen čovjek s Munchove slike posljedica je tog stapanja.

Ta je slika krika nastala na dalekom norveškom sjeveru Europe, ali je, unatoč tomu, taj krik posve lako prevesti na hrvatski jezik, i to jednom ponešto drukčijom, toliko mediteranskom i svakako mekšom, krležijanskom slikom. Iz te slike, doduše, ne dopire krik, nego zvuk violine, ali i Krležin je svijet ovijen »u melankoliju sivih mokrih oranica, u šume, u takozvanu prirodu iz ove tjeskobe, pod sivo nebo s gavranovima, u žalost predvečerja, u samoću, tihu kao zvuk lirske kantilene na violinskoj žici pod toplim prstima blondine, s toplim plavim ljetnim očima, sa pjesmom cvrčaka u sutonu«³³.

Zamišljen nad tim dvjema slikama, metafizičar bi ipak mogao promijeniti smjer uobičajena pitanja, tako da ono glasi ovako: Dopire li Munchovo »nebo rasječeno pramenovima od vatre« ili pak Krležina »žalost predvečerja« doista izvana? Ili je možda posve obrnuto, pa sveopća kriza, zapravo skrivena u nutrinama, biva projicirana iznutra u vanjski svijet, na veliko platno prirode, bojeći je tako zagasitim bojama vlastitih unutrašnjih sutona? Ako je tako, tada se čitavi rojevi pitanja o razmjerima i obilježjima kriza koje dolaze izvana, za-

³¹ Vidi: Edvard MUNCH, *Krik* (naslov se te slike ponegdje pojavljuje i kao *Vrisak*), 1893., ulje, tempera i pastel na kartonu, 91 x 73,5 cm, Nasjonalgalleriet, Oslo.

³² U tom je smislu posebno znakovit ulomak iz Munchovih dnevnika u kojima on ovako opisuje nastanak te slike: »Jedne sam večeri s dvojicom prijatelja šetao brdovitim putem blizu Kristianije [staro ime Osla]. Bilo je to vrijeme kad je život razderao moju dušu. Sunce je zalazilo – umočeno u plamenove ispod horizonta. Bilo je poput plamtećeg krvavog mača što rasijeca udubljeno nebo. Nebo je bilo poput krvi, rasječeno pramenovima od vatre – brda su postala tamnomodra, fjord rasječen u hladnoplave, žute i crvene boje. Eksplodirajuće krvavo crvena – na putu uz ruku ograda – moji prijatelji postadoše blistavo žutobijeli – osjećao sam veliki krik – i čuo sam, da, veliki krik – boje u prirodi – slomili su crte prirode – crte i boje su podrhtavale u pokretu – te oscilacije života – donijele su oscilaciju ne samo mojem oku nego i mojim ušima – tako sam doista čuo krik – tada sam naslikao sliku *Krik*«, J. Gill HOLLAND, *The Private Journals of Edvard Munch. We are Flames which pour out of the Earth*, Madison, 2005., 64-65. Iako je izvorni tekst napisan u stihovima, ovdje je iz praktičnih razloga preveden kao prozni.

³³ Miroslav KRLEŽA, *Zastave. Roman u pet knjiga*, II, Zagreb, 2000., 195.

pravo sračaju u jedno jedino bitno ontološko pitanje: Proizlazi li možda kriza (i) iz same ontološke strukture ljudske egzistencije?

Put bi se prema takvu razumijevanju krize modernog subjekta mogao otvoriti i na tragu knjige poznatog nizozemskog povjesničara kulture i kulturnog antropologa Johana Huizinge, čija su životna djela *Homo ludens* (1938.) i osobito *Jesen srednjega vijeka* (1919.). U sjeni tih knjiga ostala je njegova zbirka eseja *U sjeni sutrašnjice* (1935.), svojevrsan Huizingin duhovni testament. Ta knjiga nesumnjivo je izraz duha vremena u kojem je nastala. Naime, s obzirom da je napisana tridesetih godina 20. stoljeća, između dvaju svjetskih krvoprolića, za tu bi knjigu zasigurno mogla vrijediti ona upečatljiva primjedba Edwarda Graya, britanskog ministra vanjskih poslova, koji je pred ulazak svoje zemlje u Prvi svjetski rat melankolično izjavio: »Svjetiljke se gase u cijeloj Europi, za našega ih života više nećemo vidjeti upaljene.«³⁴ Upravo na tom tragu, ta je knjiga zanimljiva i zbog toga što nudi pravu »anatomiju« različitim slojeva krize u kojoj se našao zapadni svijet. U svakom slučaju, piše je čovjek koji je duboko svjestan činjenice da o krizi razmišlja u vremenu s kojega je nepovratno skinut onaj »čar sa svijeta« (*Entzauberung der Welt*) o kojem je, na slavnom mjestu svojeg opusa, tako uvjerljivo pisao Max Weber.³⁵ Premda u razumijevanju krize nije tako pesimističan kao primjerice Oswald Spengler u svome klasiku *Propast Zapada*, nema nikakve sumnje da raz-očarani Huizinga sigurno predstavlja simbol mislioca, kako je pisao Hölderlin, »u tjeskobnom vremenu«³⁶. U tom smislu, Huizinga, baš kao i Berdjajev, nastoji »užgati svjetiljku i pripremiti se za noć«³⁷. Imajući to na umu, u kontekstu je ove rasprave zanimljivo upozoriti na dvije pojedinosti Huizingina razumijevanja krize.

Prvo, on započinje svoju raspravu neobično slikovitom primjedbom, čija se valjanost zasigurno nije iscrpila povijesnim trenutkom u kojem je ta primjedba nastala. Već prvom rečenicom Huizinga je ustvrdio: »Živimo u opsjednutom svijetu – a to ne znamo. Ni za koga ne bi bilo nešto neočekivano kad bi se jednog dana nenadano razbuktala ta naša ludost u bjesilo, koje bi, kad bi se stišalo, ostavilo sirote europske ljude tupe i izgubljene; motori bi i dalje šumjeli, zastave bi i dalje lepršale, ali duha više ne bi bilo.«³⁸ Postavimo li, dakle, taj tekst u odnos s prethodno spomenutim primjerima Euripidove Ifigenije ili

³⁴ Viscount GREY of FALLODON, *Twenty-Five Years 1892–1916*, New York, 1925., 20.

³⁵ Usp. Max WEBER, *Vocation Lectures*, Indianapolis – Cambridge, 2004., 30.

³⁶ Friedrich HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke und Briefe I*, München, 2019., 378.

³⁷ Nikolaj BERDJAJEV, *Smisao povijesti*, Split, 2005., 190.

³⁸ Johan HUIZINGA, *U sjeni sutrašnjice. O dijagnozi zla od kojega boluje naše vrijeme*, Zagreb, 2006., 51.

Kierkegaardova Abrahama, temeljna razlika između njih lako je uočljiva: dok su Ifigenija i Abraham pritiješnjeni krizom koja, kako vidjesmo, dolazi izvana, kriza o kojoj piše Huizinga ima posve drukčiji izvor. Njezino središte nije u nekom izvanrednom, dramatičnom događaju, nego je riječ o krizi koja pogađa ljudski duh. To je važan obrat, jer se njime zapravo otvara pitanje o mogućnosti distanciranja od krize. Štoviše, ovom Huizinginom tvrdnjom kao da je na kušnju zapravo stavljena tradicionalna descartesovska slika svijeta, a time i krize u njemu. Drugim riječima, ako je Huizinga u pravu, tada krizu više nije moguće misliti kao relaciju, tj. odnos između subjekta koji misli i krize kao objekta kojemu on stoji nasuprot. To znači da Huizinga zapravo sugerira promjenu težišta krize, tj. njezino pounutrenje, interiorizaciju. I u ranijim krizama, naravno, također bila je riječ o krizama duha, ali te su krize bile *posljedice* vanjskih zbivanja, poput primjerice epidemije kuge ili milenarističkog straha od nadolaska »posljednjih vremena« uvjetovanog kalendarskim krajem stoljeća ili tisućljeća. S druge strane, iako ni modernoj krizi ne nedostaje vanjskih povoda, čini se da je kriza duha njihov temeljni *uzrok*. To znači da kriza zapravo postaje nedjeljivom od subjekta koji je njome zahvaćen. Imajući to u vidu, simboličan bi izvor spomenuta Munchova krika ili Krležine predvečernje melankolije mogao biti upravo u toj spoznaji.

Drugu od, kako se čini, ključnih Huizinginih napomena o krizi, valja razumijevati upravo na tom tragu. Huizinga prvo primjećuje da postoji još jedna suprotnost između nekadašnjeg razumijevanja krize s jedne strane, i današnjeg njezina razumijevanja s druge strane. Naime, »svi nekadašnji objavljivači boljih stvari i vremena – reformatori i proroci, pristaše i promicatelji renesanse, restauracije, preporoda – uvijek su upozoravali na prošli sjaj, poticali na povrat, na obnovu stare čistoće [...] svi su oni uvijek obraćali pogled na jedan željeni 'nekada' boljeg sadržaja nego na surovi danas, pa su propovijedali povratak onamo«³⁹. Analiza Huizingina stajališta o obilježjima moderne krize pokazuje da se on zapravo nalazi na suprotnoj strani tih starih reformatora i proroka i to time što objavljuje da se moderna kriza više ne može rješavati tim prizivanjem povratka. Odnos se modernog čovjeka prema krizi sudbinski promijenio: on je više ne može prevladati vraćanjem na staro ili objektiviranjem krize. (N)ovo vrijeme od njega traži osobitu vrstu odvažnosti koja proizlazi iz spoznaje da s obzirom na vrstu krize »ne možemo natrag, nego moramo ići kroz«⁴⁰. Drugim riječima, to znači da suvremeni čovjek ne može ne

³⁹ *Isto*, 58.

⁴⁰ *Isto*.

proći kroz krizu, zato što je, s obzirom da potječe iznutra, iz njegova duha, ne može zaobići.

S obzirom na vlastiti pristup, i prije svega povijesnu perspektivu svojih istraživanja, nije neobično što Johan Huizinga ne analizira ta dva svoja zaključka pod vidikom metafizike. Ali, metafizičar se, baš na tragu Huizingina razumijevanja krize, treba odvažiti poduzeti još jedan korak dalje i suočiti se s prethodno naznačenim pitanjem: ne znači li to da krizu možda treba povezati ne samo s duhom ljudskog bića kao njezinim izvorom nego i sa samom ontološkom strukturom ljudskog bića?

Tom je pitanju moguće pristupiti na gotovo bezbroj različitih načina, ali je odgovor na njega izazovno potražiti na posve neočekivanu mjestu, tj. posežući za – definicijom ekonomije. Takvo nastojanje može začuditi jer su definicije ekonomije često izrazito tehničke, pa i suhoparne. Stoga, očekivano, ni na koji način ne mogu upućivati prema odgovoru na postavljeno, u temelju metafizičko pitanje. Upravo se takva definicija ekonomije može pronaći primjerice u *Hrvatskoj enciklopediji*, koja ekonomiju određuje jednostavno kao »gospodarstvo, gospodarsku aktivnost, privredu«⁴¹, zatim kao »opći naziv za ekonomsku znanost u cjelini«, pojašnjavajući pritom da se izraz rabi u smislu uštede, a katkad i u smislu većeg poljoprivrednog dobra.⁴²

S druge strane, definicija koja se može pronaći primjerice u doktorskoj disertaciji ekonomista Davora Mancea posve je drukčija. Ona je zanimljiva zato što bi je se, s obzirom na mogućí sadržaj pojmova kojima se služi, moglo čitati kao prikrivenu pouku iz ontologije. Zbog toga bi se ta definicija ekonomije mogla nazvati ne samo »kripto-ontološkom« nego joj se može prikloniti i kao polazištu propitivanja spomenute mogućnosti da se osjećaj krize može povezati s ontološkom strukturom ljudske egzistencije. Ta definicija glasi: »Ekonomija je društvena znanost koja istražuje ljudsko i međuljudsko ponašanje u smislu ispunjenja pojedinačnih i zajedničkih ciljeva u okolnostima neograničenih želja i oskudnih sredstava (resursa) koja imaju alternativnu uporabu. Oskudnost je osnovno stanje iz kojeg ekonomska znanost donosi zaključke. Bez oskudnosti nema potrebe za ekonomijom kao znanošću.«⁴³

⁴¹ Ekonomija, u: *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod »Miroslav Krleža«, 2021., u: <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=17344> (14. VI. 2023.).

⁴² Usp. *Isto*.

⁴³ Davor MANCE, *Upravljanje zajedničkim dobrima na tržištu emisija u okoliš Europske unije* (disertacija), Sveučilište u Rijeci, Rijeka 2015., 7 (<https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:192:915169>) (14. VI. 2023.).

Prvo, u toj definiciji valja uočiti opreku koju čine *neograničene želje* s jedne i *oskudna sredstva* s druge strane.⁴⁴ Spomen takve opreke izgleda kao nehotična marginalija zapisana uz rečenice kojima Emmanuel Levinas otvara svoju najvažniju knjigu naslovljenu *Totalitet i beskonačno*, jer taj tekst počinje naglašavanjem te iste opreke: »Istiniti život izostaje. Ali mi smo u svijetu.«⁴⁵ Štoviše, Levinas na istoj stranici, samo nekoliko redaka dalje, raspravlja upravo o neograničenoj želji koju naziva »metafizičkom«. On pritom pojašnjava da ona teži »nečemu drugom, apsolutno drugom«⁴⁶, odbacujući pritom mogućnost da bi takva želja bila izrazom bića koje je lišeno svoje prošle veličine, jer bi to bila čežnja za zavičajem u kojem se nikada nismo ni rodili.⁴⁷ U pozadini te Levinasove tvrdnje može se razabrati opreka glasovitoj platoničkoj misaonoj matrici iz *Fedona* o padu duše iz svijeta ideja u vidljivi svijet sjena. Pritom je, s obzirom da je zatočena u tijelu kao u tamnici,⁴⁸ u samu bit duše upisana čežnja za povratkom u nad-svijet, koji je njezin pravi dom. Iako se, prema Levinasu, metafizička želja ne može uprijeti u takav zavičaj (koji ne postulira ni definicija ekonomije) iz završne napomene u toj definiciji prema kojoj je oskudnost uvjet mogućnosti ekonomije, može se zaključiti da bi bivanje u raju svakako dokinulo ekonomiju.

No, dok god »istiniti život izostaje«⁴⁹, oskudnost ostaje sudbinom. Ta pomalo opora spoznaja sigurno nije primjenjiva tek na raspolaganje dobrima. To je ekonomsko razumijevanje »oskudnosti« posve lako prevesti na jezik ontologije i ustvrditi: ono što ekonomist naziva *oskudnošću* sredstava, metafizičar će nazvati *kontingencijom*. Štoviše, metafizičar bi pritom zasigurno dodao da nije riječ samo o raspolaganju oskudnim sredstvima nego o nečem mnogo dubljem: to biće koje raspolaže oskudnim sredstvima zna da je i ono sâmo, upra-

⁴⁴ Ekonomija je u tom smislu djelatnost raspolaganja, praktičnog djelovanja u opreci između neograničenih želja i ograničenih sredstava, tim prije što se definicijom ističe da ta sredstva imaju »alternativnu uporabu«. To znači da za ekonomiju vrijedi isto što i za retoriku – i ona se zaokuplja onim »oko čega se ljudi obično savjetuju«, ARISTOTEL, *Retorika*, I, 2.11. To znači da su i retorika i ekonomija neraskidivo povezane s dvojbom, nesigurnošću. Ali, kako djelovati u tim okolnostima? Aristotel je u *Nikomahovoj etici* dao glasovit odgovor, ističući da je pri odlučivanju potrebna ne tek pasivna rasudnost nego djelatna razboritost (*phronesis*) upravo kao »razmišljanje o važnim stvarima koje mogu biti drukčije«; ARISTOTEL, *Nikomahova etika* 1141a. To naravno posve odgovara spomenu »alternativne uporabe« resursa u gornjoj definiciji ekonomije.

⁴⁵ Emmanuel LEVINAS, *Totalitet i beskonačno. Ogled o izvanjskosti*, Sarajevo, 1976., 17.

⁴⁶ *Isto*.

⁴⁷ Usp. *Isto*, 18. Usp. komentar tih Levinasovih misli u: James R. MENSCH: *Levinas's Existential Analytic. A Commentary on Totality and Infinity*, Evaston, 2015., 25-27.

⁴⁸ Usp. PLATON, *Fedon* 64e; 79c-d; 80b; osobito 81b-e; također i *Kratil* 400c.

⁴⁹ Emmanuel LEVINAS, *Totalitet i beskonačno. Ogled o izvanjskosti*, 17.

vo kao biće, »oskudno«, utoliko što može i ne biti, što je konačno. To biće zna da je kontingentno. To zapravo znači da raspolaganje »oskudnim sredstvima« nije samo vanjska stvarnost, nego ta sastavnica definicije ekonomije zapravo upućuje na sâmu ontološku strukturu bića kojemu su ta oskudna sredstva stavljena na raspolaganje.

Birajući pojam kojim će izraziti baš to svojstvo egzistencije, Martin Heidegger se nadahnuo njemačkom riječju, čije je značenje bjelodano povezano s ekonomijom. On naime spominje riječ *Ausstand*⁵⁰, koji standardni njemačko-hrvatski rječnik doista prevodi riječima koje baš podsjećaju na »oskudna sredstva« iz definicije ekonomije: to su *dug* i *zaostatak*. Prevodeći pak Heideggerovo glavno djelo *Sein und Zeit* na hrvatski jezik, Hrvoje Šarinić tu je riječ (*Ausstand*) spretno preveo u smislu svojstva: *nenamirenost*.⁵¹ Tako je tom pojmu i u hrvatskom, baš kao i u njemačkom, ostao prizvuk ekonomije, ali je način na koji ga u svojem tekstu koristi Heidegger izrazito i isključivo – ontološki. Pod njegovim perom ta je *nenamirenost* preobražena u neotklonjivo svojstvo bitka tubitka. Pečat te neotklonjivosti, neizbrisivost tog svojstva egzistencije Heideggerova tubitka svakako je i kontekst u kojem Heidegger uvodi i razlaže taj pojam. On se pojavljuje u kontekstu njegove rasprave o odnosu tubitka prema smrti (*Sein zum Tode*).⁵² Naime, Heideggerov tubitak uvijek ide ususret smrti istodobno živeći u njezinoj neotklonjivoj sjeni. Fenomen je te dvojnosti u svom jedinom romanu osobito lijepo izrazio austrijski pjesnik Rainer Maria Rilke, naglašavajući da smrtnik ne ide samo ususret smrti nego je upravo unaprijed i oduvijek »nosi u sebi kao voće koštice. Djeca nose u sebi neku malu smrt, a odrasli golemu. Žene je imaju u krilu, a muškarci u prsima. Nosimo je u sebi.«⁵³ Upravo to isto vrijedi i za ontološko razumijevanje pojma *nenamirenosti* kao svojstva egzistencije: dokle god jest, *Ausstand* je njegovo neotklonjivo svojstvo. *Nenamirenost* se dakle ne pojavljuje prigodno, kao posljedica osobito teških okolnosti ograničenog trajanja, nego je ona upravo suizrečena s egzistencijom, i kao takva utkana u njezinu ontološku strukturu. Pod tim se, ontološkim vidom, kriza doista može smatrati svojevrsnim egzistencijalom.

Ako se u svjetlu te bitno ontološke spoznaje vratimo još jednom tekstu spomenute definicije ekonomije, ne bi nam smjelo promaknuti to da se i u njoj pojavljuje napomena o trajnosti stanja oskudnosti, utoliko što je ona, podsje-

⁵⁰ Usp. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1993., 234, 236, 237, 241 i dr.

⁵¹ Usp. Martin HEIDEGGER, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, 1988., 265, 268, 269, 274, 275 i dr.

⁵² Usp. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, paragrafi 46-53; 235-267.

⁵³ Rainer Maria RILKE, *Zapisci Maltea Lauridsa Briggea*, u: Rainer Maria RILKE, *Poezija i proza*, Zagreb, 2001., 229.

timo, upravo »temeljno stanje«. Ako bi, dakle, tek raj ekonomiju učinio suvišnom, tada dokidanje te oskudnosti kao »temeljnog stanja« valja smjestiti izravno u područje nade, ali ne zemaljske, već eshatološke.

Posve isto vrijedi i za nenamirenost kao ontološku kategoriju. To znači da zapravo nije riječ o *nenamirenosti*, već o *nenamirivosti*. Ako, dakle, ljudsko biće razumije svoje stanje kao nenamirivo upravo u ontološkom smislu, tada ta spoznaja traži izlazak iz okvira klasične definicije krize. Ukoliko je u samu bit ljudskog bića, dokle god ono jest, upisana ta nenamirivost kao jedno od njegovih temeljnih svojstava, tada to znači da njegova kriza, promatrana ontološki, nije i ne može biti tek prolazno stanje, već je ta kriznost neotklonjivo svojstvo egzistiranja.

Zato bi se ponetko doista mogao odvažiti na pokušaj da si, analogno slavnoj Camusovoj napomeni o Sizifu,⁵⁴ i Abrahama i Agamemnona predstavi kao sretne, i to čak i na samim vrhuncima njihovih kriza. Koliko god u tome bilo neporeciva užasa, valja primijetiti da ih je njihova kriza oslovljavala posve osobno, njih i upravo nikoga drugog, kako naglašava Kierkegaard.⁵⁵ Stoga bi se kriza Abrahama ili Agamemnona mogla nazvati ontičkom, baš kao i njihova odluka koja se u konačnici pokazala kao rješenje krize. S druge strane, shvati li se kriza u upravo skiciranim okvirima ontološki, subjekt u njoj unaprijed je lišen moguće spasonosnosti odluke koja bi dokinula krizu. To je zato što, za razliku od Abrahamove ili Agamemnonove, tako shvaćena kriza ne dopire izvana, iz nekoga drugog izvora, već iznutra, *iz subjekta*, iz svega u čemu se taj (moderni) subjekt miče i jest.

Čini li nam se da je krik s Munchove slike nezatomiv i pomalo glasnogovornički? To je možda zato što se taj njegov krik prolomio našom suvremenom kulturom upravo u trenutku kad se on suočio s tom spoznajom.

Zaključak

Na temelju prethodne analize i argumentacijske građe podastrte u njoj mogu se uobličiti sljedeći zaključci o dvama temeljnim pristupima krizi:

- 1) Predstavnicima klasičnog razumijevanja krize kao prijelomnog i teškog, ali prolaznog stanja nesumnjivo se mogu promatrati dva klasična lika zapadne kulture: starozavjetni praotac vjere Abraham i Agamemnon iz Euripidove drame *Ifigenija u Aulidi*. U tom kontekstu tekstovi

⁵⁴ Usp. Albert CAMUS, Mit o Sizifu, u: Albert CAMUS, *Odabrana djela*, V, Zagreb, 1976., 114.

⁵⁵ Usp. Søren KIERKEGAARD, *Strah i drhtanje*, 94.

Izakova i Ifigenijina žrtvovanja pokazuju izrazite sličnosti. Najvažnija među njima svakako se odnosi na način na koji Abraham i Agamemnon te krize rješavaju. Svjesno ulazeći u krizu, obojica to čine vlastitom odlukom, što je posve podudarno grčkoj etimologiji riječi *krisis*. Premda uključuju dramatične etičke probleme, njihovim se odlukama krize u koje su dovedeni posredno rješavaju. Odluka u tom kontekstu upućuje na bitnu zaključivost krize.

- 2) Drugo razumijevanje krize karakteristično je za suvremeno doba i može se izvesti iz analize stožernih ideja glasovitog nizozemskog povjesničara kulture Johana Huizinge, koji ukazuje na posve drukčiju mogućnost razumijevanja biti krize. Svoga simboličnog predstavnika to razumijevanje može prepoznati u liku sa slike *Krik* Edvarda Muncha. On je doista simbol mogućnosti premještanja središta i izvora krize iz vanjskog svijeta, tj. drugog izvora (kao u slučaju kriza Abrahama i Agamemnona) u nutrinu subjekta. Time se otvara mogućnost ontološkog razumijevanja krize, tj. pristupa krizi kao izrazu ontološke strukture ljudske egzistencije, kako proizlazi iz temeljnih odrednica egzistencijalne analitike Martina Heideggera, ili pak iz podastrte »kripto-ontološke« definicije ekonomije. Oba primjera pokazuju da kriza postaje nezaključivom ako je njezino utemeljenje krize, jer je u tom slučaju valja smatrati svojevrsnim egzistencijalom.

Abstract

TWO APPROACHES TO THE PROBLEM OF CRISIS – ETHICAL AND METAPHYSICAL IMPLICATIONS

Daniel MIŠČIN

Faculty of Philosophy and Religious Studies, University of Zagreb
Jordanovac 110, p.p. 169, HR – 10 000 Zagreb
dmiscin@ffrz.unizg.hr

In the article, the author presents and analyses two models of approaching crisis. The classical model, which sees crisis as a difficult yet passing state, can be associated with two important figures of the Western culture: Abraham from the Old Testament and Euripides's Agamemnon. The analysis of the sacrifice of Isaac and Iphigenia shows significant similarities, and their fundamental characteristic is that Abraham's and Agamemnon's decisions indirectly resolve and conclude the crisis. On the other hand,

the analysis of the modern understanding of crisis opens up a completely different possibility: the understanding of crisis as an expression of the ontological structure of existence. The symbolic representative of such an understanding of crisis is the figure on Edward Munch's painting The Scream. Ultimately, the author demonstrates that the ontological understanding of crisis makes it, to a certain extent, existential.

Key words: *crisis, Abraham, Agamemnon, Heidegger, Kierkegaard, Huizinga.*