

---

Dean Komel, *Identità e mediazione. Per un' ermeneutica dell' interculturalità*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2003, 142 str.

---

Nema ničega čudnoga i neobičnoga u tomu što je filozofija danas toliko obuzeta crnim slutnjama, što mnogi njezini istaknuti predstavnici govore o kraju filozofije, o propasti svih njezinih velikih planova i podviga, o tomu da je filozofija kao poseban oblik duha završila svoje, do kraja se iscrpila i istrošila. U post-idealističkim se filozofijskim krugovima zadnjih godina čak višekratno objavljivalo da se filozofija nalazi na samrtničkom krevetu, da joj je kucnuo zadnji čas. U stanovitome smislu, ova groteskna slika radikalne samokritike filozofije gotovo je u dlaku izvrnuta, izokrenuta verzija znamenite Hegelove teze o kraju filozofije, prema kojoj filozofija nužno mijenja svoje obličje kada dostigne najviši stupanj razvića, to jest kada se dovrši u sustavu apsolutnog znanja, jer ona tada prestaje biti ljubav spram znanja i biva zbiljskim znanjem. Samo što je u današnjoj post-idealističkoj verziji naglasak pomaknut s pozitivnog kraja na negativnu stranu, pa je Hegelova misao zadobila zastrašujući nihilistički naboj s odgovarajućim defetističkim prizvukom – preobrazila se u misao o posvemašnjem neuspjehu filozofije kao takve i u cjelini. Otuda novopodignuti apokaliptički ton u filozofiji ne treba uzimati odveć ozbiljno: današnja je kriza filozofije prije slučajaj i privremen zastoj u njezinu razviću negoli njezin neizbježan i bezuvjetan kraj.

U stvari, pravo i najdublje vrelo današnje “potrebe za filozofijom” valja iskati malo podalje, na drugoj strani, na manje uočljivom mjestu. Ako uopće ima smisla objašnjavati navještaj mogućega preokreta isticanjem različitoga doprinosa pojedinih, manje ili više samostojnih činitelja u pripremi toga procesa. Utoliko prije što pri tome moramo načelno ostati na području filozofije, bez upuštanja u sociologiju, socijalnu psihologiju ili kulturalnu antropologiju.

Ono što spomenutu potrebu ponajprije i najvećma izazivlje i potiče ne nahodi se u negativnom nego u pozitivnom dijelu tekućih iskanja u filozofiji, nije sadržano u onome što post-idealistička filozofija, i napose njezino postmodernističko krilo, ruši i odbacuje, protiv čega ustaje i od čega se ograđuje, nego u onomu za čim ona teži, čime se vodi, što pokušava stvoriti. A ovo drugo bjelodano nije odvojeno nepremostivim zidom od onoga prvog, nego predstavlja njegovu prirodnu nadopunu, takorekuć neizbježan završetak. Kao naličje radikalne kritike u obličju relativno razvijenoga programa, taj je pozitivni dio zapravo potporanj ili kamen temeljac filozofijskog post-idealizma, na njemu se jasno razaznaje odakle vodi podrijetlo. On je izrazito anti-filozofijski usmjeren, otvoreno protuslovi izvornom seberazumijevanju filozofije, odbacuje samu ideju filozofije kao umne spoznaje pomoću pojmova. Njegovo je načelo hipostaziranje onoga drugog od uma, pridavanje ponajvećega značaja osjetilno-emocionalnim, zorno-intuitivnim obličjima ili načinima spoznaje. Ono što je uistinu bitno može se otkriti i spoznati samo prekoračenjem umnih granica, njihovim zaobilazanjem ili kidanjem. A to prekoračenje povlači za sobom znatno proširenje polja filozofijskoga istraživanja na čitav niz ranije jedva doticanih, mahom tzv. zabranjenih ili nedostojnih tema. Tako je postavljena teorijska alternativa svekolikome dosadanjem radu i naprezanju filozofijskoga pojma, nađeno načelno rješenje za izlazak iz krize u koju je filozofija zapala pod udarcima radikalne kritike Hegelove zamisli jedinstva spekulativnoga ili dijalektičkoga uma kao sveobuhvatne realnosti, kao zakona imanentnog svemu što jest, koju su kritiku započeli Schopenhauer, Marx i Kierkegaard pod znamenjem borbe za slobodu ljudske egzistencije, odnosno Dilthey i Nietzsche u ime filozofije života.

Među mnogobrojnim pokušajima razrade pozitivnog programa suvremene post-idealističke filozofije, čini se da je najizazovniji i najdalekosežniji pokušaj da se filozofija podvrgne naknadnom ispitu zrelosti u okviru šireg procesa međukulturalnog približavanja i sporazumijevanja, koji je posljednjih desetljeća postao doista neizbježan zbog brzog pretvaranja čitavoga našeg planeta u “globalno selo” i prijeteće pogibelji iščezavanja tradiranih kulturnih razlika u homologizaciji globalne monokulture. Posrijedi je pokušaj da se filozofija izvuče iz uskoga europskog okvira i uključi u šire svjetske procese, da se ono prijeko potrebno i “spasonosno” potraži izvan filozofije, mimo njezinih stvarnih rezultata, pa čak i usuprot njihovoj mogućoj drukčijoj obradi i preradi – posrijedi je obraćanje drevnoj istočnjačkoj mudrosti, traženje oslonca u velikim misaonim tradicijama stare Kine, Indije i Japana, zanošenje nadom da se na tuđem, izvan europskom tragu i primjeru ponajprije može naučiti kako krenuti novim putovima mišljenja. Nije bitno što ovaj pokušaj u velikoj mjeri zaostaje za drugim sličnim pokušajima, što je tek u povoju, što je kudikamo manje razvijen i izražen od ostalih, i u formalnom i u sadržajnom smislu, jer taj pokušaj zacijelo puno više obećava i još više obvezuje, osim što nailazi na sve veći odjek i razumijevanje, pa mu vjerojatno tek predstoji plodna budućnost. Njegova je opomena najdragocjenija upravo stoga što od njega prijeti ponajveća pogibelj, što ponajviše ugrožava i potkopava filozofiju u njezinom biću. Jer taj pokušaj doista vodi isključivo filozofije iz njezinoga dosadanjeg ležišta, čak njezinom izrođenju u nešto sasama drugo, utoliko što drastično sužava i iskrivljuje filozofijsku perspektivu, raskida mrežu krutih i strogih pravila dokazivanja i izlaganja, zamjenjuje pojmovni jezik jezikom slika i prisposobi, jednom riječju, što poništava europski identitet filozofije kao navlastitoga oblika duha, različitog od znanosti, umjetnosti i religije.

Knjiga slovenskog filozofa Deana Komela *Identità e mediazione [Identitet i posredovanje]* detaljno razmatra i objašnjava polaznu točku post-idealističkog programa, prema kojemu tuđe misaono nasljeđe nudi i daje više nego naše vlastito. Komel se udubljuje u širi kontekst danas već uveliko poodmakloga procesa opsežne i plodne suradnje između Istoka i Zapada, dobrim dijelom i na kulturnom polju, a ne samo u tehničko-ekonomskom području. Iz polifonoga značaja ove knjige na ovom mjestu valja istaknuti Komelovo razjašnjenje istinskog značenja onoga zdušnoga pozivanja na “misaoni razgovor” s prostorno i vremenski toliko udaljenim istočnjačkim mudracima i vidovnjacima, pjesnicima i propovjednicima (koji se jedva tek uvjetno mogu nazvati filozofima u europskom smislu riječi), odnosno nastojanja da se iz tih legendarnih istočno-azijskih religioznih sugovornika očekuje ponajveća pomoć poradi otklanjanja slabosti i nedostataka čitavoga dosadanjeg filozofijskog razvića. Posebice pak valja istaknuti Komelovo tematiziranje nezaobilaznog pitanja s kojim se nužno susreće svaki pokušaj da se današnja kriza filozofije prevlada pozivanjem na zagonetnu dubokoumnu višeznačnost nekih prastarih kineskih ili indijskih riječi – a to je pitanje o *pretpostavkama i domašajima međukulturalne hermeneutike uopće*.

Komel napose izoštava pogled na Heideggerovo nastojanje u tom smjeru. Heidegger se naime nije mirio s tim da ono tuđe misaono iskustvo mora zauvijek ostati vani, nedostižno i nedostupno, kao kakva neprebojna tajna pred kojom se mora zašutjeti, nego je, naprotiv, neumorno ponavljao da je “misaoni razgovor” i tu moguć i izvodljiv, unatoč svim jezičnim preprekama. Ne stoga što je ono tuđe u osnovi vazda već unutra, pripada našem sebstvu (*Selbst*) ili mu je bar vrlo blisko, tako da nikako ne može izmaći našem pogledu željnom spoznaje, nego stoga što je svako sebstvo vazda već pomalo izvan sebe, okrenuto prema tuđem, zainteresirano za ono drugo od sebe, tako da je vazda već nekako vani. U tom smislu očito treba razumjeti Heideggerova rana ukazivanja u *Bitku i vremenu* na “temeljna raspoloženja” kao egzistencijalni uvjet mogućnosti svakog sporazumijevanja među ljudima. Ovo utoliko što ta “ras-

položenja” otvaraju pristup jednom polju pred-jezičnih značenja – koje valja dobro razlikovati od polja pojmovnih općenitosti, s kojim se ono obično neopravdano izjednačava – pomoću kojih se značenja uspostavlja zajednički ljudski svijet, i to kako jedan univerzalni svijet, tako i mnogi regionalni svjetovi. Heidegger je pridavao izvanredno važnu ontologijsku ulogu tim raspoloženjima, uvjeren da se u njima zbiva “otkrivanje svijeta”, da se tek zahvaljujući njima biće pojavljuje kao biće. Ali im je pridavao i izvanredno važnu “egzistencijalno-ontologijsku” ulogu, uvjeren da ta “raspoloženja” nisu nikakav slučajan pratitelj ljudske egzistencije kao “tu-bitka”, kao bitka u svijetu, budući da (egzistencijalno-ontologijski shvaćen) čovjek biva onim što može biti jedino u su-bitku s drugim. Uistinu, valja odmah reći da su ova Heideggerova hermeneutička razmatranja, koja su svojevremeno privukla veliku pozornost, bila poglavito fenomenologijski usmjerena i ograničena, te da nisu navještavala nikakvu mogućnost dovodenja u vezu s problemom međukulturalnoga sporazumijevanja. Tek je tijekom vremena postalo jasno da su ta razmatranja danas barem isto toliko važna i dragocjena, ako nisu i važnija i dragocjenija, iz sasma drugog motrišta nego što je ono od kojega je Heidegger pošao i kojemu ih je najprije posvema podredio: “Bitan Heideggerov prinos filozofijskom iskustvu sredine u otkrivanju svjetovnosti svijeta nedvojbeno znači uvođenje odredbi ‘tubitka’ za bitak bića koji smo mi sami, s egzistencijalnim ustrojstvom ‘bitka-u-svijetu’. Analitika egzistencije u *Bitku i vremenu*, time što se ne usredotočuje više na ‘ja jesam’, nego na ‘jesam’, sprovodi prijelaz od ja kao središnje točke svijeta prema sredini svijeta. U *Bitku i vremenu* skrb je tubitka određena i kao događanje ‘intermedijalnosti’ između rođenja i smrti. U Heideggerovom se na prvi pogled metaforičnom, no ipak pokazujućem mišljenju sredine i intermedijalnosti prepliće više utjecaja, nedvojbeno i Husserlov, koji je za nas posebice zanimljiv ukoliko otvara mogućnost tematizacije sfere kulture odnosno međukulturalnosti, o kojoj je Heidegger inače slabo rječit. No, čim njegovu misao počnemo razabirati na osnovi Husserlove fenomenologije, dojam se prilično mijenja. Dovoljno je recimo spomenuti na odredbu ‘su-tubitka’, ‘Mit-sein’ iz *Bitka i vremena* koja je od ključnoga značenja za kritiku subjektivističkog poimanja međuljudskosti i koju možemo primjereno razumjeti samo na podlozi dosljedno promišljene fenomenološke obrade intersubjektivnosti koje se latio Husserl... Heidegger je upravo dobro znao da se Husserlov pojam subjektiviteta prilično razlikuje od novovjekovnoga. To se posljedično pokazuje upravo u mogućnosti tematizacije međukulturalnosti koja je za novovjeku filozofiju nedokučiva, ukoliko područje kulture unaprijed podređuje jedinstvenoj formi subjektiviteta i koju nije kadra razumjeti iz konstitucije svjetovnosti svijeta” (str. 85–86, 87).

Komelovo djelo iznosi na čistinu teorijsku razradu problema međukulturalnog sporazumijevanja i u tom je smislu uzorno. Podjednako je instruktivno i za filozofijska, kulturolozijska, i za estetička, i umjetničko-kritička istraživanja, jer se u odnosu na svaku od ovih “regionalnih tehnika” mišljenja javlja kao izvorna hermeneutička svijest, koja je, ispitujući povijesni, civilizacijski i kulturni horizont Europe, ostvarila temeljne pretpostavke za dublje promišljanje sudbine duhovnosti u našem vremenu.

**Mario Kopic**

Fondazione Julius Evola  
Via Flaminia 109, I-00196 Roma  
mkopic@libero.it