

ljati da razlika kod Deleuzea nije samo znanstvena (to je čak ponajmanje) nego nadalje ontologijsko-logička kategorija vezana za nesvodljivost i drugotnost. Također, nije jasno koji prijevod Deleuzeova djela autor ima pred sobom. Navedene stranice ne odgovaraju originalu, kao ni predloženi prijevod. Deleuze ne govori o “nepoznatoj igri” nego o “nepoznatoj radosti”. U prikazu Sloterdijka pak nema ni najmanjega osvrta na istinski *novum* kojega Sloterdijkovo tumačenje uvodi u studij Nietzschea. A to je misao da je ideja vesele znanosti (središnja ideja Nietzscheova mišljenja) duboko ukorijenjena u anti-sokratskoj “tragičkoj nastrojenosti” spram svijeta i života.

Prilog Damira Barbarića “Pjesnički um” je izmijenjen i dopunjen raniji autorov rad “Prilog genealogiji uma”. I ovaj put se Barbarić usmjerava na zadnji smisao Nietzscheove izazovne kritike uma i metafizike. Kao što je već zacrtao Friedrich Kaulbach, posrijedi je navlastita “rehabilitacija” estetičkog uma (Barbarić ga

denominira kao pjesnički, iako bi možda bilo najbolje govoriti o *muzičnom* umu), uma koji je oslobođen i uzdignut nad žalosno službovanje onom *ratio*, računu i obračunu. Ova Nietzscheova kritika naslijeđenoga idealističkog shvaćanja uma kao svjesnoga subjekta, zvana “estetička revolucija”, zacijelo je najprivlačniji moment njegove postmoderne recepcije.

Što zaključiti? Ništa drugo doli potvrditi riječi samog priređivača da predloženi zbornik posvjedočuje da u Hrvatskoj ozbiljan rad na proučavanju, razumijevanju i tumačenju cjeline Nietzscheova filozofijskog djela (i njezine do danas dostignute recepcije) u bitnome tek predstoji.

Mario Kopic

Fondazione Julius Evola
Via Flaminia 109, I-00196, Roma
nikson@jadran.com

Vladimir Jelkić, *Nietzsche – povratak vlastitosti*, Hrvatsko filozofsko društvo (Biblioteka Filozofska istraživanja; knjiga 115), Zagreb 2000, 158 str.

Pred nama je autorov doktorski rad *Kritika morala i odgoj za nadčovjeka u filozofiji Friedricha Nietzschea*, obranjen 1999. godine. Prigodna izmjena naslova sugerira da kritikom morala pripremljen odgoj za nadčovjeka smjera k nečemu što autor naziva “vlastitost”, i što na str. 34 određuje ovako: “Kao individue, dakle, mi smo uvijek tijelo. Individualnost svakog tijela zasniva se u njegovu osobenom preplitanju s cjelinom svijeta. Ustvari je vlastitost ime za to preplitanje. [...] Nikakva općenitost (um, duh)

nema primat nad individualnim (tijelom), nad vlastitošću – um nije neuvjetovan nego je ‘oruđe’.” Zaključak rada, pak, autor okončava ovako: “Možemo zaključiti da na kraju puta, na kojega Nietzsche poziva svoga čitatelja, nije neki cilj, nego sama vlastitost. Pokušaj dostizanja bilo kojeg drugog, mogućeg i zamislivog cilja, uz pomoć Nietzschea, nužno završava neuspjehom.” (str. 142)

Rad kao cjelina ukazuje na to da je moral, okrenut vazda nekakvim umom posredovanim općenitostima, stoljećima

sputavao povratak na zapadnjačku historijsku scenu onih uspješnih tipova ljudi iz predokratskog, "tragičkog" razdoblja grčke povijesti, koje je navodno odlikovala upravo vlastitost, ponovljiva jedino u vidu nadčovjeka. Postići vlastitost značilo bi osloboditi se, uz Nietzscheovu pomoć, ovisnosti o umnomoralnim konstrukcijama i smještanju sebe kao jastva unutar njihovih okvira i potražiti neko osebujnije preplitanje sebe kao prvenstveno tjelesnog bića s također osebujnije pojmljenom i doživljenom cjelinom svega.

Razrada te misli vodilje odvija se kroz šest poglavlja, na način da se prvo tematizira nova koncepcija svijeta te položaj filozofa kao zakonodavaca i odgajatelja, odnosno mjesto i uloga obrazovanja, odgoja i samoodgoja u njemu. Slijedi kritika morala, koju autor drži "svojevrsnim ključem za razumijevanje Nietzscheove filozofije" (str. 11), i ocrt na njoj utemeljene razlike u pristupu moralu od strane Nietzschea, Krista i kršćanstva. Na kraju se pokušava razlučiti ono ljudsko (uključujući tu i više ljude) od onog nadljudskog.

Metodički posve umjesno autor uvodno upozorava na opasnosti od novih nespozazuma i nerazumijevanja pri tumačenju Nietzschea, filozofa koji krajnje svjesno i uporno "misli protiv svoga vremena", "u oprekama" i "ambivalentno" (str. 10). Već nebrojeno puta se pokazalo da "svatko u njegovim, često na prvi pogled i proturječnim, aforizmima može pronaći ponešto za sebe i dokazivati ono što njemu odgovara." (str. 9)

Mišljenja smo da ne samo da se treba s rečenim složiti, nego bi valjalo i pridodati da je u tako sadržajno bogatom, misaono prodornom i uvelike poticajnom, često zanosnom i provokativnom opusu kao što je Nietzscheov upravo neizbježno lutati i gubiti se među "velikim temama", intuitivnim bljeskovima, impresivnim izričajima, duhovitim dosjetkama itd., i pronalaziti pa opet gubiti nji-

hovu povezanost na različitim razinama doživljavanja i promišljanja. Ono što je filozofijski jedino primjereno, ali nadasve zahtjevno i teško, jest pokušati kroz sve impresije i poneka navodno čvrsta uporišta prodrijeti do suptilnijih titraja Nietzscheove duše i duha, do njegovih najdubljih zdvajanja, u pravilu očitovanih na ne odveć upadan način i kao usput, te iz njih pokušati razumijevati svu osebujnost njegova hrvanja s "onim što ga je maltretiralo iz dna duše", što je on nazivao filozofijom.

U prvom poglavlju, naslovljenom "Nietzscheova nova koncepcija svijeta", autor ukazuje na to da za Nietzschea svijet ne postoji sam po sebi, da ga mi tek stvaramo i da je zato beskrajno istumačiv. Nema zapravo ničega osim interpretacija iz određenih "centara snage", od kojih svaki ima vlastitu perspektivu, koja je opet izraz životu okrenutog vladalačkog nagona. No, "ključna riječ u razumijevanju same interpretacije i interpretatora jest *pravednost*. [...] Pravednost, dakle, pojedinačnoj perspektivi osigurava istinitu interpretaciju, odnosno omogućuje postavljanje vrijednosti, što u biti, za Nietzschea, znači 'služenje istini'." (str. 14) Kasnije će se pokazati da Nietzscheova 'istini služeća' interpretacija svijeta, proizišla iz njegova novog tragičkog osjećanja života, jest to da se "svjetska igra moći sa samom sobom odigrava u beskonačnom vremenu na način vječnog ponovnog došašća", kao "dionizijska igra vječnog stvaranja i vječnog razaranja sebe sama" (str. 24).

Već je iz naslova poglavlja vidljivo da autor insistira na novosti Nietzscheove koncepcije svijeta u usporedbi s teološko-metafizičkom tradicijom umskih konstrukcija, prije svega nadzemaljskih nada i moralnih imperativa. No je li tim negiranjem svih svjetova iza i iznad onog ljudskog te navodnim služenjem istini na način neobrazloženo 'pravednog' postavljanja vrijednosti iz različitih životnih perspektiva, naime je li ostavljanjem u tom okružju uopće naslućeno

ono što Nietzschea u vidu filozofije muči iz dna duše? Jer, koliko god držao iluzijom sve metafizički artikulirano 'otrag-svjetovnjaštvo', Nietzsche "iza" svih mogućih ljudski konstruiranih svjetova ipak ne vidi puku ništavnost, nego naprotiv, nešto posve zbudujuće, jezivo, čovjeku nedokučivo, neizrecivo i nepoznatljivo: čistu gibljivost kao najdublju pra-istinu od koje čovjek mora pobjeći kako bi uopće bio u stanju konstituirati bilo kakav svijet i sebe sama kao živo biće u njemu. Mišljenja smo da upravo u ambivalentnosti između mračnog, fluidnog bez-temelja svih mogućih svjetova i istih tih svjetova, odnosno između tog najdubljeg uvida u istinu svijeta i svih mogućih ljudskih, životu služećih istina treba tražiti ključ za približavanje onomu što je Nietzsche doživljavao kao filozofiju. Oslanjanje na kritiku morala bez sumnje je umjesno pri razumijevanju Nietzscheova pokušaja ustrojavanja toj najdubljoj istini primjerenijeg života nego što je onaj moralno-metafizički, ali je ujedno i nedostatan za pronicanje njegovih temeljnih, dosljednih lučenja, prije svega između prave istine i životnih 'istina' kao zabluda i laži (koje opet luči na istine i laži, ovisno o tomu kakvom životu služe), potom između filozofije kao beskompromisnog uviđanja istine i filozofije kao umjetnosti života, između mjere i bezmjernosti, konačnosti i beskonačnosti, odnosno vječnosti, i drugih, naoko tek prigodnih intimnih titraja, no itekako misaono relevantnih i reflektiranih, ali ne i lako prepoznatljivih, u brojnim aforizmima i pjesmama. Štoviše, ne bi li i pitanje o vlastitosti zadobilo iz te 'izvan-životne' perspektive posve druge dimenzije – kakve i jest zadobilo na primjeru Nietzscheove vlastite egzistencije –, dimenzije koje prigodice ostavljaju u sjeni problematiku posljednjeg čovjeka, višeg čovjeka, pa i nadčovjeka, baš kao i svih vidova ljudskog zajedništva, religija, morala, odgoja i sl.? Sve to na jednu stranu, a vlastito suočenje s istinom koja izmiče tlo pod nogama uz ostalo i svakoj vlasti-

tosti, a ne samo jastvu, logici, znanostima itd., i tomu paralelno uviđanje da smo na njih kao ljudi osuđeni, ma koliko bili svjesni njihove upitnosti – tom iskustvu, moglo bi se reći, unutarnjeg raskola samosvijesti i intuicije, Nietzsche je osobno bio itekako filozofijski otvoren.

U ovoj knjizi, dakle, nećemo susresti tragove te dimenzije Nietzscheova filozofiranja, pa onda ni propitivanje mnogo toga što se i inače u literaturi o Nietzscheu često naprosto prihvaća kao njegov stav i nudi kao izolirana konstatacija ili se ovako ili onako s drugim konstatacijama povezuje u različite, prigodno zakružene misaone sklopove.

Drugo poglavlje, naslovljeno "Filozofi kao zakonodavci i odgojitelji", započinje kratkom rečenicom "Filozofija je 'svjetotvorna'." (str. 27). Ta rečenica kao da hoće istaći našu prethodnu prosudbu da je ovaj rad orijentiran isključivo na konkretnu svjetotvornu, po ambiciji historijski prekretničku ulogu Nietzscheova filozofiranja, a ne na njegovo životu prijetće suživljavanje s izvoristom svake, pa i filozofijske, svjetotvornosti, koje čitavom tom 'poslu' permanentno daje gorak okus odmaka od izvorne istine u ime ustrojavanja makar i najpoželjnijeg života. Stoga će daljnji sadržaj knjige biti okrenut prije svega iznošenju Nietzscheovih refleksija na temu ovakve ili onakve historijske uloge filozofa u oblikovanju ljudskog svijeta.

Filozofi su dosad griješili jer su nastojali racionalno utemeljiti moral, pa su morali izmišljati druge, navodno istinitije svjetove, sve u cilju navodnog poboljšanja postojećeg čovjeka. Za razliku od pukih tradicionalista, filozofi poput Platona i "novih filozofa" su zakonodavci i naredbodavci budućnosti, pri čemu su ovi potonji, za razliku od Platona, još i "slobodni duhovi". Oni imaju "drugačiji stav o 'istinitom' i 'neistinitom'", a glavna im je zadaća priprava novog "poretka po rangu (Rangordnung)" (str. 29). Stari filozofi su metafizičari, za njih je "čo-

vjekov um neuvjetovan”, dok je za one nove “um uvjetovan – um je samo moment života i svijeta” (str. 31). Novi filozofi nisu dogmatični, za njih su jastvo i subjekt fikcije, a čisti um je “mali um iza kojega je ‘veliki um’ – vlastitost (*selbst*)” (str. 33). Tu vlastitost autor naziva, zajedno s A. Nehamasom, još i osobom, koja “nije ništa više od totaliteta njezinih iskustava i djelovanja” (str. 34). Potom se tematizira mogućnost planskog uzgajanja jakih, suverenih pojedinaca samo u aristokratski, hijerarhijski ustrojenom društvu, uz očuvanje patosa distance, pa umjetnost mita i tragedije, zatim predsokratsko jedinstvo života, umjetnosti i filozofije, pravo na svetu laž te Nietzscheovo odustajanje da svom pokušaju prevrednovanja svih vrijednosti dade nekakav sustavan makropolitčki projekt.

I premda se prigodno postavljaju čak odlučujuća pitanja poput “Ali što je uopće istina?” (str. 31), premda se spominje “borba ‘istine’ sa životom” (str. 41) ili pak citira kako je “umjetnost vrhunska zadaća i prava metafizička djelatnost ovog života” (str. 37), umjesto produbljenog traganja za uvidima i razjašnjenjima ili bar za naznakama pravih dimenzija problema, u tekstu uvijek iznova susrećemo neposredne prijelaze na nove i opet nove izvatkve iz Nietzscheova djela, često tek izvanjski povezane s naznačenim problemom, odnosno prešutno odustajanje od razrade problema.

Treće poglavlje, “Obrazovanje, odgoj i samoodgoj”, preciznije izlaže prethodno naznačeno pitanje uzgoja budućih naraštaja. Nasuprot modernoj specijalizaciji i naobrazbi u svrhu stjecanja novca i stvaranja stadne životinje, Nietzsche se zalaže za ‘odgoj za obrazovanje’ prožet poslušnošću, podređivanjem i stegom. Kulturni ideal nije težiti sreći, nego “pospješiti stvaranje filozofa, umjetnika i sveca u nama i izvan nas” (str. 48), što bi trebalo značiti “krenuti neizvjesnim i opasnim putem ek-

sperimentiranja sa samim sobom” (str. 53). Nadalje je riječ o ambivalentnosti asketskog ideala u rasponu od poricanja života do odgoja snage volje, od žrtvovanja kršćanskog Boga koje vodi u nihilizam do poganskog asketizma kao “majstorskog i suptilnog ratovanja sa samim sobom, odnosno samosavlđivanja i samonadmudrivanja” (str. 57). Na kraju se izlaže “amor fati” kao ljubav onog nužnog i čovjekova veličina kao “otvorenost za igru vječnog vraćanja” (str. 60).

“Kritika morala”, četvrto poglavlje, započinje Nietzscheovom osnovnom tezom da nema moralnih činjenica, već jedino moralnih interpretacija činjenica, i to izvanmoralnog podrijetla. Autor navodi tri povijesna pristupa moralu: u *predmoralnom* razdoblju vrijednost i nevrijednost djela izvodila se iz njegovih posljedica, u *moralnom* razdoblju iz namjere, a u novom, *izvanmoralnom* razdoblju djelo bi trebalo biti posve ispražnjeno od vrijednosti – jer “u velikom prstenu bivanja sve je jednako vrijedno, sve je nužno i vječno” (str. 62). Naime, ne postoje akti slobodne volje, pa ni spontanosti bilo kakve radnje, a uzrok neke radnje nikad nije nekakva svrha: svrha je prije neka popratna pojava zbivanja. Stoga je svako teleološko objašnjenje ljudskog djelovanja iz temelja promašeno: čovjek je sudionik “nevinosti bivanja”, bez odgovornosti pa onda i krivice.

U nastavku sad vrlo sustavnog izvođenja historijskog podrijetla vladavine morala, autor izlaže Nietzscheovu etimološku interpretaciju pojmova dobar i zao, potom Sokratovu ulogu u borbi protiv instinkta u doba anarhije instinkata, kad se umnost ponudila kao spasitelj i ponudila novu vrstuagona: dijalektiku. Sokrat je odgovorio zahtjevu trenutka, pa bi bilo neumjesno govoriti o moralnoj promašenosti njegova ‘intelektualiziranja’ – jer “sam po sebi nijedan moral nije ‘lažan’ ili ‘pogrešan’. Problem nastaje kada jedan moral prevlada i nameće se kao *jedini*” (str. 78). Jer –

autor s pravom apostrofira u ovom kontekstu ključnu Nietzscheovu misao – “pogubno je za ljudsku vrstu ako jedna vrsta čovjeka *svoje* uvjete održanja i rasta nametne cjelini” (str. 80). Potom ukazuje na historijski put kršćanskog morala od “korisne zablude” i davanja apsolutne vrijednosti čovjeku do smrti Boga, uvjetovane pretjeranom istinoljubivošću, i otvaranja bezutješne praznine nihilizma.

Peto poglavlje, s naslovom “Nietzsche, Krist i kršćanstvo”, započinje, po našem sudu, krajnje dvojbenom tezom: “Protugibanje moralu jest umjetnost, a ona svoje izvorište, prema Nietzscheu, ima u jednom dubljem fenomenu: u *ljubavi*” (str. 87). Ako se ima u vidu prethodno naznačena, a u radu nenazočna, dimenzija Nietzscheova filozofiranja okrenuta čistoj gibljivosti u dnu svijeta, prije svega njegova izvođenja u djelima *O istini i laži u izvanmoralnom smislu* i *Radosna znanost* §354, onda u umjetnosti treba vidjeti nešto daleko dublje i sveobuhvatnije od protugibanja moralu (štoviše, i sama uspostava morala spadala bi u umjetničko djelovanje!), a kao njezino izvorište opet nešto drugo, što bi se možda moglo samo parcijalno i uvjetno nazvati žudnjom ili ljubavlju prema životu naprosto, a nikako ljubavlju čovjeka kao već artikuliranog bića. Ali ovo kratko poglavlje se niti ne bavi umjetnošću, već isključivo ljubavlju, pri čemu je osnovna teza to da Nietzsche “konzekventno i oštro razdvaja Krista i kršćanstvo” (str. 96), naime Krista od Raspetog (str. 98), te da “prihvaća temeljne stavove izvornog Kristova učenja” (str. 96). Jer “u Nietzscheovu shvaćanju ljubavi ima nešto od kršćanske agape” (str. 94), odnosno “Kristova ljubav nije bitno različita od Nietzscheove ‘amor fati’” (str. 98). Svojim životom, naime, Krist sve afirmira ‘s onu stranu dobra i zla’ i u tomu nalazi blaženstvo. Kršćanska crkva, naprotiv, uvodi dogme o besmrtnosti, grijehu, kazni i iskupljenju, čime Krista čini čak svojim antipodom.

Zaključno poglavlje, “Čovjek i nadčovjek”, autor započinje Nietzscheovom konstatacijom da je čovjek “još neustanovljena životinja”, čemu je uzrok ulazak u društvenu stegu i mit civilizirana života (str. 103). Nietzsche čovjeka više ne izvodi iz duha, nego iz instinkata, koji su se nekoć počeli okretati prema unutra – prije svega pod utjecajem državne organizacije i običaja. To nije nikakav napredak, štoviše, moderni čovjek je “umanjeno, dobrodušno i osrednje stvorenje”, “raznježenik kulture”, biće vođeno ne instinktima nego izvanjskim dojmovima (str. 105). Jedini “uspjao čovjek” dosad bio je antički čovjek pred-sokratske Grčke, “jak, suveren, zreo i slobodan”. Kasniji kršćanski moral oblikovao je idealnog roba, koji ne umije postavljati svrhe, nego, kako kaže Nietzsche, “instinktivno štuje moral lišavanja sebe” (str. 108). Nasuprot njemu, cjelovit, suveren čovjek je velik “stoga što ne zatire svoje strasti, nego gospodari njima: on ima snage svoje žudnje držati u svojoj službi” (str. 109), on umije, Nietzscheovim riječima, “plesati preko samoga sebe” (str. 112). Takvom čovjeku ne odgovaraju suvremeni ljudi, čak ni “viši ljudi”, uključujući najzvišnije primjerke ljudske vrste, pa autor zaključuje: “Očito je da Nietzsche, kada želi definirati ‘sintetičnog čovjeka’, klizi u neizrecivo” (str. 110). No, čovjek, kakav god bio, tek je most i prijelaz: cilj je nadčovjek. I sam Zaratustra za sebe kaže da je “predigra boljih igrača” (str. 115), ali ni u kojem slučaju “dobrih ljudi” po mjeri kršćanskog ili socijalističkog ideala, koji “pogubno niveliraju ljude” uz ili bez pomoći Boga. No koje su zapravo odlike nadčovjeka? Odgovor na to nimalo lako pitanje autor traži kroz kratke dijaloge s Heideggerom, Deleuzeom, Finkom, Coplestoneom, Bošnjakom, Conwayom, Küenzlenom, da bi, nakon ponovljenog tematiziranja misli vječnog vraćanja i amor fati, zaključio kako se kod nadčovjeka “istodobno radi o Heraklitovoj ‘igri’ i Kristovoj ‘agape’” (str. 133), te da on “afirmira cjelinu: ne

mijenja ni sebe niti druge, ne 'sudi' niti može imati nekih 'ljudskih, isuviše ljudskih' motiva i ciljeva. Stoga je nadčovjek usporediv jedino s epikurejskim Bogom" (str. 134).

Nabrajajući pri kraju "Zaključka" opće-prihvaćena "neupitna određenja" nadčovjeka, autor ističe da ovo što je on zaključno ustanovio "u obimnoj literaturi o Nietzscheu nije uočeno, iako je odlučujuće za shvaćanje cjeline problema koji je tema ovog rada" (str. 141).

Knjiga pred nama evidentno ne nudi komparativna promišljanja Heraklitove igre, Kristove agape, Epikurova boga i Nietzscheova nadčovjeka, potrebna da bi se izvedeni zaključak dostatno potkrijepio – što ne znači da ne treba pozdraviti pokušaj da se ponudi jedan novi aspekt u pristupu Nietzscheu. No bit ću slobodan na kraju iznijeti dvije metodološke sugestije:

Prvo, držim da bi trebalo, koliko god je moguće, kloniti se objašnjavanja onog novog starim, njegovim svodenjem na kombinacije onog već poznatog ili povratkom na nešto već viđeno. Sve to, dođue, može poslužiti kao preliminarna orijentacija, ali naglasak bi morao biti na strpljivom i opreznom omeđivanju tog novog iz horizonta Nietzscheovih vlastitih napora da ga dovede do riječi – makar tek u naznakama, nedovoljno jasno, čak protuslovno. Tako u ovom slučaju, ako se već u zaključku kaže: "Ključna je riječ za Nietzscheovo novo određenje istine *vlastitost*" (str. 137), onda se samim naslovom rada, koji glasi *Povratak vlastitosti*, ozbiljno dovodi u pitanje novost tog određenja istine – jer nije lako shvatiti mogućnost povratka nečemu odista novom. Ako se pak, što držim da je slučaj, novost tu shvaća samo kao odmak od metafizičke tradicije, a povratak kao vraćanje nečemu pred-metafizičkom, onda se tu nameću dva teška pitanja: je li ikakav takav povratak uopće moguć, odnosno što je zapravo vlastitost unutar konteksta predsokratskog filozofiranja? Odrediti

vlastitost kao "središte individuacije, tijelo, preplitanje s cjelinom svijeta, kraj puta" u opreci prema jastvu kao metafizičkoj kategoriji, nedvojbeno znači misliti na Nietzscheovu tragu, ali je daleko od dostatnog ukazivanja na to čemu se tu i kako navodno nastoji vratiti.

Drugo, posve je razumljivo da je u cilju misaonog zaokruživanja neke "teme" poželjno izbjegavati svako problematiziranje koje se ne smatra neizbježnim, jer ono, ako i ne odvuče na bespuće, ipak u najmanju ruku udaljava od linije izvođenja. Jedan od načina otklanjanja te smetnje jest precizno ukazivanje na problem i naznaka da ga se neće tematizirati. Drugi, daleko češće prakticiran, način jest njegovo prešutno zaobilaženje, ignoriranje ili prikriivanje. Nije nam poznat filozof koji se manje od Nietzschea koristio ijednim od tih načina, štoviše, koji je, posve u duhu svojega 'učenja', u toj mjeri sebe bespoštedno razapinjao, 'dionizijski' hazardirao s vlastitim filozofijskim uvidima, svjesno se izražavao prividno protuslovno i vapio za oponentima, a odbijao sljedbenike – jer, ako mu je išta bilo strano, onda je to bilo misaono zaokruživanje i fiksiranje istina u uobičajenom smislu. Upravo stoga držim da zaziranje od upuštanja u Nietzscheova vlastita najdublja bespuća i od zadržavanja pri njima lišava tumačenje njegova filozofiranja bitne, presudne dimenzije, pa svako 'razumijevanje' njegova djela čini u najmanju ruku nedovoljno autentičnim – koliko god možda elegantno izvedenim.

S obzirom na akademska metodološka ograničenja nametnuta radovima poput ovog, nije bilo realno očekivati njegovu bitno drukčiju formu, što je zacijelo utjecalo i na sadržajnu usmjerenost. Čitatelj koji se nije sam ozbiljnije susreo s Nietzscheom pronaći će u njemu puno toga poticajnog, pregledno izloženog, možda na neočekivan način povezanog. Onomu pak tko se sam ogledao s Nietzscheovim filozofiranjem ovo je prilika

za susret s pristupom koji ukazuje na proširenje interpretacijskih mogućnosti.

Davor Ljubimir

*American College of Management and
Technology
Ćira Carića 4, HR – 20000 Dubrovnik
davor.ljubimir@du.tel.hr*

Hrvatska filozofija I: studije i odabrani tekstovi, priredio Marinko Šišak, Hrvatski studiji, Biblioteka Scopus, Zagreb 2001, 307 str.

Pred nama se nalazi prvi dio predviđenog cjelovitog prikaza hrvatske filozofije od samih početaka do danas. *Hrvatska filozofija I* sadrži sedam studija o značajnijim predstavnicima hrvatske filozofije od 12. do 18. stoljeća. Studije su napisali autori koji u Institutu za filozofiju u Zagrebu već duži niz godina proučavaju hrvatsku filozofiju, a to su: Erna Banić-Pajnić, Mihaela Girardi Karšulin, Ivan Kordić, Stipe Kutleša i Ljerka Schiffler. Pored studija u zbirci se nalaze i odabrani izvorni tekstovi starijih hrvatskih filozofa, rječnik najznačajnijih pojmova te bibliografija i popis literature koja se odnosi na obrađene filozofe.

Kao što je već rečeno, pored studije o svakom filozofu priloženi su i odlomci odabranih tekstova koji najbolje odražavaju filozofsku misao dotičnog autora. Neki prijevodi odabranih tekstova na hrvatski ovdje su objavljeni prvi put, dok su drugi preuzeti iz već objavljenih izdanja. Prijevodi koji se prvi put objavljuju su tekstovi: Juraj Dragišić, *Federicus o vladaru kraljevstva duše* (str. 77–85); Matija Vlačić Ilirik, *Ključ Svetog pisma* (str. 101–107), *O sadržajima i ciljevima znanosti i zabludama filozofije u božanskim stvarima* (str. 108–109), *Novi zavjet Isusa Krista... s kratkom glosom* (str. 109–111), *Gnothi seauton* (str. 112–114); Frane Petrić, *Čitanje Petrarčina soneta ždrijelo i san* (str. 140–143), *Peripatetička istraživanja* (str. 213–223); i

Matija Frkić, *Obrana Peripatetičkih istraživanja od uvreda Bellutija i Mastrija* (str. 223–228). Ostali već objavljavani prijevodi koji se donose u ovoj zbirci su tekstovi: Herman Dalmatin, *O bitima* (str. 33–42); Juraj Dragišić, *Proročanska rješenja* (str. 67–77); Matija Vlačić Ilirik, *Dijalektički dodaci* (str. 112); Frane Petrić, *Nova sveopća filozofija* (str. 144–149), *Vojne usporedbe* (str. 150–155), *Deset dijaloga o povijesti* (str. 155–159); Nikola Vitov Gučetić, *O ustroju država* (str. 179–183), *Upravljanje obitelji* (str. 183–187), *Dijalog o ljepoti i ljubavi* (str. 188–192), *Komentari Autorovih postavki o uzrocima* (str. 192–194); te Josip Ruder Bošković, *O zakonu neprekinutosti* (str. 261–262) i *Teorija prirodne filozofije* (str. 262–278).

O potrebi ovakvog prikaza, kao i o njegovoj važnosti, dovoljno govori činjenica da zasad postoje samo dva cjelovita prikaza hrvatske filozofije objavljena u posljednjih dvadesetak godina. Pri tom mislimo Hrestomatiju filozofije urednika Franje Zenka, koja u dva toma, *Starija hrvatska filozofija* i *Novija hrvatska filozofija* (Školska knjiga, Zagreb 1997) donosi prikaze odabranih autora te najznačajnije odlomke filozofskih tekstova obrađenih autora. Priredivač *Hrvatske filozofije I* Marinko Šišak pored navedenog djela spominje i pregled hrvatske filozofije Ivana Čehoka, namijenjen nastavi u srednjim školama, *Mala povijest hrvatske filozofije* (u: Johannes Hirsch-