

## Ideje umjesto ideologija. O projektu »Filozofska istraživanja«

Željko Pavić

Leksikografski zavod Miroslav Krleža

**SAŽETAK:** Od svojega osnutka 1980. do danas *Filozofska istraživanja* potvrđuju se ne kao časopis u uobičajenom smislu riječi koji pripada nekoj školi ili nekom filozofijskom pokretu, već kao obuhvatni i vremenom krajnje razgranati »projekt«, koji od 1986. izdaje međunarodno izdanje *Synthesis philosophica*, od 1988. niz *Biblioteka Filozofska istraživanja* itd. Pritom su sve dosadašnje redakcije težile principima potpune otvorenosti, ideologijske i školi primjerene bespredrasudnosti, suradnje i potpunoga sporazumijevanja. Na tom su projektu surađivale gotove sve starije i mlađe generacije, što je stvorilo plodno i razumijevanjem ispunjeno tlo za suradnju najrazličitijih filozofijskih smjerova koji su danas, osim Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, zastupljeni na novoosnovanim katedrama na Filozofski fakultet DI i Hrvatskim studijima u Zagrebu, u Rijeci, Splitu i Osijeku, pa su *Filozofska istraživanja* imala i snažnu odgojnu i samoodgojnu funkciju. U drugom dijelu ovoga priloga autor kroz sadržajnu analizu pojedinih, do br. 120 objavljenih tematskih blokova pokušava pokazati da zbilja nema nikoje filozofijske discipline ili one koja se tiče same filozofije koja nije bila uzeta u razmatranje u *Filozofskim istraživanjima*.

**Ključne riječi:** projekt »Filozofska istraživanja«, otvorenost, bespretpostavnost, integrativnost, pluriperspektivizam

### Uvod

Filozofijsko mišljenje nikada nije samo puki »izraz« svojega vremena, već ono što *to* vrijeme – upravo kao njegov izraz – *bitno* su-oblikuje i utoliko prevladava, budući da sebe nikada ne nalazi i ne ispunjava u izraženome ili konačno-oblikovanome: »Wege – nicht Werke!« (*Putovi – ne djela!*), kako bi rekao Martin Heidegger. Svaki je put mišljenja, makar vodio i u ono najbesputnije, vrjedniji od bilo kojega dogotovljenog djela. No »djelo« je poput egipatskih *Memmona* potrebno nama sadašnjima da u Hegelovu smislu shvatimo da je u njima *nekoć bio prisutan duh*, ali koji u njima više nije, budući da je u nama sadašnjima, »djelo« koje poput svih drugih čovječanskih djela uvijek iznova obvezuje da se krene novim putovima, na kojima bi i sam duh opet mogao postati zbiljsko (pjesničko, umjetničko, filozofsko, znanstveno...) djelo.

Izražavajući i tako istodobno suoblikujući svoje vrijeme, filozofijsko mišljenje uvijek iznova prevladava sve svoje dogotovljene forme, ali ne tako da se postavlja kao neki *nad-vremeni*, bilo teologijski bilo prirodoznanstveni korektiv, već kao ono što svoju vlastitu egzistenciju uvijek iznova crpi iz najneposrednijeg (*primordijalnog*) iskustva u horizontu životnoga svijeta. Najbolji primjer na našim prostorima za to je upravo časopis *Filozofska istraživanja* (ubuduće se navodi kao FI), koji je – sada već slijedom generacija – od 1980. do danas neprestano davao pečat svom vremenu nastojeći unutar njega postavljati pitanja i davati odgovore njemu samomu, pritom se odgovorno odnoseći za mišljeno i izgovoreno, *namećući* to kao jedini i isključivi kriterij svojim suradnicima!

Bio je to golem zaokret u odnosu na petogodišnji »pôst« u filozofijskoj produkciji, nakon što je 1974. zabranjen *Praxis*, ali i imajući u vidu temeljnu marksističku orijentaciju »filozofije prakse« koja je, ma koliko originalna u europskim i svjetskim razmjerima, poput svakog drugog filozofijskog smjera uvijek nužno *redukcionistička*, budući da predstavlja izraz *jedne* »škole mišljenja« koja slijedi svoje temeljne intencije. Stoga, kada se kaže da se nakon zabrane *Praxisa* pojavljuju »stručno neutralnija« FI,<sup>1</sup> tada ta *stručna neutralnost* sugerira prije svega odustajanje od redukcije filozofije na onaj način mišljenja koji je razvijan ne samo u okviru tadašnje »filozofije prakse«, nego i radikalno odustajanje od svakog prethodno zadanog školsko-filozofijskog okvira i usmjerenja. Ta je »neutralnost« upravo omogućila da se filozofija u Hrvatskoj povrh »filozofije prakse« otvori za sve suvremene struje i smjerove tadašnjega mišljenja, čime je s tom potpunom otvorenošću prema filozofiji *kao* filozofiji dobivena potpuno nova kvaliteta: *bespretpostavno stupanje u razgovor s cjelokupnom filozofijskom tradicijom i suvremenom filozofijom!* To potvrđuje već »Uvodna riječ« povodom izlaska prvoga broja kojom se ustvrđuje tadašnje *faktično stanje* rastvorenosti i razmrvljenosti filozofijske supstancije do te mjere da je izgubljena mogućnost za bilo kakav cjeloviti (što u ovom slučaju znači: višeznačni i višemisaoni) pristup danom društvenom povijesnom trenutku, zbog čega se i sama filozofija povukla i zamuknula pred vladajućom ideologijskom zbiljom. No budući da je »već u tradicionalnoj filozofiji (naravno, ne u svakoj) dan metodički predložak radikalnosti i konzekventnosti mišljenja koje nije zastalo ni pred kakvom svjetovnom ili 'nadsvjetovnom' barijerom i tako je sudjelovalo u najšire shvaćenoj emancipaciji« (FI/1, 1), postaje konceptijski razvidno da se FI unaprijed obvezuju tradiciji mišljenja i njezinim najboljim kritičkim postignućima, nikakvoj ideologiji i nikakvoj školi, zbog čega njegova tadašnja prva Redakcija »namjerava poticati rasprave o bitnim temama tradicionalne i suvremene filozofije, o graničnim i 'interdisciplinarnim' problemima, ne namjerava zapostaviti ni praktična ili 'svjetovna pitanja' ukoliko su filozofijski relevantna... Već iz takvog stajališta proizlazi otvorenost prema orijentacijama i 'školama', iz čijeg raz-

<sup>1</sup> Usp. o tome L. Veljak: 2011, 189 i d.

govora se tek može uspostaviti cjelina i, uostalom, cjelovit uvid u to što filozofija danas jest viđena iz sebe same a ne samo iz nekih posebnih područja« (ibid., 2), dakle opet onkraj škola i svakoga pojedinačno-znanstvenog, a kamoli ideologijskog pristupa.<sup>2</sup> Upravo su iz te izvorne nakane iznjedrena dva temeljna načela, od kojih FI ne odstupaju ni danas: »otvorenost« i »integrativnost«, načela koja su koncipirana već u neobjavljenoj »Programskoj orijentaciji časopisa *Filozofska istraživanja* i ukupnog izdavačkog projekta koji se na njemu temelji.«<sup>3</sup> Čitajući taj dokument uviđamo da FI nisu nikakav »puki« časopis, već do sada gotovo u potpunosti razvijen *projekt* usmjeren na daljnje interdisciplinarno otvaranje i nakladničko razgranavanje. Naime, treba imati u vidu da već 1986. FI pokreću međunarodno izdanje *Synthesis philosophica*,<sup>4</sup> u kojem se uvijek sabiru i prezentiraju najodličniji tekstovi prethodno objavljeni u FI, da 1988. biva objavljeno prvo kolo od 12 knjiga (sic!) *Biblioteke Filozofska istraživanja*,<sup>5</sup> koja s »nesmanjenom žestinom« i unatoč svim političkim i financij-

<sup>2</sup> Meni je kao puno mlađem osobno vrlo zanimljivo – ovdje to moram izričito spomenuti – to što je ovaj »Uvodnoj riječi« prethodio *In memoriam* Josipu Brozu Titu koji je napisao V. Cvjetičanin (FI/I, I–V), što – gledajući i iz današnje perspektive – potpuno opravdavam iz jednog, tada vrlo važnoga razloga: »vakuum«, koji je nastao nakon ukidanja *Praxisa* 1974. do tog prvog broja FI (1980), mogao je po svojoj prilici biti uzrokom opravdanoga straha prvoga uredništva da će tadašnje komunističke vlasti i pojavu FI promatrati kao čistu »kamuflaču« staroga *Praxisa*, tj. kao ponovni pokušaj destabiliziranja »sistema« u smislu njegova ponovnog podvrgavanja kritičkoj analizi. Stoga taj *In memoriam* doista shvaćam kao izričito *taktički*, ne kao čin udvorničtva. S druge strane, također vjerujem da su tadašnji vlastodršci odahnuili kada su vidjeli da je već u tom prvom broju riječ o časopisu kojemu je stalo do filozofije, a ne samo do puke kritike ideologije koja je također neizričito su-sadržana u svim kasnijim brojevima FI. To *filozofijsko otvaranje prema filozofiji kao takvoj* upravo je i samim *Filozofskim istraživanjima*, koja su ne samo po naslovu, nego i po intenciji, omogućila *novi put* filozofijskoga samoosvješćenja unutar dane povijesne zbiljnosti koju su i FI – to smijem unaprijed reći bez ikakvih ograda – su-oblikovala svojim odgovornim mišljenjem i djelovanjem.

<sup>3</sup> Sada glavnim dijelom dostupno u P. Barišić: FI/100, 5 i d. i A. Čović: FI/101, 4 i d.

<sup>4</sup> O pojavi i zadaćama međunarodnoga izdanja *Synthesis philosophica*, osim tiskanoga prospekta u br. 29 FI, usp. npr. Z. Zima: 1986, 1; Z. Zeman: 1986, 218 i d.

<sup>5</sup> Temeljne nakane pokretanja biblioteke FI možda je najpregnantnije izrazila Lj. Schiffler (1989, 232) prigodom izlaska I. kola: »Ono što se ovim uvidom prvenstveno ukazuje jest pokušaj autorâ da samosvojno otvore prostor tumačenja tradicije mišljenja tradicije kao inspiracije i poduzmu njeno suvremeno čitanje i vrednovanje, kao i pitanja i u moguće odnose filozofije i društva, filozofije i znanosti, filozofije i prakse i dr. S različitih polazišta i metodologijskih središta, teorijskih pristupa i naglasaka, dakle i pojmovnih okvira pojedinačnih promišljanja, koncentriraju se autori na grupe pitanja vlastita bavljenja kao filozofski čitatelji u konstruktivnom dijalogu (aktualiziranje filozofskog nasljeđa kao predloška za diskusiju) i kao filozofski pisci sami, kroz problematiziranje pitanja koja svagda ostaju otvorena (čovjeka i svijeta, spoznaje i znanja, teorije i prakse, otuđenja, filozofije jezika). Pokušaji odgovora koje naslovljena djela nude pogađaju bit filozofskog diskursa – da otvara pitanja više no da na njih odgovara«. Pozitivno »šokiran« tom »eksplozijom« knjiga objavljenih u prvome kolu, I. Bešker (1988, 6) taj pothvat proglašava besprimjernim »dogadajem godine« ili, kako kaže J. Pavičić prigodom izlaska trećega kola: »Hrvatsko filozofsko društvo mjesto je na kojem se zbio pravo malo nakladničko čudo« (1991, 7). Usp. o tome također S. Bašić: 1989, 15; M. Radovanović: 1989, 123–125; I. Koprek: 1989, 631–637; Z. Zeman: 1990, 149–153.

skim previranjima i nedaćama izlazi još i danas, a da ne govorimo o novom velikom nizu originalnih bioetičkih istraživanja objavljenih u novoj biblioteci *Bioetika*.<sup>6</sup> Dakle, sve što važi za »časopis« FI, važi i za druge, iz njega proistekle edicije!

Analizirajući postojeću objavljenu građu o dosadašnjim filozofijskim, znanstvenim, međunarodnim i općekulturnim postignućima FI, koju mi je na raspolaganje ljubazno stavio kolega Čović, ustvrdio sam da većina dosadašnjih prikaza preuzima s početne klapne svih do sada objavljenih knjiga u istoimenoj biblioteci riječ urednika koja kao glavne ciljeve posebice ističe »*otvorenost* u raznim svojim vidovima (prema različitim orijentacijama, prema novim temama i idejama, prema rubnim i dodirnim područjima, prema mladim autorima itd.) i »*integrativnost* kao nastojanje da postignute razlike budu dijaloški posredovane i da ostanu u trajnoj komunikaciji«. Budući da se to u bitnome poklapa s prije spomenutom »Programskom orijentacijom« te da su ti aspekti premalo osvjetljeni u svojem sadržajno-značenjskom momentu, ovdje bih se ukratko osvrnuo na njih kako bih pokazao u kojoj mjeri su FI do danas uistinu udovoljila toj zacrtanoj zadaći.

a) *Otvorenost*. Ta je riječ povijesno često bila zlorabljena tako da se prilikom njezina spomena najprije stječe dojam prikrivene želje za manipulacijom. Jer, gledano sadržajno-povijesno i kulturno-filozofijski, vidjeli smo da su se mnoge civilizacije, posebice naša europska, »otvarale« prema drugim svjetovima u svrhu njihova porobljavanja i iskorištavanja, tako da je ta vrsta »otvaranja« bila pogubna za te civilizacije – do te mjere da je potpuno uništila njihov identitet. Međutim, »otvaranje« u izvornom smislu znači po meni *apsolutnu bespretpostavnost u prilaženju Drugom!* A prva »pretpostavka« te bespretpostavnosti jest najprije oslobađanje od vlastitih predrasuda o Drugom i o sebi samome i svojemu svijetu kao najboljem, najkulturnijem itd., odustajanje od želje da se ono »tuđe« svede na »moje«, na moj svjetonazor i vjeronazor, da se utoliko potpuno »neutralizira« i ukine u svojoj osebnosti. *Biti otvoren* u navlastito filozofijskom smislu znači »*dopustiti da nešto važi protiv mene*« (H.-G. Gadamer), to Drugo uopće, čak i kada ono nije zbiljski prisutno, kao jedini i isključivi korektiv mojega vlastitoga postupanja i kao ono što mora određivati uvjete našega pristupa njemu u horizontu onog njegova, bez ikakvog prethodnog *utumačivanja* i *istumačivanja*.<sup>7</sup> Izgubi li se to iz vida, tada na scenu stupa imperijalizam bilo politike

<sup>6</sup> Premda ovu biblioteku, u kojoj su do sada izašla 22 naslova, objavljuje druga izdavačka kuća, *Pergamena*, brojni članci i tematski blokovi objavljeni u FI potvrđuju da su temeljna istraživanja i sve potrebne predradnje za razgranatu bioetičku produkciju u bitnome već bile učinjene unutar tog suradničkog kruga.

<sup>7</sup> Takva je razina tolerancija čuvana i njegovana i u posebnoj rubrici »Dijalozi«, u kojoj su »vođene žestoke stručne polemike, objavljene oštre ocjene i odgovori o mnogim prijepornim temama« (P. Barišić: FI/100, 4), ali dakle uvijek bez ideologijskoga obojenja. Jedinu, po mojemu sudu opravdanu iznimku u tom smislu, čini mi se, predstavlja Sesardićeva kritika marksizma ne kao filozofije, već kao ideologije i partijske dogme. Usp. N. Sesardić: FI/4–5, 119 i d.

(ekonomije) bilo kulture bilo religije, *jedne* tradicije mišljenja i djelovanja naprosto. Ako sada tako (apsolutno) shvaćenu »otvorenost« uzmemo kao kriterij prosudbe dosadašnjih postignuća FI, lako ćemo uvidjeti da je taj časopis tijekom vremena doista uspio postići onu razinu *bespretpostavnosti* koja uistinu jamči i čuva »nedodirljivost« i »nepovredivost« tuđega mišljenja: gotovo da ne postoji filozofijski smjer ili »škola« koja nije dostojno (*samo-*)predstavljena u tematskim blokovima ili pojedinačnim studijama unutar FI,<sup>8</sup> koliko na razini Hrvatske (prije Jugoslavije) toliko i na svjetskoj razini, budući da su u ovome »projektu« sudjelovali ne samo glasoviti filozofi iz Europe, već (posebice u novije vrijeme) i oni iz SAD-a, Japana, Južne Koreje, a da ne govorimo o tome kako je npr. upravo u FI, dakako zahvaljujući poglavito Čedomilu Veljačiću, već na samim počecima, jasno formuliran i izričito istaknut zahtjev za *komparativnim* pristupom orijentalnim filozofijama koji počiva upravo na toj bespretpostavnosti,<sup>9</sup> a koji i danas važi kao nenadmašan i obvezujući na svjetskoj razini za sve one koji se bave tom problematikom.

b) *Integrativnost*. Stara skolastička ideja »integritas« ima, kao i svaka druga, svoje negativno i pozitivno značenje. *Negativno* je značenje dobila tijekom vremena, za što dakako nije kriv Toma Akvinski, već oni koji ga uvijek iznova *žele* krivo razumjeti: u tom značenju »integritas« podrazumijeva nastojanje da se prijašnji, bilo teološki bilo filozofijski nauci, integriraju u vječnu i nepromjenjivu »dogmu«, pri čemu takovrsna integracija predstavlja izričito vršenje nasilja nad integriranim, budući da je ono u potpunosti stavljeno na raspolaganje integrirajućem i njegovim interesima. Eklatantan primjer toga jest pobjeda (*jednom za svagda*) aristotelizma nad platonizmom unutar katoličke teologije, čime je – čini mi se – učinjena trajna i nepopravljiva šteta samoj teologiji u njezinim razvojnim mogućnostima. *Positivno* značenje »integritas« naznačio je sâm Toma htijući pokazati barem *jednu* moguću zajedničku razvojnicu kršćanskoga mišljenja, no njegovi su *neotomistički* tumačitelji išli do te mjere u krivom smjeru da su smatrali kako Crkva »mora osuditi ono, što se postavlja kao protivna nauka« tomizmu,<sup>10</sup> čime je ne samo već unaprijed ukinuta mogućnost otvaranja prema onom tuđem, što je izvorni smisao ekumenizma, nego je jednako tako sama netrpeljivost postavljena kao načelo te integrativnosti. Protiv toga davno je ustao naš Karlo Balić, koji je u svojim istraživanjima jasno naglasio »da Bog nije tako

<sup>8</sup> Jedan zorni primjer najbolje svjedoči o tome: u jednom intervjuu 1989. N. Mišćević se požalio »na zapostavljen položaj analitičke filozofije u Hrvatskoj«. Nakon dovršene analize o zastupljenosti pojedinih filozofijskih smjerova i škola unutar FI ustvrđeno je »da analitička filozofija u Hrvatskoj nije bila tako zapostavljena nego se znatno razvijala i bila jedna od glavnih okosnica tijekom četvrt stoljeća djelovanja časopisa« (usp. P. Barišić: FI/100, 6–7).

<sup>9</sup> Usp. o tome 2.1.1 ovoga priloga.

<sup>10</sup> Usp. H. Bošković, 1936., 30.

siromašan da bi imao samo sv. Tomu«,<sup>11</sup> tj. da »Toma nije rekao svu istinu« i da istinu trebamo »prihvatiti gdje je nađemo«<sup>12</sup> – načelo kojim se bitno rukovodila i enciklika *Fides et ratio* Ivana Pavla II. Čini mi se da FI upravo slijede to, već kod Balića uobičajeno načelo »integritas«, budući da ono zahtijeva koliko unutarfilozofijsko toliko i izvanfilozofijsko *posredovanje* kojim se upravo priječi svako zatvaranje u onu (*terorizirajuću*) cjelinu koja kao škola ili smjer nastupa *ideologijsko-nekritički* prema samoj sebi na štetu svih drugih načina mišljenja.<sup>13</sup> To posredovanje nije dakle bilo moguće bez one bespretpostavne otvorenosti, unutar koje je kao bitna (integrirajuća) odrednica ostalo jedino *isto duhovno ozračje* potpune dopuštenosti Drugog i drugačijeg.<sup>14</sup>

c) *Odgovorno-znanstvena postignuća*. Ovdje izričito moram naglasiti da je tijekom dosadašnjega postojanja »projekt« FI – upravo zahvaljujući takvom »ozračju« – ne usputno, već *izričito i namjerno* – vršio i vrši odgovorno-znanstvenu »funkciju« ne samo prema vani, prema čitateljstvu, već prije svega iznutra. Naime, posvećujući posebnu pozornost mladim istraživačima, FI su od svojih prvih početaka uvijek omogućavala da na tom projektu sudjeluju gotovo sve generacije filozofa, čime je opet postignuto ono plodno posredovanje zajedničkoga rada koje se danas obično naziva »zajednica istraživača«. Do danas je kroz FI prošlo mnoštvo neposrednih i posrednih suradnika i djelatnika koji su (to mogu osobno posvjedočiti kao dugogodišnji djelatnik i suradnik) stjecali ne samo prva filozofijska i interdisciplinarna iskustva, nego i čisto tehničke vještine u smislu prolaska kroz cjelokupnu proceduru »proizvodnje« časopisa, organiziranja tematskih blokova, simpozija, vođenja »korespondencije«, lekture, korekture itd., što u bitnome nedostaje današnjim generacijama koje su, usredotočene uglavnom na studij, nažalost uskraćene za takvu »kooperaciju« u tim dijaloškim, intersubjektivno-spoznajnim i praktičnim aspektima. Mnogi od tih djelatnika i suradnika danas su ugledni sveučilišni nastavnici koji svoj »ugled« upravo

<sup>11</sup> K. Balić: 1935., 48.

<sup>12</sup> K. Balić: 1941., 182.

<sup>13</sup> »Programsko načelo integrativnosti bilo je, međutim, u vrijeme institucionalnoga i programskog konstituiranja šireg projekta *Filozofska istraživanja* na iznimno plodonosan način potvrđivano u uređivačkoj praksi. Naime, za to su razdoblje postale upravo karakteristične tematske cjeline koje su pripremane na eksplicitno integrativnim pretpostavkama ('Filozofija i jezik', 'Filozofija i psihoanaliza', 'Prostor i vrijeme između filozofije i znanosti', 'Filozofija i odgoj', 'Filozofija i književnost', 'Filozofija i teorija relativnosti', 'Filozofija i religija'), što znači da određeni problem nije bio obrađivan isključivo kao predmet odgovarajuće filozofske discipline, nego je bio postavljen u otvoreno problemsko polje kako bi se mogao svestrano sagledati, dakle ne samo u perspektivama različitih filozofskih orijentacija nego u isti mah i sa gledišta posebnih znanstvenih disciplina. U angažiranju suradnika izvan filozofske branše uredništvo je iskazivalo posebnu revnost, što je rezultiralo okupljanjem interdisciplinarnoga kruga suradnika i uspostavljanjem interaktivnih veza među različitim znanstvenim i kulturnim područjima.« (A. Čović: FI/101, 4)

<sup>14</sup> O načelima »otvorenosti« i »integrativnosti« A. Čović iscrpnije govori prigodom izlaska 50. broja FI (usp. posebice 500).

imaju zahvaliti toj vrsti »curriculum-a«. Time smo došli do aspekta koji posebice treba istaknuti: dok su početkom izlaženja FI u Hrvatskoj djelovala samo dva Odsjeka za filozofiju, u Zagrebu i Zadru, tijekom vremena otvoreni su odsjeci za filozofiju pri Hrvatskim studijima, pri Filozofskom fakultetu DI, zatim na Sveučilištu u Rijeci, Osijeku i Splitu. Ovdje bez ikakvih ograda smijem iznijeti tvrdnju da su velika većina djelatnika spomenutih institucija bili neposredni ili posredni suradnici FI, da su svojim priložima ili objavljenim knjigama u FI učinili svoje prve filozofske korake i time se uistinu oblikovali za tu buduću nastavnu djelatnost. To se nikako ne smije previdjeti kada se pokušavaju objektivno prosuditi dosezi »projekta FI«. Uz to dolazi i činjenica da su u toj »zajednici istraživača« stvoreni i bitni preduvjeti za pokretanje novih znanstvenih simpozija, okruglih stolova itd. Naime, dok su prvi brojevi FI uglavnom sadržavali priloge sa simpozija koji su držani pri IUC-u u Dubrovniku, tijekom vremena – upravo zahvaljujući djelatnicima FI i Hrvatskom filozofskom društvu uopće – pokrenuta su dva velika međunarodna simpozija, *Dani Frane Petrića* i u novije vrijeme (2002.) *Lošinjski dani bioetike*, koji po brojnosti i kvaliteti domaćih i inozemnih sudionika daleko premašuju čak i glasovite svjetske, već odavno etablirane simpozije.<sup>15</sup>

d) *Odnos prema tradiciji.* Filozofija u Hrvatskoj razvijala se tijekom povijesti kroz plodno posredovanje i utjecaje Zapada i Istoka, tako da je u samoj toj tradiciji bitno uprisutnjen duh otvorenosti. Ima li se u vidu samo prinos hrvatskih renesansnih filozofa razvoju takvoga duha, tada je jasno u kojoj mjeri takav odnos treba biti obvezujući<sup>16</sup> i za sam časopis kao što su FI. Povrh toga, kada se uzmu najraznovrsniji filozofijski utjecaji do 1945., neoskolastike, marksizma/materijalizma, filozofije egzistencije, fenomenologije itd., povratak takvoj tradiciji jamčio je ujedno i povratak onom horizontu mišljenja, unutar kojega je potpuno otvoren integrativni dijalog opet uopće postao moguć. Premda u Hrvatskoj od 1975. izlaze *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, časopis koji se striktno bavi hrvatskom filozofskom tradicijom, FI su, zbog netom navedenih razloga, također dala do sada svoj veliki prinos produblivanju istraživanja, koliko tematskim blokovima toliko i objavljenim knjigama.

<sup>15</sup> Posebno poglavlje u ovoj priči predstavlja dakako uloga ovoga projekta tijekom agresije na Hrvatsku: ne samo da su FI bitno pridonijela kristaliziranju i samorazumijevanja hrvatskoga identiteta u cjelini, nego su omogućila – to opet osobno posvjedočujem – da neki hrvatski i bošnjački mislitelji iz BiH steknu svoje kulturno i znanstveno udomaćenje u RH. Također treba istaknuti i vrlo specifične teškoće s kojima se časopis susretao početkom rata. M. Kukoč (1992., 36) navodi primjer kako su prilikom pripreme IV. kola biblioteke FI »jedan rukopis, poslan zrakoplovnom poštom iz Amerike, kao i drugi iz Njemačke, izgubljeni ostali u neprijateljskom Beogradu: treći rukopis, iz Dubrovnika, tjednima nije uspio probiti okupatorsku blokadu«.

<sup>16</sup> »Tradicija naime nužno podrazumijeva obvezu. A kako su tradicije različite, tako se razlikuju i obveze koje iz njih proizlaze. Mrtve tradicije traže čuvanje, njegovanje i evociranje kako ne bi bile zaboravljene, dok žive i produktivne tradicije obvezuju na preispitivanje i stalno inoviranje kao jedini način istinskog produžavanja« (A. Čović: FI/101, 5).

S obzirom na navedene *tvrde i nepobitne* činjenice razumljivo je što su FI mogla s ponosom i dostojno obilježiti izlazak jubilarnog 100. broja i 25 godina izlaženja,<sup>17</sup> čime su se pokazala kao »filozofski časopis s najduljim kontinuiranim izlaženjem u Republici Hrvatskoj« (P. Barišić: FI/100, 3). Sada navedeno želim potkrijepiti sadržajnom analizom tematskih blokova objavljenih do 120. broja FI, slijedeći pritom – samo orijentacijski – tradicionalnu podjelu filozofijskih disciplina koja će se odmah rastvoriti u očitovanom interdisciplinarnom pristupu,<sup>18</sup> ali još više s prikazom u međuvremenu novonastalih »disciplina« i problema. Budući da je Barišićeva sadržajna analiza prvih 100 brojeva (usp. *ibid.*, 6–11) pokazala da su od osnutka FI pa sve do danas najzastupljeniji smjerovi bili analitička filozofija, neomarksizam/filozofija prakse, fenomenologija, filozofija egzistencije i filozofijska hermeneutika, oni će stalno biti u pozadini kao glavni akteri u rješavanju temeljnih filozofijskih problema.

## Interdisciplinarnost filozofijske problematike

### 1. Povijest filozofije (ulomci)

1.1 Orijentalne filozofije. Odnos Europe prema orijentalnim filozofijama bio je sve do druge polovice XX. stoljeća izričito europocentristički, tj. razvijao se kao njihovo tumačenje koje je polazilo od *utumačivanja* temeljnih kategorija europskoga mišljenja. Čedomil Veljačić, koji je već od svoje doktorske disertacije sasvim napustio takav pristup i zalagao se za »komparativno proučavanje indijske i europske filozofije«, izričito je zaslužan što je u Hrvatskoj, ali i na svjetskoj razini, takav pristup postao pravilom i glavnom zadaćom svakog onog pristupa koji doista želi udovoljiti »samoj stvari«. Odbacujući praksu »učitavanja' zapadnih predrasuda«, Veljačić polazi od toga da »svaki sistem ima 'svoju vlastitu logiku', zbog čega njezino razumijevanje i tumačenje postaju mogućima samo iz nje same (Veljačić: FI/6, 7). Tek to treba omogućiti onu pravu vrstu dijaloga u kojoj će se odustati koliko od reinterpretacije toliko i od prevrednovanja tuđih misaonih sustava i plodno posredovanje u kojem treba doći do razumijevajućeg »stapanja horizonata« u Gadamerovu smislu (usp. N. Fišer: FI/6, 40 i d.). Inače se filozofija u tom europocentrističkom obliku pojavljuje »kao jedan od instrumenata i načina ovladavanja svijetom i kao specifična vrsta moći osigurana privilegiranom pozicijom koju je subjekt filozofije sebi izgradio« (R. Iveković: FI/6, 65). Za današnju europsku duhovnost izučavanje i još više prihvaćanje dru-

<sup>17</sup> Taj je svezak trebao izaći 2005., ali je zbog teškoće opsežnosti sistematiziranja građe izašao tek 2008. godine.

<sup>18</sup> Tu »frapantnu« interdisciplinarnu otvorenost prema najrazličitijim temama, od filozofije znanosti, preko orijentalne filozofije, pa sve do M. Heideggera, suvremene logičke i etičke problematike, već 1988. uočuje i *Le Monde* (usp. o tome: Roger-Pol Droit: 1988., 13).



gih predaja, pa tako i orijentalnih, može značiti i sudbonosno pitanje u smislu oblikovanja novih životnih formi, budući da se vladajući način europskoga mišljenja i privređivanja u obliku suvremene znanosti i tehnike pokazao kao slijepom ulicom iz koje se više ne vidi izlaza. Upravo se u tome sagledava veliko značenje tih istraživanja.<sup>19</sup> U tom smislu tematski blok »Znanstveni habitus i indijska epistemologija« (FI/21, 541–558) donosi tri vrlo zanimljiva priloga iz epistemološke i logičke problematike, u kojima se naglašava »epizodni« karakter tijeka spoznaje i samoga znanja te iz njih proistjećuće istine kao praktičnoga naputka za ispravno djelovanje, zbog čega onda istina ne može imati univerzalni (formalno-obvezujući) karakter i ostaje »semantička odlika spoznaja«.<sup>20</sup>

1. 2 Grčka i antička filozofija. Tijekom vremena, unutar samih FI stasala je generacija mlađih filozofa koji su svoja istraživanja gotovo u potpunosti usredotočili na grčku filozofiju i njezine implikacije u suvremenoj kontinentalnoj i anglosaksonskoj filozofiji i koji su do sada na tom polju pokazali blistave rezultate ne samo u Hrvatskoj, nego i u inozemstvu. O tome svjedoči najprije malen, ali vrlo vrijedan tematski blok pod naslovom »Ogledi iz grčke filozofije« (FI/27, 1267–1344), nakon kojega su uslijedila mnoga tematska istraživanja.<sup>21</sup>

1. 3 Srednjovjekovna filozofija. U srednjem vijeku filozofija se razvijala u dva smjera: *skolastičkom*, koji je zastupan poglavito na biskupskim i građanskim učilištima, i *redovničkom*, koji je gajio tradiciju samostanske usebnosti i kontemplacije. Dok je prvi smjer bio izričito oslonjen na Aristotela, redovnici su se uglavnom držali neoplatonističkoga nasljeđa Augustinova kova. No ima li se u vidu činjenica da je Aristotel do Alberta Velikoga i Tome Akvinskoga došao preko Avicene i Averoesa, jasno je da za osvjetljavanje skolastičke filozofije u obzir moraju doći i ovi mislitelji.<sup>22</sup>

1. 4 Humanizam i renesansa. Osim možda još jedino u antici i romantici, u povijesti filozofije teško da susrećemo tako istančan osjećaj za probleme čovjekova povijesnog životnog svijeta kao što je to slučaj u humanizmu i renesansi. Oni su ne samo omogućili prevladavanje skolastičko-teocentrične slike svijeta i otvorili put razvoju novovjekovnih znanosti, nego su još više nastojali razumjeti čovjeka u svim

<sup>19</sup> Usp. o tome tematski blok: »Iz orijentalnih filozofija«, FI/18, 751–824, u kojemu se osim spomenutih obrađuju gotova sva temeljna logička, spoznajno-teorijska i etička pitanja.

<sup>20</sup> Koliko je zanimanje tada bilo za orijentalne filozofije govori i golemi tematski blok »Kineska filozofija« (FI/29, 363–630), u kojem su svojim prilogom sudjelovala čak 23 autora. O najaktualnijim vidicima orijentalne filozofije usp. također opsežan tematski blok »Postmoderna i azijske filozofije«, FI/44, 79–260.

<sup>21</sup> Usp. »Grčka filozofija«, FI/108, 747–914; »Antička filozofija«, FI/37, 885–1156; »Platon – platonizam«, FI/72–73, 193–264; »Neki problemi aristotelove filozofije«, FI/49, 271–344.

<sup>22</sup> O tome, kao npr. i o našem Hermanu Dalmatinu te osebnosti srednjovjekovne ruske filozofije, govore prilozu u tematskom bloku »Srednjovjekovna filozofija«, FI/48, 3–114.

njegovim duhovnim i praktičnim (voljnim) očitovanjima i osloboditi ih od svake stege i prisile tijekom njihova samoozbiljenja. O takvom velikanu humanizma, G. Vicu, raspravlja se i u tematskom bloku pod naslovom »Vico danas« (FI/35, 303–364). Vicovo nastojanje oko oslobođenja cjelokupnoga, »paloga i slaboga čovjeka« za njega je izričita zadaća filozofije, koja u tom nastojanju mora uzeti u obzir sva ona duhovna i praktična očitovanja. Ne samo da je Vico time cjelokupnu problematiku filozofijskoga (samo-)razumijevanja čovjeka usmjerio na povijesni svijet života, nego je time udario čvrsti temelj onomu što se danas naziva »duhovne znanosti« – sintagma koja je dobila krajnje upitno značenje, budući da se npr. povijest danas srozala na puku historiju, psihologija na »znanost bez« duše, filozofija razvodnila u mnogim pozitivističkim i pragmatičkim konceptima itd., zbog čega Vicovo djelo doista ima neprolaznu aktualnost.<sup>23</sup>

1. 5 Racionalizam. G. W. Leibniz pripada među one filozofe novovjekovnoga racionalizma koji su htjeli pomiriti staru spekulativnu metafiziku i novovjekovnu prirodnu znanost, posebice matematiku, Boga i monadologijski svijet, disharmoniju i harmoniju, iracionalno i racionalno – i to podvrgavajući sve »sudu razuma«, čime kao univerzalni učenjak postaje »utemeljiteljem moderne i pretečom prosvjetiteljstva« koji je svoj prinos dao gotovo svim znanostima: pravu, povijesti, matematici, fizici itd., o čemu iz najrazličitijih perspektiva svjedoči tematski blok »Leibniz: perspektiva i aktualnost« (FI/65, 265–428).<sup>24</sup>

1. 6 Njemački idealizam. Filozofija njemačkoga idealizma,<sup>25</sup> posebice Kantova i Hegelova, uvijek je iznova bila i jest predmetom najraznovrsnijih interpretativnih zahvata na stranicama FI, pri čemu nikako nisu zanemareni ni drugi njegovi predstavnici preko Fichtea, Schellinga, Schleiermachera pa sve čak do Schopenhauera, ako se on uopće može ubrojiti u to razdoblje njemačke filozofije. U tu je svrhu objavljen tematski blok »Pogledi na njemački idealizam« (FI/24, 3–156), koji je doduše posvećen Schellingu, ali je dopunjen i drugim priložima, posebice o Hegelovoj filozofiji.<sup>26</sup> Posebno poglavlje u doba njemačkoga idealizma predstavlja djelo F. D. E. Schleiermachera, koji je već u svojem ranom djelu *O religiji (Über die Religion, 1799)* odbacio svaki spekulativno-metafizički, moralni i teologijski pristup religiji i time sasvim drugačije i plodnije od Kanta udario temelje suvremenoj filozofiji religije. On

<sup>23</sup> Ne smije se, međutim, zaboraviti prinos hrvatskih filozofa humanizmu i renesansnoj filozofiji (Grisogono, Petrić, de Dominis, Antun Medo, Juraj Dubrovčanin i dr. pa sve do R. Boškovića, što će biti obrađeno u poglavlju o hrvatskoj filozofskoj baštini!

<sup>24</sup> Na ovaj se odmah nadovezuje i tematski blok »Filozofija René Descartesa«, 429–566, čime je bitno ocrtan tijek nastanka racionalističke filozofije.

<sup>25</sup> O utjecajima Francuske revolucije na filozofiju u moderni uopće iscrpno izvješćuje tematski blok »Francuska revolucija i moderni svijet« (FI/30, 727–925).

<sup>26</sup> Usp. također »Schellingov put do spisa o slobodi«, FI/49, 345–396.

je s druge strane zaslužan za uzdizanje tradicionalne hermeneutike do temeljne filozofijske »discipline« koja nastoji oko razumijevanja cjelovitoga čovjeka u svim njegovim očitovanjima i koja će poslije (preko Diltheya) kod Heideggera i Gadamera dobiti svoje egzistencijalno-ontologijsko i duhovnoznanstveno utemeljenje (usp. »Mišljenje, govorenje i razumijevanje u F. D. E. Schleiermachersa«, FI/93, 441–576).

### 1. 7 Novija filozofija.

Friedrich Nietzsche. Nakon propasti velikih spekulativno idealističkih sustava javljaju se mislitelji poput Nietzschea, Diltheya i Marxa, koji filozofiju ponovno žele usidriti u neposrednom ljudskom životu, dakako s potpuno različitim polazištima i rješenjima. Nietzsche, koji je u Hrvatskoj bio vrlo često razumljen kao »nihilist« u smislu potpunoga nijekanja transcendencije, što je posebice slučaj kod hrvatskih neoskolastičkih mislitelja, nastoji u svojem djelu anihilirati sve dotadašnje teorijske, bilo filozofijske bilo teologijske, postavke o čovjeku i razumjeti ga upravo iz njegove usidrenosti u zemaljskome životu te na tom tragu izvršiti »prevrednovanje svih vrijednosti« koje su mu uvijek bile nametane pomoću nekog nadsvjetovnog principa. U tom smislu i njegov pojam »nadčovjeka« gubi sablažnjiv karakter: nadčovjek nije ništa drugo nego onaj koji svoj život živi zasnovan na sebi i na unutarstvetski važnim i smislenim (egzistencijalnim) vrednotama.<sup>27</sup>

### 1. 8 Suvremena filozofija

#### 1. 8. 1 Njemačka.

Max Scheler. Nijedna škola u XX. stoljeću nije dala toliko znamenitih filozofa kao fenomenologija, koju je utemeljio E. Husserl i iz koje su se najprije u Njemačkoj razvile tri poznate škole (u Göttingenu, Freiburgu im Breisgauu i Münchenu), a koja je tijekom razvoja dobila svoje mnogobrojne predstavnike od SAD-a do Japana. Međutim, već u svojim prvim počecima Husserlovi su se učenici postupno odvajali od svojega učitelja, posebice kritizirajući njegov »transcendentalni idealizam«, što je slučaj i kod M. Schelera, koji je razvio originalnu »materijalnu etiku vrednota«, filozofijsku antropologiju i sociologiju znanja. Afirmirajući značenje porivnog, emocionalnog i duhovnog za konkretni ljudski život Scheler pokazuje kako nastanak ljudskoga *ethosaa* nije ništa drugo do rezultat »borbe« tih temeljnih principa, prizornica kojih je i sama ljudska povijest (usp. »Aktualnost filozofije vrijednosti Maxa Schelera«, FI/60, 87–174).

<sup>27</sup> Usp. »Između čovjeka i nadčovjeka – na putu k Nietzscheu«, FI/59, 641–792; »Nietzsche – onkraj jubileja«, FI/87, 647–682.

Martin Heidegger. Svojim ponovnim postavljanjem pitanja o »smislu bitka« iz fenomenologijske i hermeneutičke perspektive,<sup>28</sup> Heidegger je do temelja uzdrmao temeljne postavke tradicionalne metafizike, koja se do tada pitala isključivo o »biću kao biću« i time se gradila na čistom predočavajućem (postavljajućem) mišljenju, čiji su najradikalniji izraz suvremena znanost i tehnika. Odmah nakon II. svjetskog rata javlja se veliko zanimanje za njegovo mišljenje, a u Hrvatskoj su prednjačili posebice V. Sutlić, D. Pejović i danas D. Barbarić, koji su ga nastojali razumjeti iz njega samoga, dok je vrlo iscrpnu raspravu s njime iz motrišta »filozofije prakse« posebice i u više navrata vodio G. Petrović.<sup>29</sup>

Hans-Georg Gadamer, Heideggerov učenik, ide u svojem utemeljenju »filozofijske hermeneutike« korak natrag iza svojega učitelja kako bi je učinio univerzalno-važećom ne samo za tzv. duhovne znanosti, nego i za odgovornu prirodnoznanstvenu (samo)refleksiju. Provodeći *ontologijski obrat na niti vodilji jezika* Gadamer upućuje na njegovo fundamentalno značenje kao »jedino razumljivog bitka« i jednako tako kao posrednika i čuvara one »predaje« koja nas uvijek iznova oslovljava svojom svježinom i novinom te bitno suodređuje našu sadašnju egzistenciju (usp. »Hans-Georg Gadamer i filozofijska hermeneutika«, FI/79, 557–680).

Hans Jonas (FI/90, 537–702). U svojim ranim radovima Jonas analizom gnostičkih spisa, za koje je zanimanje posebice poraslo nakon II. svjetskog rata, kada su u pustinji Nag-Hamadi otkriveni i novi poput »Tomina evanđelja« i »Evanđelja istine« (neki čak smatraju da je ovo posljednje pisao sam Isus Krist), nastoji pokazati iracionalno podrijetlo vrste znanja *gnosis* koje ne podliježe nikakvoj racionalnoj argumentaciji, ali se kao suprotnost vrsti znanja *episteme* nameće kao izraz egzistencijalnoga otpora ne samo znanstvenoj, nego i službeno-teologijskoj vrsti znanja, budući da *gnosis* nije nikakvo predmetno znanje, već potpuno, svake osjetilnosti lišeno unutarnje doživljavanje svijeta u njegovoj značajnosti, što po Jonasu krije bezgranični potencijal jednog sasvim drugačijeg odnosa prema svijetu, bližnjemu u božanskom. U drugoj »fazi« svojega mišljenja, u kojoj se na tragu egzistencijalne ontologije svojega učitelja Heideggera i zahvaljujući novim biologijskim i antropologijskim spoznajama bavi pitanjima etičkoga odnosa prema živućem uopće, Jonas koncipira svoj »princip odgovornosti« koji bi se samo prividno mogao promatrati u svjetlu starih etika »trebanja«. Uviđajući naime »ireverzibilnost« čovjekovih intervencija u genetskoj strukturi i općenito u promjeni cjelokupnoga biologijskog samorazvoja prirode, Jonas svoj »princip odgovornosti« proširuje u prividno metafizički i utopijski zvučeći »princip dugoročne odgovornosti« koji otprilike u imperativnom obliku glasi: sve naše današnje djelova-

<sup>28</sup> O odnosu hermeneutike i fenomenologije usp. dva istoimena bloka u FI/76, 3–138; FI/93, 441–576.

<sup>29</sup> Usp. o tome više tematskih blokova: »Martin Heidegger – pitanja i pristupi«, FI/17, 299–528.

nje mora se odvijati na niti vodilji odgovornosti prema budućim posljedicama za nadolazeće generacije. To odgovorno djelovanje prema budućnosti mora se dakle neodgodivo događati u sadašnjosti uz pretpostavku moranja sagledavanja negativnih posljedica toga sadašnjeg djelovanja. Bez takvog odgovornoga, ma koliko utopijski mišljenog odnosa znanost, posebice prirodna, gubi svaki »etički« korektiv i biva potpuno prepuštena svojoj ne-odgovornosti prema svijetu u Nietzscheovom ontološkijskom smislu.<sup>30</sup>

»Frankfurtska škola«. Nakon povratka Horkheimera i Adorna u Njemačku nakon svršetka II. svjetskog rata, osniva se Institut za socijalna istraživanja, iz kojega je i nastala »Frankfurtska škola«, predstavnici kje su, osim spomenutih, bili H. Marcuse, E. Fromm, F. Pollock, L. Löwenthal, a u »drugoj generaciji« J. Habermas, A. Schmidt, A. Wellmer i dr. Upravo je ta škola, s kojom su jugoslavenski »filozofi prakse« imali dugo godina vrlo plodnu suradnju ispunjenu međusobnim razumijevanjem i podupiranjem,<sup>31</sup> poglavito zaslužna za »normaliziranje odnosa u Njemačkoj«, što u pozitivnom smislu poglavito znači podupiranje studentskoga pokreta u njegovu samorazumijevanju, radikalnu kritiku fašizma kao latentnoga potencijala kapitalističkoga društva, kritiku znanosti i tehnike kao ideologije kapitalističke ekonomije,<sup>32</sup> oživljavanje najboljih umjetničkih, literarnih i glazbenih postignuća u Njemačkoj, pokušaj prevladavanja stare ontologije i dr.<sup>33</sup> Posebno je zanimljiv tematski blok »Eros i društvo« (FI/26, 723–982), koji razmatra glasovito djelo H. Marcusea *Eros i civilizacija* s izlaznim perspektivama prema njegovu shvaćanju umjetnosti, teoriji države, kritici »jednodimenzionalnog čovjeka«, tehnike i znanosti.

»Filozofija Karla Rahnera« (FI/55, 739–816). Glasoviti katolički teolog i filozof, Karl Rahner, osvjetljava se u ovom tematskom bloku u plodnom prepletanju njegovih teologijskih i filozofijskih promišljanja, pri čemu su u pozadini vrlo vidljivi trajni utjecaji J. Maréchala, koji je u neoskolastičkoj filozofiji zaslužan za »transpozici-

<sup>30</sup> Usp. »Hans Jonas 1903.–2093. (I–II)«, FI/90, 537–702; FI/91, 1039–1162.

<sup>31</sup> Usp. o tome G. Petrović: FI/13, 195–206; FI/14, 483–491.

<sup>32</sup> I iz postkomunističke perspektive uvijek se iznova pokazuje jedna stara Marxova boljka, tj. da i on proizvodnju promatra aristotelovski, kao puko opredmećivanje, pri čemu se potpuno zanemaruju npr. »proizvodni« učinci intersubjektivnoga konsenzusa, dosezi komunikativne pragmatike, neopredmećujuće tehnike proizvodnja koje su tradicionalno njegovane u drugim vrlo starim kulturama i civilizacijama itd. zbog čega sve ono što se može uputiti suvremenoj znanosti i tehnologiji izravno pogada i marksistički nauk o proizvodnji, posebice njegovu nadu u mogućnost »razotuđenja« koje se pokazalo nemogućim u uvjetima tako koncipirane proizvodnje. Usp. o tome »Iz (post-)komunističke perspektive?«, FI/83, 653–706. Mnogo prije toga također je objavljen vrlo zanimljiv tematski blok koji ide u tom smjeru: »Razlike u suvremenom marksizmu i njegov identitet«, FI/22, 723–883.

<sup>33</sup> Osim ostalih tekstova objavljenih u tematskom bloku »Teorijski kontekst frankfurtske škole« (FI/13) usp. tamo posebice prilog A. Wellmera: 207–214. O njezinoj aktualnosti usp. »Frankfurtska škola i suvremena filozofija«, FI/34, 77–156.

ciju Kanta« u smislu otvaranja plodnoga dijaloga s njegovom, za skolastiku do tada nepremostivom filozofijom, i još više M. Heideggera, zahvaljujući kojemu je svojoj cjelokupnoj teologiji mogao dati vrlo izraženo egzistencijalno-ontologijsko utemeljenje, što se posebice zrcali u njegovoj transcendentnoj kristologiji.

1. 8. 2 Italija. U FI zaredom su objavljena dva tematska bloka o talijanskim filozofima B. Croceu<sup>34</sup> i E. Grassiju.<sup>35</sup> Dok je Croce kod nas obično poznat po svojem shvaćanju umjetnosti, koju je nasuprot Hegelu htio uzdići na viši stupanj u sustavu duha, u pozadini ostaje npr. njegovo razumijevanje povijesti koja po njemu nije nikakva prizornica sebi pridolaženja »svjetskoga duha« u Hegelovu smislu, već prije svega neprestano događanje preplitanja univerzalnog i pojedinačnog, čime i sam pojedinac – možda u Vicovu smislu – postaje subjektom i su-oblikovateljem vlastite povijesti. Rehabilitirajući humanističku tradiciju Hegelu se suprotstavlja i Grassi, prije svega njegovu podcjenjivanju te tradicije koja ne može biti nikakvim predmetom one prosudbe koja polazi od čisto prethodno uobličene teorijske konstrukcije. Jedinstvo teorije i prakse, koje je prisutno u toj tradiciji, počiva na samome jedinstvu svih ljudskih očitovanja i ono je stoga potpuno nadmoćno u odnosu na svaki novovjekovni, pa i Hegelov tip racionalnosti.

1. 8. 3 Francuska. Prije pojave filozofije egzistencije i strukturalizma u Francuskoj, fenomenologija je imala vrlo velik utjecaj, bilo da je riječ o njezinu konstruktivnom prihvaćanju i produbljivanju ili o kritici.

Maurice Merleau-Ponty zauzima posebno mjesto unutar fenomenologije ne samo svojim svraćanjem pozornosti na značenje tjelesnosti,<sup>36</sup> nego i za plodno posredovanje fenomenologije, hegelijanizma, marksizma i filozofije egzistencije u širokom rasponu zanimanja od praktične filozofije i estetike pa sve do spoznajne teorije i ontologije, čija je svrha jedan drugačiji (smisaoni) pristup filozofiji, prirodnim i duhovnim znanostima (usp. »Filozofija Mauricea Merleau-Pontyja«, FI/42, 555–674).

U nekim suvremenim kompendijima koji se bave fenomenologijskim pokretom dovršiteljem fenomenologije obično se smatra E. Lévinas, i to s punim pravom ima li se u vidu da je on sve temeljne ontologijske probleme reducirao na etičke, pri čemu njegova radikalna etika bespogovorne odgovornosti uvijek iznova tematizira »nedodirljivo Drugo« u njegovim temeljnim modusima samodanosti koji me kao subjekta bitno određuju u mojem bitku (usp. »Lévinas, etičko, sveto«, FI/81–82, 393–426).

<sup>34</sup> »Novi pristupi Croceu«, FI/46, 577–690.

<sup>35</sup> »U spomen na Ernesta Grassija«, FI/47, 811–894.

<sup>36</sup> O značenju tjelesnog za jedinstveno psihofizičko ozbiljenje čovjekova bitka u svijetu uopće usp. »Rehabilitiranje tjelesnog« (FI/58, 355–528); FI/84, 3–114.

1. 9 Filozofija slavenskih naroda. Ovo, do pojave tematskoga bloka »Iz filozofsko-duhovnoga nasljeđa slavenskih naroda« (FI/36, 599–742) u Hrvatskoj i prijašnjoj Jugoslaviji gotovo potpuno neistraženo problemsko područje, sa sobom već unaprijed ističe zahtjev da se pronađu one bitne početne poveznice *jedne* i zajedničke slavenske duhovnosti iz kojih će postati razumljivo i ono osebujno filozofijskom u tom »slavenskom« razumijevanju bitka, svijeta i onog božanskog, i to prije podjele na zapadno i istočno kršćanstvo. Postoje prije svega dvije glavne poveznice: prvo, *crkvenoslavenski jezik* i na temelju njega oblikovano teologijsko i filozofijsko nazivlje koje je – u odnosu na mnoge druge europske jezike – pokazalo mnogo nosivije u odnosu na temeljne grčke teologijske i filozofijske pojmove. Drugo je djelovanje Konstantina-Kyrilla Filozofa (»azbukotvorca« i prevoditelja filozofijskih spisa) i njegova brata Metoda na pokršćavanju Slavena: zahvaljujući njima i zajedničkom crkvenoslavenskom jeziku smisao za spekulativno mišljenje već se zarana počinje intenzivno razvijati među Slavenima, pa tako i među Hrvatima, kod kojih je ta tradicija prekinuta nasilnom »Vukovom reformom«, kojoj su se na našim prostorima protivili mnogobrojni jezikoslovci, povjesničari, književnici, pjesnici i filozofi. Onoj izvornoj kyrillo-metodskoj predaji početkom XX. stoljeća ostali su vjerni primjerice povjesničar L. Lopašić i filozof/teolog J. Stadler, a u najnovije vrijeme T. Ladan, koji je u tom duhu preveo i četiri glavna Aristotelova djela.<sup>37</sup> To komparativno istraživanje slavenskog filozofijskog nazivlja omogućuje u drugom koraku i usporedbu s postignućima drugih naroda u određenim prevoditeljskim rješenjima, što u pozadini nikada nema puku filologijsku kompetenciju, već prije svega misaonu zrelost jezika jednoga naroda.<sup>38</sup> Zbog toga svaki prijevod nekog filozofskog djela na hrvatski, premda je uvijek nužno falsificirajući, istodobno podrazumijeva stapanje duhovnih horizonata, tj. uspostavljanje sym-filozofirajućeg jedinstva mišljenog u oba jezika.<sup>39</sup>

1. 10 Ruska filozofija. Početkom XX. stoljeća, prije Oktobarske revolucije, ruska je filozofija slijedila ne samo vlastitu tradiciju, koja se prije svega gradila na specifičnoj pravoslavnoj duhovnosti i potpunoj otvorenosti prema grčkoj filozofiji, nego je jednako tako pratila najsuvremenija gibanja u europskoj filozofiji, počevši od fenomenologije, preko fenomenologijske hermeneutike pa sve do najraznovrsnijih oblika neokantovstva i neopozitivizma, pri čemu se plodni prinosi bilježe u gotovo svim filozofijskim disciplinama (logika, spoznajna teorija, ontologija, filozofija jezika, filozofija umjetnosti itd.). Stoga ne čudi što su priređivači tematskoga bloka o ruskoj filozofiji (FI/69, 277–376) istomu dali naslov »Ruska filozofska misao prve trećine XX. stoljeća« sugerirajući pritom da nakon Oktobarske revolucije dolazi do radikalnoga

<sup>37</sup> O Ladanovim zaslugama za vraćanje toj izvornoj spekulativnoj tradiciji usp. u istom bloku A. Knežević, 725–742.

<sup>38</sup> Upravo je to tema bloka »Filozofsko nazivlje«, FI/44, 3–78.

<sup>39</sup> Usp. »Filozofijsko nazivlje i teorija prevodenja«, FI/75, 661–730.

prekida koliko s vlastitom toliko i s europskom tradicijom mišljenja, što je sve do raspada bivšega SSSR-a imalo katastrofalne posljedice za samu filozofiju.

1. II Hrvatska filozofija. Istraživanje hrvatske filozofske baštine, sustavno započeto već s osnivanjem Instituta za filozofiju 1967. zahvaljujući velikom zalaganju V. Filipovića, do sada je postiglo zavidne rezultate na međunarodnoj razini, i ono je na tim već pripremljenim temeljima i u okviru samih FI nastavljeno u istom duhu. Pritom u svim tim istraživanjima na vidjelo izlazi sudbinsko značenje baštine: »Baštinu, nasljeđe, općenito je shvatiti kao preduvjet ljudske povijesnosti, koja se povijesnost čovjeku tek kao *dioniku baštine* događa sudbinski: kao borba koju on za tu baštinu vodi, borba prometejskog i epimetejskog, stvaranja i razaranja.«<sup>40</sup>

Zahvaljujući Matiji Vlačiću Iliriku i njegovu djelu *Clavis Scripturae Sacrae* (1567) može se reći da su već tada stvorene bitne pretpostavke za nastanak onoga što se danas obično naziva »filozofijska hermeneutika«. Naime, suočen s problemom razumijevanja i tumačenja *Svetoga pisma* Vlačić je već u *Ključu* formulirao temeljnu hermeneutičku zadaću: razumjeti svaku pojedinost iz cjeline, iz njegova cilja, usuglasivši svaki dio s ostalim, zadaću koja u obliku »hermeneutičkoga kruga razumijevanja«, što su dalje plodno razvijali poglavito Dilthey, Heidegger i Gadamer.<sup>41</sup>

Frane Petrić: od utemeljenja »Dana Frane Petrića«, koji se od 1993. kontinuirano održavaju u njegovu rodnom gradu Cresu, objavljen je niz fundamentalnih istraživanja, u kojima su osvijetljeni gotovo svi aspekti njegove filozofije počevši od filozofije prirode pa sve do filozofije politike i socijalne filozofije, pri čemu i dalje ostaje upitno njegovo pravo ime. Takva su istraživanja pridonijela da »Dani« postanu velikim međunarodnim znanstvenim simpozijem koji danas okuplja znanstvenike iz cijeloga svijeta. Gotovo da nema teme koja nije bila predmetom Petrićevih istraživanja: od najranijih radova koji su protkani platonizmom, ali i korektnim prosudbama Aristotelove filozofije, preko hidrotehničkih ekspertiza, priređivanja renesansnih rukopisa za tisak, udžbenika iz geometrije, prevođenja i izdavanja neoplatonskih djela, komentara klasičnih vojnih djela pa sve do zrelih poetičkih, metafizičkih i prirodno-filozofijskih spisa, mnogobrojnost i opsežnost kojih doista već dulje vrijeme nameće potrebu zasnivanja posebne discipline – *petrićologije*.<sup>42</sup> Povrh svoje primarne zadaće, izučavanja i aktualiziranja djela Frane Petrića u svjetlu Platona i platonizma, u okviru »Dana« ne samo da su nastajali i prve korake učinili »Lošinjski

<sup>40</sup> Lj. Schiffler: FI/45, 287. – Usp. i ostale priloge u ovom tematskom bloku objavljenom pod naslovom »Hrvatska filozofija – tradicija i suvremenost«, 285–402.

<sup>41</sup> Usp. o tome »Djelo Matije Vlačića Ilirika«, FI/43, 797–922.

<sup>42</sup> Usp. o tome »O djelu i imenu Frane Petrića«, FI/56–57, 125–196; »Petrić i tradicija metafizike«, FI/60, 41–86; »Frane Petrić (1597–1997)«, »Petrićeva misao od etike do prirodne filozofije«, FI/72–73, 3–192; »Frane Petrić i renesansne filozofske tradicije«, FI/119, 355–524.



dani bioetike«, nego se rodila i ideja da se još više izade iz zadanoga okvira, u smislu promišljanja »mediteranskih korijena filozofije« koja su u obliku znanstvenih simpozija postala tradicijom već od obilježavanja 50. obljetnice postojanja HFD-a, stalnim domaćinom kojega je novoosnovani Odsjek za filozofiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Splitu.<sup>43</sup>

Veliki tematski blok o R. Boškoviću objavljen pod naslovom »Ruder Josip Bošković – filozofija i znanost« (FI/32–33, 1549–1638), daleko prekoračuje puki povijesno-filozofijski interes i zbog toga zaslužuje da bude prikazan u svojim glavnim tematskim aspektima (epistemologija, filozofija matematike, filozofija prostora i vremena, filozofska recepcija). Neuobičajenost Boškovićeva shvaćanja odnosa metafizike i prirodne znanosti sastoji se prije svega u njegovu nastojanju da se – kako ističe Ž. Marković – epistemologija i metafizika izgrade na temelju »niza fizikalnih ogleda« (usp. I. Martinović: 1459), tj. da se tim ogledima, u »oštroumnom diskursu«, razriješe temeljna pitanja filozofije prirode. U tom nastojanju, dijelom napuštajući helenističko shvaćanje prirode ujedinjavanjem znanosti umjetnosti i etike, ali i ne prelazeći preko zadanih okvira službenoga crkvenoga nauka, Bošković nije mogao prihvatiti ni Spinozin panteizam ni Descartesov dualizam te »umjesto toga uvodi univerzalnu silu kao prvotnu odrednicu za razumijevanje prirode« (I. Supek: 1463). To epistemološko načelo tumačenja sile kao temeljne stvarnosti omogućilo mu je u drugom koraku i uobličavanje vlastitoga »pojma znanstvene teorije« (usp. I. Martinović: 1479 i d.) koji se, polazeći od Galileia i suvremenih teoretičara znanosti (Koyré, Geymonat, Popper, Lakatos, Feyerabend i dr.), oslanja na četiri bitne pretpostavke: »a) važnost povezanosti matematike i iskustva, b) probabilistički karakter znanstvenih rezultata, c) znanstvena teorija ne može biti zastarjela« i d) »retrodukcija« kao metoda otkrivanja (usp. H. Festini: 1489 i d.). U filozofiji matematike, a to je sljedeća značajka njegova znanstvenog postupka, on se oslanja na geometriju i logiku, i to do te mjere da geometrijske konstrukcije smatra nedodirljivim u odnosu na nepouzdana iskustvo, premda je nastala iz njega, i kao temeljem izgradnje svake formalno-logičke strukture kao podloge dedukcije svake fizikalne teorije (usp. F. A. Homan: 1509 i d.). Takav Boškovićev (i Newtonov) »fenomenalizam« ne može »sačuvati fenomene« u izvornom grčkom značenju riječi, kako to misli A. Prince (1543 i d.), baš zato što se »promatrani fenomeni moraju ispitati u skladu s nekom teorijom i opisati pomoću zakonâ koji su konzistentni s tom teorijom« (ibid., 1542), dakle teorija mora postojati prije i *bez* fenomena samoga.

Neoskolastika u Hrvatskoj i BiH. To dugo vremena zatomljivano i zbog toga razmjerno neistraženo područje unutar hrvatske filozofijske baštine počelo se su-

<sup>43</sup> O smislu i temeljnim nakanama izučavanja »mediteranske filozofije« usp. utemeljujući tematski blok »Mediteranski korijeni filozofije«, FI/107, 511–634; također »Filozofija Mediterana«, FI/115, 641–732.

stavno istraživati tek nakon ovog posljednjeg rata. Pritom na vidjelo izlaze veliki prinosi neoskolastika gotovo svim filozofijskim disciplinama koji su dakako određeni potrebama »studija teologije« i utoliko ograničeni u svojim konačnim spoznajnim rezultatima. Međutim, valja imati na umu da je hrvatska neoskolastika dala golem prinos razvijanju smisla za spekulativni način mišljenja i još više bogaćenju i standardiziranju hrvatskog filozofijskog nazivlja. U tom je smislu »projekt« FI učinio pionirske korake ne samo objavljivanjem tematskih blokova i studija u samome časopisu,<sup>44</sup> nego i objavljivanjem sada već mnogobrojnih knjiga u istoimenoj biblioteci.

»Suvremena hrvatska filozofija« (FI/III, 513–696). Premda se već može, no dakako još uvijek prerano, govoriti o aktualnom stanju filozofije u Hrvatskoj, o čemu svjedoče i svi navedeni tematski blokovi objavljeni nakon uspostave RH, u ovom se tematskom bloku pokušalo barem donekle rezimirati ono što je učinjeno u prošleme stoljeću uz razmatranje već postojećih i mogućnih izlaznih perspektiva razvoja koje s obzirom na prikazani dosadašnji, gotovo neiscrpn horizont ideja i istraživanja jamči filozofije u Hrvatskoj onu vrstu sigurnosti koja ne počiva ni na kakvoj »zaštićenosti«, »Geborgenheit« u smislu jednog O. F. Bollnowa, već upravo na neprestanim izazovima vremena i neodgodivoj nužnosti davanja odgovora na njih, za što su svojim kritičkim promišljanjima svakako zaslužni hrvatski filozofi koliko prve toliko i druge polovice XX. stoljeća, dakako svi u okvirima svojih danih mogućnosti.

1. 12 Srednjoeuropska filozofija. Upotreba te sintagme vrlo je višeznačna i dvojbena i upravo zbog toga vrlo zanimljiva. U prvom značenju pod tom bi se sintagmom svakako najprije mogla podrazumijevati filozofija koja se razvijala u okrilju Austro-Ugarske Monarhije i naroda koji su živjeli u njoj. To prepletanje kulturnih i povijesnih različitosti nije dopuštalo uobličavanje neke *nacionalne* filozofije kao jednog duhovnog gibanja, nego je uvijek u produktivnom smislu sugeriralo mnoštvo izlaznih perspektiva. To se lako može oprimirati u slučaju Austrije kao članice Monarhije: budući da je u njoj djelovalo mnoštvo filozofa koji dolaze iz slavenskoga kulturnoga kruga (primjerice Brentano, Masaryk, Pilar, Mauthner, Twardovski i dr.), ali i istaknutih njemačkih filozofa rođenih u Monarhiji (Bolzano, Husserl, Buber i dr.), jasno je da ti utjecaji najprije čine nemogućim govor o jednom kulturnom i nacionalnom identitetu, a time i o austrijskoj nacionalnoj filozofiji kao takvoj, nego se jedino može govoriti o specifično austrijskom »načinu opstanka« i modusima filozofijskoga mišljenja koji su proistekli upravo iz tih specifičnosti.<sup>45</sup> No dok je Austrija bila realni nositelj političke i kulturne moći, druge zemlje-podanice nastojale su naći vlastiti put povijesnoga samorazumijevanja i samooblikovanja vlastitoga identiteta u smislu stjecanja potpune političke i kulturne neovisnosti, što je samu srednjoeurop-

<sup>44</sup> Usp. npr. tematski blok »Neoskolastika«, FI/53–54, 439–492.

<sup>45</sup> Usp. o tome P. Kampits: FI/55, 621 i d.

sku filozofiju učinilo latentnim potencijalom slobodoumnih ideja. I treće, nakon raspada istočnoga bloka i bivše Jugoslavije te uspostave suverenih država, uglavnom bivših članica Monarhije, postavlja se doista pitanje: Što je još preostalo od onoga što bi se moglo označiti kao srednjoeuropski identitet kao uvjet mogućnosti govora o možebitnoj »srednjoeuropskoj« filozofiji?<sup>46</sup>

1. 13 Filozofija u Latinskoj Americi. Latinoamerička filozofija, suočena s više-stoljetnim iskustvom koloniziranja, potlačenosti i izrabljivanja, već sredinom 1960-ih godina pita se o mogućnostima navlastito latinoameričkog iskustva, mišljenja i oblikovanja vlastitoga bitka, budući da je do dana današnjega vladajući tip mišljenja izričito europski. Iz tog zahtjeva za izvorno latinoameričkim iskustvom vlastitoga bitka u svijetu nastala je tzv. »filozofija oslobođenja« na čelu s E. Dusselom (u novije je vrijeme glavni predstavnik R. Fornet Betancourt) koja se ne smije brkati s »teologijom oslobođenja« zato što se ta dva teorijska koncepta bitno razlikuju. Naime, »filozofija oslobođenja« oslanja se u teorijskom pogledu na Heideggera i Lévinasa, dok Marxov nauk služi u svrhu zbiljskoga stvaranja mogućnosti oslobođenja. O toj vrlo zanimljivoj i nama gotovo potpuno nepoznatoj problematici govori tematski blok »Filozofija u Latinskoj Americi«, FI/40, 3–70.

1. 14 Filozofija u Japanu. Razvoj suvremene japanske filozofije već potkraj XIX. stoljeća pokazuje snažan otklon od vlastite buddhističko-šintoističke tradicije u smjeru prihvaćanja poglavito njemačkoga idealizma, kojega su temeljne postavke, posebice one Schellingove filozofije, bile čak ugrađene i u japanski Ustav i poslije pružale plodno tlo za prihvaćanje marksističkih ideja. Međutim, početkom XX. stoljeća uočava se neobično snažan utjecaj Husserlove fenomenologije i Heideggerove egzistencijalne ontologije, o čemu svjedoče i tadašnji njihovi mnogobrojni studenti u Freiburgu (tako je primjerice glavno Heideggerovo djelo *Bitak i vrijeme* odmah nakon objavljivanja prevedeno na japanski, a sam je Heidegger bio pozvan u Japan kao gostujući profesor, što je u posljednji čas odbio).<sup>47</sup> To prihvaćanje (nakalemljivanje) europskoga mišljenja te europske znanosti i tehnike na osebujni način japanskoga mišljenja i bitka naravno da je nakon 250 godina japanske samoizolacije prouzročilo u najmanju ruku veliku zbunjenost, goleme lomove i pokušaj ponovnoga samoodređenja u novonastaloj situaciji, posebice danas, kada Japan ponovno pokušava ponovno steći izvor prema vlastitoj tradiciji.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Usp. ostale priloge u ovome broju koji su skupa s Kampitovim prilogom objavljeni pod naslovom »Filozofija u Srednjoj Europi«, 621–729.

<sup>47</sup> Usp. o tome u više pisama M. Heidegger/K. Jaspers: 1990.

<sup>48</sup> O svim tim kušnjama i problemima samorazumijevanja japanskoga ljudstva tijekom XX. stoljeća svjedoči vrlo zanimljiv tematski blok »Filozofija u Japanu«, FI/96, 3–168.

2. *Logika*. U XX. stoljeću tradicionalna je logika pretrpjela vrlo teške i istodobno vrlo plodne udarce u Europi a još više u anglosaskom svijetu. I europski i anglosaski filozofi uvijek se iznova slažu u jednome: samodostatnost formalne logike, njezina potpuna ispražnjenost od svakog svjetskog sadržaja, mora odmah biti zamijenjena pitanjem o smislu i značenju svih pojmova i kategorija, za sadržajno utemeljenje logike mora se izvršiti povratak od pojma k riječi, od stava (suda) k jeziku, čime logika bitno biva upućena na rezultate filozofije jezika i obratno. »Istina«, koju logika dijeli sa spoznajnom teorijom, nije više nikakva »adaequatio rei et intellectus«, nego – posebice u analitičkoj filozofiji – biva razumljena u svojoj potpunoj privremenosti, kao trenutno vladajući opis nekog stanja stvari na »tržištu« tih međusobno konkurirajućih opisa koji tijekom vremena biva zamijenjen nekim drugim, argumentativno uvjerljivijim.<sup>49</sup>

3. *Filozofija spoznaje/epistemologija*. U svojim najraznovrsnijim suvremenim oblicima, filozofija spoznaje je uvijek bila ovisna o svojim vlastitim pretpostavkama: je li nositelj spoznaje transcendentni subjekt (Husserl, fenomenologija), iskustvo bitka (Heidegger, filozofija egzistencije), neposredna proizvodna praksa (marksizam) ili skup mojih duševnih moći, vjerovanja i uvjerenja (analitička filozofija) – sve to ostaje otvoreno s obzirom na potpunu otvorenost neprestanoga tijeka spoznavanja. Dok tradicionalna, esencijalistička spoznajna teorija ide u smjeru spoznaje onoga »po sebi«, čemu je kraj učinio već Kant, analitička »epistemologija«, koja u bitnome odbacuje svako metafizičko prekoračivanje iskustva, usredotočuje se poglavito na probleme prirodnih (naturalnih) uvjeta spoznavanja koji obuhvaćaju ne samo psihološke procese i interakcije, već jednako tako i analizu smislenosti iskaza s obzirom na njihov situacijski kontekst i praktičnu nakanu.<sup>50</sup> Kantov »fundamentalizam«, upravljen na apriorne uvjete mogućnosti spoznaje i time usmjeren na *filozofijski* potonji pravorijek o valjanosti svih spoznaja (bilo predznanstvenih ili znanstvenih), i Hegelov »apsolutizam«, koji apsolutno osamostaljeno znanje postavlja u (prirodne) strukture svijesti koje je Kant prihvatio kao samorazumljivo, po R. Rortyju i J. Habermasu doživjeli su u XX. stoljeću vrlo značajne prigovore od strane analitičke pozicije, konstruktivizma, kriticizma, prakticizma i genetičkoga strukturalizma, ali Habermas samim tim pozicijama prigovara da u pozadini ipak imaju nešto od zahtjeva za totalnošću, tj. za transcendiranjem svake ograničene postavke i na njima počivajućih mogućih prigovora. Upravo zbog toga Habermasu se najprihvatljivijima čine *pragmatistička* i *hermeneutička filozofija*: one »napuštaju obzorje u kojemu se kreću filozofija svijesti sa svojim modelom spoznaje orijentiranim na predstavljanje i zapažanje predmeta. Na mjesto usamljenog subjekta koji se upravlja na predmete koji u reflek-

<sup>49</sup> Usp. o tome tematski blok »Istina i misao«, FI/14, 493–541; također »Logički ogledi«, FI/35, 365–438.

<sup>50</sup> Usp. o tome »Filozofija spoznaje«, FI/38–39, 1217–1292.

siji uzima samoga sebe kao predmet, ne stupa samo ideja jezički posredovane i na djelovanje usmjerene spoznaje nego neksus svakodnevne prakse i svakodnevne komunikacije u koji su utkana oduvijek intersubjektivna i ujedno kooperativna spoznajna komunikacija« (Habermas: FI/4–5) – upravo ono do čega je Habermasu stalo u njegovoj »teoriji komunikativnog djelovanja«.<sup>51</sup>

4. *Filozofija znanosti*. U svojem disciplinarnom obliku filozofija znanosti također je novovjekovni proizvod kojemu u temelju leži poglavito Leibnizov pokušaj da se utemelji jedan univerzalni nauk o znanosti (*mathesis universalis*) koji bi svojom metodologijom bio obvezujući za sve pojedinačne znanosti, ali koji bi istodobno svim tim znanostima jamčio jednaku istinosnu vrijednost. U XX. stoljeću Husserlova fenomenologija nikako ne odustaje od projekta »filozofije kao stroge znanosti« i pritom ostaje vjerna ideji *mathesis universalis*, dakako s radikalnim povratkom primordijalnom iskustvu životnoga svijeta i njegovoj pra-doksi, njegov pak učenik Heidegger promatra znanost potpuno u vlasti tehnike i njezina zahtjeva za apsolutnom raspoloživosti bivstvjućega u cjelini, marksizam »Frankfurtske škole« promatra tehniku i znanost kao ideologiju, a analitički usmjerena teorija znanosti kreće se uglavnom u smjeru striktnoga metodologizma (I. Lakatos) i njemu radikalno suprotstavljenoga metodologijskoga anarhizma (P. Feyerabend).<sup>52</sup> Može se reći da je analitička filozofija nastala kao reakcija na tradicionalnu metafiziku i spoznajnu teoriju koje su uvijek iznova nastojale prekoračiti sferu neposrednoga iskustva, čime su zašle u područje neizrecivog i neobrazloživog i svoje vlastite iskaze učinile time besmislenima, tj. beskorisnim za konkretan ljudski život. Podvrgavanje tih metafizičkih i spoznajnih iskaza jezičnoj analizi (»linguistic thurn«) u prvoj je fazi analitičke filozofije stvorilo privid prvenstva jezika nad mišlju. Poslije se međutim počinje zagovarati ravnopravna interakcija jezika i mišljenja na svim razinama, jer je samo kroz tu interakciju moguća kritička analiza temeljnih filozofijskih postavki na temelju racionalnoga argumentiranja koje sada postaje kritičkim »nad-korektivom« i same filozofije, čime ona prestaje biti »kraljicom znanosti« u smislu mogućnosti potonjega utemeljenja i opravdanja svih pojedinačnih znanosti. Treće načelo, *načelo koherentnosti*, zahtijeva da se istraživanja i spoznaje u pojedinačnim znanostima zaokruže u jedinstvenu (koherentnu) sliku svijeta, na temelju koje postaje razumljivo i mjesto čovjeka u njoj, pri čemu je ta slika svijeta – zbog radikalnoga odbacivanja tradicionalne metafizike – u svojoj najdubljoj biti naturalistička, tj. nije više duh taj koji uspostavlja poredak u svijetu, nego je – upravo obratno – jedan njegov dio i utoliko proizvod samorazvoja

<sup>51</sup> Pritom treba napomenuti da Habermas ovdje ima u vidu prije svega duhovnoznanstvenu hermeneutiku Diltheyeva kova zato što »Dilthey sumnja u mogućnost neutralnog razumijevanja« (ibid., 64) jer »objektivnu« stranu razumijevanja predstavlja jedino ono što nas susreće (pogađa) u situaciji, dok je reakcija uvijek izričito subjektivno-psihološka.

<sup>52</sup> O tim i još svestranijim razvojem filozofije znanosti usp. tematski blok »Filozofski aspekti znanosti«, FI/13, 247–296.

prirode i prirodnih procesa na bilo kojoj razini.<sup>53</sup> Pritom se znanosti pristupa kao sustavu stavova oko kojih je moguće postići »univerzalno slaganje« (N. Campbell), pri čemu u pozadini uvijek stoje pluralističke ili monističke intencije, nastojanja da se znanstvena postignuća uvijek ostave otvorenima za novo nadopunjavanje i usavršavanje ili da se spoznaje jedne zajednice istraživača objedine u vladajuću (jedino važeću) spoznaju koja se onda svim sredstvima pokušava nametnuti svim drugim zajednicama.<sup>54</sup> Pritom se sve više pokazuje nedostatnost kauzalnoga objašnjenja u znanostima, bilo u prirodnima bilo u duhovnima, te se uvode hipotetičko-deduktivne metode, metode pokušaja i pogreške, nagađanja i opovrgavanja, kako bi se objasnio cjelokupni tijek nastanka i porasta ljudskoga znanja kao znanja o prirodi i o njemu samome unutar toga prirodnog horizonta, dakle poglavito naturalističkim i kritičko-racionalističkim metodama.<sup>55</sup>

5. *Metafizika/ontologija. Možda već od Descartesa, ali sigurno od Kantova »kopernikanskoga obrata«* pa sve do današnjih dana tradicionalna metafizika i ontologija pretrpjele su radikalnu kritiku u smislu zahtjeva za njihovim potpunim prevladavanjem ili štoviše odbacivanjem. Upravo se s obzirom na izvorni zahtjev i danas mogu dijeliti takozvane kontinentalna i anglosaska filozofija: dok je europska filozofija u prvoj polovici XX. stoljeća nastojala prevladati metafiziku/ontologiju u njezinu predodžbeno-predmetnom, danas tehničko-znanstvenom obliku, vraćajući se upravo samomu izvoru te metafizike kao jedinom i isključivom uvjetu mogućnosti njezina prevladavanja, »Frankfurtska škola« ili »Kritička teorija društva«, poučena najstrašnijim iskustvima holokausta, cjelokupni je bitak proglasila »koncentracijskim logorom«, a francuski »strukturalizam« strukturu podveo pod samovoljni ljudski »projekt« itd., dotle je anglosaska filozofija, koja je svoje uporište opet izvorno našla u navlastito europskoj kritici metafizike, sve tradicionalne metafizičke i ontologijske iskaze proglasila »besmislenim«, budući da su *empirijski* (znanstveno) *neprovjerljivi a jezično* (u sferi intersubjektivnosti) *terorizirajući* (npr. na razini izricanja potonjega pravorijeka u obitelji, školi, crkvi itd.). Ono pak što je – paradoksalno – zajedničko svim tim tradicijama mišljenja jest činjenica da su sve one – bez razlike – uvijek iznova, sve do danas, promišljale i promišljaju upravo te temeljne metafizičko-ontologijske probleme. O tome najbolje svjedoči ono što se od J. F. Lyotarda nazivlje »postmoderna«, koja pukim estetiziranjem temeljnih ontologijskih kategorija nastoji radikalno

<sup>53</sup> Usp. o tome »Perspektive analitičke filozofije«, FI/74, 343–586, koje su prikazane u četiri sustavna dijela: *I. Filozofija jezika; II. Metafizika, III. Filozofija uma i IV. Etika.*

<sup>54</sup> Usp. o tome tematski blok »Filozofija znanosti«, FI/18, 679–750; »Iz filozofije znanosti«, FI/61, 383–438.

<sup>55</sup> Tako shvaćenoj filozofiji znanosti čvrste suvremene temelje dao je posebice Popper. – Usp. »Misao i djelo Karla Poppera (1902–1994)«, 295–438. Usp. također »Promišljanja znanosti«, FI/117–118, 161–236.

raskinuti s tradicijom, dok mnogo plodnijim pokušaj prevladavanja tradicionalne (ali i Heideggerove) ontologije imanencije etikom Drugoga čini E. Lévinas. Ontologija je u marksizmu XX. stoljeća doživjela radikalnu redukciju na ontičku sferu društveno-povijesnoga života, u kojoj su i bitak i povijest postali pukim proizvodima »proizvodnih snaga« i »proizvodnih odnosa«. U tome po sebi ne može se unaprijed vidjeti ništa »loše«, budući da je i marksizam – čak i u svojim najstrašnijim oblicima – htio dopustiti sve mogućnosti bitka, doduše na način njihova potpunog ukidanja! Upravo zbog toga su promišljanja posebice dostojni pokušaji Ernsta Blocha i Györgiya Lukácsa<sup>56</sup> da dijalektički i historijski materijalizam uzdignu na ontologijsku (metafizičku) razinu. Pokušamo li povući paralelu između onoga što Jaspers naziva »moguća egzistencija« (*mögliche Existenz*), Heidegger »nabačaj« (*Entwurf*) i Sartre »projet«<sup>57</sup> i Blochov »Još-ne« (*Noch-nicht*), tada bismo – ali samo na jezičnoj razini mogli pomisliti – da je riječ o istovrsnim načinima zadobivanja vlastite egzistencije. Bitna razlika marksizma i filozofije egzistencije<sup>58</sup> upravo se sastoji u tome što je u marksizmu i dalje prisutna stara ideja teleologije, u ovom slučaju radikalno oslobađanje čovjeka od svake vrste otuđenja i uspostavljanje društva slobode. No, ipak, čini se da Bloch, za razliku od Lukácsa, ipak u svojoj teoriji »još-ne-bitka« i »filozofiji nade« *podmeće* izvjesne metafizičke pretpostavke i samomu marksizmu: i čovjek i svijet bitno su nedovršeni tako da se sve pomiče u budućnost, zbog čega *korelat* sadašnjega svijeta nije neka »objektivna« svijest, već upravo »neki još-ne-bitak, bitkujuće koje sebe ne nalazi u naprosto prisutnome, ali čiji tubitak je postavljen u postojeći svijet kao objektivno-realna mogućnost, kao mogućnost koja može postati zbiljskom, ali i zakazati« (E. Braun: FI/2, 4).<sup>59</sup> To dakle po Blochu nije ni svijest o ništavnosti svijeta, kao što je u

<sup>56</sup> O ostalim aspektima Blochove i Lukácsove filozofije usp. istoimeni tematski blok u: FI/14, 403–482. Također i »Filozofija uspravnog hoda«, FI/21, 363–540.

<sup>57</sup> Neovisno o Sartreovo krivom razumijevanju Heideggera, na što je upozoravao sam Heidegger, u slučaju »projet«, kako Sartre prevodi Heideggerov »Entwurf«, dolazi se do same srži njegova poimanja slobode kao bezuvjetnoga sebeoblikovanja, što se kod njega zrcali i u jednoj vrsti »egzistencijalne psihoanalize« koja nije opterećena Drugim kao takvim, već vlastitim mučninama, neurozama, ružnim snovima itd., onim što se u metafizičko-skolastičkoj psihologiji naziva »savjest« (usp. o tome Lj. Filipović: FI/10, 343 i d.)

<sup>58</sup> O Blochovu odnosu prema filozofiji egzistencije i filozofijskoj antropologiji usp. H. Fahrenbach: FI/2, 39–46).

<sup>59</sup> Već iz ovoga je jasno da Blochovu pojmu »još-ne« u temelju leži stara aristotelovsko-leibnizovska kategorija »mogućnosti« (*dynamis*) kao stanje potpune neodređenosti, što ju i kod Blocha čini metafizičkom zato što mogućnost zakazivanja razvoja subjekta u smjeru kojem je to priželjkivao i sam Marx sugerira da povijesni razvoj nikada nije bio jednoznačno određen u smislu čovjekova neprestanoga koraćanja k »carstvu slobode«, nego da upravo povijesni usponi i padovi svjedoče da ne postoji nikakva, kako je to Bloch mislio, »imanentna tendencija zbivanja« u tom željenom smjeru i da je ta »tendencija« mišljena najizvornije metafizički (usp. M. Đurić: FI/2, 27 i d.). Upravo s obzirom na takvo shvaćanje mogućnosti i budućnosti Bloch unosi i veliku novinu u samom marksističkom shvaćanju »materije«, budući da se spekulacija više ne odnosi na duh, već upravo na materiju: »Svijet kao eksperiment proces je što sadržava objektivno realnu mogućnost utopije. Materija je pak supstrat tog procesa, jer sve što jest

nihilizmu, budući da upravo ona objektivna smještenost tubitka u svijet kao mogućnost prevladavanja njegovih otuđenih oblika kao »još-ne« upravo tjera na njihovo prevladavanje u smjeru zadobivanja onoga »Što« (budući svijet slobodnoga subjekta) koji i sâm »Ništa« čini dijalektičkim momentom toga kretanja, tj. momentom nemanja vlastitoga bitka i istodobno zahtjevom njegova dosezanja (usp. H. Burger: FI/2, 7 i d.). Međutim, uvid u »još-ne« ne zahvaljuje se njemu samomu, već svijesti koja izvire iz nade u mogućnost njegova prevladavanja, zbog čega »nada« postaje središnjom kategorijom Blochove ontologije koju G. Petrović izjednačava s »mišljenjem revolucije«.<sup>60</sup>

6. *Filozofija jezika.* Svi do sada naznačeni logički, spoznajno-teorijski, ontološki i dr. problemi uvijek se iznova mogu svesti na problem jezika, iskazivosti i smislenosti svega iskazanoga, od »Knjige postanka« do danas. No nitko kao njemačka romantika (W. von Humboldt, Hamann, Herder i dr.) nije jezik uzdigao do takvoga »apsoluta«<sup>61</sup> koji je poslije i na Kontinentu i u anglosaskome svijetu postao izričitim spoznajno-teorijskim korektivom. Štoviše, suvremena je jezično-analićka filozofija pokušala sve filozofijske probleme pretvoriti u probleme »smislenosti iskaza«, tj. filozofiju podčiniti filologiji (što i danas čini), dok je s druge strane filozofija od Descartesa, Bacona, Kanta, Hegela, Husserla i dr. jezik uvijek iznova promatrala kao »erkenntnishemmend«, tj. kao ono što ometa spoznaju u njezinu tijeku dolaska do pojma i što se kao takvo mora potpuno staviti u zgrade poradi postizanja čiste znanstvenosti (valjanosti) iskaza, čime je istodobno unaprijed i u potpunosti ukinuto intersubjektivno shvaćanje »istine« i njezine životosvjetovne značajnosti. Sumnjičavost prema jeziku susrećemo već u Platonovu *Kratilu*, budući da je jezik do te mjere uronjen u osjetilnost da prijeći put k apsolutnoj (nadosjetilnoj) spoznaji ideja, tj. uvijek nas iznova vraća u svijet. U toj je svezi vrlo zanimljivo pitanje o odnosu jezika i dijalektike kod Platona, budući da se (apsolutna) spoznaja ideja mora odvijati bez jezika i bilo kakvog drugog osjetilnog posredovanja, a s druge strane – u sferi neposrednoga bitka – ideje trebaju obrazloženje, priopćivost drugomu poradi njegova usmjeravanja na istu tu istinu, dakle »jezičnu kompetenciju«. To dijalektičko obraz-

---

u svijetu određena je modifikacija materije, pojmljene dinamički za razliku od klasićnog materijalizma« (usp. G. Škorić: FI/2, 72–74).

<sup>60</sup> »U širem smislu nada je ćovjekova svijest ukoliko ona prekoraćuje ono dano zakoraćujući u budućnost, u nešto još nepostalo. U užem smislu ona je djelotvorna spoznaja ljudskih kreativnih mogućnosti, spoznaja onog što ćovjek kao ćovjek može i treba da učini. U najužem smislu ona je docta spes, ono što bih najradije nazvao mišljenjem revolucije. Nada je ćovjekova revolucionarna svijest, savjest i spoznaja, odlućnost da se revolucionarno mijenja postojećee.« (Petrović: FI/2, 64)

<sup>61</sup> To romantićarsko apsolutiziranje jezika kao jedinoga subjekta koji konstituira svakoga ćovjeka u njegovu individualnom bitku u svijetu i istodobno kao »ono što je zajednićko« (*zoon politikon*) svoj najradikalniji izraz dobiva kod F. Schlegela: kada govori pojedinac, tada govori jezik kao subjekt; kada govori jedan narod, tada govori njegov cjelokupni jezik, tj. iskustvo koje sâm sebe izgovara kroz taj narod i jezik. Usp. o tome: N. Čaćinović-Puhovski: FI/9, 200 i d.



laganje, ma koliko privremeno i nesavršeno, dobiva onda fundamentalno značenje za konstituiranja jedne zajednice mislećih, na temelju iste umnosti i s istim ciljem, što u konačnici – onkraj toga konačnog cilja – vodi k uspostavi mnogo pravednijega (istinitijega) društva. Time se paradoksalno – nasuprot samomu Platonu u njegovoj temeljnoj intenciji – pokazuje da »jezična kompetencija« postaje glavnim uvjetom *sretnoga života u politeji*, dakle izvorom razboritoga života i vladanja (usp. o tome J. Skočibušić: FI/10, 355 i d.). Već ta potreba za »jezičnom kompetencijom« ne samo da upućuje na potrebu stjecanja osobnoga umnog uvida, nego još više – kod Aristotela – nameće nužnost njegova kontekstualiziranja, budući da se npr. o jednoj te istoj istini ne može govoriti *jednako* u različitim (egzistencijalnim) situacijama. To »po sebi« već sugerira nužnost višeznačnoga (situacijski uvjetovanog) govora o istini (*pol-lahos*), što sam Aristotelov nauk o kategorijama, odnosno njegovu formalnu logiku uopće, dovodi u vrlo ozbiljne probleme upravo onda kada svoju primjenu mora dobiti u danoj situaciji. Jer »biti zdravim« jest trenutačna situacija u odnosu na »zdravlje uopće«, koje je kao takvo čista Platonova ideja. Time se očituje temeljna teškoća: ukoliko se metafizika kao »prva filozofija« bavi onim prvim, bićem kao bićima i njegovim počelom, i ukoliko se s druge strane sâmo to biće izriče mnogostruko, utoliko nije jasno gdje prestaje višeznačnost govora? Za N. Mišćevića »kod pojedinačnih stvari, kao primjeraka vrste«, tj. sve one jednoznačno upućuju na nepromjenjivi »eidos«, zbog čega filozofijski pojmovi nisu nikakve dogotovljene danosti, već koncepcije (*topi*) ili »stajališta s kojih organiziramo naše znanje i pokušavamo razumjeti implicitnu izgrađenost našeg govora« (FI/10, 372). Kako god shvatili čin imenovanja, bilo teologijski u smislu Adamova davanja imena životinjama ili matematički u pogledu uspostavljanja idealnih relacija, svako je imenovanje čista mogućnost, tj. *idealiter*, sve dok se ne postavi u određenu situaciju koju želi odrediti, tj. dok se ne kontekstualizira. U tom smislu *imenovanje*, prema Husserlu, predstavlja samo praznu intenciju, zahtjev da imenovano bude i znamenovano, tj. da poprimi upravo ono značenje koje ono ima »za mene«. Stoga, koliko god se logička i matematička apstrakcija i općenitost navodno htjele lišiti tog »za mene«, »imena«, ma koliko smetala modalno-logičkim operacijama i predstavljala »devijaciju« izvorne (čiste) misaone intencije, one s druge strane predstavljaju jedino i isključivo polazište svake njihove kritike i modaliziranja. To, drugim riječima, znači da se »okazionalno« ime nužno mora promatrati »u kontekstu« njegova *davanja* (usp. M. Potrč: FI/9, posebice 214–216). Spoznajno-bivstveno apsolutiziranje jezika, koje se ponavlja kod Herdera i W. von Humboldta te vrhuni u njihovu uvidu u jezik kao svekonstituirajuću subjektivnost, javlja se koliko kao reakcija na Kantovo i Hegelovo minoriziranje jezika u tijeku spoznaje toliko još više kao prešutni zahtjev za povratak u predbabilonsko stanje jednoga jezika – ideja koja je prisutna već u Leibnizovoj »mathesis universalis«. No ono što karakterizira svaki jezik, jest da on u granicama svojega svijeta može izreći sve. Tu su misao na svoj način dalje razvijali E. Spir, koji nemoć »književnoga izraza« ne vidi u

nemoći jezika, nego u nemoći kulture da se uzdigne do njega, i B. L. Whorf, koji svojom tipologijom jezika traga za univerzalnim značenjima što su zajednička svim kulturama, uz potpuno poštovanje svih posebnosti: taj oblik »humanizma« nastoji »da svakome jeziku, svakoj kulturi i svakoj zajednici prizna njezinu posebnost i kuša je i sam razumjeti, i da joj ostavi njezin put od te posebnosti do jedinstva s cijelim čovječanstvom, ne namećući joj svoje obrasce« (M. Ježić: FI/10, 392), čime se i sama jedna jezična zajednica (kultura) može u potpunosti otvoriti prema općečovječanskom značenju. Vratimo li se tim najvećim romantičarskim temeljcima filozofije jezika, samo ćemo se prividno začuditi Wittgensteinovu problematiziranju mnoštva jezika proisteklom kao kazna zbog gradnje Kule babilonske. U pogledu na to potpuno stanje nerazumljivosti, Wittgenstein, po mojem sudu, uzima tri strategije: *prvo*: utemeljenje apsolutno monadologijskoga jezika, jezika sebi same dostatne individue; *drugo*: jezik druge, opet samoj sebi dostatne monade; i *treće*: (*krajnje izvjesnu*) logiku svima zajedničkoga (*predbabilonskog*) jezika. Te tri »tvrđnje« opet počivaju na najmanje *tri*: *prvo*, moj je izričaj proizvod mogega duševnoga stanja i utoliko samo »moj«, neprenosiv na drugoga; *drugo*, tuđi izričaj ostaje uvijek tuđi; *treće*, zajednički jezik jest samo puki izraz želje za tim beskonačnim očitovanjem svojeg i utoliko nerazumljiv i tuđ svim njegovim »tvorcima«. Svatko treba svoj »privatni jezik« upravo zato što ne može zamisliti da bi netko drugi mogao misliti i govoriti drugačije od mene – čista »nepodnošljivost« (usp. o tome A. Pavković: FI/8, 168 i d.).<sup>62</sup> Jeziku se uvijek može pristupiti dvojako: kao osjetilnoj danosti koja kao izgovorena riječ sam duhovni (neosjetilni) sadržaj baca u drugobitak njega samoga (Platon, Hegel, Husserl) ili danosti čiji nam je viši (duhovni) smisao posredovan samom njezinom *tjelesnošću* (izgovorenošću). Kada se krene ovim drugim putem, ne samo da se – prema klasičnoj podjeli – dobivaju memnone, simboli, znaci, slova, riječi, jezik uopće, nego i – kao bitna međumjesta – *metafore*: *dok npr. simboli »prebacuju« ili upućuju na nešto drugo, što oni sami nisu, a znaci »zastupaju« opet ono što oni sami nisu, metafore su dotle »prijenosnici« s jednoga na drugo!* Njima kao prijenosnicima – za razliku od ostalih jezičnih proizvoda – pripada posebna povezanost s onim što Z. Radman naziva »sintestezijama« (FI/8, 153 i d.), tj. sustavom izdiferenciranih sveza među najrazličitijim osjetilima.<sup>63</sup> Onkraj govora o metaforama jasno je da je sinestetičko iskustvo, u prijevodu, jedinstveno iskustvo izvanjskoga svijeta, ali po Radmanu takvo nam iskustvo

<sup>62</sup> O navlastito analitičkom shvaćanju odnosa »Jezika i spoznaje« raspravlja se u FI/30, 925–1054. Nastavak te rasprave dan je u sljedećem broju FI/31, 1099–1260, s tim što su u ovome bloku uključene i studije koje polaze od komunikativne pragmatike, kritičkoga racionalizma i konstruktivizma.

<sup>63</sup> To sintestetičko iskustvo sa svoje strane sugerira prvenstvo tjelesnoga iskustva jezika na značenjskoj razini: »Zvuk je značenje riječi. Tijelo je prvo primijetilo zvuk, tijelo je zapazilo zvuk na nivou taksija, tropizama... Zvuk poprima značenje... značenje postaje sve artikuliranije, tako da je iskaz moguće podijeliti na njegove segmente« (D. Miloš: FI/10, 406), ali i obratno: tjelesno iskustvo zvukovnoga značenja, koje se pretaje u govor, događa se kao »zaborav« tijela, tj. kao ukidanje osjetilnog momenta jezika u Hegelovu smislu.

uvijek iznova *omogućava da nevidljivo postane vidljivo*: »Metaforički jezik premošćuje, u svom mediju, različite moduse perceptualnog iskustva i ostvaruje veze s izvanperceptualnim, na način sličan funkcioniranju sinestezije u sferi osjetilnosti. Točno je da smo u traženju specifičnosti ljudske zamjedbe ustanovili jezik kao simboličku tvorbu koja na dominantan način oblikuje perceptualno iskustvo, i da smo je nadredili biologiji osjetila, ali je, isto tako, jasno da jezik, kao djelatnost duha, ne može egzistirati u izolaciji od tijela i njegovih mogućnosti« (ibid., 155–156).<sup>64</sup> Svođenje jezika na čistu metaforologiju ili simboličku funkciju za sobom dakako – onkraj onog misaonog i tjelesnog jezika – podrazumijeva potpuno zanemarivanje njegove, u najmanju ruku su-konstitutivne (makar i potpuno naknadne) uloge u tijeku formiranja duševno-tjelesnoga habitusa pojedinca, uloge koja u svojoj neposrednoj djelatnosti prekoračuje svaku jezičnu tvorevinu, simbol, znak, riječ itd., te jedino upućuje na ono što je Hegel davno izrekao: »jedino duhovno razumije duhovno«.

7. *Kozmologija/filozofija prirode*. Nakon napuštanja spekulativnog poimanja prirode i njezina mehanicističkog tumačenja u okvirima newtonovski koncipirane filozofije prirode,<sup>65</sup> suvremeno promišljanje temeljnih problema klasične filozofije prirode obilježeno je mnogobrojnim potresima unutar same filozofije koji su uzrokovani pojavom najnovijih fizikalnih teorija već početkom XX. stoljeća, teorijom relativnosti,<sup>66</sup> kvantnom fizikom, teorije velikoga praska itd. Ti »potresi« u suvremenoj filozofiji prirode, koji do danas nisu dakako uopće prestali i ti sigurno neće prestati, zrcale se primjerice poglavito u destrukciji novovjekovnih pojmova »prostora« i »vremena«<sup>67</sup> kao »apriornih formi zornosti«, kao onoga što uopće omogućuje konstituciju transcendentale subjektivnosti, pri čemu je gotovo u cjelokupnoj povijesti filozofije uvidljiva tendencija reduciranja prostora na vrijeme (npr. svođenja onog zorno danog na jezični izraz kao čisto vremensko događanje). Međutim, upravo je tzv. »specijalna teorija relativnosti (Einstein, Minkovski, poslije Lorenz)<sup>68</sup> pokazala neodrživost postavke vremena i prostora kao »apsolutnih« danosti: oni svoju »supstancijalnost« zahvaljuju jedino »kretanju« i »mirovanju« koja očituju određena topološka i geometrijska svojstva koja se mogu vizualizirati, odnosno promatrati u

<sup>64</sup> O »multidimenzionalnosti metafore« usp. FI/41, 295–482.

<sup>65</sup> Još od doba humanizma i renesanse, preko R. Boškovića pa sve do današnjih dana, filozofija prirode predstavlja posebno poglavlje unutar hrvatske filozofijske baštine, o čemu primjerice svjedoči i tematski blok »Filozofija prirode«, FI/56–57, 3–124.

<sup>66</sup> O teoriji relativnosti i njezinim produktivnim postignućima u fizici, filozofiji, teoriji umjetnosti, poeziji itd., s posebnim osvrtom na njezinu recepciju u Hrvatskoj, usp. »Teorija relativnosti. Povođom 100. obljetnice Einsteinove Specijalne teorije relativnosti«, FI/103, 503–676.

<sup>67</sup> O problemu vremena u prirodnoj znanosti i filozofiji usp. »Filozofija vremena (I)«, FI/80, 3–154; »Filozofija vremena (II)«, FI/81–82, 225–392.

<sup>68</sup> O »specijalnoj teoriji relativnosti« usp. dva članka N. Sesardića i B. Kovačevića u malom tematskom bloku »Filozofija i teorija relativnosti«, FI/23, 1327–1364.

svojem kontinuumu kao jedinom jamstvu njihova »postojanja«. <sup>69</sup> U novije vrijeme posebnu pozornost fizičara i matematičara, ali ništa manje i filozofa, teologa, teoretičara umjetnosti, sociologa, ekonomista, medicinara, politologa i dr. privlači takozvana teorija kaosa, koja je osim za prirodne zanimljiva za duhovne znanosti posebice zato što u (dijalektičku) međuigru ponovno dovodi odnos kaosa i reda, dijela i cjeline, smisla i besmisla, temelja i bestemeljnosti naprosto, tako da ona ima gotovo univerzalnu primjenjivost te se zgodimice može promatrati kao samostalna znanstvena disciplina (usp. »Teorija kaosa«, FI/77–78, 255–306).

8. *Filozofija svijeta*. Nakon kozmocentričnoga i teocentričnoga mišljenja svijeta novi je vijek ne samo u prirodnoznanstvenom nego i u duhovnoznanstvenom pogledu zaoštrio pitanje o svijetu kao navlastito »čovjekovu svijetu«, bilo u idealnom bilo u zbiljskom obliku, bilo da se svijet tumači fenomenologijski kao »horizont svih horizonata« čovjekova iskustva, bilo da se shvaća kao tekst ili kao izvorište simbola – u svim tim pristupima svijet doista uvijek ostaje ono prema čemu se čovjek – za razliku od biljke i životinje – može beskonačno otvarati na način vlastitoga samotranscendiranja u svrhu ponovnoga samozadobivanja. Svijet je u tom pogledu prizornica čovjekova istodobnog samootuđenja i ponovnoga dolaska samomu sebi, dakako sada bitno promijenjenoga samim tim svjetskim sadržajem koji mu postaje polazištem za razumijevanje vlastitoga bitka i onog unutarsvjetovno susretnutog. <sup>70</sup>

9. *Filozofija povijesti*. Kao horizont ozbiljenja svih ljudskih duhovnih i tvarnih »objektivacija« (Dilthey) povijest dakako uvijek iznova predstavlja središnju temu svih filozofijskih promišljanja, bez obzira na to što se uzimalo kao interpretativna nit vodilja (objava, transcendentni subjekt, apsolut, život, društvena praksa, tu-bitak itd.). Čini se da nitko kao Hegel nije u povijesti filozofije doveo u izravniji odnos logiku i filozofiju povijesti, tj. um i povijesti u njihovoj potpunoj međuovisnosti. Taj doista monumentalni pokušaj, bez obzira na njegova naknadna vrednovanja, »predstavlja do sada najozbiljniji pokušaj sinteze strukturno-logičko-nevremenske biti i vremen-

<sup>69</sup> »S druge strane, spekulativna misao najčešće polazi od ideja prostora i vremena uzetih samih za sebe, apstraktno, i izoliranih od cjelokupne realnosti i cjelokupnog ljudskog iskustva« (N. Hasić: FI/12, 50), dakle kao od nečega »po sebi«, iz čega bi proizlazila cjelokupna materijalna realnost, u odnosu na koju je uopće moguće nešto poput kretanja, a time i sami prostor i vrijeme. Usp. u istome broju ostale priloge ovog tematskog bloka!

<sup>70</sup> Usp. o tome tematski blok »Problem svijeta u filozofiji«, FI/20, 3–184. Valja istaknuti da je zahvaljujući tom prvom tematskom bloku ubrzo pri Hrvatskom filozofskom društvu osnovana »Sekcija za filozofiju svijeta«. U sklopu tog projekta 1988. pokrenuti su i »Augsburško-zagrebački filozofski razgovori«, kojih prva tema problematizira »Pojam svijeta u njemačkom idealizmu i njegove preobrazbe«, FI/27, 1091–1267. Drugi blok nosi naslov »Svijet u filozofiji – filozofija u svijetu«, FI/38–39, 1293–1472; treći blok »Filozofija povijesti – ideologija – svijet«, FI/50, 501–630. Sasvim drugačiji pristup svijetu kao horizontu »mentalnih krajolika« donosi tematski blok »Um i svijet«, FI/102, 251–440.

skoga kao i misaono-pojmovnog procesa« (A. Ule: FI/3, 35),<sup>71</sup> ali tako da se ono nadvremeno ne izgubi (otuđi) u vremenu, a da samo vrijeme (povijest) postane horizontom njegova samoozbiljenja. Samo tako ono nadvremeno logičko može postati strukturni moment vremenskoga razvoja, tj. učiniti i cjelokupnu povijest umnom, čime bi ona u sebi doduše sadržavala idealnu teleologiju ozbiljenje koje ne bi bilo zamislivo bez konkretno djelujućih subjekata kao onih koji isključivo jamče njezino procesualno ozbiljenje. Svodeći to Hegelovo spekulativno shvaćanje povijesti u okviru univerzalne ljudske prakse Marx izričito naglašava da za njega postoji jedna jedina prava znanost – »znanost povijesti«, budući da povijest nije ništa drugo nego prizornica »samorazumijevanja čovjeka u nastajanju, ali samorazumijevanja koje je proizašlo iz kritičke analize reprodukcije materijalnoga života« (H. Burger: FI/3, 32), čime se stajalište totaliteta duha zamjenjuje totalitetom ljudske prakse. Međutim, kao što dobro uočuje Burger, ako je dosadašnja povijest bila horizontom čovjekova otuđenja i samootuđenja, onda je po njemu razumljivo što su – izuzevši Blocha – svi glavni predstavnici marksizma, »od Kautskog i Lenjina, do Lukácsa, Korschua i kritičke teorije društva«, bili »oponent svakoj filozofiji povijesti« (ibid., 33)<sup>72</sup> u onom klasičnom, predmarksističkom (ideologijskom) obliku. Tomu bi se dakako moglo uzvratiti: ako se povijest razumije iz totaliteta ljudske prakse, kako onda upravo ta praksa može iz same sebe proizvesti onu vrstu kritičke samorefleksije koja joj jamči mogućnost one vrste samorazumijevanja koje bi je uistinu moglo učiniti subjektom povijesti?

10. *Filozofija kulture.* Suvremena promišljanja o kulturi uglavnom se kreću u tri smjera: prvi nastoji otkriti zajedničke temelje i poveznice jedne, npr. europske kulture kao jednoga specifičnog načina mišljenja i djelovanja, drugi osvjetliti položaje pojedinačnih »nacionalnih« kultura unutar nje, a treći učinke prijašnje kolonizacije, a danas globalizacije koja opet i to mnogo opasnije, prijeti potpunim gospodarskim »neutraliziranjem« svih kulturnih specifičnosti s obzirom na beskonačnu potrebu za potpunim iscrpljivanjem svih profitabilnih resursa.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> O Nietzscheovoj kritici Hegelova uvođenja »nadvremenog« u logiku svjetskoga događanja kao posljednjem utočištu »platonizma i kršćanstva« usp. vrlo zanimljiv prilog M. Đurića: FI/4–5, 8 i d.

<sup>72</sup> Ukoliko povijest shvatimo ideologijsko-kritički u Nietzscheovu smislu, utoliko ćemo opet slično Marxu doći do negativnoga stava prema njoj, budući da je povijest po Nietzscheu ne samo tumačena, nego i bitno konstituirana na niti vodilji nekog svijetu i čovjeku stranoga principa (Platonove ideje, kršćanstvo itd.), no razlika između Marxa i Nietzschea je radikalna: dok Marx kao kriterij razumijevanja povijesti uvodi »totalitet prakse«, ona se kod Nietzschea mora temeljiti na ukupnosti seberazumijevajućega i sebetumačećega »života« koji je nešto sasvim drugo od Marxova pojma prakse. Usp. o tome: Puhovski: FI/3, 41 i d. Drugačije je međutim kada se filozofija povijesti s Blochom shvati kao horizont samosusretanja, tj. sebezadobivanja čovjeka najprije na *pred-povijesnoj* razini onog »još-ne-svjesnog«, »još-ne-nastalog« i potom kao zahtjev za potpunim zadobivanjem sebe, čime onda i sama filozofija povijesti treba izgubiti karakter puke nade i postati realnom utopijom stvaranja vlastite povijesti (usp. B. Dietzschy: FI/2, 19 i d.).

<sup>73</sup> Usp. »Čovjek i kultura«, FI/109, 3–192; »Filozofija i globalizacija«, FI/113, 3–144.

11. *Praktična, politička i pravna filozofija.* Pitanje ljudske slobode kao temeljno praktično-filozofijsko pitanje ne podrazumijeva samo puku refleksiju o njoj već prije svega osvjetljavanje onih njezinih konkretnih, poglavito izvanteorijskih uvjeta pod kojima se sloboda uopće ozbiljuje. Kao što naime uočuje već Aristotel: dok se sloboda mišljena razvija u potpunoj bezuvjetnosti, zbiljska sloboda u polisu ostaje okovana mnoštvom kontingentnih uvjeta, konvencija, navika itd., tako da se pitanje slobode već od antike pretvara u pitanje: u kojoj mjeri čovjek u danim uvjetima može doista biti slobodan, tj. pripadati samomu sebi, za razliku od roba koji pripada nekom drugom? Bez odgovora na to temeljno pitanje nije moguće govoriti ni o mogućnosti neke slobodne zajednice, »jer, biti radi sebe znači biti biće zajednice, biti čovjek kojemu je opstanak izveden iz načela što ih zahtijeva njegova bit, znači odnositi se spram drugog, istovrsnog bića sebe radi (i zadobijajući tek time sebe sama), a ne radi drugoga (s time, naravno, da je vlastitost neprestance posredovana zajednicom na način polisa/politeje)« (Ž. Puhovski: FI/7, 21). Kako bi se to razumljelo, mora se prije svega poći od temeljnoga uvida da »predmet ne podaruje karakter«, tj. da čista teorijska (predmetna) spoznaja nije izvor ničije ćudorednosti, ali da predmet može postati njezinim izvorom onda kada postane nužnim uvjetom, izvorom i ciljem svakoga spoznavanja (npr. na razini uživanja u Platonovu i Augustinovu smislu): »Kao što filozofija praktički karakter odnosa ne može zadobiti preko svog predmeta, tako ga ne može poprimiti ni od prakse svojih tvoraca, što znači da filozofija ne postaje praktičnom u trenu kad filozofi postaju izvanjski djelatni« (Čović: FI/8, 86), već upravo onda kada svoj vlastiti filozofijski i nefilozofijski svijet učini imperativom vlastitoga djelovanja (čina), npr. u smislu jednoga M. Hessa. Inače uvijek dolazi do »naprsnuća«, do toga da se nefilozofijski svijet podvrgne filozofiji kao ideologiji ili da se nefilozofijska »stvarnost« učini mjerilom potpuno nerefleksivne (slijepe) prakse. Budući da se u marksizmu poglavito radi o radikalnom oslobađanju čovjeka od svih vrsta otuđenja,<sup>74</sup> razumljivo je što su mnogi njegovi predstavnici, posebice iz redova »filozofije prakse« puno prostora posvetili etičkim, pravnim i političkim aspektima otuđenja društvenoga bitka u cjelini, što je s jedne strane zgodimice dovelo do radikalnoga zahtjeva za ukidanjem etike u korist revolucionarne prakse,<sup>75</sup> ali je s druge strane omogućilo vrlo plodan priključak na suvremene praktično-filozofijske probleme. Budući da je sam Marx cjelokupnu dotadašnju filozofiju u bitnome promatrao kao jednu od glavnih ideoloških sastavnica čovjekova otuđenja, razumljivo je da je pod udar marksističke kritike morala doći i iz nje proistekla etika – i to do te mjere da je početkom 1990-ih godina u Hrvatskoj postavljano pitanje: *je li uopće moguća marksistička etika* i na

<sup>74</sup> O marksističkom shvaćanju otuđenja usp. tematski blok »Otudenje i razotudenje«, FI/15, 651–724.

<sup>75</sup> Usp. M. Kangrga: FI/3, 21 i d. – Poslije posebice u obliku knjige isti: 1983., gdje se u uvodnim razmatranjima ta ideja eksplicira do kraja.

čemu bi ona gradila svoje temeljne postavke? Pokušavajući odgovoriti na to pitanje A. Čović upozorava da je etički problem u marksizmu zapravo »podproblem«, budući da je »marksistički pristup usmjeren na pretpostavke moralnosti, naime na svjetsko stanje u kojemu se ona korijeni« (FI/3, 4), zbog čega onda i odgovor na pitanje o mogućnosti marksističke etike ne treba tražiti u njezinoj samorefleksiji, već prije svega u analizi toga stanja: ondje gdje čovjek nije nositelj ili tvorac temeljnih vrednota svojega bitka u svijetu, ondje se i sama etika pojavljuje kao otuđujući čimbenik, tj. moral se mora graditi iz čovjekova potpuno slobodnog odnosa prema svijetu u cjelini (usp. B. Bošnjak: FI/3, 12). Upravo zbog toga i sam »socijalizam«, koji je tada zagovarao ideju radikalnoga razotuđenja svih načina čovjekova bitka, »treba da izvrši reviziju sadržaja ideje slobode da se ona ne bi pretvorila u ideju nasilja« (V. Filipović: FI/3, 18), tj. Filipović izričito upozorava na opasnost tada vladajuće socijalističke prakse da u ime ideje potpunoga oslobođanja čovjeka do kraja ukine tu slobodu, čime bi samo došlo do zamjene jedne ideologije drugom, opet *u ime čovjeka bez čovjeka samoga*. Naime, tada i u samom socijalizmu, koji zagovara revolucionarnu praksu, i dalje ostaje klasičan etički procjep između »bitka« i »trebanja«: producirajući s jedne strane i sam te otuđujuće odnose (bitak), »trebanje« njihova revolucionarnog dokidanja ostaje s obzirom na samu tu zbiljsku praksu puko trebanje, odnosno puki ideologijski zahtjev ili utopija koja polazi od pretpostavke da je »*revolucija posljednji moralni čin koji ukida moral*« (M. Kukoč: FI/3, 20), ali čin koji po sebi nema nikakvu moralnu pretpostavku, a time ni bilo kakva »izvanjskog« korektiva,<sup>76</sup> zbog čega je on izvrgnut onoj, kod Filipovića naglašenoj opasnosti neslobode. Međutim, etika se u XX. stoljeću sve više vraćala Platonu i Aristotelu u sklopu tzv. »rehabilitacije praktične filozofije«, dakako sada polazeći od sasvim drugih pretpostavki. Tako P. Lorenzen (FI/24, 157–168) razmatra aristotelovsku ideju političke etike kao »nauka o principima političkih znanosti« koja sada polazi od kritike jezika, pragmatike i napuštanja tradicionalnog pojma političkog kako bi se pokazalo da političke znanosti (njihove teorije) štite »praksu argumentiranja« kojom se treba postići slobodni konsenzus kao temelj slobodnoga zakonodavstva i »stabilnijega mira«. Time bi se, obratno, etika kao praksa postizanja konsenzusa ponovno stavila u temelj politike. No ujedno se s time nameće i pitanje »etike prirode« i još više »etike prirodne znanosti«, budući da prosuđivanje posljedica tehničko-znanstvenoga napretka nije povlašteno pravo znanstvenika i tehničara, nego se tiče svakog čovjeka na zemlji, zbog čega i sami znanstvenici trebaju vlastitu etiku, onu koja će im omogućiti da poput filozofa ili svakog drugog čovjeka neprestano postavljaju pitanje o smislu vlastitih spoznaja iz njih proistječućih praktičnih posljedica (usp. J. Mittelstraß: FI/24, 171–172 i d.). U doba raznovrsnih

<sup>76</sup> Jedini korektiv takvom marksističkom shvaćanju etike opet može biti jedino izvorna (individualna) čudorednost koja se uvijek iznova suprotstavlja svakom univerzalističkom projektu etike kao izvanjski nametnutom sustavu vrednota. Usp. o tome J. Habermas: FI/15, 769 i d., u sklopu tematskoga bloka »Moral između utopije i stvarnosti«, 761–796.

antiesencijalističkih etika bilo analitičke bilo postmoderne provenijencije ponovno se postavlja pitanje o mogućnosti zasnivanja morala, o njegovim *asertoričkim* i *normativnim* uvjetima, što je predmet spora između E. Tugendhata i J. Habermasa koji razmatra M. Frank, koji se između te dvije alternative opredjeljuje za srednji put međusobnoga nadopunjavanja praktične i teorijske inteligencije u Kantovu smislu, ali tako da teorijska inteligencija ne može postavljati nikakve norme praktičnoj, nego joj samo biti korektivom (FI/24, 196 i 202). Moralnost, koja izvire iz tako shvaćene praktične inteligencije, mora biti podlogom za utemeljenje ljudskih prava zato što samo ista ta moralnost može pružiti njihovo dostatno opravdanje (usp. M. Matulović: FI/24, 207 i d.).<sup>77</sup> S druge strane, posebice nakon raspada komunističkoga bloka i bivše Jugoslavije, kada su ponovno uspostavljeni demokratski sustavi, gorućim je postalo pitanje o mogućnostima ponovnoga prihvaćanja demokratske ćudorednosti kao preduvjeta za normalno »funkcioniranje« demokratskog društva, bez čega se ono lako pretvara u »divlji kapitalizam«, vladavinu »oligarha« i »tajkuna« koja nema nikakve veze s izvornim smislom demokracije.<sup>78</sup>

Glavno mjerilo prosudbe *uspješnosti* bilo etičkih bilo političkih sustava, ali i religijskih sustava, stupanj je njihove »snošljivosti«. Ma koliko neki religijski, etički ili politički sustav bio normativno i funkcionalno savršen i opravdan, on svoju potvrdu dobiva jedino s obzirom na tu postignutu razinu snošljivosti. Pritom se ne misli samo na snošljivost jednoga sustava prema drugome, već i na njegovu snošljivost prema vlastitim članovima u smislu dopuštanja prekoračivanja njegovih zadanih granica, bilo (pozitivno) u smislu njihova proširivanja u korist samoga sustava bilo (negativno) u svrhu potpune destrukcije. Najprihvaljivije i najšire značenje »snošljivosti« znači *trpjeti ono što se ne mora trpjeti*, pri čemu ta mogućnost »trpljenja« već unaprijed sugerira poziciju »jačega« koji ne mora trpjeti. U svojem svjetonazornom, vjeronazornom, etičkom i političkom<sup>79</sup> shvaćanju pitanje snošljivosti/nesnošljivosti uvijek lebdi između krajnje totalitarnog i krajnje liberalnog opredjeljenja, kojemu u temelju svakako leži i shvaćanje osobnoga i kolektivnoga identiteta. Kada se broje povijesni oblici nesnošljivosti, vidimo da oni danas sežu (osim već spomenutih) od nacionalizma, preko fanatizma i fundamentalizma, rasizma, seksizma pa sve do otvorene mržnje prema homoseksualnim skupinama društva. No u obratnome smjeru npr. može se pokazati da je suvremeni pozitivizam dosegno onaj »konzervativni« oblik koji ga

<sup>77</sup> Taj neveliki, premda po meni vrlo važan tematski blok nosi naslov »Etika u kontekstu«.

<sup>78</sup> Usp. o tome »Demokracija i etika (I–II)«, FI/92, 3–196; FI/93, 355–440.

<sup>79</sup> Ova prva četiri oblika nesnošljivosti uvijek mogu ili jesu neposredni uzrok ratnih sukoba ili u najmanju ruku temeljni načini praktičnog i teorijskog opravdanja njihova vođenja, gdje na vidjelo upravo izlaze ne samo njegovi skriveni motivi, već jednako tako i »ciljevi« koji u slučaju posljednjega rata i agresije na Hrvatsku, BiH i Kosovo najbolje svjedoče o njegovoj »opravdanosti«. – Usp. tematski blok »o ratu«, FI/64, 3–98.



čini potpuno nesnošljivim u odnosu na zacrtani (utopijski) ideal potpunog i bezuvjetnog društvenog oslobođenja žene.<sup>80</sup>

Novi vijek, koji puno prostora posvećuje razmatranju odnosa »prirodnoga stanja« i demokratskoga oblika društva, daje vrlo različita rješenja: dok Hobbes u prirodnom stanju vidi »rat svih protiv svih«, potpunu neuređenost, nepostojanje privatnoga vlasništva i nužnost uspostave države koja će jamčiti temeljne slobode, uređenu društvenu podjelu rada i raspodjelu dobara, Rousseau u privatnom vlasništvu vidi izvor svih zala i stoga zahtijeva povratak prirodnom stanju, a Locke – nasuprot obojici – smatra da je privatno vlasništvo stečeno na temelju nejednakih ljudskih (umnih, vladarskih, trgovačkih i dr.) sposobnosti postojalo već u prirodnom stanju i da je demokratski oblik društva nastao poglavito iz potrebe zaštite tog već stečenog vlasništva i na njemu zasnovanih prava i sloboda. Time se već kod njega pokazuje začetak one liberalističko-kapitalističke ideologije koja odbacuje svaki egalitarizam a vladavinu većine promatra kao nužno zlo, čime se uspostavlja svojevrsni paradoks: »u prirodnom stanju, nesankcionirani prirodni zakon pripisuje humanistički postavljeno ograničenje privatnog vlasništva, dok pravno utemeljeno političko društvo, ideologijski proklamirano kao vlast većine, ne samo da skida limit na veličinu vlasništva, već *promiče njegovo neograničeno uvećavanje*« (M. Kukoč: FI/7, 28). Kritizirajući građansku teoriju »prirodnoga prava« kao prirodni pozitivizam proistekao iz slijepe, kauzalne nužnosti i na njoj zasnovanih društvenih odnosa, budući da se njome izričito brani nepromjenjivost zatečenih (otuđenih) društvenih odnosa, Bloch od toga staroga prirodnog prava ipak preuzima ideju univerzalističkoga morala zasnovanog na supstancijaliziranju prava koje je pomireno s »individualnom naravi potrebe«, čime bi se po njemu na principu »solidarnosti« moglo postići besprisilno pomirenje individualnih interesa i istodobno zajamčiti sveopće ljudsko dostojanstvo. To bi u konačnici značilo potpuno podruštvljavanje individualnih potreba pod pretpostavkom prethodnoga »pounutrenja« *univerzalnih normi* – zahtjev koji po sebi već unaprijed čini nemogućom onu ideju solidarnosti (usp. E. Jacoby: FI/2, 50 i d.). S druge strane, gledajući na ideal ozbiljenja besklasnoga društva, moglo bi se paradoksalno ustvrditi da je taj ideal »tenor radikalnog prirodnog prava« (Lj. Tadić: FI/2, 79), tenor iz kojega odzvanja čovjekovo »revolucionarno« protivljenje sudbini. Suvremena filozofija prava kao cjelovita refleksija o pravu treba osvjetliti sve aspekte i pretpostavke pravne znanosti, što po V. Kubešu (usp. FI/19, 1083 i d.) uključuje ne samo spoznaje dogmatskih, sociologijskih, psihologijskih i pravno-političkih znanosti o pravu, nego i ontologiju, noetiku i ontologiju prava. Međutim, tom bi se shvaćanju odmah moglo prigovoriti da pretjerano naglašavanje ontologijskog, noetičkog i aksiologijskog elementa prava (kao i u filozofiji) nužno vodi k izričito normativnom

<sup>80</sup> O svemu tome usp. vrlo zanimljiv tematski blok »O toleranciji« (FI/53–54, 243–439); također »Zajedništvo – tolerancija – ljudsko dostojanstvo«, FI/62, 567–666.

pristupu koji ostaje slijep prema aktualnoj zbilji i iz nje proistjećućoj čudorednosti, čime bi se pravo u konačnosti potpuno očistilo od morala i postalo stvar čiste teorijske racionalnosti potpuno lišene onoga što leži u temelju tradicionalno shvaćenoga smisla pravne znanosti, a to je »razboritost« (*prudentia*) kao izraz situacijskoga prosuđivanja valjanosti i primjenjivosti određenih pravnih normi (usp. P. Barišić: FI/19, 1139 i d.).<sup>81</sup>

Svi ti etički i pravno-filozofijski »projekti« i shvaćanja suvremenoga čovjeka, bez obzira na usmjerenje, kao podlogu imaju cjelinu čovjekova individualnog opstanka u horizontu intersubjektivne konstitucije zajedničkoga svijeta, odnosno društvenoga bitka koji time gubi značenje neke nadređene kategorije. S obzirom na taj individualno-antropologijski obrat sada zakazuju sve stare filozofije politike i političke filozofije koje polazeći od neke prethodno prihvaćene ideje dobra, pravde i pravičnosti tumače svijet u cjelini, a time i zadaće individua, zbog čega se Ž. Puhovski zalaže za utemeljenje »filozofijske politike« koja upravo razmatra »strategije« individualnoga opstanka.<sup>82</sup> Drugim riječima, ta bi »filozofijska politika« upravo govorila iz egzistencijalnoga tla (*ethos*) svojega okolnoga svijeta (*polis*), čime bi čudorednost postala obveznom za vladajuću etiku i politiku, čime bi uvijek iznova bila ne samo njihovim, nego i korektivom znanosti koje se njima bave u svojim zaokruženim teorijsko-normativnim nabačajima (usp. o tome dijelom D. Howard: FI/24, 221 i d.).

Problem odnosa ljudskih sloboda i prava toliko je nataložen i u našem svagdanjem jeziku da dosljednom analizom zbilja više ne bismo mogli iz našeg svagdanjeg jezika izdvojiti ni jednu riječ koja za sobom ne bi povlačila to pitanja. – Čak ni u šutnji koja je zgodimice okrivljivija od govora. Kao što s H. L. A. Hartom pokazuje M. Matulović (usp. FI/9, 221), tu je uvijek riječ o »zahtijevanju«, »dodjeljivanju«, »prenosjenju«, »pripisivanju« – o svim onim radnjama koje, izričito subjektivno, bivaju iz čisto logičke transponirane u etičku i pravnu sferu, pri jasnoj svijesti da subjekt radnje ne odustaje od »moći« takva činjenja. To Matulovića uvjeruje da u pravnom diskursu, kako ga razumije Hart, nije dopustiv nikakav redukcionizam, budući da bi se time samo pravo svelo na moral, što je u ovom konceptu nedopustivo: »određena osoba, ili grupa osoba, može se ne slagati s etičkim stajalištem zakonodavca, a da time, istodobno, ne odriče autoritet zakonodavcu da donosi obvezujuća pravila«

<sup>81</sup> Usp. o tome i druge priloge u istoimenom tematskom bloku. Drugi dio ovog tematskog bloka, objavljen u FI 20, 185–294, više se orijentira na diskurzivno-teorijske, teorijsko-znanstvene i praktične probleme prava. O suvremenom stanju istraživanja odnosa filozofije, politike i prava usp. istoimeni blok u FI/104, 783–878; također »Praktična filozofija«; FI/88, 107–179.

<sup>82</sup> »Filozofijska politika stoji ovdje kao oznaka za ono mišljenje političkoga koje do fenomena samoga dopijeva tako da najprije *filozoficira samo zbivanje opstanka*, pa iz odatle spoznate, ne nužno i pojmljene njegove strategije dopijeva tek do politike kao međuodnosa, međuuvjetovanja i, bitno, međupostavljanja pojedinačnih egzistencija.« (Puhovski: FI/11, 509 b)

(ibid., 233). Ako bi bilo tako, onda »etičko stajalište« nikada ne bi imalo mogućnost ulaska u sustav zakonodavstva, što je – nažalost – naša današnja (*neoliberalna*) zbilja.<sup>83</sup>

12. *Socijalna filozofija*, koja se može smatrati stanovitom modifikacijom praktične filozofije i koja promišlja ne samo temeljne fenomene ljudskoga društva, nego i sva spoznajno-teorijska i metodologijska pitanja socijalnih znanosti,<sup>84</sup> uvijek se iznova suočava s činjenicom da ljudi oduvijek žive u različitim oblicima društvenosti i da se s obzirom na to uvijek iznova postavlja pitanje o onome što je zajedničko svim tim oblicima. Jedan od mogućih odgovora na to pitanje mogla bi biti Husserlova teorija »životnoga svijeta« (*Lebenswelt*) kao horizonta »originarnoga iskustva« uopće, na koji bi se mogli onda svesti svi ti pojedinačni oblici društvenosti, ali samo pod pretpostavkom odustajanja od jednog (europskog) tipa umnosti, koji Husserl stalno ima u vidu, budući da bi se time zapalo u apsolutni redukcionizam. Jer ako samo to »originarno iskustvo« stavimo u temelj životnoga svijeta, samo ćemo tada shvatiti zbog čega je neko društvo organizirano na jedan, a neko na drugi način, budući da sama ta organizacija počiva na osebnom iskustvu svakog povijesnog životnog svijeta.<sup>85</sup> Kao poseban oblik društvenosti u sklopu socijalne filozofije može se promatrati suvremeni »grad«, budući da u njemu stečeno »originarno iskustvo« implicira konstituciju jedne sasvim drugačije vrste subjektivnosti od one »ruralne«, subjektivnosti koja se suočava s posve drugom vrstom intersubjektivnoga zajedništva i komuniciranja, s mogućnošću da o gradu svi imaju svoje »viđenje«, domaći i posjetitelji, da sudjeluju u njegovu suoblikovanju itd. Različitost gradova ne uočava se samo po njihovoj unutarnjoj strukturi, nego i po vlastitoj temporalnosti, tj. po unutarnjem ritmu življenja, živosti, starosti, mladosti ispunjenoj pomodnim novotarijama i dr., što u bitnome određuje vladajući tip interakcije između grada i njegovih stanovnika.<sup>86</sup>

13. *Filozofija umjetnosti/estetika*. Staro Platonovo pitanje o prirodno lijepom, o onome što je stvorio demiurg stvarajući kozmos kao samoga sebe, kao i o mogućnosti oponašanja (*mimesis*)<sup>87</sup> ne samo toga lijepoga, nego i stvaranja samoga, kod Adorna

<sup>83</sup> Ne samo da se u tom liberalnom konceptu uspostavlja jedna vrsta *etike bez etike*, etike koja poput suvremene znanosti i tehnike u potpunosti funkcionira *bez čovjeka*, nego je – štoviše – oduzeto pravo na bilo kakvu nadu i utopiju kao moguće »rezervate smisla« i pribježišta slobode, u koja su satjerani svi oni drugi modusi *neprofitabilnoga mišljenja*. Usp. o tome »Nove utopije?«, FI/98, 539–604.

<sup>84</sup> Usp. »Filozofija – znanost – društvo«, FI/18, 635–678; »Filozofi i društveni život«, FI/96, 169–188.

<sup>85</sup> Usp. o tome »Društvo i svijet života«, FI/43, 923–1019.

<sup>86</sup> Usp. »Filozofija grada«, FI/25, 521–618.

<sup>87</sup> U svojoj vrlo iscrpnoj smisaonoj interpretaciji pojma *mimesis* kod Platona i Aristotela B. Zenić s pravom upozorava da je kod njih taj pojam – rečeno u smislu suvremene filozofijske hermeneutike – mišljen krajnje produktivno, budući da je tamo riječ ne samo o »oponašanju prirode«, nego i o – heideggerovski rečeno – stavljanju-istine-u-djelo i onoga što pripada samo čovjeku: »Ljudsko stvaralaštvo, dakle, stavlja u djelo ono što priroda nije u stanju odjelotvoriti, javljajući se kao najviši granični aspekt

dobiva sasvim drugačiji obrat u odnosu na Hegelovu *Estetiku*: naime, dok je kod Hegela »umjetnost, sa stajališta svog najvišeg određenja, za nas nešto prošlo«, budući da se njezin prikaz stalno kreće u osjetilnom elementu (drugobitku), kod Adorna upravo taj drugobitak, moment negativnoga, postaje konstitutivnim uvjetom umjetnosti: budući da drugo nikada ne pristaje da postane sastavnim dijelom jedino istinite Hegelove cjeline, što Adorno izjednačuje s koncentracijskim logorom, i sama umjetnost, bilo u riječi bilo u slici, započinje tek tamo gdje to drugo – makar po cijenu negativnoga – nastupa kao ono sâmo. To »nastupanje« nije nikakva estetska kategorija, nešto što je neidentičnom već unaprijed pripisano kao njegova neutralizirajuća odredba, već prije svega mogućnost da se bude »svoj« u apsolutnoj diferenciji. To nije nikakvo »mimetičko ponašanje« u odnosu na prirodu – Židov joj već od Adama govori da ona »jest« (dakle po njemu, ne po Tvorcu) – već izvorni tijek *samo-konstitucije (kao samooponašanja) vlastitosti*: »Ono najvlastitije, individualno, čak i solipsističko, zapravo je, po Adornu, osigurano, omogućeno, pa i ojačano mimetičkim momentima, ali ono za sebe i po sebi ne može, koliko god je to istina subjektiviteta uopće, izaći iz samog sebe, baš zbog svoje krajnje solipsističke individualne prirode, ne može se, dakle saopćiti drugom...« (D. Grlić: FI, 103), što bi ono moglo samo pod jednom jedinom Hegelovom pretpostavkom: da objektivira sâmo sebe, tj. da sâmo sebe ukine kao neidentično. Taj proizvodno-konstituirajući odnos prema prirodi leži u temelju mnogih estetskih koncepcija unutar marksizma, čime – kao posebice kod Blocha – na vidjelo izlazi jedan vrlo bitan aspekt umjetničkoga stvaralaštva: ukoliko i ono služi svojevrsnom oslobađanju čovjeka od neposredne prirodne i društvene prisile, utoliko mu u temelju leži *etička* dimenzija s konačnom svrhom ozbiljenja dobra i ljudske sreće, čime se pada u onu vrstu platonizma koji lijepo promatra sa stajališta njegove dobrote (usp. B. Schmidt: FI/2, 66 i d.).

14. *Filozofija književnosti*. Premda je i sama filozofija sastavni dio književnosti, tek brižljivo promišljanje o temeljnim smisaonim sadržajima, tijekom nastanka i mogućnostima razumijevanja književnog umjetničkog djela otvaraju put etabliranju »filozofije književnosti« kao prave filozofijske discipline. O njezinu značenju za samu filozofiju možda najbolje svjedoči izjava K.-O. Apela prigodom promocije objavljanja prijevoda njegove knjige *Transformacija filozofije* u Sarajevu da je kod nekih naroda, posebice slavenskih, tijekom povijesti došlo do »transformacije filozofije u književnost«, s čime bismo se doista mogli složiti ako npr. uzmemo djela Ive Andrića i Miroslava Krleže koja se mirne duše mogu čitati kao prava i originalna filozofija povijesti. Upravo zbog toga filozofija književnosti nužno prekoračuje granice esteti-

---

odjelovljenja same prirode. Jer ljudska proizvodnja, ukoliko i jest mimetična u specifičnom smislu, ne imitira osjetilnu stvarnost, niti kopira prirodu u njezinoj gotovosti. Po nasljedovanju djelatne biti prirode, stvaralaštvo se javlja kao mimeza entelehijske težnje upotpunjenja bića, a u radikalnom vidu, po dovođenju novog u svijet, zbiva se kao ljudsko transcendiranje granice prirodnog rađanja« (B. Zenić: FI/8, 116).

ke. U sličnoj je nakani u FI/23, 1083–1326, objavljen istoimeni tematski blok, premda on obuhvaća mnogo širi europski kontekst od ovdje naznačenoga.

15. *Filozofija religije* jest tipična prosvjetiteljska filozofijska znanost koja je nastala s Kantovim zahtjevom da se religija vrati unutar granica čistoga uma, gdje ono božansko može u najboljem slučaju fungirati još samo kao regulativna ideja. Naličje ove spoznajno-teorijske razine na zbiljskome planu predstavljaju prije svega međureligijski odnosi koji filozofiju religije već u novom vijeku tjeraju na promišljanje političkih implikacija takvih odnosa. Potaknuta međureligijskim i međukonfesionalnim borbama i netrpeljivostima, ta su novovjekovna promišljanja o religiji bila poglavito praktično-filozofijski usmjerena, tj. uvijek se iznova postavljalo pitanje o mogućnosti vjerske snošljivosti kao jednoga od bitnih jamstava političkoga mira u društvu. Pozivajući se na umnu autonomiju i slobodu voljne odluke, novi je vijek stekao trajnu zaslugu time što je religiju označio kao bitno individualnu i potpuno slobodnu, bez ikakve izvanjske prisile. Zbog toga po J. Lockeu ni Crkva, koja je kao »vlast« u vjerskim pitanjima potpuno razgraničena od građanske vlasti, ne može počivati ni na kakvoj prisili: ona ne smije vršiti prisilu ni prema unutra, budući da predstavlja dobrovoljnu zajednicu vjerujućih, ni prema vani, tj. prema pripadnicima drugih vjeroispovijesti, zato što nitko po rođenju nije »predodređen za pripadanje određenoj religijskoj zajednici, već je kriterij tog pripadanja – pridruživanja i ostanka u njoj – isključivo eshatologijska nada, odnosno očekivanje vječnog života i mogućnosti spasa u njenom okrilju« (N. Skledar: FI/7, 34). Stoga vjerska tolerancija upravo mora počivati na tom uvidu u slobodnost i privatnost religijske odluke i samo zahvaljujući tomu svaka se pojedinačna religija može otvoriti prema temeljnim ljudskim vrednotama na kojima počiva svako slobodno društvo. Razvoj filozofije religije u bivšoj Jugoslaviji u bitnome se može vezati za A. Krešića, koji je doista učinio pionirske potihvate na tom području. Ostajući tako vjeran svojem izvornom uvjerenju da filozofija fenomenu religije mora pristupiti kao njemu samomu, dakle onkraj svih teističkih i antiteističkih istumačivanja i krivih razumijevanja, Krešić (FI/28, 21–22), izrijeком naglašava da »istinska filozofija religije ne može biti i ne smije biti unaprijed ograničena ni zatom afirmacijom niti zatom negacijom religije. Uz konflikt religijskog vjerovanja i nevjerovanja ili nevjerovanja među ljudima i u ljudima, za ovu filozofiju jednostavno (i prije svega) *postoji činjenica religioznosti u svijetu*, dostojna svjetovnog tumačenja, isto kao, na primjer, kultura svijeta za filozofiju kulture ili umjetnost za filozofiju umjetnosti«. Takvo je navlastito *filozofijsko* prilaženje fenomenu čovjekove religioznosti otvorilo je – još u tadašnje vrijeme komunističke vladavine – širom vrata dijalogu<sup>88</sup> između vjerujućih i nevjerujućih koji traje sve do danas, a na koji su FI

<sup>88</sup> Ne samo o mogućnostima teističko-ateističkoga, nego i teologijsko-filozofijskoga dijaloga većim se dijelom raspravlja u tematskom bloku »Filozofija u dijalogu«, FI/34, 3–76; usp. također »Religija u filozofskom i socio-kulturnom kontekstu«, FI/112, 793–896.

uvijek iznova poticala.<sup>89</sup> Međutim, u doba suvremenog znanstveno-tehničkog svijeta odnos vjere i nevjere prerasta u jedan sasvim drugačiji odnos teologije i znanosti. Već u doba njemačkoga idealizma ustvrđena je pozitivnost kršćanske religije i na njoj počivajuće teologije koja cijelo vrijeme svoj »predmet«, ono božansko, nastoji dovesti u sferu imanencije svijesti i racionalne argumentacije, čime istodobno dolazi do podvrgavanja Boga tim *transcendentalno-objektivirajućim* postignućima, po čemu se onda teologija – u smislu tradicionalne metafizike – uopće ne razlikuje od novovjekovno shvaćene znanosti, budući da i jedna i druga svoj »predmet« svode na razinu puke »predodžbe«, a da ne govorimo o današnjem ideologijskom odnosu religije i znanosti kao dvije međusobno na tržištu konkurirajuće »institucije istine«. Upravo se stoga postavlja odlučujuće pitanje: na koji se način suvremena kršćanska teologija doista može otvoriti prema svojim »nepredodžbenim« i »neopredmećujućim« misaonim potencijalima kako bi uopće mogla steći pravo da uputi bilo kakvu opravdanu kritiku suvremenoj znanosti?<sup>90</sup>

16. *Filozofija odgoja*. Filozofijsko problematiziranje odgoja i obrazovanja od svojih se prapočetaka suočava s golemom, do sada neprevladanom teškoćom: kako izbjeći ideologijsko-manipulativni utjecaj odgajanja, budući da ono uvijek podrazumijeva izravnu »akciju« odgajatelja na još ne-odgojenom odgajaniku? Na čemu se zasniva pravo (legitimitet) jednog odgojno-obrazovnog sustava da izvorno slobodne pojedinca odgaja u jednom sustavu vrednota, u jednoj (isključivoj) tradiciji, uskraćujući mu pritom mogućnost za usvajanje drugih sadržaja? Kako se god prilazilo tom problemu, uvijek se iznova ispostavlja: »Bit odgoja postaje poprište borbi različitih ideologija, u njemu se također nazire sredstvo integracije zajednice u homogenu cjelinu. Izvanjštenje, osposobljavanje odgoja omogućuje također redukciju odgoja na moralni odgoj ili dresuru. Univerzalno obrazovanje nije više potrebno ni moguće, ono ne omogućuje efikasno sudjelovanje u konkurentskom svijetu roba gdje rad služi održanju egzistencije.«<sup>91</sup>

17. *Filozofijska antropologija*. Premda pravo pitanje o čovjeku kao čovjeku dolazi u središte filozofijskih promišljanja već s Kantovim »kopernikanskim obratom«, filozofijska antropologija svoj pravi procvat doživljava tek početkom XX. stoljeća, zahvaljujući prije svega Scheleru, Plessneru i Gehlenu, koji čovjeka više ne promatra-

<sup>89</sup> U takvom je ozračju 1989. održan u Zagrebu simpozij »Filozofija i religija«, koji je pod istim naslovom objavljen u spomenutom broju i koji je zbog aktualnosti teme okupio neobično velik broj izlagača. Usp. FI/28, 3–274; »Budućnost religije«, FI/77–78, 317–384; »Religija između svetosti i čovjeka«, FI/87, 683–708.

<sup>90</sup> Upravo na to pitanje nastoje odgovoriti prilozi u tematskom bloku »Religija i znanost«, FI/91, 849–1038. Na njega se izravno nadovezuje i temat »Filozofija, znanost, religija«, FI/106, 261–388.

<sup>91</sup> M. Uzelac: »Uz temu«, FII/9, 979–980; usp. također ostale priloge ovog tematskog bloka »Odgoj između teorije i pragme«, 981–1072; »Filozofija odgoja u suvremenom društvu«, FI/97, 271–460.

ju čisto spekulativno, nego sada u obzir uzimaju i tadašnja najnovija istraživanja s područja biologije, fiziologije, anatomije itd. Dok Kant razlikuje fiziološki i pragmatični vidik antropologije, prvi koji se bavi onim što priroda čini od čovjeka<sup>92</sup> i drugi onim što čovjek čini iz samoga sebe kao slobodno biće i time u ovom drugom aspektu pruža filozofijsko utemeljenje antropologiji (usp. Brujić: FI/II, 453),<sup>93</sup> Hegel određenje čovjeka promatra pod vidom apsoluta, zbog čega u antropologiju – onkraj njezina enciklopedijskoga smještanja kao prvog momenta subjektivnoga duha – pripadaju svi stupnjevi filozofije duha uopće. Promatrajući tako čovjeka u njegovoj prirodni, bitku i duhovnosti, filozofija bi u svojim nastojanjima oko razumijevanja čovjeka u ovom apsolutnom vidiku morala izaći iz svojega vlastitog »sistema«, tj. i sama postati ljudska u onom smislu u kojem čovjek sam nadmašuje svaku svoju unutarstvotnu odredbu i time odustati od svakog pojedinačno-znanstvenog prikaza, ma koliko on bio sustavno dosljedan i zaokružen (usp. Branko Despot: FI/II, 485 i d.). Valja imati na umu da ovaj apsolutni vidik čovjeka u potpunosti stavlja u zagrade konkretnog (kontingentnog) čovjeka i njegovu povijesnost, kao što pojedinačno-znanstvena istraživanja govore samo o posebnim aspektima čovjekova biološkoga ustrojstva (fiziologija, anatomija itd.). Podvojen, dakle, između spekulativne metafizike i prirodne znanosti čovjek je ostao samomu sebi potpuno upitan i nepoznat<sup>94</sup> i upravo je taj pokušaj vlastitoga samorazumijevanja iznjedrio početkom XX. stoljeća filozofijsku antropologiju koja kod svojega začetnika M. Schelera obuhvaća cjelokupni horizont čovjekova samoozbiljenja u svijetu, i to na temelju korelacije predmetnoga bitka i njegova svjesnog ideiranja, izvanljudskog bitka i samog čovjekova bića, iz koje uopće nastaju čovjekova povijest i vlastita bit (usp. Brujić: FI/II, 458). Do svoje filozofijske antropologije Scheler je dolazio postupno, ali dosljedno, poglavito kroz čovjekovo vrijednosno razumijevanje svijeta i samoga sebe, što mu je u konačnici omogućilo da čovjeka kao »centra« i izvršitelja svojih duhovnih akata uzdigne iznad

<sup>92</sup> U ovoj je svezi zanimljivo spomenuti da M. Dufrenne posebice naglašava važnost ovog »prirodnog« momenta kao nužnog preduvjeta razvijanja onog pragmatičnog u čovjeku, dakle samostvaralaštva: filozofija čovjeka po Dufrenneu naznačuje samoga čovjeka »prirodom koja proizvodi čovjeka, koja 'hoće' čovjeka kao biće koje je 'pozvano', koje je dano, koje je u mogućnosti i da proizvodi svoju prirodu i svoju povijest...« (Skledar: FI/II, 490).

<sup>93</sup> Ovdje valja istaknuti i drugi vrlo važan aspekt Kantove antropologije koji izravno proizlazi iz prvoga, a to je Kantov aporetски uvid u podvojenost čovjeka na fenomenalnu i noumenalnu strukturu, u »rascijepjenost čovjeka na nedokučiv prirodni supstrat s jedne i nadosjetilni s druge strane, na fenomenalnog čovjeka i bitno transcendentni subjekt spoznaje, te na moralni subjekt – nešto što je za čovjeka fundamentalno« (Burger: FI/II, 480). Ta trostruka rascijepjenost trebala bi se po Kantu prevladati napredovanjem u slobodi samoodređenja, no po Burgeru Kant ne uspijeva dospjeti povrh razumijevanja čovjeka kao »agregata« te tri odredbe, budući da samu čovjekovu bit razumije kao tu »rascijepjenost«.

<sup>94</sup> O upitnosti samoga pitanja o čovjeku usp. Wisser: FI/II, 535 i d.

onog čisto duhovnog i čisto porivnog,<sup>95</sup> tj. da se konstituira kao osoba.<sup>96</sup> No dok Scheler kao bitnu odrednicu čovjekova odnosa prema svijetu vidi ljubav, odnosno mržnju, H. Plessner čovjeka vidi u stanju ekscentrične pozicionalnosti: dok je biljka centrirana, usadena u svoj okoliš i njime bitno određena, čovjek ima sposobnost reflektiranja o vlastitoj centriranosti (usp. Brujić: FI/II, 464). Ta se svijest o vlastitoj centriranosti kao prepuštenost samomu sebi – na biologijskoj razini – još više kod A. Gehlena pretvara u svijest o vlastitoj deficijentnosti i »nespecijaliziranosti«: dok su biljke i životinje specijalizirane za preživljavanje u vlastitu okolišu, čovjek se u odnosu na taj okoliš pokazuje potpuno manjkav (npr. građa njegovih zubi pokazuje da nije ni biljojed ni mesojed), tako da je on ne samo misaono, nego i organski prepušten svojim mogućnostima da oblikuje svoj okoliš i samoga sebe i taj tijek oblikovanja svojega svijeta i samooblikovanja nije ništa drugo nego tijekom nastanka »kulture« (usp. Brujić: FI/II, 468 i d.).<sup>97</sup> Marksizam XX. stoljeća čovjeka razumije iz sfere društvenoga bitka: čovjek – to je njegov svijet: »Suština čovjeka se ispoljava u ljudskoj delatnosti i proizvodnji te delatnosti, ali tako da je proizvođač uvek više od svojih dela. Ova proizvodnja koja otkriva stvaraoća, ali nikada potpuno i jednoznačno, predstavlja 'delatni generički život' čovjeka« (S. Žunjić: FI/7, 13). Kada bismo ovo dosljedno i – smatram – korektno shvaćanje Marxova razumijevanja čovjeka, posebice u njegovoj *budućnosnoj* još-ne-perspektivi,<sup>98</sup> usporedili s djelima J.-P. Sartrea, tj. razumijevajući

<sup>95</sup> »Scheler nije temeljne atribute čovječjeg konkretnog bitka (duh i nagone) i njihovu suprotstavljenost i međusobnu napetost uveo samo u grupni život, u socijalni bitak, i time se suprotstavio, na jednoj strani, Hegelu i njegovoj teoriji o lukavstvu i moći uma i, na drugoj strani, Marxu koji, prema Schelerovu mišljenju, ono duhovno gleda kao puku nadgradnju moćnog socijalno nagonskog bitka, nego je, dosljedno svom filozofijsko-antropologijskom osnovnom stavu o čovjeku, kao centralnom i paradigmatičkom biću na kojem se mogu studirati sve vrste i sve forme bitka (od anorganskog do božanskog), nužno morao metantropologijski projicirati (u formi, kako on kaže, transcendentalnog zaključka) te temeljne čovječje atribute i na teologijsko-metafizički plan.« (Galović: FI/II, 500)

<sup>96</sup> O problemu »personalizma« kao navlastito filozofijsko-antropologijskom, počevši od Schelera, preko Mouniera pa sve do Landsberga i Ricœur-a usp. F. Zenko: FI/II, 503 i d.

<sup>97</sup> O današnjem stanju filozofijske antropologije usp. »Filozofija čovjeka«, FI/90, 703–760.

<sup>98</sup> Pišući u toj svezi o Marxovoj (*budućnosnoj*) aktualnosti, tj. o humanističkim potencijalima njegova nauka, H. Burger 1984. piše sljedeće (FI/8, 3): »*Budući pak da je društvo koje on [Marx] ima pred sobom (ili taj totalitet) sebe tek u ovom stoljeću etabliralo kao svjetsko-povijesno u pravome smislu, Marxov emancipatorski i humanistički program ne samo da je aktualan, tj. suvremen nego na aktualnosti još dobiva!*« – Kurziv Ž. P. Premda drugačije usmjeren, odmah sljedeći tekst Ž. Puhovskoga ustvrđuje tu Marxovu aktualnost i budućnosnost, pritom izravno, a možda i s pravom, obrćući Marxovu II. tezu o Feuerbachu u pogledu tadašnje interpretativne marksističke situacije u Hrvatskoj: »*Za razliku od mnogih interpreta i nastavljača, Marx hoće (čitavim usmjerenjem svojeg mišljenja) upravo konstrukciju nove zbilje iz filozofije, a ne filozofijsku rekonstrukciju, na što se, uglavnom, svodi usud njegovih djela u sadašnjosti... Refilozofikacija Marxova nauka... se upravo i bavi pitanjima i razlozima njegova preživljavanja u aktualnosti, no cijena je koja se za to plaća upravo u nužnosti posvemašnjeg odustajanja od, za revolucionarnu promjenu u Marxovu smislu pojma priprave, konstrukcije iz filozofije*« (Puhovski: FI/8, 15 b). Epohalni Marxov neuspjeh nije dakle sadržan u njegovu nauku o budućoj (obećanoj, makar i teologijski mišljenoj) humanosti, nego u njegovu »nasljedništvu« koje nije bilo sposobno da njegovu (o)poruku shvati *filozofijski*, već



čovjeka kao njegov vlastiti »projekt«, onda bismo s H. Burgerom i za Marxa i za Sartrea mogli s pravom tvrditi da su zagovornici »strukturalne antropologije, koja ostaje teorijski prilično nejasna« (Burger: FI/7, 64), zato što sve pomiče u nedoglednu budućnost.

18. *Filozofija tehnike*. Svijest o sudbinskoj opasnosti suvremene tehnike počela se radati u jednom od najgorih trenutaka ljudske povijesti, pred sam početak II. svjetskog rata, kada su O. Hahn, G. Picht i dr. odmah nakon Hahnova otkrića cijepanja jezgre uranija postali svjesni mogućnosti izrade atomske bombe, kada je Heidegger shvatio da »bit tehnike nije ništa tehničko« i da »po-stav« (Ge-stell) i »predodžba« (Vorstellung) imaju isto podrijetlo u predočavajućem, popredmećujućem mišljenju kao biti cjelokupne dotadašnje metafizike, čija je tehnika sada najradikalniji izraz. U toj, gotovo bezizlaznoj situaciji koja tjera na možda posljednje i sudbonosno promišljanje, postavlja se pitanje, postoji li ikakva mogućnost svodenja tehnike u njezine bezopasne okvire, u kojima bi ona mogla ponovno dobiti humano obličje i izvorno ljudsku svrhu koja joj je odavno postala strana.<sup>99</sup>

19. *Filozofija psihologije*. Nakon Husserlove porazne kritike psihologizma i psihologije kao »činjenične znanosti«, iz koje uvijek i jedino slijede samo činjenice, u okrilju jugoslavenskoga marksizma razvila se posebna vrsta psihoanalitičkoga marksizma koji se nema izravno zahvaliti Freudu,<sup>100</sup> kao što je to slučaj kod H. Marcusea,<sup>101</sup> već prije svega J. Lacanu, koji je svoje pristaše našao najprije u Sloveniji, potom u Hrvatskoj i Srbiji. Posljednji njegov »najproduktivniji« izdanak svakako je S. Žižek. – Lacan, koji nije ni književnik ni filozof, ni psihoanalitičar (usp. M. Potrč: FI/10, 316 i d.), smislio je vrlo zanimljivu objektivističko-spoznajnu strategiju: više nije riječ o tome »što hoćeš«, nego o »što me hoće«, tj. o paradoksu da se »predmet« htijenja subjektu uvijek iznova »pokazuje kao ono što neće« (R. Kordić: FI/10, 331). Ili kako je rekao sam Lacan: »Kada u moru, plivajući, susretnem bačenu praznu konzervu, promatrač nisam ja, već konzerva«, dakle potpuno *objektivni* pristup!<sup>102</sup> Onkraj takvoga »objektivizma« ozbiljno valja spomenuti da je već sam Freud – neovisno o zbiljskim

---

izričito marksistički, premda u oba slučaja postoji sasvim izvjesna opasnost potpunog ideologiziranja rečenog u praksi.

<sup>99</sup> Usp. »Filozofija i tehnika (I–II)«, FI/88, 3–106; FI/89, 277–378.

<sup>100</sup> O filozofijskom aspektu Freudove psihoanalize usp. »Freud i filozofija«, FI/32–33, 1639–1748.

<sup>101</sup> Usp. H. Marcuse, *Eros i civilizacija*, posebice Pejovićeve pogovor, u kojem se upućuje na izričito nefilozofijski karakter Freudove psihoanalize.

<sup>102</sup> Kada se ta Lacanova *tvrda* objektivistička postavka aplicira npr. na filozofijsku hermeneutiku, tada se pokazuje da je hermeneutika *opsesivno* vezana uz »religijski registar«, tj. uz »kanon« razumijevanja i tumačenja čiji »refleksivni stil« u svojoj ukočenosti ne dopušta ulazak nikakvim iznenadnim duševnim napadajima ili oduševljenjima, dakle nikakvim »bolestima« koje su zdravije i produktivnije od samoga zdravlja (usp. o tome M. Belančić: FI/10, 336 i d.)

uspjesima i suvremenim dometima svoje psihoanalize – doista zaslužan za kritiku diltheyevski orijentirane teorije duhovnih znanosti u kojoj nije bilo mjesta ni za kakav »naturalizam«, što je u produktivnom smislu sa svoje strane prihvatila filozofska antropologija fenomenologijskoga kova (Scheler, Plessner i dr.). Ta je kritika naime pokazala neodrživim dotadašnje »znanstveno« shvaćanje »svjetonazora« (*Weltanschauung*) isključivo na niti vodilji »duhovnih objektivacija«, budući da se time u potpunosti zanemaruje ono emocionalno, nesvjesno, pred-svjesno uopće, koje također bitno su-konstituira *znanstveni interes*, tj. spoznaju samu (usp. o tome A. Grünbaum: FI/10, 295 i d.). Međutim, N. Mišćević s pravom smatra da se filozofija psihologije može promatrati kao »vrlo staro i klasično područje filozofskog interesa« (istoimeni blok, FI/25, 363), barem ako se u obzir uzme Aristotelov klasični spis »O duši«. U suvremenom pogledu filozofija psihologije proučava sve ono što je oduvijek zanimalo filozofe, *mentalno uopće*: mišljenje, pamćenje, zamjedba, odnos duševnog i tjelesnog, zbog čega se u anglosaskom prostoru često pojavljuje i kao istoznačnica s »philosophy of mind«. U tom suvremenom obliku ona obuhvaća tri skupine problema: *spoznajno-metodologijske* (narav psihologijskog objašnjenja), *sadržajne* (najopćenitije psihologijske spoznaje i iz njih proistjećuće mogućnosti razumijevanja čovjeka), *psihofizičke* (odnos duše i mentalnog, ne samo usko duševnog, odnos psihologije i prirodnih znanosti, posebice fiziologije – usp. FI/25, 365 i d.), što bi posebice i prvom i trećem slučaju značilo ovisnost filozofijsko-psihologijskih spoznaja o postignućima psihologije i fiziologije, no Mišćević to otklanja upućujući na nužnost filozofijskoga utemeljenja psihologijskih obrazloženja i fiziologijskih spoznaja koje se bitno promatraju u svojim filozofijsko-spoznajnim implikacijama.<sup>103</sup>

20. *Filozofija postmoderne*. Već 1986. u FI/16, u tematskome bloku »Interes i razlika«, tematiziraju se temeljni problemi »postmoderne«, u kojoj dolazi do pokušaja razvodnjavanja i umekšavanja, da ne kažem: *estetiziranja* krute novovjekovne teorije subjektivnosti bilo koje provenijencije, za što je posebice zaslužan J.-F. Lyotard, koji nastoji istražiti nove putove konstitucije »kolektivne subjektivnosti« pod pretpostavkom potpune individualizacije, u odnosu na koju se svaki globalni teorijski koncept nužno pokazuje kao ideologijski (nasilni) zahvat u tu individualnu slobodu. Upravo zbog toga se koliko u umjetnosti toliko i u samoj filozofiji odbacuje svaka »prethodna planiranost« za volju potpuno slobodnog stvaralaštva, čime i sam intersubjektivni konsenzus biva sveden ili na ono što mi trenutačno »pada na pamet« ili u najboljem slučaju na sporazum oko onoga što je trenutačno »moda«, čime onda i

<sup>103</sup> Usp. i druge priloge u spomenutom bloku, 375–520; također »Filozofija i psiha«, FI/105, 3–94.

sami stvaralački subjekti bivaju potpuno prepušteni toj bujici kontingentnosti kao jedino mogućoj objektivnosti.<sup>104</sup>

21. *Filozofija i feminizam.* U netom spomenutom tematskom bloku »Interes i razlika« FI/16 donose četiri priloga posvećena suvremenoj ulozi feminizma u filozofiji ili – bolje rečeno – *filozofijskom postajanju žene* u smislu njezina oslobađanja od puke »funkcije« objekta koliko u umjetnosti toliko još više u znanosti. Teorijska nemogućnost »ženskoga subjekta« (R. Iveković: FI/16, 108 i d.) već unaprijed implicira ne samo spomenuto reduciranje na »objekt«, nego u najboljem slučaju na metaforu i izvor nadahnuća »muške subjektivnosti« – i ništa više povrh toga!<sup>105</sup> Implikacija toga je katastrofalna: ne priznavajući mogućnost »ženske subjektivnosti« ženama se istodobno odriče ravnopravna epistemološka kompetencija, tj. mogućnost da postignu stupanj »muške spoznaje«, što na zbiljskome planu znači i odricanje ravnopravnoga sudjelovanja u vlasti, moći i raspolaganju dobrima.<sup>106</sup> (O mogućoj kritici feminizma oblika konzervativne netolerantnosti b 82 ovoga rada.) Problem konstitucije »ženske subjektivnosti« u uvjetima »androcentrično« i »patrijarhalno« strukturiranog suvremenog društva, kako tvrdi feminizam, zahtijeva ne samo svoje radikalno društveno, već prije svega »rodno« razrješenje koje se u *pozitivnom* smislu može shvatiti kao radikalno *rasterećenje* žene od njezinih bioloških »funkcija«, koje se onda naknadno tumače kao sudbinski predestinirane društvene funkcije, ali i u *negativnom* smislu kao nijekanje vlastitoga *biosa* u korist uspostavljanja navodno potpune koliko društvene toliko i biološke slobode.<sup>107</sup> Čini mi se da je u tom pogledu »žensko pitanje« umnogome nalik onomu što je Marx odgovorio Židovima u »Židovskom pitanju«!

22. *Ekologija/ekotopija/ekoetika/bioetika.* Iz radikalne kritike znanosti, tehnike i njihovih pogubnih planetarnih posljedica krajem XX. stoljeća počela se razvijati sasvim drugačija svijest o prirodi, nova etika prirode koja je najprije preko ekologije<sup>108</sup> i potom ekotopije<sup>109</sup> postavila temeljna pitanja i koja je u daljnjem tijeku svojega raz-

<sup>104</sup> Usp. o tome priloge S. Žižeka, G. Vattima, P. A. Rovattija, M. Belančića, A. Negrija i F. Guattarija: 43–102; »Postmoderna – post festum«, FI/85–86, 319–506.

<sup>105</sup> Bunt protiv takvoga shvaćanja ženske subjektivnosti već je jasno izražen kod Clare Zetkin: »Mi ne poznajemo nikakvog posebnog ženskog pitanja!« »Mi ne poznajemo nikakvo posebno pitanje radnica!« – Usp. o tome Bl. Despot: FI/16, 7 i d.

<sup>106</sup> Usp. o tome također druga dva teksta R. Braidotti i E. List: 15–41.

<sup>107</sup> O tim nedoumicama usp. »Filozofija i rod«, FI/99, 767–864.

<sup>108</sup> Usp. o tome »Filozofski pristupi ekologiji«, FI/60, 3–40.

<sup>109</sup> U slučaju ekotopije »riječ je o dvostrukom licu modernoga tehnološkog razvoja. Streloviti uspon tehnološke civilizacije i njezino planetarno ovladavanje uz nesumnjive blagodati i životne pogodnosti, s jedne strane, izazvao je negativne posljedice u području tradicionalne kulture i razorne učinke u svijetu prirode te time, na drugoj strani, rastvorio krizu identiteta i opstanka modernog čovjeka.« (P. Barišić: FI/64, 99; usp. dalje tematski blok »Filozofska ekotopija«, 101–172).

voja u obliku bioetike počela ukazivati na mogućnosti rješavanja tih problema. No u obliku, koji joj je dao njezin utemeljitelj Van Rensselaer Potter, bioetika je nastala iz neposredne interakcije filozofijske vizije i medicinske prakse kao »znanost ravnoteže između čovjeka i prirode«, pri čemu je taj najširi okvir bio sužen na konkretna etička pitanja o pravima pacijenata, o etičkoj opravdanosti i dopustivosti abortusa, kloniranja, eutanazije, mogućnostima humane upotrebe novih tehnologija u medicini, ali i o »pravima« životinja na humani tretman itd., što je zahtijevalo uključivanje najraznovrsnijih prirodoznanstvenih i duhovnoznanstvenih struka počevši od teologije, filozofije, medicine, prava, novinarstva, sociologije, političke znanosti itd. Suočavajući se s tim navlastito medicinskim problemima principi na kojima počivaju etika kao filozofija morala, moralna teologija, filozofija prava i politike morali su biti reducirani na nekoliko pristupnih načela koja bi trebala biti prihvatljiva svim tim najraznorodnijim znanostima. To su: *autonomnost*, *pravednost*, *dobročinstvo* i iz njega izvedena *neškodljivost*.<sup>110</sup> Već sam u Uvodu spomenuo da su 2002. pokrenuti »Lošinjski dani bioetike« kojima u temelju leži upravo ovaj prvi tematski blok referata, a koji su u sklopu »Dana Frane Petriša« izlagani u Cresu od 31. kolovoza do 4. rujna 1988. godine, što znači da se HFD a s njime i FI vrlo brzo priključilo ovim istraživanjima i istodobno učinilo sve da se bioetika i u Hrvatskoj etablira kao nova filozofijska disciplina. Slaveći ove godine 10. obljetnicu postojanja, »Lošinjski dani bioetike« i projekt FI u cjelini mogu uistinu biti ponosni na svoje dosadašnje znanstvene prinose razvoju ove mlade, ali za suvremeni svijet neobično značajne discipline.<sup>111</sup> S obzirom na potrebu uključivanja gotovo svih znanosti u razrješenju tih bioetičkih problema, razumljivo je da se nametnula i potreba za otvaranjem novog, najšire mogućeg »metodologijskog« okvira istraživanja. Ante Čović, jedan od glavnih zaslužnika za pokretanje bioetičkih istraživanja u Hrvatskoj, ponudio je u tom smislu novu znanstveno-teorijsku sintagmu »*pluriperspektivizam*«. Čović je svjestan opasnosti da se s obzirom na ono što Nietzsche i Ortega y Gasset podrazumijevaju pod »perspektivizmom« ili, ako smijem dodati, Husserl pod »osjenjenjem« (*Abschattung*), može doimati kao puka tautologija ili kao »drveno željezo« u Heideggerovu smislu, no on s H. J. Sandkühle-

<sup>110</sup> O svemu tome usp. vrlo iscrpnu analizu I. Šegote: FI/71, 733 i d. kao i na to nadovezani čitav tematski blok »Izazovi bioetike«, 733–950; »Bioetika«, FI/77–78, 385–410; »Bioetika i znanost u novoj epohi (I)«, 549–652; »Bioetika i znanost u novoj epohi (II)«, FI/84, 115–210; »Bioetika i znanost u novoj epohi (III)«, FI/85–86, 507–610.

<sup>111</sup> Prigodom održavanja ovogodišnjih »Lošinjskih dana« Čović (2011, 13) u tom smislu ustvrđuje: »Bioetika je mnogo više od nove znanstvene ili akademske discipline, ona je postala 'znakom vremena', i to posebnim znakom koji obilježava prelamanje epoha svjetske povijesti. I više od toga, postala je akterom procesa u kojima se okončava novi vijek kao doba znanstveno-tehničke civilizacije i počinje nova epoha. No, da bi postala znakom i akterom nastajanja nove epohe u povijesti svijeta, bioetika je i sama morala proći intenzivnu razvojnu preobrazbu od stadija 'nove medicinske etike' do stadija 'integrativne bioetike', kao orijentacijske znanosti u kojoj će se artikulirati nova paradigma znanja. Epohe se naime ne zasnivaju na velikim događajima nego na idejama i na tipovima znanja«.

rom, F. Kaulbachom i J. Mittelstrassom argumentira opet znanstveno-teorijski: »perspektivizam« koji nam pruža monistički pristup istini nije nikakav perspektivizam zato što je dektretiran koliko ontologijski toliko još više politički. Naime, kada najrazličitije perspektive izađu na tržište monistički usmjerenoga uma, ukida se svaka perspektiva, a time i sama istina. Formalno zajamčena »demokracija« pretvara se u najstrašniji koncentracijski logor *jedne* istine, totalitarizam naprosto.<sup>112</sup> Druga je alternativa potpuni (u postmoderni možda potpuno potvrđeni) »relativizam« koji kao puki antipod totalitarizma jedino nastoji razvodniti i učiniti besmislenim svaki pokušaj oko »integrativno« shvaćene istine, istine koja se otvara u najraznovrsnijim orijentacijama i putovima stjecanja znanja i koja je utoliko istina po »smislu«, ne po adekvatnosti, konvenciji ili bilo kojoj zadanoj metodi, već prije svega po svojoj značajnosti za ukupni čovjekov bitak u svijetu. S tako shvaćenim »pluriperspektivizmom« Čović vidi i mogućnost da se onkraj prve (monističke) i druge (relativističke) prijeđe u »treću znanost« koju on – upravo zbog univerzalnosti i sudbinske neodgodivosti rješavanja u njoj sadržanih problema – razumije kao »bioetiku«: »To je ujedno put prerastanja moderne znanosti u 'treću znanost', put kojim civilizacija znanstveno-tehničkog napretka prelazi u civilizaciju bioetičkog obzira, te put kojim razdoblje novog vijeka prelazi u novu – bioetičku epohu. Svi nabrojani 'putovi prijelaza', koji tvore i obilježavaju aktualnu svjetsko povijesnu situaciju prijeloma epoha, postavljeni su u sudbonosnoj protuteži prema jedinstvenoj alternativni koja se sve jasnije ocrtava kao – put propasti« (Čović: FI/101, 11).

23. *Filozofija medija*. Mediji su danas u svijetu preuzeli gotovo presudnu ulogu u svim sferama društvenoga života. Oni ne samo da »objektivno« izvješćuju, već izravno potiču na revolucije i prevrate, zadiru u sve sfere javnoga i privatnoga života, tako da pred njima doista više ništa ne može ostati skriveno, kao što pokazuje najnovija afera s »WikiLeaks-om«. Stoga se postavlja opravdano ideologijsko-kritičko pitanje: u kojoj mjeri mediji doista mogu danas objektivno izvještavati, ne biti u vlasti vladajućih političkih i finansijskih grupacija, širiti duh demokracije i sućuti umjesto favoriziranja skandala i svake druge vrste »žutila« itd.? Na ta pitanja upravo pokušava odgovoriti tematski blok »Filozofija i mediji« (FI/120, 561–648).

24. *Filozofija slobodnog vremena i sporta*. Slobodno je vrijeme, u uvjetima suvremenih globaliziranih društava, postalo gotovo potpuna nepoznanica, posebice kada se ima u vidu da se radno vrijeme sve više produžava izvan radnoga vremena, do te mjere da se čini kako će djelatnici početi i spavati na poslu te zadovoljavati sve svoje druge, izvanradne »rodne« potrebe. Nasuprot tako shvaćenom pojmu slobodnog vremena stoji antička »dokolica« kao pretpostavka promišljanja, razgovaranja,

<sup>112</sup> Isto vrijedi i za »pluralistički« pristup kada mu u temelju leže ove dvije temeljne intencije. Usp. »Filozofija i pluralizam«, FI/101, 7–62.

akademsoga suživota i zajedničkoga istraživanja koje je njegovano od Sokrata preko Platona do Aristotela. S druge strane, sport u svom profesionaliziranom obliku potpuno gubi svoj izvorni smisao njegovanja tijela, zdravlja i produžetka života, tako da nam i sami profesionalni sportaši postaju potpuno nalik bilo kojem drugom »tehnologu« koji slijepo izvršuje zapovijedi, bez razmišljanja, bez osjećaja boli, sućuti, milosti itd., potpuno otuđen od sebe, svojih i protivničkih suigrača. Prevladavanje takvog stanja slobodnoga vremena i sporta opet bi se moglo tražiti u onoj izvorno razumljenoj dokolici, dokolici u kojoj mišljenje, igra, tjelovježba, suživot naprosto, dobivaju fundamentalno egzistencijalno-ontologijsko značenje. (Usp. »Filozofija slobodnoga vremena i sporta« I–II; FI/114–311; FI/115, 437–504).

## Zaključak

Kada bih htio biti zlurad i iz te čiste zluradosti tražio neku filozofijsku temu ili problem koji – bilo disciplinarno bilo sadržajno – nisu do sada bili obrađeni u okviru »projekta FI«, tada bi moj posao doista bio uzaludan. Jer doista – onkraj svake udvornosti i preuzetnosti – jedino što se na koncu može ustvrditi jest to da se »projekt FI« u svim svojim izdavačkim pothvatima uobličio kao bespretpostavni horizont susreta svih mogućih ideja, spoznaja, smjerova, škola, disciplina, pri čemu jedini ograničavajući korektiv predstavlja *netrpeljivost* prema svakom pokušaju ideologijskoga manipuliranja koje se iznova mora povlačiti pred novim, čovjeka i njegova svijeta dostojnim idejama, pri jasnoj svijesti da te ideologije nikada neće zamuknuti. One će, štoviše, i same te nove ideje iskoristiti za svoj budući opstanak u novom ruhu, no »upozorenja«, koja u najmanju ruku dolaze iz ovako koncipiranih FI, vrlo se lako mogu od pukih upozorenja preobraziti u jasnu *javnu* (ne samo visoko obrazovanu znanstvenu, nego i općenito kulturnu) svijest o aktualnim opasnostima sadašnjega bitka u svijetu koji više ne može prekriti niti pomutiti nikakva ideologija blagostanja. U svezi s tim još jedna ohrabrujuća »činjenica«:

Nakon što je Redakcija FI početkom novoga mandata 2006. uvela institut »Krug mladih urednika«, moglo se svakako očekivati da će se u dogledno vrijeme steći i nekakav uvid u temeljne razvojne intencije tih »mladih urednika«. Odgovor je uslijedio 2010. u obliku isključivo *njihova* tematskog bloka »Perspektive filozofije« (FI/117–118, 3–160) koji još jednom potvrđuje ono, oduvijek u FI njegovano bogatstvo najrazličitijih pristupa i načina rješavanja temeljnih filozofijskih problema, »što treba uzeti kao jasan znak intelektualne širine u kojoj nastupa nova filozofska generacija« (I. Zagorac: FI/117–118, 4), širine u koju od svojega osnutka do danas nije diralo i nije ju nasilno preoblikovalo nijedno Uredništvo FI. Ne samo to, nego i sve ono što sam nastojao kritički prikazati u ovome prilogu, uvjeruje me – nasuprot M. Kukoču (1992) – da »projekt FI« ne predstavlja više nikakvo »predziđe«, već bitno »podziđe«

europskoga duha! – S tim bi naša samoproglasaena »duhovna provincija« morala jednom za svagda raskrstiti!

#### LITERATURA

- Arendt**, Hannah/Jaspers, Karl: *Briefwechsel (1926–1969)*, hrsg. von L. Kohler und H. Saner, München/Zürich 1925.
- Balić**, Karlo: Povijesno proučavanje skolastičke teologije i filozofije u naše doba. *Bogoslovska smotra* br. XXIII/4, Zagreb 1935.
- Isti**: *Tomizam u svjetlu naučne i nenaučne kritike*, Šibenik 1941.
- Banić-Pajnić**, Erna: *Duhovno-povijesna raskršća*, Zagreb 1991.
- Bošković**, Hijacint: Predgovor, u: J. Maritain, *Andeoski naučitelj*, preveo: Poljak, Zagreb 1936.
- Čović**, Ante: Desetljeće Lošinjskih dana bioetike, u: *10. Lošinjski dani bioetike*, Mali Lošinj 2011.
- Čović**, A./Radonić, M.: *Bioetika i dijete. Moralne dileme u pedijatriji*, Zagreb 2011.
- Droit**, Roger-Pol: L'œil et la pensée, u: *Le Monde*, 2 Juin 1988.
- Bašić**, Stanko: Biblioteka »Filozofska istraživanja«. *Slobodna Dalmacija*, 14. siječnja 1989.
- Bešker**, Inoslav: Eksplozija filozofskih promišljanja. *Vjesnik*, 24. prosinca 1988.
- Heidegger**, Marin/Jaspers, Karl: *Briefwechsel 1920–1963*, hrsg. von W. Biemel und Hans Saner, Frankfurt a. M. 1990.
- Kangrga**, Milan: *Etika i revolucija*, Beograd 1983.
- Koprek**, Ivan: Uz prvo kolo biblioteke »Filozofska istraživanja«. *Obnovljeni život* br. 6, Zagreb 1989.
- Krznar**, T.: *Znanje i destrukcija. Integrativna bioetika i problemi zaštite okoliša*, Zagreb 2011.
- Kukoč**, Mislav: Predzide europskoga duha. *Slobodna dalmacija*, 25. siječnja 1992.
- Isti**: *Kritika eshatologijskog uma. Problem otuđenja i hrvatska filozofija prakse*, KruZak, Zagreb 1998.
- Pavičić**, Josip: Treća istraživačka dvanaestica. *Vjesnik*, 5. siječnja 1991.
- Radovanović**, Miroslav: Razvoj filozofskih istraživanja. Povodom prvog kola biblioteke »Filozofska istraživanja«. *Theoria. Časopis filozofskog društva Srbije*, br. 1, Beograd 1989.
- Veljak**, Lino: Praxis, Korčulanska ljetna škola, praksisovci. Sjećanja i komentari. U: N. Daković (ur.), *Filozofija prakse. Zbornik*, Beograd 2011.
- Schiffler**, Ljerka: Filozofski život. *Republika* br. 3–4, Zagreb 1989.
- Zeman**, Zdenko: Novi međunarodni filozofski časopis. *Kulturni radnik* br. 6, Zagreb 1986.
- Isti**, Biblioteka *Filozofska istraživanja*. *Kulturni radnik* br. 5, Zagreb 1990.
- Zima**, Zdravko: »Synthesis philosophica« 1–2. *Vjesnik*, 18. rujna 1986.

## IDEEN STATT IDEOLOGIEN. ÜBER DAS PROJEKT »FILOZOFSKA ISTRAŽIVANJA«

Željko Pavić

Lexikographisches Institut Miroslav Krleža

**ZUSAMMENFASSUNG:** Seit seiner Gründung im Jahr 1980 bis heute behaupten sich *Filozofska istraživanja* (*Philosophische Forschungen*) nicht als bloße, einer Schule oder einer philosophischen Bewegung gehörige Zeitschrift im üblichen Sinne des Wortes, sondern als ein umfassendes und zur Zeit äußerst verzweigtes »Projekt«, das seit 1986 internationale Ausgabe *Synthesis philosophica*, seit 1988 die Reihe *Biblioteka Filozofska istraživanja* usw. veröffentlicht. Dabei strebten alle bisherigen Redaktionen nach den Prinzipien der vollkommenen Offenheit, ideologischen oder schulmäßigen Voraussetzungslosigkeit, Integrativität im Verschiedenen, Zusammenarbeit und vollen Verständigung. Fast alle älteren und jüngeren Generationen haben an diesem Projekt teilgenommen, was einen fruchtbaren und verständnisvollen Boden für die Zusammenarbeit der verschiedensten philosophischen Richtungen geschaffen hat, die heute an der neu gegründeten Lehrstühlen für Philosophie in Zagreb (Philosophische Fakultät SJ i Kroatische Studien in Zagreb), Rijeka, Split und Osijek vertreten sind, so daß *Filozofska istraživanja* auch eine starke erzieherische und selbsterzieherische Funktion ausgeübt haben. Im zweiten Teil dieser Arbeit versucht der Verfasser dieses Beitrags, durch die inhaltliche Analyse einzelner, bis zum Nr. 120 erschienenen Themenblocks zu zeigen, dass es fast keine philosophische und die Philosophie selbst betreffende Disziplin oder das Problem gibt, die in *Filozofska istraživanja* in Betracht genommen war.

**Schlüsselworte:** *Projekt »Filozofska istraživanja«, Offenheit, Voraussetzungslosigkeit, Integrativität, Pluriperspektivismus*