

Mario Kopic: S Nietzscheom o Europi

Šegedin, Petar

Source / Izvornik: **Prolegomena : Časopis za filozofiju, 2002, 1, 196 - 200**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:031741>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-02-23**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

jednom i istom putu mišljenja” napominje autor na početku knjige. Oprobavajući se na putu mišljenja koje se hoće “približiti prijelazu” nastale su refleksije koje se ovdje nude kao ono obuhvaćeno na tom putu. Ne daju se rješenja i teze koje se ostavljaju budućnosti. *Približavanja* upućuju na ponovno čitanje već pročitanog nudeći nam susret s mogućnostima koje izmiču ustaljenim klasifikacijama i kvalifikacijama. Klasifikacije i kvalifikacije uvijek bitno utvrđuju kontinuitet, jednosmjernost, unaprijed odlučenu upućenost razumijevanja. Vođen prije svega Gadamerovim hermeneutičkim pristupom, Barbarić ispituje mogućnosti koje klasični filozofijski tekstovi otvaraju. Da li je zaista Hegelovo shvaćanje

jezika tako jednoznačno metafizičko? Da li je *moguće* misliti s Hegelom i neke tendencije koje i ranije i kasnije srećemo kroz povijest filozofije? Šta nam sam Hegel govori o tome? Takva i slična pitanja koja su prisutna kao načelna orijentacija proizišla upravo iz mišljenja razumijevanja kao zbivanja a zbivanja kao bitno diskontinuiranog, ukazuju na nezaključenost naše recepcije klasičnih tekstova. Barbarić slijedeći različite recepcije traži nove mogućnosti i čini da neka opća mjesta u povijesti filozofije drugačije zazvuče.

Damir Imamović

S. H. Muvekita 8, BH-71000 Sarajevo
dadimda@hotmail.com

Mario Kopic, *S Nietzscheom o Europi*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001, 127 str.

“Ovdje, gdje se pojmovi ‘moderan’ i ‘europski’ vide gotovo kao isto, biva pod Europom u opsegu zemalja razumljeno puno više nego zemljopisna Europa koja obuhvaća mali poluotok Azije: tu naime pripada i Amerika utoliko što je zemljakći naše kulture. S druge pak strane ne spada ni cijela Europa pod kulturni pojam ‘Europa’, nego samo svi oni narodi i dijelovi narodâ koji u grštvu, rimstvu, židovstvu i kršćanstvu imaju svoju zajedničku prošlost.” (KSA II, str. 650, 21–29; MA, *Der Wanderer und sein Schatten*, 215). Rasvijetliti temeljno značenje i nužnu, vlastitom naravljju određenu sudbinu ovoga pojma ili *ideje* Europe učinio je Mario Kopic temom u četiri eseja objedinjena pod naslovom *S Nietzscheom o Europi*.

Razmatranje tog širokog, mnogostrukog i van svojih puko zemljopisnih granica izlazećeg zbivanja može, ovisno o vidu u

kojemu se ono europsko prepoznaje i misli, imati različita usmjerenja – historografsko, geografsko, jezično, gospodarstveno, političko ... – i nedvojbeno je da će se pritom uistinu uvijek zahvatiti nešto od Europe, ona to sve naime jest. No, ima li se smisla i volje pitati za ono što nadilazi i prethodi pukom zbroju tih jednostranosti, za ono što, štoviše, upravo i jest sâmo jedinstveno poprište svojih višestrukih mogućnosti u kojima biva, mijenja se, živi – hoće li se dakle filozofijski pitati za Europu, nužno je tada svu tu raznovrsnost onoga europskog sabrati u misao cjeline, u ideju Europe.

Očište *synoptike* onoga europskog za Kopicâ je bitno određeno današnjim povijesnim kontekstom, istina kojega se na Nietzscheovu tragu prepoznaje kao *po-mamna stihija nihilističkog pustošenja* (Mario Kopic, *S Nietzscheom o Europi*, Proslov, str. 7). Pitanje ideje Europe ho-

će se dakle postaviti u okviru sljedeće temeljne nakane: “pokušati pod intelektualnom sjenom odabranih autora hipotetički rekonstruirati podrijetlo aktualne disolucije europskoga duha i kritički raščlaniti njezinu apokaliptičnu dimenziju” (isto). I upravo to promišljanje bitno neraskidive i nužne supripadnosti ideje Europe i nihilizma treba prepoznati kao navlastitu temu knjige.

Prvi korak na putu ocrtane nakane, korak k nihilizmu samom, poduzima Kopic u početnom eseju pod nazivom “Nihilizam kao usud?”. Uvodno se dosta precizno pojam nihilizma razmatra u tri aspekta: etimologijskom, teologijskom i filozofijskom. Izloživši njezino latinsko podrijetlo i morfologiju, Kopic zaključuje da se “riječ ‘nihilizam’ vezuje ... za svaku nakanu da se nešto što jest, svejedno koje vrste ili ranga, stavi u pitanje, porekne, rastvori u ništoći” (str. 10). U tom značenju termin nastaje u okviru teologije kao *denominacija jednoga heretičkog smjera tadanje kristologije*, onoga naime čiji su pripadnici “držali da Krist nema nikakvu samostojnu ljudsku narav nego da je kao bogočovjek u stanovitom smislu ‘ništa’ – *non aliquid* – to jest, nije individuum” (str. 10–11). Temeljno značenje ništenja zadržava se i u kasnijem *annihilatio* kozmologijsko-eshatologijskih spekulacija kasne skolastike. Nihilizam biva strože filozofijski mišljen od strane Hegela po kojemu je istinska “zadaca filozofije spoznati i postaviti kao svoje načelo apsolutnu ništoću, to jest takvu ništoću u kojoj su iščezla sva razdvajanja pomoću refleksije, pa čak i razlika između Ja i Ne-Ja” (str. 12).

U pojmu nihilizma kojemu se ovdje nastoji približiti prvenstveno na tragu Friedricha Nietzschea, no na kojeg je među prvima upozorio kasni Schelling, ima se misliti ipak nešto drugo: “nihilizam je ime za jedan golemi povijesni događaj, za svjetsko-povijesnu konstelaciju današnjeg čovjeka, za ono što bitno determinira našu današnju duhovnu situaci-

ju” (str. 12). Narav toga događaja, čiji vremenski raspon seže od sredine ili kraja pretprošlog stoljeća naovamo, vidi Kopic kao “disolutivno kretanje kojim se skončava više negoli dvijetisućegodišnja vladavina metafizike” (str. 12–13). *Disolutivno kretanje*, to će reći: rastapanje i rastakanje svih onih u metafizici ukorijenjenih vrijednosti, iz povjerenja u koje je čovjek svom životu ulijevao smisao, životu samom pak za dugo vremena jedino obilježje ljudskog, kulturnog. Srž tog destruktivnog kretanja sabire Nietzsche u misao smrti Boga. Pritom tu nije bitno riječ, što Kopic ispravno podvlači, o kritici neke konkretne religije i njezina pojma boga. Tvrdnju “Bog je mrtav” jedan iskreni korak k Nietzscheu nastojat će misliti iz njezina filozofijskog temelja, naime iz ustrajnog, ali teško domišljivog negiranja središnje metafizičke teze, te naime da je ono opće istina pojedinačnog.

U ispitivanju pak uzroka tog gubitka čvrstog uporišta iz kojega je život crpio svoju svrhu i smisao, slijedom čega i sama volja za životom dolazi u pitanje, Kopic se vodi Nietzscheovom *genealogijom nihilizma*. Genealogija nihilizma ima se tu misliti kao svojevrsna *filozofijska antropogonija*, budući da zametke nihilizma Nietzsche nalazi bitno pripadnima samom moralnom razvoju čovjeka kao *suverenog pojedinca*. Utoliko naime što je moralno procjenjivanje utemeljeno metafizički, dakle s onu stranu života, zbiva se čitav proces pretvaranja čovjeka-divljaka u slobodna i samoodgovorna pojedinca na štetu njegove prirodnosti i dovodi ga u raskorak sa sobom samim (str. 18–19). Cjelina današnje ljudske perspektive, to će reći moral u najširem mogućem smislu, nužno je nihilistična jer joj je sam metafizički temelj na kojemu se gradi bitno promašen. Nihilizam je dakle unutrašnja nužnost metafizike same i onoga njome nošenoga: “u najvišim odredbama metafizike već od samog početka prebiva ono razorno ništa” (str. 19–20).

Time se Nietzsche po Kopicu približava Kantovoj kritici, s tom bitnom razlikom što se ovdje ne radi o reformskom pokušaju da se učvrsti uzdrmano nadosjetilno kraljevstvo, već o odlučnom zahtjevu “za radikalnim prekinućem s onostranim svijetom kao takvim” (str. 22). Nietzsche se pritom ne vodi težnjom da stare vrijednosti nadomjesti novima, već “mijenja sam modalitet vrednovanja jer uspostavlja novo mjerilo koje polazi od života” (isto), *volju za moć*. Ukoliko naime život biva shvaćen iz volje za moć kao *neposredno stvaralačko samoprevladavanje*, onda s jedne strane zadnji razlog nihilizma treba vidjeti u životu samom, naime u njegovu samorazarajućem karakteru, no s druge bi strane i jedan mogući iskorak iz nihilizma trebalo tražiti ne drugdje doli u stalnom stvaralačkom aspektu života (str. 22–23). Da li je i kako za nas danas takvo nešto međutim uopće moguće, to ostavlja Kopic otvorenim.

Prvi Kopicjev esej ima za zadaću nihilizam pokazati kao neizbježnu sudbinu jednog načina ljudskog opstanka i mišljenja. U drugom pak, eseju pod naslovom “Rođenje Europe iz duha filozofije”, treba vidjeti pokušaj da se upravo narav onoga europskog prepoznata kao bitno određena metafizikom: približavanje biti europskog duha pretpostavlja povratak “temeljnoj ideji Europe, njezinim filozofijskim korijenima, njezinom rođenju iz duha filozofije” (str. 41).

Ideju Europe Kopic određuje kao *svijest o duhovnom jedinstvu Europe* – “svijest o Europi kao bitnoj ljudskoj zajednici, kao osebnoj, navlastitoj strukturi duha koja obilježuje novi, viši stupanj u razviću čovječanstva” (str. 41–42). Ta svijest izvire iz osnovnog uvida rane grčke filozofije “da je univerzalni ljudski um istinski temelj jedinstva ljudstva” (str. 42). Europa, to neće dakle reći drugo do prvenstvo uma, kako u cjelini svega što jest, tako i u naravi onog ljudskog kao dijela te cjeline.

No niti ta postavka o umskoj naravi bitka koja se spoznaje u čovjekovu odnosu

spram njega niti njezina odlučujuća važnost za ljudsko jedinstvo i zajednicu nisu, drži Kopic, bili temeljito promišljeni sve do novoga vijeka, točnije do Hegela. Tek se tu, u misli samosvijesti, konačno raskriva prava narav onoga europskog: “Ako uopće hoćemo shvatiti europski duh, moramo početi od toga da je samoutemeljenje njegova osnovna zadaća i skrb, da je to duh koji sam sebe posreduje i koji zna da je vlastiti proizvod” (str. 48). Ono dakle po čemu je novi vijek uistinu nov je to da se u njemu prvenstvo uma kao jedinstveno duhovno naslijeđe Europe uspjelo prepoznati u svom bitnom karakteru slobode, na temelju kojeg uopće i biva moguće da “svi kulturni i civilizacijski napori” Europe budu tako “usklađeni da služe proširivanju i učvršćivanju polja ljudske slobode” (str. 50–51).

Vrijeme nakon Hegela, koje istinu subjekta ne može i ne želi više misliti u istini cjeline, donosi kritiku ideje Europe. Konačni slom zbiva se u radikalnom postmodernističkom odbacivanju “subjekta kao samosvjesnog i samoodgovornog bića u liku čovjeka, osobnosti i pojedinca” (str. 54), proglašava se njegov kraj i nadomješta ga se “sustavom struktura, opozicija i diferencija (*différences*) koje, da bismo ih mogli razumjeti, ne treba nužno shvatiti kao produkt živog subjekta” (str. 55).

Narav se pak Kopicjeve filozofijske pozicije ogleda u tome što on ne želi prihvatiti taj nihilistički udes ideje Europe, no jasno mu je i to da je nemoguć povratak na staro. Potaknut prvenstveno Nietzscheovim i Heideggerovim filozofiranjem, Kopic jedinu mogućnost vidi u novom filozofijskom početku, u prijelazu mišljenja u novi modalitet. Dohvati li se naime sva dubina Nietzscheove teze o samoprevladavajućem karakteru života kao volje za moć i shvati da Europa nije samo “nedovršen nego i nedomišljen projekt samooslobodenja i samoodređenja čovjeka” (str. 57), onda je upravo na filozofiranju da se misaono-stvaralački otvori jednoj novoj Europi.

Esej “Nietzsche u postmoderni”, tematizirajući nasljedovanje nekih aspekata Nietzscheova filozofiranja u mišljenju Deleuzea, Derridaea i Lyotarda, nastoji pokazati Nietzscheovu filozofiju kao “središnji dokument postmoderne, utoliko što je najčišći izraz jedne radikalno kritičke upravljenosti spram svekolike moderne kulture” (str. 72).

Misaono gibanje postmoderne pretpostavlja pritom da se Nietzscheov ključni doprinos slomu ideje Europe zasnovane na prvenstvu uma može ispravno dohvatiti jedino u odmaku od Heideggera, po kojemu je Nietzsche “krajnji i radikalni ishod te metafizičke tradicije” (str. 53). Navedeni autori će stoga u svojim radovima naglašavati upravo one “pozitivne i afirmativne elemente Nietzscheove filozofije koji se toj tradiciji suprotstavljaju” (isto). Deleuze se tako koncentrirao na pojam genealogije kojim “realitet gubi svoj metafizički supstrat, totalno se razrješuje u promjenjivom bivanju (*devenir*) svojih pojava i u igri sila koje je određuju” (isto). Derrida pak nastoji do krajnosti provesti hermeneutički karakter pristupa pa ukazujući na mnoštvo mogućih istumačenja teksta pokazuje da u njima nestaje pretpostavka za neku konačnu istinu, poruku i smisao. U svom pak, u odnosu na dvojicu prethodnih autora nešto opsežnijem bavljenju Lyotardom Kopicć uspjeva pokazati da je, unatoč ustrajnom prešućivanju Nietzschea i vlastitom priznanju da su mu jedini filozofijski uzori bili Kant i Wittgenstein, središnja Lyotardova misao – dvojba u jedinstvo uma utemeljeno u jedinstvu subjekta; mišljenje disperzije – ustvari u bitnoj svezi s Nietzscheovim poliperspektivističkim osporavanjem *konzistentnosti i jedinstva uma* (usp. str. 76–91).

Esej “Spomenak Europe”, posljednji u nizu, polazi od teze o duhovnoj naravi spontane autodestrukcije europskoga duha (usp. str. 104), čiji ponajbolji prikaz autor nalazi u Musilovu romanu *Čovjek bez svojstava (Der Mann ohne Ei-*

enschaften). Za Kopicća postoje dva moguća puta misaonog suočenja s tim destruktivnim kretanjem: s jedne je strane to *fenomenologijska arheologija* ili *genealogija nihilizma* koja bi imala ispitati sva moguća njegova obličja i stupnjeve, a s druge pak “put hermeneutičkog ‘preživljanja’ (*Widerkäuen*) tradicije, to jest put misaona potapanja u sam sklop europskog duha” (str. 109). Opredjeljujući se za ovo drugo, Kopicć poduzima izlaganje Parmenidova promišljanja istine i laži, ostajući time vjeran svojoj tezi o fundiranosti ideje Europe u ranogrčkoj filozofiji (usp. prvi esej). Bitan poticaj za to svakako treba tražiti u Nietzscheanskoj misli o Europi kao *nedovršenom projektu*, iz koje se Kopicću i nadaje zadatak *premišljavanja* ideje Europe, *premišljavanja* kojim bi se sama ta ideja otvorila svojim novim mogućnostima (usp. str. 117–118).

Na kraju nekoliko riječi o cjelini knjige i osnovnom misaonom pravcu autora. Pri susretu s Kopicćevom knjigom treba imati u vidu da se radi o esejima, tako da u samim tekstovima izostaje jedan stroži i sustavniji filozofijski izvod. To međutim biva dobrim dijelom nadoknađeno obiljem bilješki koje dosljedno i produbljeno prate misaoni tijek izlaganja. U njima se otkriva i autorova temeljita, gotovo fascinantna načitanost i upućenost u suvremenim kretanjima filozofije, a i šire.

Ono bitno Kopicćeva filozofijskog nastojanja najrječitije, čini se, dolazi do izražaja u prva dva eseja, a može se sabrati u četiri momenta: jedinstvena misao Europe bitno je filozofijski određena i svoje izvorište ima u ranogrčkom mišljenju; ta ideja Europe, mišljena kao prvenstvo uma, biva po svojoj metafizičkoj naravi unaprijed već otvorena nihilizmu; izlaz iz nihilizma moguć je jedino iz filozofijskog zaokreta u kojemu bi se sama ideja Europe izvorno pre-mislila i nanovo obrazovala; uporište za takvo nešto tražiti je u Nietzscheovoj postavci o volji za moć kao temeljnom samo-

prevladavajućem karakteru svega živog. Ne može se reći da je Kopic narav i bitnu svezu tih postavki prosljedio i izložio u svoj njihovoj dalekometnosti i težini, no odlučnost kojom se problem Europe teži zahvatiti prvenstveno i bitno filozofijski, kao i mnoštvo pitanja koja nam se

pritom nadaju, čine ovu knjigu vrijednom pažnje i čitanja.

Petar Šegedin
 Institut za filozofiju
 Ulica grada Vukovara 54/IV
 HR-10000 Zagreb
 petar.segedin@du.hinet.hr

Colin McGinn, *The Mysterious Flame*, Basic Books, New York 1999, xiii + 242 pp.

Danas je filozofija uma, u koju ova knjiga spada, možda jedno od najpropluzivnijih područja filozofije u kojem se gotovo svakodnevno objavljuje mnoštvo toga. Na vrhuncu razvoja uma na Zemlji stoji vrsta *homo sapiens*, a na vrhuncu njega i njegovog uma, gotovo i doslovno, stoji svijest. No, ta svijest je nemirna: umjesto da uživa u svojim sposobnostima, ona stalno sama sebi postavlja pitanja o samoj sebi. I čini se da je tu nabasala u područje koje joj neće pružiti puno uživanja, ukoliko je Colin McGinn u pravu; jer glavna je tvrdnja njegove knjige da sama svijest, unatoč svojim raznolikim sposobnostima, na ovakva pitanja ne može odgovoriti.

Nedvojbeno je da postoji svijest – malo tko bi poricao ovakvo stanje stvari – izuzmemo li nekoliko eliminativnih materijalista ili ukoliko imamo kakvog preživjelog ali još uvijek neosviještenog (neo-)behaviorista koji nije svjestan što radi. Kao i druge zagonetne stvari tako je i svijest zavapila za znanstvenim i filozofskim objašnjenjem. Glavno metafizičko pitanje koje si je postavila je to kako je ona sama realizirana? Kako se ostvaruje? Od čega ili u čemu se to ostvarivanje sastoji? Dva su glavna tipa mogućeg odgovora prisutna na znanstvenom i filozofskom tržištu. Prvi tip bi rekao da je svijest realizirana u mozgu

kao određeni specifični skup fizikalno-kemijskih stanja i procesa samog mozga. Dakle, svijest bi se trebala reducirati, na već neki određeni način, na funkcioniranje mozga. Oni koji zastupaju ovakvo mišljenje svjesni su da je i sama forma koju bi ovakva redukcija trebala poprimiti također već problem sam za sebe. Drugi tip bi rekao da svijest nije fizički ili barem nije potpuno fizički realizirana kao stanja i procesi u mozgu već da je ona nešto nefizičko, nematerijalno tj. da moramo pretpostaviti i nematerijalnu supstanciju u kojoj se svijest ostvaruje. Prvi tip odgovora je monistički dok je drugi dualistički. No, McGinn ne pokušava pronaći nove argumente kojima bi poboljšao neku od ovih pozicija, nego svjesno zauzima gotovo sasvim drugačiju poziciju. Ta pozicija jest *skepticizam* u pogledu objašnjenja svijesti. Ona se još, prema Owenu Flanaganu koji ju je tako imenovao, naziva i "*novi misterijanizam*" i "*noumenalni naturalizam*". Dakle, McGinn tvrdi da mi zapravo ne možemo otkriti, objasniti i znati kako je svijest realizirana tj. da nećemo moći odgovoriti na glavno metafizičko pitanje svijesti. Veza između mozga, uma i svijesti ostat će misterija.

Vrlina knjige je u tome što daje jasno formulirane razloge i argumente za