

Problem »humanizma« humanizma

Banić-Pajnić, Erna

Source / Izvornik: **Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 1992, 18, 7 - 26**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:932077>

Rights / Prava: [In copyright](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2022-08-16**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

PROBLEM »HUMANIZMA« HUMANIZMA

ERNA BANIĆ-PAJNIĆ

(Institut za filozofiju
Sveučilišta u Zagrebu)

UDK 101 (457.13) »501«
Izvorni znanstveni članak
Primljen: 12. X. 1992.

»... im Menschen also werde ich die Antwort auf alle Fragen, das Wort für alle Rätsel finden, und schon darum geneigt sein, denen beizustimmen, welche längst ausgesprochen haben: der einzige Gegenstand der letzten auf alle Fragen antwortenden Wissenschaft, der einzige Gegenstand der Philosophie ist der Mensch« (F. W. J. Schelling, Werke, Ergänzt. Bd. 6, str. 5)

I.

Riječ je ovdje još jednom o »humanizmu«. Što zbog »potrošenosti« termina, što zbog resignacije kao rezultata uvida u nesrazmjer novovjekovne eksploatiranosti termina i zbilje što je iskušavamo upravo kao krizu svakog humanizma, to govorenje činit će se na prvi pogled posve izlišnim. Ono bi to doista i bilo kad ne bi bilo još toliko toga upitnog u vezi s »humanizmom« (navodnim znacima pritom želimo upozoriti na još uvijek prisutnu višeznačnost termina).

Prvo što nam se u vezi s humanizmom ukazuje upitnim jest slijedeće: ako prihvatimo jednu od novovjekovnih (u ovom slučaju onu Heideggerovu) formulacija humanizma, po kojoj je humanizam »Sinnen und Sorgen daß der Mensch menschlich sei und nicht unmenschlich, inhuman, daß heißt außerhalb seines Wesens« ili, kraće, određenje po kojem je humanizam svagda nastojanje oko određenja i ozbiljenja one »humanitas hominis«, onda već sama ta definicija implicira kao pretpostavku nastojanje oko određenja »humanitatis« čovjeka, odnosno naprosto biti čovjeka, kao jednog od bića - dakle određeno tumačenje i određenje bića uopće, ili bića kao bića. Shodno različitim tumačenjima zbilje moći će se tako govoriti i o (različitim) »humanizmima« (što je onda iz sasvim specifičnog konteksta interpretirano u Heideggera formulirano stavom »da je

svaki humanizam /»der jeweilige Humanismus«/ metafizički utemeljen ili da je svaka metafizika utemeljena u nekom humanizmu)¹. Upravo iz toga uvida proizlazi onda ponajprije pitanje po čemu je to onda jedno povijesno razdoblje imenovano upravo humanizmom.

Razmatranje toga pitanja tjera nas na uvažavanje i preispitivanje različitih određenja termina »humanizam«, no napose onih kojima se određuje značenje povijesnog »humanizma«. Ni određenje epohe »humanizma« nije, naime, jednoznačno (pri uvažavanju te činjenice napose je značajno obratiti pažnju na upozorenje onih povjesničara filozofije koji, poput P. O. Kristellera, upozoravaju kako u slučaju humanizma 14. i 15. stoljeća nije uputno novovjekovno značenje termina »projicirati« u tumačenje razdoblja humanizma).²

Ono upitno, dakle, od čega ovdje polazimo odnosi se zapravo ponajprije na različita značenja termina »humanizam« i određenja duhovnopovijesnog razdoblja (pri čemu isto tako ne smijemo smetnuti s uma da je i naziv epohe humanizma rezultat novovjekovnog uvida u ono bitno epohe, dakle određene interpretacije). Ukratko, bitno pitanje postavlja se ovdje u vezi s »humanizmom humanizma«.

Prvo pitanje, dakle, što slijedi Heideggerovu tezu o metafizičkoj utemeljenosti svakog humanizma što bi onda imala važiti i za »humanizam« humanizma glasi: o kakovom se onda to »humanizmu«, kad je riječ o humanizmu 14. i 15. stoljeća, radi?

No, iz toga onda slijedi vrlo značajno pitanje: je li uopće, kad je riječ o renesansnom humanizmu, legitimno govoriti o nekom »humanizmu« ukoliko na metafizici utemeljenom. Opravdanost toga pitanja proizlazi iz uvida u tezu

¹ »Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen«, M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 1949., str. 12.

² Po ovom autoru tri su pravca mišljenja odredbena za talijansku renesansu 14., 15. i 16. stoljeća: humanizam, platonizam i aristotelizam. Humanizam pritom (napose u svome djelu *Renaissance Thought, The Classic, Scholastic and Humanist Strains*, New York, 1961) određuje primarno kao »pokret« koji se konstituirao u određenom programu studija, »studia humanitatis«, čiji su nositelji prije svega učitelji vještina poput retorike, gramatike, poetike i moralne filozofije. Značajan je moment pritom studij klasične literature i humanizam po njemu jest prije svega literarni, a ne filozofski pokret (»The humanistic movement did not originate in the field of philosophical or scientific studies, but it arose in that of grammatical and rhetorical studies« op. cit. str. 100).

Naziv epohe imao bi po njemu biti primarno vezan uz »termini technici« renesanse kao što su »umanista« i »studia humanitatis«, kojima se označava jedna struka i tek jedan aspekt cjelokupne renesansne kulture. Po Kristelleru je već termin »humanizam«, iskovan u 19. stoljeću da bi se njime označilo »humanizam« 14. i 15. stoljeća, jedna kriva interpretacija humanističkog pokreta. On izričito kaže: »Ako ne griješim, novi termin 'humanizam' odražava modernu i krivu koncepciju da je renesansni humanizam bio primarno novi filozofski pokret, a pod utjecajem onda toga poimanja stari termin humanista bio je krivo shvaćen kao da označava predstavnika novog svjetonazora« (Op. cit., str. 111., prev. s engl. autor teksta).

Ernesta Grassija³, po kojoj se u Heideggerovu određenju historijskog humanizma (onog 14. i 15. stoljeća, a po kojemu je ovaj viđen u okviru zapadnjačke metafizičke tradicije), radi zapravo o *previdu* da je *humanističko filozofiranje* (sintagme E. Grassija) upravo prvi pokušaj iskoračenja iz metafizičke tradicije i da se ono kao »novo« mišljenje uobličuje upravo usuprot tradicionalnoj metafizici. U tom se mišljenju, po Grassiju, događa obrat, ukoliko se ona područja, u kojima se konstituira ono izvorno ljudsko, »humanum«, u kojima se čovjek afirmira kao stvaralac, kao začetnik specifičnog niza događanja, kao što su retorika, poezija, povijest, uspostavljaju upravo kao »novo filozofiranje«.

Grassijeva teza glasi: »Humanistička tradicija postavlja se protiv tradicionalne metafizike i time ujedno protiv njezinog racionalnog izvođenja.«⁴ S tom se Grassijevom tezom slaže i čitav niz drugih interpretatora humanizma, među njima i Eugenio Garin, po kojemu se obrat humanističke filozofije događa utoliko što filologija postaje filozofija. Samorazumijevanje čovjeka (što filozofija postaje upravo u humanizmu) zbiva se, naime, primarno kroz jezik, u kojem se raskriva povijesnost kao bitna dimenzija pojavljivanja ljudskog. Po tome se onda upravo jezik doživljava kao bit ljudskog. Takovi zaključci u vezi s humanističkim filozofiranjem bivaju onda najčešće egzemplificirani kroz analizu djela L. Brunija i L. Valle.

Pitanje što iz toga slijedi bit će, dakle: koliko će, žele li se uvažiti ovakove interpretacije, biti uopće legitimno govoriti o »humanizmu« humanizma kao na specifičnoj metafizici utemeljenoj koncepciji čovječnosti čovjeka? I koliko je onda uopće legitimno novovjekovno poimanje humanizma »učitavati« u interpretaciju povijesnog razdoblja. Ili ipak tom humanizmu predleži jedno mnogo obuhvatnije značenje humanizma od onog po Kristelleru »reduciranog« na program studija i humanizmu svedenom na »struku« humanista i humanističkom filozofiranju kao inzistiranju na retorici, poeziji i onom povijesnom što se kroz njih raskriva. I napokon, nije li zapravo upravo ono što je određeno za to duhovnopovijesno razdoblje (uključujući i program studija, »studia humaniora« kao humanizam) ishodište modernog poimanja i određenja humanizma, i po tome i novovjekovnog humanizma?

Na sva ova pitanja pokušat ćemo naći odgovor (provjeravajući ujedno važnost svih iznijetih teza) uzimajući u razmatranje jedan specifičan segment humanističkog »pokreta«.

³ Usp. E. Grassi, »Filozofija i retorika«, u »Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine«, br. 17-18/1983.

⁴ Usp. E. Grassi, »Aktualnost humanističke tradicije i Heideggerova teza o kraju filozofije«, u »Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine«, 9-10/1979, str. 70.

Dok je, naime, u okviru osiguravanja argumenata kojima se potkrepljuje teza o nepostojanju humanističke filozofije (Kristeller) odnosno o humanizmu kao programu studija te teze o filologiji kao humanističkoj filozofiji (Grassi, Garin), područje humanističke gramatike, retorike i poetike ekstenzivno obrađivano, dotle o području moralne filozofije u okviru humanizma nema podrobnijih analiza (premda se i to područje svagda označava kao izrazito humanističko). Takovo kvalificiranje imade uporište u tekstovima najznačajnijih humanista poput L. Brunija, u kojima se moralna filozofija afirmira kao izrazito humanističko područje nasuprot fizici i metafizici, naprimjer. Ovakvo konstatiranje disciplina, područja znanja u humanista vodi do toga da se naprimjer Aristotel - autor fizičkih i metafizičkih spisa, što se povezuju sa srednjovjekovnom metafizičkom (i teologijskom) tradicijom - suprotstavlja Aristotelu - autoru moralnofilozofijskih i političkih spisa.

Ovdje ćemo se stoga koncentrirati upravo na to područje s temeljnom intencijom verificiranja gore iznijetih teza i prijepora oko humanizma. Pitanje je, dakle, može li se o »humanističkoj etici« govoriti doista kao o humanističkoj filozofiji par excellence, što je komplementarna s filologijom kao istinskom »humanističkom filozofijom« okrenutom protiv ukupne metafizičke tradicije.

Na to pitanje pokušavamo odgovoriti analizom djela jednog od najznačajnijih autora moralnofilozofijskih spisa humanističkog razdoblja, kojemu kvalifikativ »humanist« postaje u svim povijesnofilozofijskim prikazima gotovo sastavnim dijelom imena. Riječ je o djelima Marka Marulića, za koja se čini da su vrlo pogodna za analizu s jedne strane s obzirom na njihov značaj i značenje (u razdoblju humanizma prevedena su, naime, na nekoliko europskih jezika i u svoje su vrijeme, prema pouzdanim pokazateljima, bila u širokoj uporabi), a s druge strane s obzirom na činjenicu da se ona mogu bez rezerve okarakterizirati kao moralnofilozofijska djela s izrazitim metafizičko-teologijskim pretpostavkama, što ćemo pokazati u ekspoziciji sadržine njegovih djela, pa će se upravo na njihovom primjeru najopravdanije postaviti pitanje: što je, dakle, s moralnom filozofijom (ako je ona već sama po sebi humanističko područje par excellence), ukoliko se ona izlaže u izrazito metafizičko-teologijskom kontekstu kao u Marulića?

Prije negoli prijedemo na elaboriranje ovog specifičnog segmenta humanističkorenesansnog mišljenja valja nam staviti neke prethodne napomene. Jasno je, naime, da će se pri obradi ove teme nužno postaviti i pitanje odnosa *etike i metafizike*. U ekstenzivnije razvijanje toga problema mi se ovdje ne možemo upuštati, no mnogo će toga u vezi s tim odnosom postati jasnije iz proradbe humanističkorenesansnih tekstova. Istodobno valja istaknuti da je upravo taj odnos ovdje onaj horizont iz kojega nastojimo odgovoriti na početno pitanje o koncepciji čovječnosti i čovječstva (*humanitatis*) čovjeka u humanističkorenesansnom razdoblju, odnosno na pitanje mogućnosti jedne »humanističke

etike«. Osvrnemo li se iz konteksta toga pitanja na problem etičkog kao na ono područje koje se izričito bavi ljudskim (djelovanjem, postavljanjem i ozbiljenjem ciljeva, što je primjereno uvidu u ono za čovjeka najviše dobro i određenom idealu čovjeka) uvidamo da se već pri samom konstituiranju etike raskriva ambivalentnost, dvojakost značaja toga područja u odnosu na metafizičko. S jedne je strane, naime, već od Aristotela uočena bitna razlika u oblicima znanja što su karakteristična za ta područja. S druge strane već njegov pokušaj utemeljenja etike dopušta da se uoči njena svagdašnja upućenost na određeno poimanje i tumačenje svijeta i čovjeka, uopće bića i čovjeka kao bića među bićima. Upravo se, naime, u onim područjima znanja i djelovanja na koja se u humanizmu stavlja naglasak, kao što su retorika, gramatika, poetika, historiografija i moralna filozofija, provjerava teza o humanizmu kao filozofiji u tradicionalnom (metafizičkom smislu) ili o humanizmu - novom filozofiranju, što se razvija usuprot tradicionalnoj metafizici.

Upravo polazeći od uvida u dvojaki značaj etičkog i njegova odnosa spram metafizike zaoštava se gornje pitanje mogućnosti jedne »humanističke etike«. Polazeći, naime, od Heideggerove teze pritom bi se zapravo dvaput govorilo o istom, jer ono što humanizam karakterizira upravo kao sastavni dio metafizičke tradicije jest činjenica da se tu pita o čovjeku na način etike (pri čemu bi se zapravo u sferi etike potvrđivala teza o metafizičkoj uvjetovanosti svakog »humanizma«). U drugom slučaju, kad je riječ o tvrdnji da humanizam kao novo filozofiranje upravo zahvaljujući jednom bitno drukčijem pristupu povrh i preko metafizičkog okvira pita o čovjeku, trebalo bi u humanističkoj filozofiji moći naći naznake takova stava o čovjeku kojim etičko zapravo postaje suvišno (pri čemu će se naravno zastupnici po kojoj se upravo u etici humanizma /uz retoriku, gramatiku, poeziju itd./ manifestira autentična humanistička filozofija naći u neprilici ukoliko inzistiraju upravo na *etičkom*).

Radi jasnijeg uvida u stvar valja nam ponajprije ispitati na kojim argumentima počiva teza o »humanističkoj etici« odnosno teza o etici kao izrazito humanističkom području. Do uvida u srž tih argumenata pokušavamo doprijeti rezimirajući stavove E. Grassija, E. Garina, P. G. Riccija i drugih.

Po tim autorima moralno-filozofijska literatura humanizma sama po sebi već predstavlja »signum temporis« ukoliko je izraz intenziviranja potrebe da se odredi i još jednom jasno definira upravo »čovječnost« odnosno »čovječstvo« čovjeka i način njegova realiziranja, uz napomenu da se tek tada zapravo područje morala uopće osamostaljuje i konstituira kao zasebno područje istraživanja koje izlazi iz teologijskih okvira, iz okvira jednog »objavljenog« morala, ako se o njemu uopće može govoriti, dakle, iz okvira teologijskog određenja onoga »treba da« za čovjeka.

No, ono što prema njihovu uvidu ovdje predstavlja obrat nije toliko samo pitanje o čovjeku, koliko način na koji se o čovjeku pita, dakle ono »kako«

pitanja.⁵ O čovjeku i dobru za čovjeka pita se sada, naime, tako, da se propitkuje čovjek sam, kroz njegovo djelo, njegovu svagdašnju artikulaciju zbilje, dakle i njezine mijene, što predstavlja upravo ono povijesno ljudskog (iskaza zbilje), dakle pjesničke riječi, umjetnosti, jezika uopće.

Iz sebe sama, dakle, iz svoje vlastite manifestacije, iz onog medija koji mu je navlastito sredstvo sebeizražavanja i kroz koji mu se zbilja »objavljuje« na njemu primjeren način (u kojem se dakle susreću imanencija i transcendencia) - iz jezika nastoji čovjek razumjeti sebe i tek potom kroza se razumjeti svijet, koji se otad uopće ukazuje ponajprije kao objekt ljudskog mišljenja i djelovanja.

U tome se onda filozofija konstituira kao sebespoznavanje čovjeka a čovjekov odnos spram svijeta uspostavlja se kao odnos subjekta i objekta. Pritom se kao »novum« navlastito humanističke moralne filozofije ističe slijedeće: kad se humanistički filozofi (poput Valle, Brunija, Filelfa) pitaju o sreći čovjeka, o onom što predstavlja najviše dobro za čovjeka, za kojim valja težiti u svrhu postizanja sreće, oni pitaju o sreći »kompletnog« čovjeka, čitava čovjeka, što ga čine i duša i tijelo. Traži se, dakle, kad se pita o čovjekovu dobru, rehabilitacija onih sfera ljudskog koje su se dotad isključivale iz moralne sfere i štoviše upravo kroz to isključivanje moralno se tek afirmiralo. No to, kad je riječ o humanističkoj moralnoj filozofiji, nije isključivo reafirmacija nekih antičkih moralnofilozofijskih teorija, već prije svega upravo reakcija na moralno naučavanje i praksu prethodne epohe.

Pritom se i ono tjelesno čovjeka doživljava i određuje kao božansko (čemu je pretpostavkom očito i jedna nova interpretacija prirode odnosno relacije Bog - priroda), pri čemu se po Saitti, naprimjer, može govoriti »o radikalnom pokliču za oslobođenje ljudske prirode«⁶.

Po spomenutim autorima je, nadalje, humanistička moralna filozofija izraz težnje za sebeoblikovanjem čovjeka prema jednom specifičnom idealu čovječnosti (»humanitatis« - pri tome valja napomenuti da po Ficinu naprimjer »humanitas« imade dvojako značenje: značenje osobnog osjećaja čovječnosti i ljudskog roda - čovječanstva) što se poklapa s idealom obrazovana čovjeka (u čemu se onda očituje već bitna sveza između humanističkog morala kao navlastito humanističke filozofije i humanističkog pokreta kao programa studija - često se, naime, već sam studij »humanističkih« područja, »studia humanitatis« ističe kao moralni ideal), prije svega u skladu s antičkim predloškom univerzalnog čovjeka.

⁵ Prema Grassiju naprimjer, »Jedan od najcentralnijih problema humanizma ipak nije čovjek nego pitanje u kojem se iskonskom okviru, ... u kakvoj izvornoj 'otvorenosti' pojavljuju čovjek i njegov svijet«, usp. članak spomenut u bilješci 4 str. 71.

⁶ Usp. G. Saitta, *Umanesimo e rinascimento*, I, str. 251.

Nadalje se, kao odrednica toga humanističkog morala, ističe još naglašavanje *vitae activae* (nasuprot dotad važećem idealu teoretskog života) kao vrhunskog postulata što se postavlja pred čovjeka koji se želi realizirati shodno humanističkom moralnom idealu, pa naglašavanje *ars vivendi*, ali i naglašavanje uloge i značenja *artes* uopće nasuprot područja sigurnog racionalno utemeljenog znanja.

No, ono što se ipak najvećma ističe kao odlika »novog« humanističkog morala jest činjenica da se pri uobličanju moralnog ideala ne radi više o njegovu deduciranju iz apstraktnih općih uvida u bit čovjeka kao bića među bićima, već se do njega dolazi imanentnom analizom ljudskog ponašanja i djelovanja upravo kroz mijene oblika, pa će tako ovdje ono što predstavlja zapravo rezultat analize fakticiteta ljudskog opstanka biti istaknuto ujedno kao etički postulat. U tim interpretacijama humanističke etike akcent je onda na toj imanentističkoj tendenciji u pristupu čovjeku koja kulminira (i čije su zapravo krajnje konzekvence vidljive) u Giucciardinijevoj tezi po kojoj »Stvari koje se odnose na svijet moramo ocjenjivati i rješavati iz dana u dan«. Pritom je upravo on inzistirao na »raznovrsnosti okolnosti, na onom akcidentalnom, na slučajnom« te na nemogućnosti filozofijske apstrakcije i bilo kakova uopćavanja kad je riječ o (ovo)zemaljskom svijetu. (Tom akcidentalnom, promjenljivom primjereno znanje temelji se na razumijevanju, odakle se daje uočiti nova uloga i značenje hermeneutike.)

Mnogi autori pritom ističu kako humanistički filozofi, inzistirajući upravo na imanentnoj analizi ljudskog kao pretpostavci dopiranja do uvida u zbiljsko određenje čovječnosti čovjeka, pa onda i ljudske sreće, prekoračuju granice metafizičkog načina postavljanja pitanja o čovjeku i najvišem dobru za čovjeka, u smislu svjesna odricanja od najviših metafizičkih pitanja.

Zanimljivo je pri tom naglašavanju imanentističke tendencije u sferi etičkog, u čemu bi se imao ogledati napor za prekoračivanjem okvira tradicionalne metafizike, neuočavanje jednog fenomena na kojem se zapravo može (upravo u sferi etičkog i u svezi s etičkim) provjeriti valjanost teze o prekoračivanju metafizičkih okvira. Pitanje je, naime, kako je i je li uopće to prekoračivanje u sferi etike moguće, ako se uvaži od samih početaka konstituiranja etike kao discipline uočljiva činjenica njezine utemeljenosti u metafizici. Što bi se, dakle, sažeto moglo ustvrditi za »etike« onih humanista koje autori teze o tom humanističkom »novumu«, što se manifestira i u sferi moralne filozofije, ističu u prvi plan?

Vrlo su instruktivne, u smislu omogućavanja uvida u bit humanističkih moralnofilozofijskih stajališta, Giucciardinijeve teze o nemogućnosti uopćavanja u pogledu vrline (što se zapravo temelji na uvidu u bit svake heteronomne etike, ukoliko se po njoj svagda jedna određena interpretacija čovjeka i njegova

najvišeg dobra u vidu postulata postavlja pred čovjeka uopće te imade važiti kao norma djelovanja za sve ljude kao ono što »treba da« se realizira da bi čovjek bio moralan, odnosno da bi bio čovjekom). Svojim pak stavovima o »voluptas« kao najvišem ljudskom dobru te argumentima kojima podupire tu tezu (a koji se svode na to da se, kad se pita o dobru za čovjeka, valja pitati o dobru čovjeka kakav on po prirodi jest) L. Valla zapravo utemeljuje princip prema kojemu »čovjek treba da bude ono što on jest« (ali ne ono što on »bijaše biti« po nekoj unaprijed danoj definiciji), odnosno stav da čovjek i bez milosti Božje i Božjeg zahvata može biti sretan te da sreću može ostvariti u ovozemaljskom životu onakav kakav u tome svijetu biva. Ovdje se, dakle, ne radi više o, kako proizlazi iz Vallinih teza, racionalno definiranoj vrlini, definicija koje bi bila rezultat tražanja za apstraktnim određenjem vrline, o moralnim zahtjevima deduciranim iz pretpostavljenog tumačenja bića, ne radi se o apstraktno, a priori uspostavljenom općeljudskom dobru, već o vrlini koja se određuje prema konkretnoj situaciji, o dobru za čovjeka do kojeg se dolazi imanentnom analizom čovjekova bivanja (i kroz povijesno), koje će dobro shodno tome značiti svagda drugo i drukčije. Sama promjenljiva priroda (narav) čovjekova pritom se ukazuje kao najviše dobro i sad se radi još samo o tome (u etici) da se ono što čovjek po prirodi jest, afirmira nasuprot dotadašnjoj etičkoj tradiciji.

Već je iz tih primjera jasno (a sigurno je da bi izvođenje konačnih zaključaka iziskivalo jednu ekstenzivnu analizu tekstova spomenutih humanističkih autora, što nam ovdje nije izričitim predmetom istraživanja te njihove stavove iznosimo u sažetoj formi radi mogućnosti komparacije što je izvodimo u vezi s Marulićem u drugom dijelu teksta) slijedeće: gdje se u etici radikalno inzistira na imanenciji, ukoliko se pritom radi o »posvećenju fakticiteta«, etičko, što se konstituira bitno u onom »treba da« odnosno u odmaknutosti postuliranog od faktičnog, biva donekle dokinuto i to za volju afirmacije onog izvornog ljudskog i »pluraliteta ideala«. To bi zapravo govorilo u prilog tezi o humanističkom prekoračivanju metafizičkog horizonta, no tada više ne bi bilo legitimno govoriti o »etičkom«, jer je riječ upravo o tome da je to prekoračivanje na djelu ondje gdje se etičko zapravo kao takovo dokida, što nijedan od autora koji su se bavili humanizmom i humanističkom etikom nije dosad istaknuo.

U stvari zahtjev što se ovdje u sferi etičkoga postavlja pred čovjeka, po kojem on treba da bude ono što on već naprosto jest - da se realizira u svim dimenzijama svoga bića - kao duševno, duhovno i tjelesno biće bio bi doista izlišan, kad ga ne bismo vidjeli prije svega kao reakciju na dotad isticani etički ideal (uobličen u priličnoj mjeri pod utjecajem stoičkih učenja).

Valja istaknuti da smo ove »privremene« zaključke o humanističkoj etici izvodili na predlošku moralnofilozofijskih djela onih humanističkih filozofa čija se djela i inače navode kao primjer »novog« humanističkog filozofiranja (poglavito Valle i Brunija).

II.

No, da bismo stekli precizniji uvid u bit »humanističke etike«, u bitne odrednice humanističke obrade moralnofilozofijske literature, iznijet ćemo i neke bitne značajke moralne filozofije jednog od najčitanijih europskih humanista i znamenitog autora moralnofilozofijskih spisa - Marka Marulića.⁷

Analizi Marulićevih moralnofilozofijskih stavova pristupamo pitanjem: Marulićevo je ime posvud u literaturi o njemu vezano uz kvalifikativ »humanist«. Na temelju toga pitamo: u čemu se sastoji »humanizam« kojega je Marulić gotovo tipičnim predstavnikom i kako se to očituje u njegovim moralnofilozofijskim spisima.

Pitanje postavljamo imajući u vidu sve što smo gore naveli o moralnofilozofijskoj problematici humanizma.

Osnovni dojam što se nameće nakon proradbe Marulićevih moralnofilozofijskih djela jest da im je pretpostavkom čvrsta ukotvljenost u kršćanskom naziranju na svijet i čovjeka. Iz toga proizlazi da će osnovne odrednice Marulićeve pozicije u svezi s moralnofilozofijskom problematikom valjati tražiti u određenju relacije toga generalnog horizonta njegova filozofiranja i njegova »humanizma«. Sve što će Marulić tvrditi o čovjeku, sve kategorije kojima ga određuje kao biće među bićima te njegov položaj u ukupnosti bića nalaze se u tom temeljnom horizontu. Iz toga uvida kao opravdano postavlja se pitanje: na čemu se onda temelji tvrdnja o Maruliću - humanistu. Da pogledamo stoga поближе Marulićeve teze o čovjeku.

Kategorije na kojima počiva Marulićevo određenje čovjekova bivanja u svijetu, a iz kojih onda slijede i moralnofilozofijski zaključci i na temelju njih zahtjev za određenom moralnom praksom, jesu istočni grijeh (pad), raj i pakao

⁷ Za analizu značajki Marulićeva »humanizma« odnosno značajki Marulićevih moralnofilozofijskih stajališta odabrali smo, pored njegova najpoznatijeg djela »Pouke za čestit život s primjerima« (»De institutione bene vivendi per exempla sanctorum«), što ga je za tisak priredio i preveo B. Glavičić, »Globus«, Zagreb, 1986., još i djela »Evangelistar« (»Opera omnia«, I i II, Split, 1985.) te »Latinska djela« I, Split, 1979., u kojima po nama najpotpunije dolaze do izražaja njegovi stavovi relevantni za obrađivanu temu. S obzirom na tu činjenicu jasno je, da ovdje u analizi neće doći do izražaja niti svi aspekti Marulićeva »humanizma«, a niti svi, s obzirom na duhovnopovijesni kontekst, relevantni momenti. O tim drugim aspektima u nas je, međutim, dosad dosta pisano (vidi napose članke M. Tomasovića, zatim »Zbornik Marka Marulića 1450-1950«, što ga je izdala JAZU, Zagreb, 1950., pa zbornik »Dani hvarskog kazališta XV. Marko Marulić«, što ga je izdao Književni krug u Splitu, Split 1989.) Spomenuto se odnosi i na Marulićev stav spram antičke književnosti i kulture uopće, koji nije u svim njegovim djelima istoznačan.

O moralnofilozofijskom aspektu pak Marulićeva djela pisali su u nas Albert Bazala (»Marulićev moralno - filozofski rad«, Zagreb, 1904.) i Vladimir Filipović (vidi članak u »Prilozima za istraživanje hrvatske filozofske baštine«, 17-18/1983 »Osnovi etičko-filozofske orijentacije Marka Marulića«).

kao dva pola između kojih se odvija ljudski život kao neprestani izbor. Oni ujedno figuriraju i kao simboli nagrade i kazne u onostranom za dobro odnosno zlo počinjeno u ovozemaljskom životu. To su zatim Bog i Đavao između čijih carstava čovjek bira svoje mjesto. Cilj je čovjekova života (što ujedno znači i realizaciju najvišeg dobra i sreće za čovjeka) bitno određen kao blaženstvo što se sastoji u izravnom gledanju Boga, a što je moguće ostvariti jedino uz Božju asistenciju, po milosti Božjoj. Za tu milost čovjek se imade izboriti životom u kreposti. Čovjekov je krajnji cilj tako bitno transcendentan (»Extra terram igitur, extra anni solisque vias, quaerenda est homini felicitas, quam pie iusteque viventibus Omnipotens deus super caelum perennem perpetuamque largitur«)⁸.

Ovozemaljski pak život, ako se provede u vjeri, u prihvaćanju najviših kršćanskih kreposti, koje Marulić vrlo slikovito, navodeći bezbrojne primjere, ponajprije iz života kršćanskih svetaca, prikazuje na mnogim mjestima u svojim spisima (neki su posvećeni isključivo tome, poput njegova najznačajnijeg djela »Institucije«), jest tek priprema za buduću sreću.

Tako Marulić, bitno zainteresiran za čovjeka, za njegovu sreću, pokušava doprijeti do njegova bitna određenja, da bi onda odatle deducirao zaključak i o tome što će predstavljati najvišu sreću za čovjeka. To on čini iz jedne bitno soteriološke perspektive, naglašavajući neprestano da se put do ostvarenja najvišeg cilja (blaženstva) sastoji u transcendiranju svega ovozemaljskog. Marulić, dakle, čovjeku pristupa bitno »sub specie salutis«.

S obzirom na horizont u kojem provodi analizu čovjeka, Marulić ovoga kao biće među bićima određuje ujedno kao jedno od stvorenja, doduše ujedno i kao najodličnije među stvorenjima (po mogućnosti), no ujedno i ono stvorenje kojemu je moguće da tu mogućnost ne realizira, što se najčešće i događa jer čovjek uglavnom robuje tijelu, niskim porivima, onom prolaznom.

Pritom se naravno javlja čitav niz pitanja, a Marulićevi stavovi zahtijevaju čitav niz preciznijih određenja, no mi u njega ostajemo prikraćeni za ta određenja, što se donekle daje razumjeti jedino iz Marulićevih vlastitih izjava, po kojima se »svjetovne mudrosti valja kloniti« a »tajne vjere ne treba istraživati nego im se diviti«. Marulić se ne upušta u teorijska razglabanja što bi predstavljala pretpostavku njegova određenja čovjekova cilja, već na pretpostavci unaprijed zadanog i prihvaćenog sustava vrijednosti, što uključuje određenje dobra i zla, na pretpostavci dihotomnog prikaza svijeta u kojem se konstituira isto takovo klasificiranje mogućih čovjekovih opcija (»Jer tko ne bude primljen od Boga u milost, bit će primljen od đavla na kažnjavanje i vječne

⁸ »Prikaz starih natpisa«, citirano prema »Filozofska misao Marka Marulića«, uvodni dio u »Pouke za čestit život...«, XXII, Drago Šimundža.

muke»⁹, poučava ljude puteći ih na »pravi put« i upozoravajući na posljedice mogućeg izbora.

Za Marulića je bitno da Bog stvara čovjeka udjeljujući mu slobodu izbora između puta spasa i puta propasti, s tim da čovjekovoj slobodi ne pripada odlučivati o značenju tih kategorija jer je to što je zlo a što dobro unaprijed zadano. Pritom je ipak start čovjekov bitno negativno označen (»Medutim kako smo se rodili od pokvarena korijena...« reći će u »Evand.« I, XXVI, 143). Čovjeku je pritom, doduše potvrđena sloboda izbora, ali je ona, moglo bi se reći, samo formalna, ukoliko imade zapravo samo jedan put spasenja, koji je isto tako unaprijed određen. To je put življenja u vjeri, u krepostima. Razum pak, što bitno određuje čovjeka kao *animal rationale* imade se pokoravati vjeri, ne pitajući previše o nejasnim stavovima vjerskog naučavanja (»A da je to troje jedan Bog i jedna bit, bolje ćeš shvatiti vjerujući negoli vjerovati shvaćajući«)¹⁰. Uloga je razuma zapravo da pobijedi u nama »prirodno čuvstvo tijela« (!), iz čega je ujedno vidljivo i Marulićevo preuzimanje tradicionalne dihotomične slike svijeta što je prati vrijednosno rangiranje, a što je onda odredbeno pri određenju moralno dobrog odnosno lošeg. Na prikaz svijeta pa onda i čovjekova opstanka u svijetu Marulić primjenjuje tradicionalno posredovanu crno-bijelu shemu kojom se tjelesno, materijalni svijet kontraponira dobru duhovnog svijeta. Tako onda i zemaljski čovjek, i tjelesan i duhovan, biva sagledan i određen bitno u svojoj dvojnosti, koju Marulić vidi kao antitezu tjelesnog i duhovnog čovjeka i njome je zadan kriterij za razlikovanje moralno dobrog od moralno zlog djelovanja. Uvjet je čovjekova spasenja da se prezre taj tjelesni svijet kojemu je »gospodar đavo« za volju duhovnog svijeta. Po tome ujedno slijedi da je za čovjeka najveća sreća ostvariva tek time da zapravo sebe u svom bitnom određenju, u svojoj »*conditio humana*«, da sebe kao kompletno biće zaniječe. Marulić izričito kaže: »Iz toga jasno proizlazi da ništa nije slabije od onoga tko se uzda u sebe i ništa jače od onoga tko se uzda u Boga«¹¹. Maksima će sretna čovjeka po njemu stoga biti »umrijeti za ovaj svijet, živjeti u Kristu«. Pitamo li se sada, na temelju ovako koncizno iznijetih Marulićevih stavova, o njihovoj relaciji spram temeljnih crta »humanističke etike«, kako smo ih iznijeli u prvom dijelu teksta, neće biti teško uvidjeti da Marulićeve moralnofilozofijske postavke »zaostaju« za pozicijama renomiranih humanističkih moralnih filozofa. No, prije negoli se upustimo u analizu te tvrdnje, pokušajmo još jednu paralelu. Ovaj put onu između Marulićevih stavova i odrednica koncepcije čovjeka što ih nalazimo naprimjer u Pica od Mirandole, predstavnika tzv. metafizičke struje u

⁹ »Evand.« I, knj. I, IX, str. 82.

¹⁰ »Evand.« I, XXIV, str. 133.

¹¹ »Institut.« knj. III, I, str. 121.

renesansnoj filozofiji, neoplatoničkog usmjerenja. (Pritom valja istaknuti da je Pico upravo svojim programatskim spisom »De dignitate hominis« zacrtao bitne značajke renesansnog poimanja čovjeka.) To je povlačenje paralele između dvojice renesansnih filozofa opravdano uvidom u neke podudarnosti njihovih stavova u svezi s koncepcijom čovjeka. Za obje su koncepcije značajna neka opća mjesta, što ćemo ih susresti i u Pica i u Marulićevim spisima. Tako će Marulić u »Instituciji« (knj. VI, XV, 520) ustvrditi: »Nadalje, postoji velika sličnost između svijeta i čovjeka, tako da najveći filozofi nazivaju čovjeka 'malim svijetom'«, što bi imala biti tek natuknuta tema mikrokozmos-makrokozmos u svezi s određenjem čovjeka.

Isto će tako istaknuti na nekoliko mjesta kakove su sve mogućnosti čovjeku dane - usađene od Boga i kako su sva druga stvorenja i svi drugi dijelovi svijeta stvoreni da bi njemu bili od koristi. Tako nekoliko puta nailazimo na citat »Učinio nas je na sliku i priliku svoju, podložio nam, dao na upotrebu nebo, zemlju i more« (prema Post. 1,26 i Ps. 8,8) i dalje: »Iz zemlje si iznjedrio toliko vrsta plodova, toliko stabala, toliko kamenja, toliko kovina te *onoga koji će se time služiti (!) čovjeka*, najodličnijeg među bićima«¹².

No, usporedimo li razradu tih natuknica u Marulića s odrednicama Picove koncepcije čovjeka, uočiti ćemo kako je u Marulića naglasak svagda na od Boga danoj a neiskorištenoj mogućnosti, po čemu je onda čovjek u odnosu na Boga svagda bitno grešnik. U Pica će pak u određenju one *conditio humana* naglasak svagda biti na onome što čini prednost čovjeka spram ostalih bića, pri čemu se čak i ono što bi se moglo pričinjati njegovom slabošću ističe kao prednost (kao što je naprimjer slučaj s neodređenošću njegova mjesta u ukupnosti bića te neodređenošću njegova lika, u čemu se po Picu zapravo konstituira sloboda, mogućnost izbora za čovjeka, da bude ono što odluči *sua sententia*). To što čovjek nije od Boga učinjen ni »nebeskim ni zemaljskim bićem, ni smrtnim ni besmrtnim«, e da bi bio *po svojoj volji* svoj vlastiti »factor«, noseći u sebi »omnifaria semina« i »omnigenae vitae germina« čini čovjekovu bitnu odredbu, a odličnost mu se sastoji upravo u tome što je *chameleon*. Bez obzira na to što je i za Pica čovjek primarno *stvoreno* biće (što se zapravo bezupitno pretpostavlja pri čovjekovu određenju), kojemu je najviši cilj dosizanje Boga u savršenoj spoznaji, ipak je ovdje akcent na slobodi u kojoj se konstituira ljudskost čovjeka, po čemu je čovjek kao »factor sui« tvorac vlastita svijeta (»Ut intelligamus postquam hac nati sumus conditione, ut id simus quod esse volumus«, reći će Pico u »De dignitate hominis«).

Marulićevi, dakle, moralnofilozofijski stavovi različiti su i od stajališta tzv. tipičnih predstavnika »humanističke etike«, ali i od stajališta temeljne tenden-

¹² »Evand.« I, XXVI, str. 142.

cije u okviru tzv. metafizičkog sloja renesansnog mišljenja, koje je utjelovljeno u stajalištima Pica od Mirandole. Upravo se onda na temelju toga uvida, odnosno uvida u činjenicu da se u Marulića još može dvoumiti oko toga radi li se tu o moralnoj teologiji ili moralnoj filozofiji, s obzirom na to da mu je i u određenju ljudske sreće i u određenju čovjeka mjerodavna nadalje objavljena istina, iz koje su onda zadane i sve bitne kategorije određenja čovjeka i njegova cilja, s tim da je znanju primarna zadaća da bude u službi vjere, koja je korijen svim krepostima i uvjet spasenja (koje znanje biva čovjeku udijeljeno milošću Božjom), postavlja pitanje opravdanosti označavanja Marulića humanistom. Pitanje biva dodatno zaoštrano ako se u pokušaju da se na Marulića primijene neka druga određenja humanizma, npr. posizanje za primjerima iz antičke literature itd. u analizi tekstova uoči činjenica da u njima nailazimo na upravo neprijateljske stavove spram antičke (poganske) filozofije¹³ napose moralne, spram antičke poezije, retorike i književnosti uopće, napose s obzirom na njihovu uporabivost u moralnoj sferi.

Dosad je naše propitivanje Marulićeva »humanizma« bilo određeno uglavnom dvjema odrednicama. S jedne strane značajkama »humanističke etike« jednog Valle i Brunija, a s druge strane značajkama najznatnijeg predstavnika renesansne metafizičke (neoplatoničke) struje. No, moguć je i treći način da se pita o Marulićevu »humanizmu« koji pokušava uvažiti neka najznačajnija dosad izložena tumačenja humanizma. Slijedeći taj trag pitat ćemo sada preciznije o *motivima* Marulićevih moralnofilozofijskih spisa. Pritom ćemo uočiti slijedeće: bez obzira na to što Marulić iz »kršćanskog horizonta« problematizira ljudsku sreću (što uostalom čine i humanisti poput Valle, Giucciardinija, Salutacija, Barbara, Pica i Ficina) i što je tim horizontom određen najviši cilj ljudskog življenja, postavljen u transcendentno, onim bitnim i odredbenim za cjelokupan njegov intelektualni angažman čini nam se njegovo uporno nastojanje oko iznalaženja modusa *obnove* čovjeka, koja je trajna okupacija svih Marulićevih djela, no što je najvećma vidljivo u onim Marulićevim djelima koja iznose aktualno stanje kojemu je Marulić svjedokom i što ga obilježava primarno duboka moralna kriza. O tome svjedoče mnoga mjesta u Marulićevim djelima.

¹³ O tome svjedoče mnogobrojna mjesta iz njegovih djela. Tako naprimjer u »Instituciji...« (knj. II, X, 121) kaže: »Podjarmivši vračeve, produžimo sada u sukob s filozofima kako bi i ti naučili da je Božja ludost mudrija od ljudi, i Božja slabost jača od ljudi«. I dalje: »...kršćanska mudrost nije tako stroga ni tako neljudski ograničena kao što je bila ona stoička sljedba filozofa koji su naučavali kako mudrac, da bi bio blažen, treba da bude posve bez duševnih čuvstava.« (»Evand.« I, knj. I, III, IV, 270). I dalje: »Filozofi su različito shvaćali čovječje blaženstvo i o njemu bulaznili, jer ga nisu smještali na nebo nego na zemlju tražeći ga ondje gdje nije i ne znajući gdje je« (»Evand.« I, knj. III, VII), i dalje: »Tebi se obraćam koji si se dugo i mnogo zanimao knjigama pogana jer te je veselio uglađen govor i oćaravala milozvučna pjesma pjesnika - promisli malo koliko si odatle skupio koristi. I kad spoznaš da ti to ništa nije koristilo za spasenje, okreni se, molim te, napokon Kristu...« (»Evand.« knj. I, str. 136).

O tom iskustvu moralne i duhovne krize svjedoče što eksplicitna kritika postojećeg stanja i načina življenja, što upućivanje na primjere kreposna života kršćanskih svetaca iz perioda ranog kršćanstva, što upozorenja na prijeteću opasnost koja nije samo vanjska već nadasve unutarnja opasnost, a proizlazi iz sveopćeg moralnog rasula i nepoštivanja temeljnih kršćanskih moralnih normi. Stoga gotovo simbolično i za temeljnu intenciju što predleži gotovo svim Marulićevim djelima reprezentativno zvuči rečenica citirana u »Evangelistaru«: »nasljedovatelj Kristov nastoji što prije svući sa sebe staroga i obući se u novoga čovjeka« (kurziv E. B.-P.).

Upravo po tom temeljnom usmjerenju i intenciji njegovih djela, sadržanom u programu obnove, Marulić jest *renesansni humanist*¹⁴. Jasno je da pritom posizemo za sasvim određenim značenjem termina »humanist«, što ćemo nešto opsežnije elaborirati u završnom dijelu teksta.

Pritom je specifičnost Marulićeve koncepcije obnove (koju on bitno vidi kao obnovu čovjeka i č o v j e č n o s t i) u tome što je on vidi mogućom jedino povratkom na *iskonske kršćanske vrednote, na istinsku kršćansku krepost*. Upravo isticanje urgentne potrebe za »očišćenjem od grijeha« ponajprije svećenika i crkvenih velikodostojnika, isticanje potrebe za povratkom na skroman i neporočan život, uz neprestano upozoravanje na kazne što slijede neporočan život i »robovanje strastima« i uopće ovozemaljskim dobrima, a posebice onda kritika dijelova Crkve kao institucije prisutna u nekim poglavljima njegovih djela upućuju na to da je Marulićev koncept obnove orijentiran ka »novom« čovjeku koji će biti zapravo onakav kakovim ga je u njegovu idealnu liku vidjelo prvobitno kršćanstvo. Temelj je, dakle, njegova koncepta obnove pozivanje na obnavljanje pretpostavki jednog svjetonazora, što su, kako proizlazi iz aktualnosti potrebe za obnavljanjem, očito dovedene u pitanje. Marulić, dakle, čovjeka i č o v j e č n o s t čovjeka sagledava bitno iz tog horizonta prvobitnog kršćanstva, pa će stoga njegov opstanak u svijetu biti određen prije svega odmjeravanjem spram kršćanskog ideala čovječnosti kojemu je normom sadržaj »Dekaloga«.

Teškoće što se na temelju svega iznijetog pokazuju svode se uglavnom na slijedeće: teza po kojoj »nova« humanistička filozofija dolazi do izražaja u retorici, gramatici, poetici i moralnoj filozofiji, što se određuju kao navlastita

¹⁴ Kad smo već Marulićevo nastojanje oko obnove čovjeka naveli kao značajnu crtu njegova »humanizma«, valja nam reći nešto i o onoj, u tekstu često rabljenoj sintagmi »renesansni humanizam«. Čini se, naime, da pojam obnove predstavlja onu točku u kojoj se preklapaju, presijecaju humanizam i renesansa. S jedne je strane, iz svega što smo dosad iznijeli o humanizmu, neosporno da se ovdje radi primarno o (re-)definiranju čovječnosti čovjeka što znači o svojevrsnoj obnovi čovjeka, a to je upravo i bit pojma renesanse, koja je htjela biti (a i samosvijest epohe se tako uobličila) primarno obnova, preporod čovjeka (renovatio, reformatio, rinascita). Upravo onda u tom pojmu obnove pokušavamo utemeljiti govor o renesansnom humanizmu.

područja interesa i djelovanja humanista, pravi oštru distinkciju između renesansne metafizičke tradicije, napose platonovske i novoplatonovske, i tih »navlastito« humanističkih područja. No, kao što vidimo iz Marulićeva primjera, a slično bi se moglo pokazati i na primjeru mnogih drugih renesansnih filozofa (metafizičara) koji su ujedno smatrani humanistima (poput Andreisa, Modruškog, Dragišića, Dudića itd.), mi ovdje možemo konstatirati postojanje znatnih razlika u pristupu i ponuđenim rješenjima i u okviru same etičke sfere. Dok su, naime, u moralnofilozofijskim spisima poput Marulićevih evidentne metafizičke pretpostavke etičkog, ukoliko se pritom zapravo, kad je npr. riječ o kršćanskom horizontu raspravljanja o toj tematici, radi evidentno o deduciranju zaključaka u svezi s najvišim dobrom za čovjeka iz pretpostavljenih, zadanih stavova o biću kao biću te najvišem biću, dotle su u nekih drugih autora pri obradi iste tematike evidentna nastojanja oko prevladavanja metafizičkog okvira, u smislu imanentističke tendencije u sferi etičkog, kao npr. u Valle i Brunija.

Po tome bi se onda jedni filozofi što se bave moralnofilozofijskom problematikom u humanizmu opravdano smatrali humanistima, drugi ne. To bi onda ujedno »rušilo« i tezu po kojoj pored retorike, gramatike, poezije i historiografije i moralna filozofija sama po sebi predstavlja »humanističku« disciplinu par excellence. Ili točnije, teza bi mogla važiti samo za neke humaniste. Ili bi onda zapravo bitnu distinkciju trebalo praviti među filozofima humanizma i renesanse prema tome da li su ili nisu predstavnici »nove« humanističke filozofije u kojoj je težište na filologiji kao navlastito ljudskom području manifestacije.¹⁵

S tim u vezi postavlja se onda nužno pitanje odnosa dvaju slojeva renesansnog mišljenja, dakle humanizma (kako ga vidi i određuje Grassi naprimjer)

¹⁵ Neki su povjesničari filozofije, poput H. Weisingera, E. Garina i drugih, htjeli tu razliku između autentično humanističkog pokreta i onog sloja »humanizma« što ustrajava na tradicionalnom pristupu čovjeku (a što se djelomično podudara s preferiranjem određenih disciplina) vidjeti kao razliku u razvojnim fazama renesansnog humanizma. Po njima bi onda prva faza humanizma bila ona u kojoj prevladava retoričko-literarni, a druga ona u kojoj je dominantan filozofijsko-znanstveni moment, u kojoj dolazi do degeneriranja retoričko-literarnih studija u smislu uspostavljanja kulta (is)prazne forme. Garin tu razliku vidi naprimjer kao razliku između tzv. filološke (rane) faze humanizma i kasnije faze u kojoj se u okviru neoplatonovske onto-teologije razvija jedna nova koncepcija jezika (objave), a koja predstavlja u stvari nadopunu one prve faze. No, taj pokušaj rješavanja problema razlikovanjem faza renesansnog humanizma »ruši« činjenica da i u kasnijoj fazi (renesanse) u nekih autora prevladavaju elementi retoričko-literarnog humanizma što se razvijaju u svjesnoj suprotstavljenosti metafizičkoj tradiciji. Veći problem predstavljaju upravo humanisti ranijeg razdoblja (15. stoljeća) u kojih se jasno uočava prisutnost metafizičke tradicije, premda im se svagda bezupitno atribuiraju kvalifikativ »humanistički« filozof i u kojih se onda, kao u Marulića, izričito postavlja pitanje legitimnosti takova kvalificiranja (ako se, naime, uvaži teza po kojoj specifičnu diferenciju humanizma i svega što je za humanizam odredbeno čini prevladavanje okvira metafizičke tradicije).

i metafizičke tradicije izražene u renesansnom novoplatonizmu. Ili točnije, postavljat će se pitanje može li se u svezi s tim tradicionalnim metafizičkim slojem mišljenja govoriti uopće o »humanizmu«, a to nas opet vodi do pitanja o koncepciji čovjeka izloženoj u okviru toga sloja mišljenja ili preciznije do pitanja: mogu li se uopće pronaći dodirne točke između koncepcije čovjeka i čovječnosti i čovjštva čovjeka što predleži (možda i neosviješteno) u retoričko-literarnom pristupu čovjeku i one što je iznosi metafizičko mišljenje renesanse. Pritom se valja podsjetiti da se upravo u ontologijskoj sferi uobličava (programatski u spisu Pica od Mirandole »De dignitate hominis«) jedna *nova* koncepcija čovjeka, koja svojim stavovima o izuzetnosti čovjekova položaja u svijetu, o izuzetnosti njegova statusa među ostalim bićima što se utemeljuje upravo u ljudskoj slobodi predstavlja »novum« u odnosu na dotadašnju metafizičku tradiciju, i to se ne smije previdjeti. »Novum« je, naime, nužno konstatirati bez obzira na to što se ovdje o čovjeku još uvijek pita iz horizonta onog mišljenja što čovjeka vidi gotovo isključivo iz odnosa Bog-svijet-čovjek.

Ukoliko se, međutim, u inzistiranju na razlici upućuje na to da se ta razlika konstituira zapravo u onome »kako« pitanja o čovjeku, jasno je da se u okviru metafizičke tradicije pita o čovjeku na tradicionalan način. »Novum« retoričko-literarne orijentacije sastoji se zapravo u novom pristupu čovjeku, ukoliko se ovdje bespretpostavno traga za određenjem čovjeka i čovječnosti čovjeka kroz analizu čovjekova izraza, manifestacije čovječnosti u ljudskim djelima, u povijesnim mijenama od čovjeka uobličena svijeta. No, tada se moramo vratiti pitanju značenja »humanizma« odnosno različitih značenja humanizma i pitanju »humanizma humanizma«. Pitanje je, naime, koliko je taj problem riješen onakvim uspostavljanjem razlike između dva sloja renesansnog mišljenja, što se temelji na »kako« postavljanja pitanja, tj. na različitosti pristupa.

Kao što se, naime, i u okviru metafizičkog (novoplatoničkog) sloja mišljenja dade, s obzirom na jasno artikuliranu »novu« koncepciju čovjeka i humaniteta, govoriti o »nekome« humanizmu, tako se isto i za retoričko-literarni pristup kao »humanizam« postavlja pitanje koliko se njime doista ukidaju metafizičke pretpostavke.

Već ova konstatacija upozorava na to da za dopiranje do odgovora na pitanje o biti »humanizma humanizma« pozicija koja na to pitanje nastoji odgovoriti imajući u vidu primarno alternativu humanizam-metafizika ili humanizam-nemetafizika ne pruža dovoljno širok okvir te na to da je nužno uvažiti i jedno »šire« značenje humanizma. Iz tekstova renesansnih humanista proizlazi, naime, slijedeće: Čini se prije svega, a to se potvrđuje upravo u sferi humanističke moralne filozofije, da je ona svojom imanentističkom tendencijom okrenuta uistinu protiv metafizičke tradicije i na njoj utemeljene etike, no isto tako da je pritom okrenuta primarno protiv etike prethodeće joj epohe. No, naglašavanje značenja etičkog i razlike toga područja spram metafizike (kako

ju je odredio već Aristotel) primarno je funkcija uvida u specifičnost etičkog kojemu je bitnim predmetnim područjem upravo čovjek. Neosporna je činjenica da na temelju uvida u specifičnost svega što pripada području »humanuma« i područje etičkog biva aktualizirano nasuprot tradiciji te se utoliko metafizičke pretpostavke pitanja o čovjeku i čovječnosti stavljaju u zgrade. Po tome se onda u humanizmu upravo uspostavljanjem područja etičkog kao samostalnog i zasebnog područja može govoriti o začecima novovjekovnog pristupa čovjeku i »ljudskom« (upravo na pretpostavci takove interpretacije humanizma, točnije renesansnog humanizma, zahtijeva onda Ernesto Grassi revalorizaciju i svojevrsnu rehabilitaciju toga duhovnopovijesnog razdoblja). No, čini se ipak da to »stavlanje u zgrade« metafizičkog okvira jest nadasve tek rezultat činjenice što tek tada čovjek uopće biva izričito tematiziran kao predmet vlastita promišljanja.

Premda, naime, Petrarca polazištem svojih spekulacija o čovjeku čini pitanja »Zašto smo rođeni, odakle dolazimo, kuda idemo«, pitanje je koliko se tu već uistinu može govoriti o dosegnutom novovjekovnom stavu o ljudskoj posredovanosti svega što jest kao objekta mišljenja. Premda u renesansnom humanizmu čovjek uistinu postaje izričitim i primarnim predmetom vlastita promišljanja, pitanje je, da li ovdje već uistinu zbilja, da li ovdje već uistinu svijet i Bog bivaju primarno doživljeni tek kao predmet ljudske spoznaje. Nama se čini, kako iz tekstova renesansnih humanista, bez obzira na to što se zbilja hoće (ipak tek ponegdje izričito) spoznati kao i kroz ljudski izraz zbilje, bez obzira na to što se čovjeka hoće razumjeti bespretpostavno, iz njega samog i bez obzira na to što se ovdje otvara problem »povijesnog samootkrivanja bića/bitka«, kako to hoće Grassi, proizlazi da taj metafizički okvir nije definitivno prevladan. Na to, naime, da on ostaje primišljen kao horizont određenja čovjeka upućuju i tekstovi »najortodoksnijih« humanista poput Valle, iz kojih je vidljivo kako on do radikalnih teza u svojim etičkim spisima dolazi upravo jednom novom interpretacijom Boga odnosno odnosa Boga i prirode, da bi na njoj utemeljio stav o »voluptas« kao najvišem dobru za čovjeka (ali i za božanski svijet).

Ostaje na kraju otvoreno pitanje relacije između »novuma« što ga vidimo kao pomicanje akcenta u elaboriranju problema čovjeka u okviru metafizičkog mišljenja (što je vidljivo i u Marulića naprimjer, gdje je upravo inzistiranje na moralnofilozofijskoj problematici znak tog pomicanja akcenta u okviru metafizičke tradicije i gdje se upravo zato što se pitanje o čovjeku postavlja iz tradicionalnog metafizičkog horizonta najjasnije razaznaje pomak), i onog drukčijeg »kako« pitanja o čovjeku u okviru »autentično« humanističke struje.

S tim onda povezujemo i pitanje o drugim značenjima »humanizma« odnosno onih sadržaja koji se tim terminom imenuju u okviru historijskog humanizma (14., 15. i djelomično 16. stoljeća). Očito je, naime, da i humanizmu, ako ga razumijemo onako kako ga razumijeva Kristeller, tj. primarno kao

program studija (*studia humanitatis*) predleži jedna koncepcija čovjeka, isticanje jednog ideala čovjeka i čovječnosti te načina njegove realizacije, no prije svega i nadasve interes za čovjeka, interes za »humanum«.

Iz toga je već jasno da će biti opravdano svim »humanizmima« humanizma pretpostaviti jednu zajedničku opću tendenciju ili zajednički nazivnik. A do te zajedničke pretpostavke dolazimo pitajući o *motivima aktualiziranja problema čovjeka i čovječnosti*, o motivima posizanja za antičkim uzorima u pitanju »humanizma«, o motivima obnove klasične humanističke tradicije.

Na to pitanje nastojimo odgovoriti osvješćujući duhovnopovijesni kontekst u kojem se »humanizam« rađa, odnosno one probleme kao rješenje kojih se on uopće konstituirao. Pritom dopiremo do one krize s kraja srednjeg vijeka, što je vidimo primarno kao krizu sigurnosti čovjekova opstanka u svijetu, kao krizu znanja i vjerovanja, kojom biva doveden u pitanje i stari sustav moralnih vrednota, ukratko kao krizu čovjeka (tek u tom svjetlu bivaju onda uopće razumljiva i ona Petrarkina pitanja). Ako potom sva ona misaona strujanja što slijede kao reakcija na tu krizu razumijevamo kao različite pokušaje njena rješenja, možemo zaključiti da se ti pokušaji, što koegzistiraju kao različiti putovi renesansnog mišljenja mogu ujedno označiti i *kao različiti aspekti renesansnog humanizma*. Među njima se ipak daju razabrati dvije temeljne tendencije. Jedna, koja ide na to da se sigurnost (utemeljena prije svega u dokazivanju mogućnosti sigurne spoznaje kao pretpostavke efikasna djelovanja) ponovno zadobije svođenjem svega na čovjeka i njegovo znanje, po čemu onda relevantnim biva tek ljudski izraz, iskaz, kao rezultat doživljaja, spoznaje zbilje (što bi se moglo označiti i kao imanentistička tendencija).

Druga tendencija smjera na to da u horizontu metafizičkog argumentiranja drukčije odredi čovjekov položaj u ukupnosti svega što jest, što znači i da mu odredi bitno drugačiju poziciju u odnosu Bog-svijet-čovjek.

Humanizam što ga nalazimo u temelju obiju tendencija jest upravo onaj humanizam shvaćen u najširem i upravo novovjekovnom smislu kao primarno interes i briga za čovječnost čovjeka. To pak da upravo u razdoblju humanizma »čovjek« i čovječnost odnosno čovještvo čovjeka bivaju tek izričito tematizirani predstavlja ono povijesno na stvari humanizma te dopušta da se i historijski humanizam poveže i razumije iz novovjekovnog značenja termina te se štoviše u tom značenju i konstituirao. Izričito tematiziranje »čovjeka« kroz razgraničenje sfere ljudskog u sveukupnosti bića naspram sfere božanskog i prirodnog događanja, zbiva se doduše i kao posizanje za antičkim predloškom, ali se pritom ne smije smetnuti s uma značenje što ga za to uspostavljanje »humanizma« imade kršćansko iskustvo što mu prethodi. Istovremeno valja pred očima imati i činjenicu da je posizanje za klasičnim uzorima, kao bitno obilježje humanizma 14. i 15. stoljeća, primarno reaktualiziranje upravo antičkog »humanizma«.

PROBLEM »HUMANIZMA« HUMANIZMA

Sažetak

U tekstu se tematizira problem »humanizma« humanizma. To, da se još jednom uopće govori o humanizmu opravdava se konstatacijom o višeznačnosti termina »humanizam«. U ovom tekstu polazi se od jedne novovjekovne definicije (i interpretacije) humanizma, da bi se ova potom dovela u svezu sa značenjem historijskog humanizma. Ukoliko se naime prihvati da je svaki humanizam svagda metafizički utemeljen, te se može govoriti o različitim »humanizmima«, postavlja se pitanje značenja humanizma kao duhovno-povijesnog razdoblja, odnosno pitanje »humanizma« humanizma. Pitanje je kakovo je tumačenje zbilje odredbeno za historijski humanizam (14., 15. i djelomično 16. stoljeća) i potom je li uopće legitimno humanizam kao intelektualni pokret odredben za to razdoblje dovoditi u svezu s određenim (metafizičkim) tumačenjem zbilje. Pritom se uvažava interpretacija E. Grassija, po kojoj ono što je odredbeno za historijski humanizam predstavlja prekoračivanje metafizičkog horizonta. Dok su pobornici Grassijeve interpretacije dosad naširoko elaborirali taj problem humanističkog prekoračivanja metafizičke tradicije na području gramatike, retorike, poetike, dotle moralnofilozofijska domena u tom smislu nije bila tako izričito tematizirana. Stoga ovdje autorica ispituje valjanost dviju spomenutih interpretacija humanizma na primjeru djela Marka Marulića, kojega se općenito kvalificira kao humanista, a čija su djela moralnofilozofijskog značaja ujedno izričito metafizičko-teologijski utemeljena. Opravdanost za označavanje Marulića humanistom nalazimo u njegovu temeljnom interesu za *obnovu* »čovječnosti i čovječstva« čovjeka. Upravo u tom pojmu nalazimo stjecište humanizma i renesanse, po čemu onda ujedno rabimo i termin renesansnog humanizma. U tome ujedno nalazimo uporište za tezu po kojoj renesansni humanizam (i u njegovu okviru i sva izričito i navlastito humanistička područja poput gramatike, retorike, moralne filozofije) valja razumijevati kao začetke novovjekovnog humanizma i poimanja humanizma, ukoliko tek tu čovječnost i čovječstvo čovjeka bivaju tek tematizirani (doduše kroz reaktualiziranje antičkog »humanizma«), s tim da je taj »humanizam« humanizma svakako specifičan ukoliko mu prethodi kršćansko iskustvo svijeta i čovjeka.

THE PROBLEM OF »HUMANISM« OF HUMANISM

Summary

The article discusses the problem of »humanism« of humanism. That humanism is spoken of once again at all is justified by asserting the multifariousness of the term »humanism«. The article begins with a modern definition (and interpretation) of humanism; the definition is then brought into relation with the meaning of historic humanism. That is, if it is accepted that every humanism is always metaphysically based, and that it is possible to speak of different »humanisms«, the question of the meaning of humanism as a spiritual-historical period, or in other words the question of »humanism« of humanism, should be asked. What kind of interpretation of reality determines historic humanism (14th, 15th and a part of the 16th centuries), and whether it is in any respect reasonable to bring humanism as the determining movement of the period into relation with a certain (metaphysical) interpretation of reality, remains to be seen. Ernesto Grassi's interpretation,

according to which the determinants of historic humanism represent a crossing of the metaphysical horizon, is accepted. While the defenders of Grassi's interpretation have so far comprehensively elaborated the problem of humanistic surpassing of metaphysical tradition in the spheres of grammar, rhetorics, poetics, the scope of moral philosophy was never concerned the same way. The authoress therefore examines the validity of the two aforementioned interpretations of humanism using the work of Marko Marulić as an example. Marulić is generally described as a humanist, and his works - important for moral philosophy - are emphatically metaphysically and theologically based. Characterizing Marulić as a humanist is justified by his basic interest in the renewal of »humanity« of man. It is precisely in this notion that we find the junction of humanism and Renaissance, according to which we use the notion of »Renaissance Humanism«. At the same time, it is here that we find the fulcrum of the thesis according to which Renaissance Humanism and all the explicitly and especially humanistic fields in its framework, such as grammar, rhetorics, moral philosophy, are to be understood as the beginning of modern humanism and the understanding of humanism, if it is here that the humanity of man is considered (in truth through the revival of Classical »humanism«), making allowance for the fact that the »humanism« of humanism is by all means specific if preceded by the Christian experience of world and man.