

A. PETRIĆ, FILOZOF UMJETNOSTI I SLOBODE

Heda Festini

Viški filozof Antun Petrić, koji je veći dio života proveo u Zadru, a u starosti radio u dubokoj osami u rodnoj Komiži,¹ može se uvrstiti u plejadu dalmatinskih mislilaca koji su — od Gučetića, preko Patriciusa i Boškovića, do Tommasea, Nađa i Politea — umjeli svijetu izreći svoju osebujnu misao, i tako do danas ostati za nas baština koju valja respektirati i revalorizirati, da bi se na nju moglo nastaviti. Iako je dobio germansko obrazovanje na sveučilištu u Grazu, ostao je trajno fasciniran talijanskom filozofijom, kao i mnogi drugi dalmatinski filozofi, te je i svoja djela pisao isključivo talijanskim jezikom, što ponovno otkriva veliki afinitet naših ljudi prema mediteranskoj filozofiji i kulturi, koje su, uostalom, integralni dio.² Ipak, uopće ne začuđuje što su

¹ Don Antun Petrić rođen je 2. X. 1829, a umro je 29. II. 1908. u Komiži na Visu (otac Ivan Petrić, majka Vica, rođena Marinković). Studirao je u Grazu, gdje je i doktorirao. Od 1868—1871. bio je suplent na zadarskoj gimnaziji na kojoj je predavao filozofsku propedeutiku, geografiju i povijest, hrvatski i talijanski. Ubrzo je napustio gimnaziju, proganjan od austrijske vlasti. Povukao se u svoju rodnu Komižu gdje je živio do kraja života, a do danas je ostao u živopisnoj uspomeni svojih sugrađana koji uvijek rado o njemu pričaju. Nije ostao zabilježen u povijesti filozofije, ali je ostao prisutan u usmenoj predaji. (Za osnovne biografske podatke zahvaljujem mr. Ivi Mardešiću, Filozofski fakultet, Zadar.)

² Od filozofa, na Petrića je najjači utisak ostavio talijanski filozof onoga vremena V. Gioberti kojega je smatrao svojim učiteljem. Petrić ga je kritizirao, ali ga se nije odrekao, što jasno pokazuje u Predgovoru svojeg najvažnijeg djela, koje je bilo štampano u Zadru 1875. pod naslovom *La definizione del bello data da Vincenzo Gioberti, esaminata in se e nei suoi fondamenti*. U napuljskom listu *Il Pitagora* (1877—78) profesor Stanislao Cundari u nekoliko je nastavaka pisao kritiku toga Petrićeva djela; sam ju je Petrić najviše cijenio, napisavši odgovor nekoliko godina poslije. U početku je Petrićeva knjiga prošla dosta nezapaženo, notirali su njezin izlazak u Zadru listovi *Dalmata*, *Narodni list*, *Dalmazia cattolica*, a u Splitu *Rivista di Spalato*. Tek 1883. Petrić je napisao prvi dio odgovora na Cundarijevu kritiku, a 1885. drugi dio pod naslovom: *Le obiezioni contro la definizione del bello proposta dal professor Stanislao Cundari riviste ed esaminate*. Iste je godine Petrić štampao i svoju disertaciju »Libertà e fato« u zadarskoj reviji *Annuario dalmatico* (II, 1885). U Splitu je objavio *Riflessioni sul merito della retribuzione conseguente le libere azioni*, 1898. Svoji odgovor na kritiku navedenog djela na-

Petrićeva djela više poznavali Talijani nego domaći ljudi kojima je, po Tresić-Pavičićevim riječima punima indignacije, svagda bila bliža germanska kultura, osobito onima iz unutrašnjosti, a osnovni interes »potpirivanje strančarske žuči«. ³ On je sa žalošću konstatirao da je glavno Petrićevo djelo čitalo jedva petero ljudi, a još veće nezadovoljstvo u njemu je izazvalo odbijanje Jugoslavenške akademije znanosti i umjetnosti u Zagrebu da Petrić postane njezinim članom. Kada se sam Tresić-Pavičić pokušao zauzeti za njega, dobio je usmeni odgovor da Petrić to nije zavrijedio, na što se Tresić-Pavičić pita da li možda zato što se služio izrazima subjekt-objekt, a ne »usebno« i »izsebno«! ⁴ Iako »dobar Hrvat i Slaven«, kako kaže Tresić-Pavičić, dok je bio živ, Petrić nije izazvao ni interes niti zasluženu pažnju svoje uže domovine, ali se čini da sve istinitijima postaju i druge Tresić-Pavičićeve riječi: za Petrića će se znati u dalekoj budućnosti, dok će Akademijini besmrtnici biti odavno zaboravljeni. ⁵ Kasno mu je stiglo priznanje i od njegovih najbližih sugrađana koje je uslijedilo tek nakon pariškog uspjeha što ga je poznjelo njegovo glavno djelo: »La definizione del bello data da Vincenzo Gioberti, esaminata in se e nei suoi fondamenti« (Giobertijeva definicija lijepoga, razmatrana po sebi i u njezinim temeljima). Tek nakon tog uspjeha u gradu gdje je živio i najviše djela objavio, štampan mu je hvalospjev u listu »Il Dalmata«. ⁶ Malobrojni Petrićevi kritičari, osobito Tresić-Pavičić i Zadrarin I. Tacconi, pristupili su njegovu opusu s velikim poštovanjem, no unatoč svim pokušajima da budu nepristrani, njihove kritike ostavljale su dojam da je Petrićeva koncepcija puna neobjašnjivih dvosmislenosti i protivurječnosti. Jednome se činilo da je Petrić zanemario spiritualnost i da kao naivni realista i spoznajni dualista nije uspio doseći pravu razinu metafizike, opredijelivši se za parcijalne probleme kao što su etički i estetički; drugome je, pak, suviše bio metafizičar i ortodokсни skolastički logičar. ⁷ Čini se da bi iz takvih premisa rezultiralo kako za nas Petrić ne bi mogao biti osobito zanimljiv: ako je puki gnoseolog, onda je već davno premašen, ako je neoskolastik, takva bi se filozofija u još većoj mjeri mogla smatrati anakronizmom. Međutim, očito da ne valja izvesti brzoplete zaključke koje nameće navedeni kritički pristup: 1. zato što bi za nas Petrićevo djelo moglo imati povijesnu vrijednost, bez obzira je li zastarjelo u oba navedena smisla, i to vrijednost koju tek

pisao je pod naslovom »In risposta«, *Rivista dalmatica*, II/1900, br. 3, Zara. Pred samu smrt je pisao *Saggio di conciliazione fra il dominio dell' idea del bene sulla volontà e la libertà di elezione*, koje je s toliko simpatija prikazao Tresić-Pavičić u *Svremeniku*, II/1907, br. 3—7.

³ Tresić-Pavičić: »Filozof Petrić i njegovo najnovije djelo«, *Svremenik*, 1907/II/3, str. 162.

⁴ *Ib.*, str. 161—162.

⁵ *Ib.*, str. 162.

⁶ *Il Dalmata*, Zara, 29. IV 1891, no. 34.

⁷ Tresić-Pavičić, *op.cit.*, str. 164; I. Tacconi, *Un filosofo neoscolastico in Dalmazia*, Zara, 1928, str. 12, 69, 71.

treba utvrditi ako se od nje hoćemo distancirati i istovremeno s njome sačinjavati povijesni kontinuitet; 2. zato što pristup s jedne nove razine čak može otkriti modernost Petrićeve misli.

Sve Petrićeve, po kritičarima nazvane, nedosljednosti, zapravo su posljedice još nediferencirane potrebe da se suprotstavi dotadašnjem tretiranju filozofije kao zaokruženog filozofskog sistema sa svim njegovim doradenim disciplinama; zatim su posljedice težnje da se prevlada tradicionalni način utemeljenja filozofije koji je već kompromitirao Kant limitiranjem metafizičkih pretenzija, a G. B. Vico devizom — u slobodnom čovjeku valja tražiti medijaciju imanencije i transcencije. Takve tendencije razlog su Petrićevih afirmacija i negacija sasvim različitih i često oprečnih filozofema: on je tomist koji se iznevjerio dualizmu i teologiji sv. Tome Akvinskog; on je rozminijanac i đobertijevac koji polemizira s Rosminijevim psihologističkim imanentizmom i Giobertijevim ontologizmom; on je kritičar Kantova apriorizma koji afirmira njegov transcendentalni shematizam i time sasvim nesvjesno nailazi na novi, moderni problem, a stari Vicov — problem egzistencije i slobode. Aristotelovski odnos potencijalnosti i čina, materije i forme koji je već Akvinac dovoljno razdvojio, da bi paralelno bili mogući stroga logičnost racionalnog i nadnaravni red, Petrić je naslijedio formaliziravši nadnaravni red do kraja svojom vikovskom skepsom i agnosticizmom.⁸ No njegova gotovo fojerbahovska antiteologija,⁹ djelo je Petrića mislioca, a ne i Petrića svećenika vjernika, koji ne samo da nije ni nesvjesno nasljedovao Vica¹⁰ kao anticipatora moderne filozofije slobode nego nije uspio do kraja nadvladati ni fatalističku intenciju Tomine filozofije, kojoj se tako žestoko, ali uzalud odupirao, ne evoluiravši do ateizma. Po svemu sudeći u tom kaleidoskopu oprečnih intencija, treba pronaći izvornu misao, ocijeniti njezinu vrijednost i odmjeriti joj aktualnost, te na takav način ustanoviti da li će se i nadalje afirmirati ona dalekovidna Tresić-Pavičićeva teza: za Petrića će se znati u dalekoj budućnosti.

Iako I. Tacconi smatra da dalmatinski filozofi, misleći i na Petrića, nisu na razini racionalne apstrakcije, jer »bogatstvo osjećaja« razbija njihov sistem,¹¹ unatoč zamjetljivoj sklonosti Petrića poetskoj slici i alegoriji,¹² ipak se može isticati njegov racionalizam. Pažljivija selekcija, dapače, pokazuje da se takav racionalizam ne samo ne može postovjetiti s tomističko-voluntarističkim racionalizmom nego ni s bilo

⁸ A. Petrić: »Mi vječnost slabo poznajemo...«, »...ne znam kako beskonačni Bog intuirao budućnost...«, »Kako se vječna istina može predstaviti najvišoj inteligenciji, nije mi poznato...«, »Libertà e fato«, *Annuario dalmatico*, Zara, 1885, str. 44, 56.

⁹ Petrić iznosi da ideja Boga nije njegova, nego je ljudi stvaraju, *La definizione del bello...*, op. cit., str. 245.

¹⁰ Zasada nema podataka o tome je li Petrić došao u direktni kontakt s Vicovom filozofijom, ali posredno svakako jest, jer je ona bila prisutna u cijeloj talijanskoj filozofiji, koju je Petrić dobro poznao.

¹¹ I. Tacconi, op. cit., str. 13.

¹² Vidljivo u samom početku »Libertà e fato«, op. cit., te str. 61.

kojim racionalizmom onog vremena patroniziranim apsolutnim racionalizmom.¹³ Petrićev obračun s jednodimenzionalnošću panlogističkog racionalizma, kao i empirizma, nije ostavio u njegovim rukama »lješinu iskustva«, kako to duhovito kaže Tacconi,¹⁴ nego ga je priveo drukčijem postavljanju osnovnog filozofskog problema nego što je relacija imanencije — transcendencije. U tom smislu valja razumjeti njegovu kritiku Kantova apriorizma, a također i način shvaćanja transcendentalnog shematizma. Petrićeva kritika nije usmjerena protiv Kantova subjektivizma, nego na konzekvencije koje bi donijela univerzalizacija apriornih principa, tj. racionalizaciju i kvantifikaciju čovjeka i svijeta. Njegovo traženje antikartezijanskih, kao i antiempiriističkih elemenata u transcendentalnom shematizmu, otkriva mu pravu domenu i domet te Kantove problematike — to je znanstveno teorijsko područje, izvan kojeg ostaju druge razine ljudskih odnosa.¹⁵ Transcendentalni shematizam Petrić je shvatio kao način ponašanja razuma sa shemama u smislu usklađivanja vremenski prostornih određenja osjetnih predmeta s idejama. To je zamjetljivo iz njegova otklanjanja svakog razgovora o spoznaji, ako se ne priznaje stimulans, a to je po empiričko-kantovskoj tradiciji osjetni predmet koji se u toj funkciji pojavljuje kao slučajni uzročnik. Primarno iskustvo određuje kao vanjsko i unutarnje. Vanjsko je iskustvo isto tako apstraktno kao i unutarnje. Vanjsko iskustvo nastaje senzitivnom apstrakcijom, a ima izgled konkretne sukcesije zbivanja posebnih i slučajnih osjetnosti koje se uvijek i stalno mijenjaju na pozadini apstraktnog vremena i prostora što je već bilo i prethodilo određenom iskustvu pojedinačne egzistencije.¹⁶ Naša osjetna spoznaja, nastavlja Petrić, u tom je smislu nesavršena, iako je potpuno konkretna te stoga izvanjsko iskustvo otkriva sasvim apstraktnu i neodređenu stvarnost.¹⁷ Intelektualnom aktivnošću nastaje unutarnje iskustvo koje je također apstraktno, a ima tendenciju k nepromjenljivosti i stabilnosti. Unutarnja intelektualna aktualnost potječe od refleksije aktualnog senzibilnog objekta u inteligenciji (ib., 257), ali ona počiva na misli aktualnosti, koja u sebi sadrži nedjeljive, kako ih Petrić zove, tri diferencije vremena: prošlost, sadašnjost i budućnost (ib., str. 348). U potonjem smislu, Petrić je problem vremena mnogo više antignoseologistički shvatio nego Kant, dovodeći ga u vezu i s

¹³ Kao dokaz može služiti njegova radikalna polemika s Giobertijevim ontologizmom i kritika Rosminijeva imanentizma zbog mističke interpretacije Kantova transcendentalizma, o čemu će još biti riječi.

¹⁴ I. Tacconi, op. cit., str. 34.

¹⁵ A. Petrić, »Libertà e fato«, op. cit., str. 47, a osobito u *La definizione del bello*... gdje tvrdi da do konstitucije idealnog objekta ne možemo doći bez percipiranja realne stvari (str. 341), pa su čisto vrijeme i prostor, ako nisu praćeni nusegzistencijom nekog konkretnog bića, apsurd (str. 405). Stoga princip evidencije kao subjektivno psihološko uvjerenje oštro kritizira (str. 346) prigovarajući Rosminiju i Giobertiju da upravo zato nisu shvatili objektivnost (str. 382).

¹⁶ Ib., str. 343, 407.

¹⁷ Ib., str. 415, 416.

egzistencijalnom temporalnosti. Tretman unutarnjeg i vanjskog iskustva vrlo je interesantan, jer takva razlika inače pogoduje preferenciji jednoga na štetu drugoga, što obično preraste u simplicistički empirizam ili spiritualistički imanentizam. Tretiranje obaju vrsta iskustva kao stupnjeva apstrakcije omogućuje Petriću da racionalnost shvati kao djelatnost koja ima svoje uvjete, kao i granice, ali i specifičnu strukturu obrade vremena. Intelektualnu aktualnost Petrić opisuje kao simbolizaciju dependencije inteligibilnog i osjetnog svijeta, distancirajući se time od Rosminijeva antiempirizma i ekstremnog senzualizma.¹⁸ Simbolizacija koju vrši intelekt u tom smislu pretvaranje je neodređenog vremena i prostora konkretne neposrednosti u čisto vrijeme i prostor koji su objektivni, ali realno nepostojeći. On često ponavlja da su vrijeme i prostor apstrakcije u smislu znanstvene obrade.¹⁹ Znanstvenu spoznaju on je zapravo identificirao s racionalno apstraktnim procesom, jer je smatrao da se ona formira iz već apstraktnog iskustva apstrakcijom koja se ravna po ideji kao principu određenih odnosa. Cilj je znanstvene spoznaje konstrukcija idealnog objekta preko kojeg se dolazi do znanstvenog zakona. Ideje sadržajno omogućuju identifikaciju idealnog objekta s realnošću, ali se formalno razlikuju od realnosti, jer sačinjavaju beskonačnu mogućnost identifikacije s tijelima.²⁰ Zato su zakon »odsječci ili točke koincidencije zajedničke jednoj datoj klasi entiteta«,²¹ a u liniji razvoja znanstvene spoznaje Petrić ne vidi kraja, iako ističe njezinu konstantnu limitativnu vrijednost na svakom stupnju razvoja ljudske historije.²² Sasvim huserlijansku tezu o beskonačnosti razvoja racionalnosti Petrić najjasnije iskazuje smjelom tvrdnjom o neodređenosti vremena koja zapravo dopušta bekonačnu djeljivost vremena i prostora.²³ Tu je i porijeklo njegove tvrdnje da je istina, uzeta u objektivnom značenju, ipak u čitavom svojem bogatstvu indeterminacija, beskonačna.²⁴ Kako znanstveni spoznajni proces ima svoju sasvim vlastitu konzistenciju, nemaju nikakvo mjesto ni mistička intuicija ni vječna duhovna supstancija.²⁵ Ali, kolikogod su u njegovoj izgradnji samoizvorne racionalne radnje, toliko su i samoograničavajuće.²⁶ Tako je Petrić afirmirao jednu od najznačajnijih odlika suvremenog novog racionalizma: racionalni proces, iako ekstremno uvjetovan, autonoman je, i njegov je način postojanja sadržan u neprestanom samoograničavanju vlastitih mogućnosti — to je neprestano pomicanje granica postavljanjem novih granica. Drugu važnu novoracionalističku misao o historijskom karakteru racionalnih operacija također je Petrić izrazio na vlastiti način: te operacije su po ljudima osvajane i osvojene sposobnosti.

¹⁸ Ib., str. 258.

¹⁹ Ib., str. 416, 419, 417, 420, 421.

²⁰ Ib., str. 296.

²¹ Ib., str. 293.

²² Ib., str. 418.

²³ Ib., str. 421.

²⁴ A. Petrić, »Libertà e fato«, op. cit., str. 12.

²⁵ A. Petrić, *La definizione del bello* . . . op. cit., str. 243, 260.

²⁶ Ib., str. 419.

Također u novoracionalističkom duhu Petrić je svijet i ljudsku egzistenciju smatrao problematičkima. On je pridao problematički karakter svijetu kad mu je pripisao kontingenciju,²⁷ ali nije u tome svagda bio konzekventan, jer je isto tako tvrdio da u »velikoj prirodi« djeluju fatalni zakoni.²⁸ No iako su njezini zakoni tako fatalni, Petrić smatra da ona samo dijelom konstituira čovjeka.²⁹ To je i bio razlog što se Petrić toliko približio shvaćanju ljudskog bitka kao konačne egzistencije, o čemu će još biti riječi.

Najvećim rezultatom novog racionalizma smatra se prihvaćanje koncepcije o problematičkom umu, no o tome je malo što znalo 19. stoljeće. Petrić je u tom pogledu bio nasljednik Humea, a poznato je da se dugo i u našem vijeku održala njegova podjela na logičko polje, u kojem vlada nužnost, i ostala područja, koja su obilježena vjerojatnošću. Takva dihotomna podjela i nemogućnost da je održi prisiljavale su Petrića na protivrječno tumačenje realnosti koje se iskazivalo u nedosljednom miješanju termina *nužnost* i *vjerojatnost*, a krajnja je konzekvencija nastala onda, kada nije mogao izbjeći ni dvosmisleno objašnjenje odnosa realne i logičke sfere. Petrić je tvrdio da čiste biti imaju logički primat, ali da ga nemaju u odnosu na kontingentnu realnost,³⁰ odnosno, od po umu nužnih istina, najmanje su promjenjive one koje proizlaze iz empirijske činjenice.³¹ No on je isto tvrdio da nas um s polja kontingentnih činjenica uzdiže do čiste misli, bez pogreške.³² Prema tome, nije uspio sasvim održati nepovredivost logičke sfere u smislu sigurnosti koju ona pruža, kao što nije uspio pokazati promjenjivost realne sfere, po principu vjerojatnosti koji joj pripada. Razlog neočekivanih nekonzekventnosti s obzirom na prethodno prihvaćanje humeovske dihotomije, možemo otkriti u Petrićevom odlučnom stavu da prihvati važno značenje empirijske sfere i u njegovu upornom zahtjevu da, nasuprot tome, ipak nužnost afirmira u njezinu najstrožem obliku. Naime, takva dihotomija pogrešan je stav već u samom ishodištu, jer je on moguć samo onda ako se unaprijed prihvati primat logičke sfere. Kako je Petriću upravo do kantovske ravnoteže bilo posebno stalo, a rigorozni pojam kategorije nužnosti nije napustio, to nije mogao izbjeći dvosmislena tumačenja. Čini se da mu je sasvim prirodno prihvatiti rigoroznu i neoporecivu apsolutnu nužnost,³³ koja je čak i metafizička nužnost.³⁴ On nastavlja u tom istom duhu: na bazi čistih biti razvijaju se analitički sudovi s objektivnošću po sebi koja

²⁷ A. Petrić, »Libertà e fato«, op. cit., str. 46.

²⁸ Ib., str. 5.

²⁹ Ib., str. 5.

³⁰ Ib., str. 46.

³¹ Ib., str. 32.

³² Ib., str. 7.

³³ A. Petrić, *Saggio di conciliazione fra il domino dell' idea del bene sulla volontà, e la libertà d'elezione*, Trieste, 1906., str. 15—16.

³⁴ A. Petrić, *Riflessioni della retribuzione conseguente le libere azioni*, Spalato, 1898, str. 12.

proizlazi iz same apriorne, nužne važnosti sudova.³⁵ Zato smatra da su tvrdnje o prošlosti ili budućnosti nužne tvrdnje: anticipirana istina, kao objektivno neizostavna, vezana je uz objektivnu istinu, a svi su sudovi prošlosti apodiktički.³⁶ Prihvaćajući i eksplicitno logičku nužnost, on ju je tumačio, kao i logičku mogućnost, u skladu s tradicionalnom logikom, na koju se, uostalom, i pozivao.³⁷ Zapravo, logička nužnost i mogućnost izjednačuju se po tom shvaćanju, jer je logički moguće ono što je bez kontradikcije, tj. univerzalno koje i jest nužno.³⁸ Koliko je Petrić uvjeren u vrijednost strogo racionalnog shvaćanja, vidi se iz izvanredne važnosti koju pridaje sigurnosti i izvjesnosti uma.³⁹ Očito da mu je teško napustiti koncepciju dogmatičkog uma, jer je problematiku istine metafizički zasnovao, i to ponekad čak u duhu teološke metafizike. On tumači da je istina uvijek objektivna, što znači da je povezana s nekim nužnim razlogom, a do spoznaje realnosti vode stepenice nepromjenjive istine.⁴⁰ Istina je univerzalna, te je zato ekvivalentna s beskonačnim znanjem Boga.⁴¹ Ipak je Petrić u znatnoj nedoumici oko značenja beskonačnosti kad je ponesen dogmatičkom koncepcijom uma i teološkim interesom. Prije svega, on je zainteresiran da izvor nužnosti i univerzalnosti istine obrazloži bez dedukcije iz božje biti. On kaže: »Iz vječnosti nitko ne može nikakve objeckije izvući, jer je nama to polje malo poznato«,⁴² ili »kako se vječna istina može predstaviti najvišoj inteligenciji, ja ne znam«,⁴³ a onda opet slijedi ova misao: »Ako Bog ne bi postojao, *istine* bi ostale nepromijenjene i vječne.«⁴⁴ Zato ispravno prosuđuje Tacconi da je Petrić uzalud nastojao naći izvore istine mimo Boga, jer je to pitanje bilo nerješivo u njegovoj impostaciji.⁴⁵ Naime, isprepliću se teze iz oprečnih koncepcija o umu. Strogi racionalizam, koji dogmatizira um, očituje se u njegovu vjerovanju da će jednom biti um umiren i da će posjedovati istinu. Isto značenje ima i njegovo uvjerenje da je moguće sasvim racionalno postupati.⁴⁶ Međutim, pored takvih, javljaju se i drugi stavovi koji su naročito napadni u njegovu pristupu principu uzroka. On smatra da je kretanje serija uzrok—posljedica unutar sebe određeno i odvija se objektivnim redom. No uzročni je lanac instrument, jer se kretanje serije može izazvati. Zavisnost serije

³⁵ A. Petrić: »Libertà e fato«, op. cit., str. 46.

³⁶ Ib., str. 70, 58.

³⁷ A. Petrić, *Le obiezioni contro la definizione del bello proposte dal Professor Stanislao Cundari, rivedute ed esaminate*, Zara, II dio, 1885, str. 178, te u *Riflessioni...*, op. cit., str. 30.

³⁸ Prema I. Tacconi: »Di un neo-tomista antigiobertiano in Dalmazia«, *Rivista dalmatica*, X/1928, br. 1, str. 56.

³⁹ A. Petrić: »Libertà e fato«, op. cit., str. 10, 13, te *Riflessioni...*, op. cit., str. 93.

⁴⁰ A. Petrić: »Libertà e fato«, op. cit., str. 56, 8.

⁴¹ Ib., str. 12, 29.

⁴² Ib., str. 44.

⁴³ Cfr. bilješku 8.

⁴⁴ A. Petrić, *La definizione del bello...*, op. cit., str. 187.

⁴⁵ I. Tacconi, *Un filosofo neoscolastico in Dalmazia*, op. cit., str. 30.

⁴⁶ A. Petrić, ib., str. 44, 62—63, također *Riflessioni...*, op. cit., str. 76.

od izbora on je naročito demonstrirao na području ljudskih radnji.⁴⁷ Samu problematiku izbora koja je toliko važna za novi racionalizam, također je ozbiljno shvatio, čemu inače nije sklon strogi racionalist, koji ne može u sklop svojih razmatranja uvesti ni termin izbor, a kamoli samu problematiku. Petrić je smatrao da se ne radi ni o kakvu izboru, ako se sve prepusti slučaju,⁴⁸ te čak nastoji izložiti racionalni kriterij, budući da volja »prihvaća racionalni izbor«.⁴⁹ Preferencija u izboru nalazi se traženjem dovoljnog razloga za preferenciju koji se eksplicira kao zorniji putem hipotetičkih i problematičkih sudova.⁵⁰

Prema tome, iako je Tacconi smatrao da je potrebnije isticati Petrićev dualizam, tomizam i skolastičku naklonost staroj spoznajnoj problematici,⁵¹ ipak možemo zaključiti da ne bi trebalo zanemariti one Petrićeve stavove u vezi s problemima racionalizma koji ga približavaju našem vremenu. Doduše, Tacconi kaže da je Petrić bio bliži pozitivističkom realizmu nego teutonskom idealizmu,⁵² što se već može smatrati prednošću, no neka njegova shvaćanja čak anticipiraju neke značajne aspekte nerigoroznog racionalizma, koji se tek danas oformio u novi racionalizam, odnosno, novo prosvjetiteljstvo.⁵³

Kao dobar Kantov učenik, Petrić je problematiku vremena toliko cijenio, da ju je počeo razmatrati iz sasvim drukčijeg rakursa, na koji ga je navela njegova vlastita deviza da je čovjek enigmatičko biće.⁵⁴ On nije produbio rascjep idealnog i realnog svijeta ostavljajući antinomiju, kako je mislio Tacconi,⁵⁵ nego se mukotrpno probijao do jedne nove razine razmatranja tretirajući vrijeme u smislu temporalnosti,⁵⁶ a što je prije njega pokušao samo Kierkegaard. Međutim, Petrićeva koncepcija otkrit će takva nova smjerenja, ako se zanemari njegov tribut religiji, skolastičkom obrazovanju i svećeničkom staležu kojem je pripadao, jer je Petrić mislilac egzistencijalne problematike bio filozof slobode, a Petrić vjernik mu to nije dopuštao te, možda, baš u tom unutarnjem konfliktu treba tražiti glavni razlog njegovih nedosljednosti i nedovršenosti i na tom području. U njegovim djelima mogu se naći raspršene teze koje, jednom povezane, pokazuju svoje izvorno značenje: to je rudimentarna analiza egzistencije koja sadrži čak i komponente autentičnog egzistencijalizma: 1. sloboda kao temelj bitka egzistencije centralizira problematiku izbora, 2. naglasak u procesu temporalizacije jest na budućnosti, 3. djelatnost slobode je samoograničenje.

⁴⁷ A. Petrić, *Riflessioni* . . . , op. cit., str. 48.

⁴⁸ A. Petrić, *Saggio* . . . , op. cit., str. 25.

⁴⁹ *Ib.*, str. 30.

⁵⁰ *Ib.*, str. 26.

⁵¹ I. Tacconi, op. cit., str. 32. i I. Tacconi: »Di un neo-tomista antigio-bertiano«, IX/1927, br. 3, 4, str. 215.

⁵² *Ib.*, str. 214.

⁵³ G. Semerari: »Talijansko filozofsko neoprosvjetiteljstvo«, *Praxis*, Zagreb, VI/1969, 5—6, str. 741.

⁵⁴ A. Petrić: »Libertà e fato«, op. cit., str. 5.

⁵⁵ I. Tacconi, *Un filosofo neoscolastico in Dalmazia*, op. cit., str. 48.

⁵⁶ A. Petrić, *La definizione del bello* . . . , op. cit., str. 262.

1. Konačnost, ograničenost i ekstatički značaj čovjekova bića, izražen spomenutom alegorijom o čovjeku kao enigmatičkom biću, doveli su Petrića do određenja slobode kao bitka ljudskog bića, jer je ona najprije prirodno svojstvo čovjeka.⁵⁷ Čovjek je ograničen prirodnim zakonima, koji penetričaju u nj, ali ga samo dijelom konstituiraju,⁵⁸ pa mu je čin slobodan. No on nije samo potencijalnost koja se tek svojom realizacijom potvrđuje kao slobodan i realan čin, nego Petrić kaže da sam slobodan »kada slobodno djelujem, ni prije, niti poslije«.⁵⁹ Slobodni čin je uvijek moguća realnost, koja je sada kao što će biti i poslije, jer je i bila,⁶⁰ a što znači da je proces slobode jedina prava aktivnost koja ne prenosi akciju, nego je stvara (ib., str. 37) i zato je sloboda »jedina doista plemenita i poštovanja dostojna pojava koja u svijetu postoji«.⁶¹ Kada Petrić kaže da su sva sredstva spoznaje i percepcije u odnosu na slobodu mala, te da se spoznaja može razmatrati u koneksiji sa slobodom samo u ovoj relaciji — slobodna akcija može biti spoznata samo po onome koji je vrši, a osobito kada kaže da sloboda nema smisla u domeni spoznaje istine, nego jedino u »konkretnoj realnosti«,⁶² onda je on postavlja kao temelj egzistencije, kao osnovu njezina funkcioniranja. Kasnije filozofije egzistencije bavile su se u tom smislu slobodom i našle se pred problemom njezine apsolutne bezgraničnosti ili fatalne ograničenosti. Sa sličnom poteškoćom suočio se i Petrić, ali prije svega zato što se opet našao u procjepu religiozne prerogative postojanja božje providnosti i izričitog zahtjeva da očuva slobodu izbora. Kritizirajući Tomu Akvinskog, Petrić se probijao kroz stare alternative Ciceronove negacije božje providnosti u ime slobodnog izbora i Augustinova interesa da opravda božju providnost, i tako dospio do modernije afirmacije slobode. Ipak se uspio beskompromisnije sukobiti s vjerskim fatalizmom od mnogih suvremenih egzistencijalista. Providnošću determinirana sloboda Tome Akvinskog za Petrića je koncepcija neslobode, jer, tvrdi on, volja je slobodna sama u sebi, bez obzira je li povezana ili razdvojena od providnosti. Po Petriću takav pojam slobode ne afirmira slobodu, jer je prikazuje kao specijalnu nužnost, a on se s time ne slaže, budući da volja treba da ostane slobodna u složenom, kao i u odvojenom smislu.⁶³ U izboru ljudska volja nije određena vječnom voljom, jer slobodni čini nemaju ništa od toga što »beskonačna mudrost poznaje budućnost« (ib., str. 31), pa zato prava sloboda traži opovrgavanje vječne znanosti i vječne istine.⁶⁴ No slobodni čin nije determiniran ni nužnošću prirode ni izabranim objektom (ib., str. 53), jer »kako mogu djelovati, ako je sve potpuno i neopo-

⁵⁷ A. Petrić: »Libertà e fato«, op. cit., str. 6.

⁵⁸ Ib., str. 5.

⁵⁹ Ib., str. 15.

⁶⁰ Ib., str. 55.

⁶¹ Ib., str. 33.

⁶² Ib., str. 20.

⁶³ Ib., str. 21.

⁶⁴ Ib., str. 38.

recivo determinirano«,⁶⁵ pita se Petrić. On također tvrdi da sloboda nije spoznaja nužnosti, jer je onda i nema.⁶⁶ Jednom riječi, za slobodni čin ne važi odnos nužni uzrok—posljedica kao kod činjenica.⁶⁷ Ipak, on ne smatra slobodu potpuno indeterminiranom, jer »slobodni čini ne nastaju bez uzroka, ali nisu po njima producirani«. ⁶⁸ Istina voljnih čina zavisi od realnosti samih tih čina, a ne obratno, tvrdi Petrić,⁶⁹ a to je stav koji otkriva njegovo važno i vrijedno nastojanje da odredi početne granice slobodnoj akciji. No izlaz iz problema moglo bi mu osigurati shvaćanje slobode kao uvjetovanog čina, ali od njega je on još vrlo daleko, premda mu je bio poznat fenomen supstancijalnosti slobodnog čina, kada tvrdi da je slobodni ljudski čin univerzalan, da se on ne poistovjećuje sa svojim vlastitim odredbama preko kojih se aktuira, jer njegova univerzalnost proistječe iz izbora (ib., str. 53). Sva modernost Petrićeve misli dolazi do izražaja u ovoj tezi: proces vrednovanja ostvaruje izbor, i tajna je slobode u vrednovanju.⁷⁰ No, slobodni izbor između onog što je dobro ili loše⁷¹ nije moguć na bazi arbitrarnosti, prepuštanjem pukom slučaju.⁷² Poteškoće u određenju izbornih alternativa Petrić je dovoljno uviđao primjećujući koliko je veliko pitanje da li se u svim slučajevima može »pokrenuti duh da u nekom predmetu nađe dobro i tako omogućiti biranje«. ⁷³ No ipak teškoću problema vidi u fiktivnom razlikovanju između jednakih predmeta,⁷⁴ a jednostavniji mu se čini izbor između više predmeta, jer se tada bira najbolji.⁷⁵ Međutim, najteži problem suvremene filozofije — ukazivanje na kriterij izbora — Petrić je jedva mogao uviđati, što je zamjetljivo u metodi eliminacije koju je upotrebljavao: vrednovanje se ne vrši teološkom kontemplacijom, pa ni teorijskom, jer »um reflektira o valjanosti predmeta i u tome nemaju nikakve vrijednosti sugestije instinkta ili imaginacije«, dok je teorijski spoznato dobro nesavršeno spoznato dobro i izbor čini samo mogućim.⁷⁶ Ipak nekako nastoji da utvrdi razlog čina izbora (ib., str. 37) i traži ga u samoodgovornom i samostalnom procjenjivanju, nazvanom po njemu »praktično praktičan« (»praticamente pratico«), kojim se, zapravo, sloboda potvrđuje⁷⁷ kao odgovorno vrednovanje koje jedino volju stimulira na djelovanje, jer slobodni izbor ima u sebi dovoljni razlog.⁷⁸ U sklopu samog biranja

⁶⁵ Ib., str. 13, 32.

⁶⁶ Ib., str. 35.

⁶⁷ Ib., str. 31.

⁶⁸ A. Petrić, *Saggio* . . . , op. cit., str. 44.

⁶⁹ A. Petrić: »Libertà e fato«, op. cit., str. 30.

⁷⁰ A. Petrić, *Saggio* . . . , op. cit., str. 196.

⁷¹ A. Petrić, *Riflessioni* . . . , op. cit., str. 44.

⁷² A. Petrić, *Saggio* . . . , op. cit., str. 7, 25.

⁷³ Ib., str. 9.

⁷⁴ Ib., str. 15.

⁷⁵ Ib., str. 30.

⁷⁶ Ib., str. 9, 71.

⁷⁷ Ib., str. 39.

⁷⁸ Ib., str. 49.

nastaje unutarnja borba, da bi se izbjegle pogreške;⁷⁹ borba između subjektivnog i objektivnog načina procjenjivanja,⁸⁰ a posljednji dovoljni razlog za izbor daje volji impuls (ib., str. 49) te je tako ona uzrok u potenciji svojih htijenja, a kada realno hoće, onda je aktuirajući uzrok htijenja. Kako je adekvatno procjenjivanje uvijek akt mislećeg i želećeg subjekta,⁸¹ što proizlazi iz odgovornosti subjekta, koja je rezultat odnosa prema sebi,⁸² to taj odnos ipak na kraju ne može biti neracionalan. Zato Petrić slobodno tvrdi da volja prihvaća samo racionalni izbor.⁸³ Može se zaključiti da se Petrić trudio više nego što su mu pružale povijesno-misaone mogućnosti da problematiku izbora postavi na nove moderne osnove. Uspio je utoliko što je shvatio da kriterij izbora treba biti racionalan, ali izgraditi takvu teoriju to mu nije omogućavalo njegovo vrijeme, koje mu je u tom pogledu postavljalo čak znatna ograničenja. Naime, uz tako uspješnu analizu izbornog procesa koja je pokazala njegove granice, ali i njegovu samosvojnost, Petrić se skolastički trudio da opravda blaženstvo kao vrhovni vrijednosni princip, da obrazloži supremaciju božanskog fatuma. Tako nisu mogle biti nikako usklađene ove tvrdnje: »Volja je slobodna da producira svoje htijenje«;⁸⁴ »Najviši oblik uzročnosti koji nam iskustvo otkriva jeste u volji« koja »potaknuta motivima njima gospodari na osnovi logičkih zahtjeva odnosa ciljeva i sredstava«,⁸⁵ sa slijedećim tvrdnjama: »Egzistencija volje ima svoj uzrok u najvišem biću, kao tvorcu čovjeka«,⁸⁶ naša volja u svojem korijenu čuva sposobnost da djeluje drukčije, ali ipak neće djelovati drukčije nego na određeni način, a on neće biti nepoznat onome koji zna budućnost ili, »Sav korijen nemogućnosti da se izabere drugo, nego što zna Bog da ću učiniti, jest čin da ću to učiniti slobodno«.⁸⁷ Dakako da je abdikacija religijskom fatalizmu ugrozila cjelovitost i dosljednost Petrićeve koncepcije, pa se ona i ne može razumjeti drugačije nego kao neprirodna superstruktura na izvorne tendencije njegove misli. Zbog takvog kompromisa Petrić slijedi aristotelovsko-skolastičko shvaćanje mogućnosti kao potencije, zbog čega kontingentno miješa s mogućim⁸⁸ i tolerira prijelaz kontingentnog u apodiktičko kroz slobodni izbor,⁸⁹ a to mu ne dopušta da pojam slobode adekvatno utemelji, neprestano ga razgrađujući sličnim izjavama: nužnost stalno prati proces slobode (ib., str. 65), moguće je govoriti o nužnosti slobode (ib., str. 68). Kruti rigorizam mora biti konzekvencija koja se ne može zaobići: »Morate činiti je ne moći ne činiti, što dolazi

⁷⁹ A. Petrić: »Libertà e fato«, op. cit., str. 48.

⁸⁰ A. Petrić, *Saggio...*, op. cit., str. 57.

⁸¹ Ib., str. 77.

⁸² A. Petrić: »Libertà e fato«, op. cit., str. 50.

⁸³ A. Petrić, *Saggio...*, op. cit., str. 30.

⁸⁴ Ib., str. 91.

⁸⁵ Ib., str. 44—45.

⁸⁶ Ib., str. 44.

⁸⁷ A. Petrić: »Libertà e fato«, op. cit., str. 50.

⁸⁸ Ib., str. 55—56.

⁸⁹ Ib., str. 56—57.

iz — učinit će se, istina je, da će se učiniti«.90 No on je ipak sam onemogućio davanje primata kategoriji nužnosti tvrdnjom da je nužnost uvjetovana, a osnovna je odlika nužnosti da je neuvjetovana.91

2. Temporalnu strukturu egzistencijalnog procesa Petrić naslućuje kada slobodni čin ne izjednačuje ni sa jednim od objekata kojim pripada egzistencijalni izbor, nego ga smatra rezultatom vremenskih relacija. Petrićeva interpretacija temporalizacije kao idealnog prenošenja budućnosti u prošlost, a idealne prošlosti u realnu budućnost koja tako postaje sadašnjost, podudara se s kasnijim Croceovim anticipacijama egzistencijalističke teorije o vremenu, a vjerojatno nadovezuje na Vicov predegzistencijalistički tretman vremena u obliku »ratio studiorum«. Slobodni čin ne bi bio budući, kaže Petrić, ako nije bio sadašnji i upravo po onome što sada jest, a ne po potpunom utjecaju prošlosti na budućnost, nastaje slobodni čin. Bit će, bilo je moguće, nema smisla bez sadašnjosti, koja je za Petrića jedinstvo ostalih vremenskih faza, što je vrlo važno istaći, jer je to zapravo glavni oslonac one interpretacije egzistencije koja želi izbjeći utopizam budućnosti, pa bi u tom smislu valjalo dalje razvijati Petrićevu misao. On to jedinstvo naziva terminom »realnost sadašnjeg čina« pod kojim se krije tumačenje povezivanja egzistencijalne strukture kao odnosa ontičke i ontološke mogućnosti, kao relacija konačnog vremena i vječnosti. Svaka temporalna akcija, koja nije prvi prsten u lancu događaja ili prvi termin u cijeloj kronološkoj seriji, ima odnos prema prošlosti i time prema vječnosti.92 Kod prvih egzistencijalista (Kierkegaard), kao i kod suvremenog teističkog egzistencijalizma onto-ontološka razlika, tj. problem relacije konačnih mogućnosti i najplauzibilnije mogućnosti, rješavan je u formi odnosa konačnog i vječnog vremena. Isto tako i Petrić koncipira odnos prema prošlosti preko »vječne istine i providnosti«.93 On ipak uviđa da je težište problema u dosljednom povezivanju sadašnjeg i budućeg, koje, po njegovim riječima, ostvaruje realni čin, što daje normu čitavoj harmoniji budućeg i sadašnjeg, povezanih adekvatnim sjećanjem prošlosti.94 Vremenski doživljaj je konkretan (ib., str. 85), a to znači da se radi o egzistencijalno proživljenom vremenu koje i jest determinacija neodređenog vremena, za razliku od apstraktnog vremena koje je neodređeno.95 Posebno je interesantno što težište determinacije Petrić sasvim na razini najmodernijeg egzistencijalizma nalazi u budućnosti, jer prethodno opisano vraćanje prošlosti potaknuto je od budućnosti: budućnost određuje prošlost i sadašnjost i zato mi »ne postavljamo zakone slobodi, nego gledamo što nam poručuje budućnost«.96 No nije posljedica takvog akcentuiranja budućnosti njezino odvajanje od ostalih »trajanja« i time dekomponira-

90 Ib., str. 60.

91 Ib., str. 68.

92 Ib., str. 69—70.

93 Ib., str. 70.

94 A. Petrić, *La definizione del bello...*, op. cit., str. 49, 416.

95 A. Petrić: »Libertà e fato«, op. cit., str. 46.

96 Ib., str. 45, 60.

nje jedinstva vremenskog doživljavanja, jer Petrić naglašava posebnu ulogu faze budućnosti radi postizanja osnovne svrhe, a to je baš jedinstvo vremenskog toka koje opisuje kao reflektiranje jedne faze u drugu obuhvaćajući cijeli taj fenomen nazivima »circum insessione« ili »perihoresi«. ⁹⁷ Stoga je anticipacija budućnosti (njegov termin: anticipacija istine budućnosti) idealna relacija koja se rađa iz diferencije vremena. ⁹⁸ No kao i u prethodnom pitanju, viziju jedne od najzanimljivijih koncepcija suvremene filozofije koju vrlo često opisuje i izražava neobično modernim terminom, Petrić je opet dekomponirao ustupkom religioznoj misli. On kaže da budući čin ima u sebi temelj i pritom koristi naziv »supstancija čina«, ⁹⁹ ciljajući na središte egzistencijalnog procesa, a onda najednom, osim te realne ljudske egzistencije, navodi predodređenu egzistenciju kompromitiravši slobodu i samosvojnost ljudskih čina koje je dotada toliko strpljivo dokazivao.

3. Nadasve zanimljivima mogu se smatrati Petrićeve natuknice o ograničenom karakteru slobodnog izbora i u završnici procesa biranja: slobodni je čin samoograničenje slobode, jer se sloboda determinira u činu. ¹⁰⁰ Nakon slobodnog izbora, nastavlja Petrić, ne djelujem više slobodno, nego u smislu izabranog. ¹⁰¹ Dapače, slobodna volja mora činiti napore, jer nam se ne sviđaju uvijek njezine granice, no naša sloboda nije bezgranična ni neuvjetovana. ¹⁰² Sama volja je »uvjetovana snaga« (ib., str. 38). Akt slobode, tretiran kao postavljanje obaveza, jest integralni dio suvremenih interpretacija ovoga problema, pa uočavanjem ograničavajućeg karaktera slobode, Petrić ponajviše postaje prethodnik današnjeg pristupa problematici slobode. Jednom riječju, Petrić je bio vrlo blizu uočavanju uvijek prisutnih dvaju aspekata slobode: negativnog i pozitivnog, tj. negativne mogućnosti da se u svakom času poništi sloboda i pozitivne mogućnosti da se ona afirmira, ali uvijek vodeći računa o njezinoj uvjetovanosti i granicama koje ima. On je čak i upotrijebio nazive negativni i pozitivni aspekt slobode, ali ih je značenjski drukčije određivao: negativni aspekt slobode jest u nezavisnosti volje od bilo kojeg izvanjskog nužnog utjecaja, a pozitivni mu je značio da se sloboda ne može izjednačiti ni sa jednim po njoj odabраним predmetima. ¹⁰³

Ipak treba da zaključimo da ostaje snažniji utisak Petrićeve opće ideje o samoograničavajućem i samoobavezujućem karakteru procesa slobode, a to je već dovoljno, jer je danas očito da problem slobode nije samo u izabiranju nego i u ograničavanju izabrane mogućnosti. Problem je u realnosti ili nerealnosti projektiranja, o čemu treba voditi računa, ako

⁹⁷ Ib., str. 52. Talijanski termin *circuminsessione* (zapravo latinizam) znači određeni zatvoreni period.

⁹⁸ Ib., str. 52.

⁹⁹ Ib., str. 63, 43.

¹⁰⁰ A. Petrić, *Saggio* . . . , str. 36.

¹⁰¹ A. Petrić, »Libertà e fato«, op. cit., str. 15.

¹⁰² A. Petrić, *Saggio* . . . , op. cit., str. 18, također *Riflessioni* . . . , op. cit., str. 35.

¹⁰³ A. Petrić: »Libertà e fato«, op. cit., str. 52, 53.

se slobodni čin izbora ne želi poništiti transcendiranjem vlastitog prijašnjeg izbora prije nego što je on postao intersubjektivno potvrđljiv ili opovrgljiv, tj. prije nego što je izgubio svoju valjanost mogućeg koje se i nadalje može birati. Istrajanje u izabranom dokle god ono ima karakter mogućeg sigurno je za nas najvaljanija Petrićeva poruka u vezi s egzistencijalnim pitanjima, jer je uperena protiv prakticističkog ponašanja koje ne posjeduje racionalni kriterij za svoje izbore, pa ih zato mijenja bezrazložno i besmisleno ne shvaćajući granicu svojih izbora.

Među nekadašnjim metafizički ili znanstvenoteorijski orijentiranim interpretacijama lijepoga, Petrićeva estetika pojavljuje se kao konglomerat nevjerojatnih kontradikcija koji sadrži sve romantičke promašaje svojega doba, ali pokazuje i iskonski napor da se prođe do bitka lijepoga. Razvijena u polemici s Giobertijevom estetikom, Petrićeva je teorija imala prednost što se formirala u sklopu one struje koja je, od G. B. Vica, preko Giobertija do Crocea, postavila temelje za nadmetafizički pristup umjetnosti našega vremena. Gledana u tom presjeku, Petrićeva teorija, razvijena na pozamašnom broju stranica glavnog djela *La definizione del bello...* (421 strana) i isto tako opsežnom odgovoru talijanskom kritičaru S. Cundariju (dva sveska, ukupno 618 strana), zaprema interesantno mjesto u historiji estetike, a posebno hrvatske. Giobertijeva kalologija nastavljala se jednim svojim dijelom na tradicionalnu metafiziku Platonove škole; drugim na Vicovu anticipaciju filozofije umjetnosti, a svojim neuspjehom da posljednju potencijalnu intenciju razvije do kraja, otvorila je alternativu: filozofija ili znanost o umjetnosti. Kao kritičar Giobertijeve koncepcije Petrić se suglašavao s njezinim metafizičkim tendencijama, ali se mjestimice od njih i distancirao; kao antimetafizičar nije zapažao sav antimetafizički domašaj Giobertijevih rješenja; otklanjao je većim dijelom teorijskoznanstveno tretiranje umjetničkog stvaralaštva, ali nije jasno registrirao kada se Gioberti približavao, a kada odstupao od takve interpretacije. Radikalno je odbacivao ili ignorirao i najmanji znak Giobertijeve mistike, ali je zapravo sam bio nesvjesni mistik. Uporno je opovrgavao temelj Giobertijeve kalologije, ali se beskompromisno antidobertijanstvo preobratiло u najčišće dobertijanstvo, jer je Petrićeva teorija o lijepome ipak bila inspirirana najintimnijom Giobertijevom misli. Nekongruentnost i mnoga Petrićeva predviđanja opet bi mogla dovesti u sumnju samu potrebu prevrednovanja njegove kritike Giobertijeve kalologije, a još više njegove vlastite teorije. Međutim, sve su te nekonzekventnosti dobrim dijelom proizišle iz velikih poteškoća koje mu je zadavala Giobertijeva kalologija, i sama, kako kaže dobar Giobertijev poznavalac Sgroi,¹⁰⁴ puna suprotnih teza koje su bile posljedica antiromantičkog smjerenja Giobertijeve misli, ali još uvijek prezasićene ostacima romantike.

Giobertijev ontologizam temeljio se na generalnoj tezi o religiji kao izvoru morala i civilizacije, na osnovu čega joj pripada temeljno djelat-

¹⁰⁴ Sgroi, *L' estetica e la critica letteraria in U. Gioberti*, Valecchi, str. 58.

no značenje na Zemlji, kao sili koja treba da odlučno učestvuje u sredi-
vanju svih zemaljskih pitanja, što je totalno povezuje s politikom. U
takvoj perspektivi, iz korijena antikondijakovski antipsihologističan i an-
tidekartovski antisubjektivističan, Giobertijev je ontologizam tražio pot-
punu i apsolutnu realnost, da bi, preko augustinovsko-franjevačke ideje
iluminacije, Bonaventurine koncepcije izvornog bitka, Malbrancheove te-
ze o viziji boga te Vicove devize »verum-factum« razumljene kao zbi-
vanje božjeg u realnom, dospio do svoje tzv. idealne formule: »l' Ente
crea l' esistente« (Bog stvara postojeće), tj. do objektivizma bitka s onak-
vim reperkusijama po bitak čovjeka koje podsjećaju na Heideggerov
kvijetizam.¹⁰⁵ Dakako da je i Giobertijeva filozofija lijepog zavisila od
zabluda ontologije svojeg autora. No kao što u detaljima Giobertijeva
filozofskog sistema možemo naći potaknuta i postavljena značajna pi-
tanja (npr. problem egzistencije prije Kierkegaarda te problem jezika),
isto tako i u filozofiji lijepoga možemo napraviti značajna otkrića. Jedan
od njegovih, svakako najmjerodavnijih kritičara, suvremeni talijanski
filozof E. Garin, kao njegov osnovni promašaj iznosi isforsiranost obrane
objektivnosti lijepoga i pretjerano opravdavanje esteske fantazije.¹⁰⁶ Ta-
ko je Garin ukazao na temeljnu dvomislenost Giobertijeve estetike: ko-
lebanje između metafizike lijepoga i antimetafizike. Petrićeva kritika,
ponajprije usmjerena na otkrivanje imanentnih nedostataka same teorije,
ponekad se čak uspjela dovinuti do određenja bitnog promašaja njegova
učitelja, ali to nikad nije uspjela eksplicitno pokazati. Naime, Petrić se
našao na samom izvoru navedenih dvosmislenosti, ali se ubrzo izgubio
te ih na kraju nije umio ni sam izbjeći.

Svoj traktat *Il bello* (Lijepo, 1841) Gioberti je zasnovao, kako sam
kaže, na »*filosofia prima*« (na prvoj filozofiji), tj. na ontologiji, da bi
tako dedukcijama u drugoj filozofiji, tj. svojoj estetici, dao znanstvenu
strogost.¹⁰⁷ Da bi došao do definicije lijepoga, Gioberti najprije dokazuje
nužnu objektivnost i apsolutnost lijepoga (ib., str. 140, 142), njegovo kon-
kretno i neapstraktno jedinstvo (ib., str. 148). Priznaje svoje platonsko
podrijetlo, ali odlučno niječe platonsko-pitagorejski kvantitativno-racio-
nalistički tretman problematike lijepoga (ib., str. 147) i tako u I. poglav-
lju dolazi do slijedeće definicije: »Lijepo je individualno jedinstvo in-
teligibilnog s fantastičnim elementom koji ostvaruje estetska imaginaci-
ja.«¹⁰⁸ Gioberti smatra fantaziju medijem poetske kreacije i zato tvrdi
da se lijepo može manifestirati samo u individualnosti objekta, bez
čega bi bilo nemoguće razlikovati djelovanje pjesnika od učenjaka. Tu
diferenciju, po njegovu sudu, platonska škola nije nikada mogla pro-
vesti, jer su se platonske specifične ideje obraćale samo intelektu, a ne
fantaziji, što je potonjoj rezerviralo samo sporedno značenje (ib., str.

¹⁰⁵ Gioberti je više od stotinu godina prije Heideggera pripisao čovjeku
da bude *testimonio e uditore* (svjedok i slušač), cfr. E. Garin, *La filosofia*,
Milano, 1947, II dio, str. 573.

¹⁰⁶ Ib., str. 575.

¹⁰⁷ V. Gioberti: »*Il bello*«, *Scritti scelti*, Torino, 1954, 138.

¹⁰⁸ Ib., str. 152.

149). U drugom odjeljku Gioberti izlaže simultanost osjetnog i inteligibilnog elementa u umjetničkoj kreaciji, u kojoj inteligibilni ne može imati nikako vremenski nego jedino logički primat (ib., str. 155). Djelovanje fantazije je takva aktivnost koja inteligibilni momenat preoblikuje u fantastični (ib., str. 156), na osnovu čega se umjetničko djelo ne može smatrati imitacijom ili kopijom prirode. Fantazija je posebna modifikacija našeg duha, koja se odlikuje unutrašnjom osjetnošću — ustrojstvom zasebne mentalne individualnosti koju inteligibilni element nema, a što se očituje u nemogućnosti predočavanja fantastičnosti u formi nekog objekta, budući da ona predstavlja samo samu sebe. Fantazija tvori hipostatičko jedinstvo dvaju elemenata, tj. ostvaruje njihovo međusobno slijevanje, ali s različitim stupnjem unutrašnje dependencije, jer je senzitivni element ipak u izvjesnoj mjeri, tvrdi Gioberti, zavisniji od inteligibilnog, no svakako u ograničenoj mjeri, koja ne dopušta potpuno anuliranje fantazije, kao što se to dešava u tzv. metafizičkih pjesnika. Uzdržani primat inteligibilnog nad fantastičnim u njihovu hipostatičnom jedinstvu rezultat je zahtjeva Giobertijeve ontologije: inteligibilno je po svojem podrijetlu više, to je ishod primjene idealne formule (ib., str. 157) koju je Gioberti nastojao provesti. Aktivitet fantazije bi, prema tome, sadržavao participaciju u subjektivnom i objektivnom, tj. osjetnom i inteligibilnom (ib., str.170), kao kombinacijska i stvaralačka akcija koja spiritualizira osjetni element, a inteligibilnom pridaje tijelo. U trećem odjeljku Gioberti se bavi opisom fantazije kao djelatnosti apstrahiranja od nužnosti i univerzalnosti inteligibilnog i kao isticanja konkretnih, vremenskih pojedinosti osjetnog (ib., str. 172—173). Rad fantazije je, prema tome, dvostruk: to je fantazijska apstrakcija i konkretizacija. Dinamičku bit fantazije Gioberti tumači kao produciranje ekspanzije vlastitog prostora i vremena u koje se smještaju fantastične posebnosti. Disciplina koja proučava prvu dinamičku liniju, po Giobertiju, treba biti estetička matematika, dok je za opis druge dinamičke linije predviđena estetička fizika. Ujedinjene sačinjavaju drugu estetiku koju opskrbljava glavnim principima prva estetika, tj. upravo ova teorija na kojoj radi u knjizi *Il bello*. Odnos između prve i druge estetike isti je kao i odnos matematike i fizike prema redu istine: to je odnos korespondencije (ib., str. 175). U narednim odjeljcima (IV, V, VI, VII i VIII) Gioberti je bio zaokupljen problemima uzvišenosti, misterioznog i nadnaravnog, no posebno zanimanje je u Petrića izazvala koncepcija prirodno lijepoga koju je Gioberti saznao na jednom historijskom principu: prirodno lijepo bilo je moguće u zlatno doba, dok je suvremenost doba umjetne ljepote (ib., str. 246). Danas, misli Gioberti, ne vidamo lijepo u objektima, nego u nama samima, pa je umjetno lijepo obnavljanje primitivnog ciklusa razvoja i ujedno anticipacija drugog stvaranja, tj. vraćanja Bogu (ib., str. 249). U svojoj cijelosti Giobertijeva se estetika sasvim uklopila u cjelinu sistema koji je predstavljao generalnu teoriju nadnaravnoga.

Na početku svoje knjige, u preliminarnim bilješkama, Petrić navješćuje postupak koji će upotrijebiti u svojoj kritici: Giobertijevu de-

finiciju o lijepome razmatrat će u analogiji s dotadašnjim klasičnim načinom definiranja, a ta su dva — definiranje izvora lijepoga kao posljedice neke misteriozne aktivnosti ili neizostavne manifestacije Apso-luta u čovjeku; definiranje lijepoga koje više vodi računa o našem, ljudskom poimanju, bliže našem svjesnom i refleksivnom iskustvu. Petrićev kritičar Tacconi postavio je u svojoj ocjeni tvrdnju da je Petrić Giobertijevu teoriju potpuno uništio gvozdenom snagom svoje logike, razotkrivši analizom njezinih sastavnih elemenata nepremostivu unutrašnju kontradikciju; ali, da mu je ta ista logika prepriječila uvid u prave prednosti Giobertijeve teorije, koja se zapravo može smatrati anticipacijom kročeaanske estetike.¹⁰⁹ Doista je Petrić bio istančan logičar, i kritika mu je bila beskompromisna, a ako nije imao afiniteta prema anticipacijama Crocea estetičara, ipak je pokazao smisao za razumijevanje onih elemenata koji će se ugraditi u misaoni sklop Crocea filozofa umjetnosti.

Takav dvostruki efekt svoje analize Petrić je postigao dokazivanjem: 1. dvosmislenosti Giobertijeve definicije lijepoga koja proizlazi iz dvosmisleno rastumačene estetske imaginacije; 2. dokazivanjem nekongruentnosti estetičke doktrine i 3. dokazivanjem nekoherentnosti cijeloga Giobertijeva sistema.

1. Baveći se istraživanjem težišta Giobertijeve definicije lijepoga — s karakterom estetske imaginacije — Petrić je našao dva moguća načina njezina razumijevanja: a. estetska je imaginacija hipostatičko jedinstvo inteligibilnog i osjetnog elementa, b. ona je jednostavno uspostavljanje njihove međusobne korespondencije.¹¹⁰ Izvodeći iz te dvostruke mogućnosti sve konzekvencije i razvivši ih do apsurdna, on je upozorio na nezaobilaznu pogrešku Giobertijeve doktrine — *circulus vitiosus* — koji se uvijek iznova producira zbog ambivalentnosti značenja estetske imaginacije: jednom je ona kreator lijepoga, drugi put je sama tumačena s pomoću lijepoga (ib., str. 119). Pravi razlog Giobertijeva pribjegavanja poetskoj imaginaciji Petrić nalazi u njegovoj izvornoj nemoći da rastumači unutarnju organizaciju intelektualne djelatnosti (ib., str. 178). Sve to pridonosi da se čak može posumnjati u mogućnost samog razumijevanja Giobertijeve definicije (ib., str. 202), jer nijedna od interpretacija koje je Petrić pažljivo egzaminirao ne daje zadovoljavajućeg odgovora. On je pronašao tri takve moguće interpretacije: I. inteligibilno prelazi u osjetno, postajući samo osjetnim bez potrebe za intervencijom imaginacije; II. oba elementa mogu se shvatiti nepromjenjivima jer svojom paralelnom pojavom tvore lijepo, i III. inteligibilno već sadrži osjetno, pa je moguća njegova transformacija u lijepo bez imaginacije.

¹⁰⁹ I. Tacconi: »Di un neo-tomista anti-giobertiano in Dalmazia«, *Rivista dalmatica*, IX/1927, br. 1.

¹¹⁰ A. Petrić, *La definizione del bello...*, op. cit., str. 167—168.

I. Ako samo inteligibilno postaje osjetno, onda se mora pretpostaviti beskonačna alternacija univerzalnih ideja i konkretnih individualnih specifikacija, što eliminira uvođenje imaginacije, ali zato stvara novu poteškoću — potrebu da se dokazuje nepokretnost i vječnost univerzalnih ideja. Petrić misli da bi Gioberti za tu tezu mogao naći uvjerljiv dokaz u svojoj pretpostavci — idealnoj formuli — ali bi taj dokaz izazvao novi niz proturječnosti između njegove »prve« filozofije i prve estetike. Naime, po idealnoj formuli, nepromjenjivost ideja proizlazila bi iz njihove redukcije na božansku esenciju (uzgred rečeno, Petrić odbija takvu soluciju, smatrajući je najjednostavnijom, ali posve komotnom, str. 240), pa bi lijepo na taj način bilo sadržano i u božjem umu. Međutim, u prvoj estetici Gioberti je eksplicitno i višekratno odbijao direktnu božansku participaciju, a dopuštao samo indirektnu, preko čovjeka. Prva varijanta mogla bi se braniti i platonističkom interpretacijom, ali ni ona ne bi bila kompatibilna Giobertijevu kategoričnom odbijanju Platonove koncepcije o odnosu vječnih i individualnih ideja u formi zrcala. Preostaje još jedna mogućnost tumačenja prve varijante, a ona isključuje prisutnost imaginacije u potpunosti: individualna univerzalnih ideja može se izraziti s pomoću problematičnih sudova, a za to nije potrebna imaginacija, nego mentalna operacija apstrakcije (ib., str. 237). Međutim, to bi rješenje potpuno mimoišlo intenciju Giobertijeve definicije, i stoga očigledno ne bi moglo biti za njega mjerodavno.

II. Kako specifična ideja ne bi mogla sadržavati nikakvu osjetnost, tek zajedno s osjetnim elementom može tvoriti umjetničko djelo. Interpretacija koja tretira ideje kao produkt čiste apstrakcije nemoćna je, tvrdi Petrić (str. 302), jer jedna apstrakcija ne bi mogla biti sastavni dio pojave lijepoga: nemoguće je ujedinjenje čisto idealnog entiteta s materijalnom egzistencijom, budući da nema nikakva modusa kako bi se to postiglo. A ako bi se on i pretpostavio, kao rezultat bi se dobila potpuno nepokretna ljepota. Prema tome, zaključuje Petrić unutar te varijante ne bi se moglo ukazati ni na koju stvar, u eksternom ili internom svijetu, koja bi bila podobna Giobertijevoj estetskoj imaginaciji.

III. Čini se da Giobertijeva definicija najviše odgovara trećoj varijanti, tvrdi Petrić, jer Gioberti smatra da je specifična ideja osjetna, ali je time eliminirao ono do čega mu je najviše stalo — imaginaciju. Egzaminacija ove mogućnosti vodi Petrića slijedećim objekcijama: ako se dopusti Giobertijeva teza o osjetnosti specifične ideje, ona producira novu dvosmislenost — specifična ideja potiče individuaciju, ali ona se bitno ne razlikuje od individualnog umjetničkog djela, osim, kako kaže Gioberti, po novim elementima (boje, pokreti, izraz) kojima ono dobiva veću individualnost. Petrić ne prihvaća takvo obrazloženje osjetnog karaktera specifične ideje, jer ona može te elemente inkorporirati na inteligibilan način. Petrić zamišlja da bi Giobertijev eventualni odgovor na taj njegov prigovor mogao glasiti ovako: u takvu slučaju spomenuti elementi izgubili bi na individualnosti i živosti. Po Petrićevu uvjerenju,

Gioberti bi na taj način dopustio dvostruko podrijetlo individuacije — preko inteligibilnog i osjetnog elementa. Tada bi se postavilo pitanje kakvu uopće poziciju može imati imaginacija i da li se sam fenomen umjetničkog djela protumačio ili ne, jer dvostruka individuacija, o kojoj Gioberti govori, dvostruka je apstrakcija — aspraktnog procesa inteligibilnoga, koji daje esenciju stvari, i apstraktnog procesa osjetnoga, jer je osjetno iskustvo apstraktno (str. 213). Povezivanje dvaju apstrakcija ne može proizvesti konkretno, živo djelo. Kad bi se i pretpostavilo da je to moguće, navodno djelo bilo bi čudan duplikat: jednom bi se pojavilo u osjetnoj, a drugi put u inteligibilnoj formi. Prema tome, jedini izlaz Gioberti bi našao u dopuštanju jednostavne korespondencije osjetnog i inteligibilnog, a to dakako ekstrapolira estetsku imaginaciju i ne slaže se s njegovim odbijanjem teorije zrcala. Ako bi unatoč svemu i dalje insistirao na opravdanju estetske imaginacije, onda bi mu jedino preostalo da se zalaže za transformaciju inteligibilnoga u osjetno, a to bi bilo najmanje u skladu s njegovim intencijama. Stoga mu ne bi preostalo drugo do da tolerira suprotnu konzekvenciju: intelektualizaciju osjetnog elementa, a da se pritom oba elementa razlikuju tek kvantitativno. U tom slučaju rezultiralo bi da je lijepo u svim slučajevima osjetno koje odgovara nekom inteligibilnom tipu. Međutim, takvo rješenje, po mišljenju Petrića, osim što čini definiciju suviše širokom,¹¹¹ sigurno ne bi zadovoljilo ni samog Giobertija (str. 219). Zato Petrić zaključuje da se Giobertijeva definicija može prihvatiti uvjetno — kao definicija koja se odnosi samo na umjetnost, a to je, po njegovu sudu, čini suviše uskom (str. 166). Da bi definicija logički bila prihvatljiva, termin »inteligibilni moment« mora se razumjeti kao aktivitet spiritualizacije osjetnog elementa, koji sâm zadobiva korpornost. To bi, po Petrićevu mišljenju, bio užasan pad razine mišljenja, jer bi ideje gubile svoju nužnost i univerzalnost, što je dopustivo jedino očajničkom pesimizmu (str. 132). Zato je Petriću logičnije zaključiti da Giobertijeva definicija pogoduje najoprečnijim shvaćanjima, ako se uzme u obzir prva mogućnost njezinih alternativa.

2. Analiza Giobertijeve interpretacije podrijetla inteligibilnoga otkrila je Petriću u toj doktrini još jednu oscilaciju: između subjektivističkog estetizma i teodicejske prerogative koja je pridonijela višestrukom shvaćanju lijepoga. U prvom poglavlju svoje knjige *Il bello*, po iznošenju Petrića, Gioberti je nedvojbeno odrekao intelektu sposobnost da samostalno konstituira lijepo. Individualnost nije više produkt intelektualne akcije nego prvenstvene osjetne, a sama fantazijska imaginacija kao izvorna čovjekova sposobnost koju ne posjeduje nitko, ni Bog, jedini je konstruktor lijepoga. Iz navedenoga bi, po Petriću, Gioberti trebao povući konzekvencu da alternativom može ostati — insistiranje na subjektivnosti lijepoga, tj. lijepo bi valjalo shvatiti kao doživljaj

¹¹¹ Petrić tvrdi da Gioberti nigdje ne određuje u kojim se slučajevima specifične ideje odnose na lijepo, a u kojima ne, ib., str. 177.

promatrača u kojem se lijepo konstituira, a ne pripada samom predmetu (str. 20). Međutim, ne samo da Gioberti to nije proveo nego je već u prvom poglavlju njegov tekst dopustio da se lijepo može interpretirati i na Platonov način — apsolutno lijepo jest najviša ljepota, a ljepota stvari je njegova kopija. To je pak solucija koja najteže pogađa okosnicu njegove doktrine — samoaktivnost imaginacije. Dakako da sama Giobertijeva ontološka pretpostavka, čiji malbranšovski teologizam Petrić naročito podvrgava kritici, povećava broj raznolikih interpretacija, Gioberti tumači podrijetlo svoje idealne formule kao inovaciju Platonova učenja o idejama koje je prošlo kroz purifikaciju od panteizma preko sv. Augustina, a podiglo se na razinu pravog znanstvenog teorema preko Malbranchea. Petrićeva je objecka upravo drastična: teorije o tajnoj revelaciji kao što je Malbrancheova »...nisu nikad u mojem umu mogle poprimiti ni snagu, niti dignitet znanstvenog teorema...«. ¹¹² Još se direktnije Petrićeva objecka obara na Giobertijev tekst, nalazeći u tzv. znanstvenim formulacijama daleko rigoroznije formulirane misterije nego u doba crkvenih teologa: »...ranije se pribjegavalo činjenicama internog i eksternog iskustva da bi mistična otkrovenja postala inteligibilnima, sada se počinju dozivati u svijest te misterije da bi se preko njih razumjele činjenice...«. ¹¹³ Giobertijeva je idealna formula, dakle, implicitno i eksplicitno teorija revelacije, koja u usporedbi s Giobertijevom teorijom imaginacije otkriva njihovu nekompatibilnost: po idealnoj formuli Bog bi morao sagledavati lijepo na neposredan način, još i više, svako fantazijsko djelo moralo bi biti djelo Boga preko kojega se on otkriva, a to je sve Gioberti odricao. Međutim, da je Gioberti u skladu s tim zahtjevom i postupio, Petrić ga ipak ne bi opravdao, jer mu se takva solucija činila suviše preuzetnom — previše bi tražili ljudi ako bi sve htjeli dijeliti s neshvatljivom biti Boga (str. 230). Petriću je zatim usporedba prvih dvaju poglavlja s ostalima iz Giobertijeva *Il bello* pokazala sve veće umnogostručavanje shvaćanja lijepoga: Gioberti dopušta eksternu ljepotu, onu koja se pojavljuje samim zamišljanjem egzistencije stvari (str. 169), ljepotu prirode, ljepotu objekta koji odgovara ideji itd. I zato se na kraju Petrić pita koliko je vrsta ljepote definirao Gioberti. ¹¹⁴

3. Petrić je ukazao na nekoherentnost cijelog Giobertijeva sistema, dokazujući njegov neuspjeh u afirmaciji objektivnosti lijepoga. Gioberti je to nastojao postići na dva načina: ontološki, što bi bilo najrelevantnije za njegov sistem, ali u čemu nije imao uspjeha kao što je Petrić pokazao; estetički, što je također bilo bezuspješno, jer je direktno kompromitiralo njegovu vlastitu estetiku, a indirektno opovrglo ontologiju. Ontološki način dokazivanja Petrić je sarkastično nazvao vjerom koja je veća od teološke vjere (str. 169), jer objektivno lijepo

¹¹² Ib., str. 9.

¹¹³ Ib., str. 229.

¹¹⁴ Ib., str. 387.

deducira iz istog principa kojim se tumači ljudski duh kao produkt onoga koji iz ničega aktira vječnu mogućnost vremena i prostora. Nasuprot tome, estetička razina Giobertiju sugerira da predmete umjetnosti ne tretira kao lijepe same po sebi, budući da se lijepo konstituira u doživljaju promatrača kao prijelaz iz fantazije umjetnika u fantaziju konzumenta (str. 20), odnosno, lijepo se sagledava u vlastitoj imagini.

Petrić je tu dvostrukost eksplicirao kao tendenciju k objektivizmu, koju je stalno producirao ontološki obzor Giobertijeva rezoniranja, a kroza nj se uporno probijao novi zahtjev — subjektivističkog tretmana — zahtjev njegove estetike (str. 365). Po Petrićevu uvjerenju, Giobertijeva neodlučnost išla je u prilog samoopovrgavanju njegove estetičke teorije, jer je on sebe samo zavodio a druge obmanjivao kada nije zamjećivao kontradiktornost svoje osnovne definicije lijepoga s kasnijom: objektivno lijepo jest apsolutno lijepo, i ono se događa potpunim usklađenjem osjetne realnosti s idejom koja se oblikuje i predočuje — u svim vrstama stvari može biti sadržana ljepota, pa ako u prirodi i nije sve lijepo, sve može biti lijepo.¹¹⁵ Stoga na upit je li Gioberti napokon shvaćao lijepo kao takav modus bitka koji je eksterno postavljen ili ga je smatrao djelom ljudske imaginacije, Petrić odgovara obračunavši s dilemom: »Čovjek vidi lijepo u Bogu, a Bog ga vidi u čovjeku: Bog shvaća preko čovjeka što je lijepo, čovjek od Boga preuzima da je lijepo apsolutno« i tako se završava začarani krug.¹¹⁶ Giobertijeva se definicija kompromitirala, jer je on navedenom interpretacijom objektivne ljepote dokazao suvišnost fantazijskog elementa — preostalo bi jedino: birati između kompromitirane definicije, koja unaprijed eliminira objektivno lijepo, ili prihvatiti nedokazanu objektivnost lijepoga bez prvobitne definicije. Zato Petrić zaključuje da je moguće doći do takva apsurdna, jer je u osnovi Giobertijeva izlaganja ležao temeljit dualizam, opterećen nerazumijevanjem samoga pojma objektivnosti: nepomirljivi dualizam između realnosti i ljepote (str. 365) i realnosti i ideje (str. 368). Za njega je objektivno samo ono što se sagledava u ideji, kaže Petrić (str. 382), a to je imalo dalekosežne posljedice po njegovu cjelokupnu teoriju, zbog čega se definicija lijepoga ne može uzeti ozbiljno.¹¹⁷

Na taj je način Petrić održao obećanje koje je dao na početku svoje kritičke knjige: dokazao je da je Gioberti pokušao dati ovozemaljsku interpretaciju lijepoga, u čemu nije uspio; da je taj neuspjeh posljedica hipertrofiranog platonizma njegove ontologije. Međutim, Petrićevi su kritičari Cundari, Tacconi i Tresić-Pavičić smatrali njegov dokazni postupak naivnim realizmom i kontemplativizmom.¹¹⁸

¹¹⁵ Ib., str. 170, 171.

¹¹⁶ Ib., str. 379.

¹¹⁷ Ib., str. 387.

¹¹⁸ S. Cundari u časopisu *Il Pitagora*, juli, 1877, str. 103, podatak prema Petrićevu djelu *Le obbiezioni* . . . , I dio, 1883, Zadar, str. 319. Do toga časopisa nije mogao doći ni Tacconi (cfr. *Un filosofo neoscolastico* . . . , op. cit., str.

Gioberti i Petrić podjednako su usvajali metafizičku početnu impostaciju problematike lijepoga: Gioberti u prvom poglavlju svoje knjige *Il bello* odmah eksplicitno prihvaća objektivnost i apsolutnost lijepoga, a Petrić istu misao višekratno ponavlja.¹¹⁹ Oštrica Petrićeve kritike, upravljena na osnovnu Giobertijevu definiciju lijepoga i sama zasnovana na poštivanju principa neproturječnosti i nužnosti, upravlja se na inkompatibilnost te definicije s principima nužnosti, objektivnosti i apsolutnosti lijepoga, koje je proklamirao Gioberti.¹²⁰ Međutim, Giobertijeva obnova tradicionalne metafizičke teze o prirodno-lijepom, koju inače Petrić usvaja i gorljivo brani, nije naišla na njegovo odobravanje samo iz formalno-logičkih razloga: po njegovu sudu Giobertijeva definicija je preširoka (str. 176); istovremeno Petrić nije uopće našao shodnim da prokomentira Giobertijevu kritiku njemačke estetike zbog napuštanja koncepcije prirodno-lijepoga.¹²¹ No nakon svega, Petrić je vrlo uporno nastojao ograničiti vrijednost metafizičke preokupacije Giobertija i upravio je svoju kritiku na njegov platonizam. Iako Tacconi nije prihvatio takvu orijentaciju Petrićeve kritike,¹²² ipak ćemo je mi uzeti u obzir osobito zato što je pola stoljeća nakon Petrića istovrsnu kritiku upotrijebio talijanski kritičar Garin.¹²³ U svojoj polemici sa smionom Petrićevom kritikom Tacconi iznosi kao glavni prigovor navodno Petrićevo nerazumijevanje novosti Giobertijeva ontologizma, jer mu je pristupao sa zastarjelog stanovišta skolastičkih shema, koje su po Tacconijevu sudu nepotrebne za moderno Giobertijevo shvaćanje transcencije kao konkrekcije.¹²⁴ Doista je Petrić bio vrlo blizak u Italiji tada pomodnom neotomizmu (Buzzetti, Liberatore, Anselmi, Cornoldi) i, kao što smo vidjeli, rado se služio logičkom teorijom apstrakcije. No silogistika ipak nije sasvim ukalupila Petrićevu misao, nego mu je poslužila, slično kao i spomenutim neotomistima, kao instrument protiv Giobertijeva iracionalističkog panteizma, tj. modernog dovršenja platonizma. Tako je Petrić temeljitom upotrebom logike dokazao opću tendenciju k platonizmu u Giobertijevoj filozofiji, ali je nije znao do kraja eksplicirati na području estetike. Gioberti je deklarativno dopustio platonističku misao o umjetničkom stvaranju kao imitiranju Boga u njegovim djelima,¹²⁵ iako se ona protivila njegovoj vlastitoj glavnoj tezi o neučešću božje inteligencije u aktu umjetničkog stvaranja. Međutim, ovaj kontradikciji Petrić je zapravo dodao nove. On se najviše

27) cfr. Tresić-Pavičić: »Filozof Petrić i njegovo najnovije djelo«, *Savremenik*, II/1907, br. 3, str. 163—164, te I. Tacconi: »Di un neo-tomista anti-giobertiano in Dalmazia«, *Rivista dalmatica*, IX/1927, br. 4, str. 165.

¹¹⁹ V. Gioberti, op. cit., str. 140, 142, te A. Petrić, *La definizione del bello...*, op. cit., str. 299, 370, 373.

¹²⁰ A. Petrić, ib., str. 204—207.

¹²¹ V. Gioberti, op. cit., str. 168.

¹²² I. Tacconi: »Di un neo-tomista anti-giobertiano in Dalmazia«, *Rivista dalmatica*, IX/1927, br. 3, str. 38.

¹²³ E. Garin, op. cit., str. 579.

¹²⁴ I. Tacconi, op. cit., str. 38.

¹²⁵ V. Gioberti, op. cit., str. 186.

trudio da opovrgne Giobertijevu tezu o odsutnosti božje inteligencije u umjetničkom stvaranju i toj antimetafizičkoj Giobertijevoj tezi posvetio je čitava dva poglavlja prvog odjeljka svoje knjige. Nastojao je doduše razviti polemiku na razini imanentne kritike upozoravajući na kontradikciju generalne pretpostavke, tj. idealne formule i pretpostavke same kalologije kao užeg dijela filozofije. Međutim, izgleda da je Petrić u stvari pledirao za takvu teološku metafiziku: tvrdio je kako je participacija božanstva u lijepome moguća i nužna, jer čistoj inteligenciji ni to ne može biti strano. No isto tako možemo naći i protivne tvrdnje; čak je vrlo energično odbijao miješanje religije u filozofsko umovanje u cjelini; cijeli peti odjeljak iz Giobertijeve knjige s temom o nadnaravnom i misterioznom jednostavno je ignorirao, a sasvim su mu bila nezanimljiva pitanja iz antipanteističke polemike koju je Gioberti razvio na desetak stranica. Stoga se svakako valja složiti s Tacconijevom kvalifikacijom Petrićeve religioznosti kao mističkog divljenja Bogu, jer se čini da njemu nije bilo potrebno razumijevanje Boga nego jedino ljubav po kojoj je Bog ostao samo daleki mit.¹²⁶ Takva pozicija bila je odlučujuća i za sve njegove estetičke ekvivokacije. Kao mislilac bio je antiteolog, a ipak nije prihvatio Giobertijevu antiteološku tezu. On se nije složio s estetičkim platonizmom, ali je primio njegovo platonističko dvojno shvaćanje lijepoga: ljepota je savršena kao vječni egzemplar, a nesavršena ljepota je njezina imitacija. Konačno, on je prihvatio Giobertijev platonizam i u odnosu na umjetničko stvaranje kao ponavljanje božjeg djela, jer na jednom mjestu u svojoj knjizi tvrdi da je »najviši umjetnik« (Artefice) posrednik umjetničkog stvaranja.¹²⁷ Zamjerao je Giobertiju njegovu indolenciju prema antičkom pojmu harmonije, a kada ga je Gioberti ipak jednom naveo u svom tekstu, onda je to potpuno ignorirao. Gioberti je tumačio harmoniju kao idealni svijet u koji čovjeka s ovog svijeta uzdiže umjetnost i čini ga boljim.¹²⁸ Cilj umjetnosti Gioberti je tumačio u smislu edukativne katarze, pa je tako na antički način harmoniju umjetničkog djela shvaćao kao potencijalno prisutan totalitet koji se manifestira kao osjećanje nedostatka, potrebe i zahtjeva, tj. kao eros. Isto tako Petrić nije uspio zapaziti Giobertijev ustupak novijoj metafizici — hegelizmu. Naime, Gioberti je razdoblje umjetnosti smatrao fazom čovječanstva koja će biti nadmašena višim stupnjem, isto tako kao što je umjetnost bila viši razvojni stupanj u odnosu na prirodnu pojavu lijepoga iz prvobitnog mitskog razdoblja.¹²⁹ Kao i Hegel, Gioberti je umjetnosti prepustio funkciju nižeg posrednika u razvojnem ciklusu vraćanja na viši razvojni stupanj, a beskompromisni antihegelovac, kakav je Petrić htio biti, nije se udostojao ni jedne primjedbe. Takav propust potvrđuje Tacconijev sud da se nijedan nije oslobodio utjecaja Hegelove meta-

¹²⁶ I. Tacconi: »Di un neo-tomista antigiobertiano in Dalmazia«, *Rivista dalmatica*, IX/1927, br. 4, str. 216.

¹²⁷ A. Petrić, *Le definizioni del bello...*, op. cit., str. 220.

¹²⁸ V. Gioberti, op. cit., str. 167.

¹²⁹ *Ib.*, str. 244—257.

fizike, iako se Tacconijeva izjava odnosila na druga pitanja.¹³⁰ On je svojom kritičkom analizom prije svega htio ukazati na tendenciju subjektiviranja i intelektualiziranja umjetničkog stvaralaštva u Giobertijevoj interpretaciji, ali ni u tome nije uspio da bude svagda dosljedan i pravičan. Ponajprije nije zamijetio, niti dovoljno cijenio Giobertijeva nastojanja da umjetničko stvaranje izloži kao posebnu djelatnost — kao konkretizaciju umjetnika samoga, a umjetničko djelo kao potpuno individualno djelo. Ta Giobertijeva nastojanja sasvim je opravdano Tacconi smatrao genijalnom intuicijom Croceove teorije umjetničkog izraza.¹³¹ Po Petriću je stvaralačka fantazija, kao osnovna komponenta te teorije, samo deplasirana hipoteza, koju on nesmiljeno potcjenjuje udaljujući se od potencijalnog kročeanstva, ne samo više od Giobertija nego i više od svog sunarodnjaka i suvremenika G. Politea. Petrić je potpuno zaokupiran otkrivanjem kontradikcija Giobertijeve definicije, pa ga njegove logičke preokupacije odvođe od glavnine problema, tako da je previdio u Giobertijevu izlaganju prisutnost vikovske antimetafizike, toliko značajne za formiranje Giobertija u mislioca koji će ipak biti preteča Crocea, preteča utemeljitelja jednog smjera suvremene lingvistike Vosslera i genetičke stilistike Spitzera — disciplinâ koje današnja filozofija umjetnosti ipak ne može previdjeti. Naime, G. B. Vico zapazio je one probleme koji su ostali Kantu, kao i esteticima uopće, izvan domašaja, a to su problemi odnosa umjetnosti i mita, umjetnosti i jezika. Kantova sinteza apolonijeskoga i dionizijskoga, koja je već sadržavala eliminaciju emotivnosti, značila je za buduću estetiku mogućnost njezina utemeljivanja, kao teorije umjetnosti, u znanost koja pretendira na totalnu kategorijalnu eksplikaciju umjetničkog djela. No Vico je već onda shvatio da se fantazija nikad ne može uzdići do racionalne redukcije i da joj to daje mogućnost pronalaženja uvijek novih harmonija, nikad ostvarljivih u ljudskom životu, ali zato ostvarljivih u svijetu fantazije. Vicovo tretiranje stvaralaštva fantazije kao produkcije novih svjetova s pomoću fantazijske sinteze mračnoga, nedorečenog barbarstva u čovjeku i nejasne težnje za novim životom, koju i mitovi naslućuju, reinterpreterao je Croce i, zajedno s Vicovim natuknicama o jeziku kao uvijek otvorenoj mogućnosti spontanog razvoja, ugradio u svoju stilistiku — što je vrhunac razvoja Crocea kao mislioca umjetnosti koji je nadvladao metafiziku vlastite estetike. Centralna Giobertijeva teza o umjetničkom djelu kao hipostatičkoj uniji koju sačinjava pjesnička imaginacija i njegovo upozorenje na jezik kao *locus* umjetničkog izražavanja,¹³² njegov su doprinos razvoju nadmetafizičkog stava prema umjetnosti, začetnik kojega je Vico, a glavni predstavnik Croceova škola. Petrić je prvu Giobertijevu zaslugu izvrnuo oštrom kritici, a drugu je u potpunosti ignorirao. U prvom redu, on je postavio tvrdnju da je Gioberti u III. poglavlju svoje knjige porekao kreativnost

¹³⁰ I. Tacconi, *Un filosofo neoscolastico...*, op. cit., str. 46.

¹³¹ *Ib.*, str. 38.

¹³² V. Gioberti, op. cit., str. 155.

fantazije koju je prije uporno dokazivao (str. 167). Međutim, u tom poglavlju Gioberti je još podrobnije opisao dvostruki karakter akcije fantazije, afirmirajući potpunije njezinu moć kreativnosti.¹³³ No ne samo što je proizvoljno interpretirao spomenuti tekst, nego se čini da ga je čak i preuzeo te ga koristio kao centralni element vlastite teorije lijepoga, za tzv. *risalto*. U drugom redu, Petrić se ni jednom riječi ne osvrće na probleme odnosa umjetnosti i jezika, čak ni onda kada Gioberti iznosi tezu o jeziku kao revelaciji.¹³⁴ Iako je neopravdanom kritikom Giobertijeve teze o kreativnosti fantazije došao paradoksalno do najvažnije i relevantne zamjerke da je Gioberti suviše racionalizirao i intelektualizirao umjetnički proces, nakon toga uopće mu nije bilo stalo do preciznog razgraničenja antiznanstvenih od znanstvenih tendencija u samoj Giobertijevoj teoriji. Sasvim je antiznanstveni vid imala Giobertijeva primjedba na nedovoljnost spoznajnog pojma za razumijevanje umjetničkog stvaranja, »pojma, te mrtve stvari«, čije neadekvatno naglašavanje izaziva nerazlikovanje između umjetnikova i učenjakova djela.¹³⁵ On se također izrazio protivio intelektualizaciji umjetničkog stvaranja, jer se nije složio sa supremacijom intelekta u umjetničkom djelu koja anulira svaku ljepotu, kao što se to dešava u metafizičkoj poeziji.¹³⁶ Sve to Petrić uopće nije notirao, kao što nije znao naći na pravom mjestu ni znanstvenoteorijsku tendenciju u Giobertijevu tekstu. Gioberti se u samom uvodu svojeg estetičkog djela zalaže za znanstvenu strogost u tretiranju estetičkih problema¹³⁷ i provodi je transformacijom estetike u pravu znanost koja već po nazivima sadrži znanstvene discipline.¹³⁸ Njegovo tumačenje njihova odnosa prema filozofiji lijepoga, analogno odnosu matematike i fizike prema »istinitom, razmatranom u apstraktnom kvantitetu i osjetnoj prirodi«,¹³⁹ pokazuje dosta razvijen scijentistički pristup umjetničkom stvaralaštvu. Međutim, Petrić ne nalazi nikakvu primjedb, kao što je nema ni za Giobertijev kriterij lijepoga, koji i te kako proizlazi iz znanstvenog pristupa, jer je pravila procjenjivanja umjetničke vrijednosti Gioberti deducirao iz mentalne operacije uspoređivanja pojedinih objekata s intuitivnim modelom.¹⁴⁰

Ipak je Petrić teoretičar bio konzekventniji od Petrića kritičara. Na samom početku svoje knjige *La definizione del bello...* on je ideju lijepoga izložio kao potrebu ljudske prirode, a kroz cijelu je polemiku s Giobertijem uporno branio stanovište o nesvodljivosti doživljaja lijepoga na samu fantaziju, jer on sadrži univerzalne biti, ne isključuje nadosjetilnost i uključuje osjetilni svijet, što ne dopušta da se lijepo može odnositi samo na jedan izvjesni red zbivanja; pogotovu ne podnosi

¹³³ Ib., str. 172.

¹³⁴ Ib., str. 258.

¹³⁵ Ib., str. 149, 150.

¹³⁶ Ib., str. 166.

¹³⁷ Ib., str. 138.

¹³⁸ Cfr. str. 116.

¹³⁹ V. Gioberti, op. cit., str. 175.

¹⁴⁰ Ib., str. 154.

eventualni subjektivistički tretman.¹⁴¹ Takvo ishodište omogućuje mu da iznese vlastitu definiciju lijepoga, a što je on izveo s velikom skromnošću, bez ikakvih pretenzija na apodiktičnost: »Lijepo je skladni splet bilo koje vrste međusobno organizirano s takvom proporcionalnošću reda i intenziteta, da se jedna ili više savršenosti primjereno ističe ili je daje naizmjenice savršenosti cjeline.«¹⁴² Na daljih dvadesetak stranica Petrić se trudio da obrazloži svoju definiciju, a posebno ponovno uvođenje platonsko-pitagorejskog pojma »sklad«, koji se nijednom nije našao u Giobertijevu tekstu, po sudu Petrića. U klasičnoj upotrebi taj je pojam bio suviše neodređen, a Petrić je mislio da će ga odrediti proširenjem elemenata koji ga mogu tvoriti, i zato uvodi bilo koju vrstu ili prirodu, te ga namjerava više konkretizirati s pomoću »isticanja« (*risalto*). Takvim je sklopom mislio da će eliminirati centralni Giobertijev pojam — imaginaciju — te potvrditi mjerodavnost intelekta za estetski doživljaj. U tu se svrhu dao na istančanu analizu intelekta koja je pokazala da intelekt nije samo pasivna snaga, podobna jedino za apstrakciju, nego on ostvaruje i specifična određenja, ali koja ipak estetski objekt ne subjektiviraju.¹⁴³ Ako se suviše vezuje estetski doživljaj uz imaginaciju, kaže Petrić, onda se i suviše relativira lijepo, suviše isključuje realne stvari, dok se lijepo može zahvatiti i direktnom percepcijom, bez imaginacije, ali bez same apstrakcije uopće nije moguć prijelaz s individualne, konkretne forme djela do sklada i »istaknutosti«.¹⁴⁴ Ne može se ni osjećati lijepo, a kamoli suditi, bez određenih mentalnih operacija — uvijek se upotrebljava univerzalno. Lijepo se može kontemplirati: »... u faktu ili u ideji. U ideji je vječno i nepromjenjivo, kao činjenično je slučajno.«¹⁴⁵ Lijepo kao doživljaj, impregniran univerzalnošću, po Petriću može razjasniti jedino teorija o skladu, nova po svom tretmanu sklada kao one harmonije koja ne mora uvijek konstituirati lijepo, nego samo onda ako uspije izazvati istaknutost. Zato harmonija ne mora obuhvaćati sve dijelove, tj. odnositi se na njih, jer dobro povezane parcijalne disharmonije često mogu povećati estetski efekt cjeline (str. 141). Stoga je novum Petrićeve teorije o skladu sadržan u dvostrukosti koju mu on pridaje: harmonija proizlazi iz odnosa isticanja prirode objekta i iz harmonije cjeline.¹⁴⁶ Iz toga onda proizlazi da je svaka lijepa stvar skladna, ali svaki sklad nije i lijep; svaka ružna stvar je neskladna, ali nije i svaki nesklad ružan.¹⁴⁷ Osnovno obilježje estetičkog sklada jest postizanje efekta isticanja. Ono ne smije biti pretjerano, nego u usklađenosti s prirodom i pozicijom pojedinačnih dijelova i cjeline. A taj sklad ne proizlazi iz odnosa samo prema jednoj cjelini, nego iz tretiranja te cjeline kao dijela još veće

¹⁴¹ A. Petrić, *La definizione del bello...*, op. cit., str. 1, 166—167.

¹⁴² *Ib.*, str. 115.

¹⁴³ *Ib.*, str. 52—56.

¹⁴⁴ *Ib.*, str. 206, 307.

¹⁴⁵ *Ib.*, str. 222, 368.

¹⁴⁶ *Ib.*, str. 142.

¹⁴⁷ *Ib.*, str. 162.

cjeline koje tek zajedno, usklađene konstituiraju estetički ambijent (str. 117—119) koji se postiže ako postoji simultanost impresije cjeline i same cjeline objekta, tj. isticanjem se postiže reljefno ocrtavanje idealnih objekata u njihovoj biti i prirodi, u njihovoj relativnoj i apsolutnoj savršenosti (str. 121, 123). Petrić smatra da uvođenje ideje savršenstva ima porijeklo u Platonovom *Filebu* preko Contijeve interpretacije mjere (str. 154). Ali Petrić pritom misli da bi Platonovu koncepciju o lijepome kao sjaju istinitog trebalo zamijeniti tezom o lijepome kao konzekvenciji same intimne konstitucije i organizacije objekta (str. 155). S druge strane Petrić priznaje da je razlikovanje unutrašnje od bitne savršenosti, apsolutne od relativne, uveo pod utjecajem Mammianija (str. 153). Navedeno razlikovanje potom je koncipirao ovako: apsolutna je savršenost ona koja je dobro po sebi, a relativnu tvori zlo koje ima suprotnu svrhu. Lijepo nije sadržano u apsolutnoj savršenosti, tj. unutrašnjoj, nego u kompleksnoj savršenosti koju tvori i sama organizacija relativnih savršenosti, odnosno, jednu apsolutnu savršenost može sačinjavati relativna ljepota, ovisna od druge neke stvari, ili, više relativnih savršenosti uz jednu apsolutnu mogu čitavoj cjelini dati unutrašnju i apsolutnu ljepotu (str. 134). Zato je Petrić umjesto unutrašnje savršenosti u svojoj definiciji akcentuirao »onu koju treba istaći« (str. 136), a to je ona koja sadrži dvostruku relaciju: jednu s neposrednim objektom i drugu s idealnim tipom; relaciju entiteta sadržanih u grupi i pojedinih biti.¹⁴⁸ Lijepo se, prema tomu, konstituira u objektu koji je njegov parcijalni uzrok i u duhu kao njegovu vlastitom subjektu (str. 137). On je svakako uočio kvalitativno novi akt u takvom povezivanju subjektivnog i objektivnog aspekta estetskog doživljaja zato što je imao svoje specijalno razumijevanje te relacije, razlikujući znanstvenu od estetičke objektivnosti. O objektivnom aspektu lijepoga govori na više načina: postoje realni lijepi objekti (str. 323), prirodno lijepo također. No za njega je ipak centralni problem dokazivanje specifičnog načina objektivnog doživljavanja lijepoga. Pritom je njegova pretpostavka da postoji beskonačna mogućnost variranja predikata pojma lijepoga, ali da isto tako postoji jedan koji do maksimalnog stupnja izražava savršenost tog pojma, a taj je apsolutan i nepromjenjiv u smislu izražavanja njegova bitka do potpunosti.¹⁴⁹ Ali, apsolutna objektivnost lijepoga bila bi apsolutna jedino zato što isključuje jednu jedinu važnu relativnost — nije posjed samo malobrojnih, nego je pred svima i za sve koji je znadu doživjeti — dakle proizvoljna je subjektivnost isključena. Apsolutnost i objektivnost lijepoga tretira na poseban način, kao »... mogućnost« u kojoj je »... isključivo sve ono što je čisto subjektivno«.¹⁵⁰ Subjektivnost se pojavljuje kao posljedica unošenja pogreški u red činjenica i apsurdnosti među idejama (str. 92). Ona se eliminira ako se u

¹⁴⁸ Ib., str. 120, 220.

¹⁴⁹ Ib., str. 360—361.

¹⁵⁰ Ib., str. 339. Dakle, Petrić tretira mogućnost u modernom smislu riječi kao objektivnu mogućnost.

doživljaju djela više vodi računa o njegovoj intimnoj organizaciji nego o našem subjektivnom stanju (str. 155). Ta intimna organizacija može biti manje ili više doživljena, a o stupnju istovremene oživljenosti našeg osjećaja, intuicije, fantazije i intelekta ovisi u kojoj će mjeri takva ljepota biti doživljena, tj. u kojoj će mjeri biti zadržan subjektivni, relativni sjaj lijepog objekta.¹⁵¹ Doživjeti lijepo na objektivnan način, znači percipirati ga u samom objektu, a ne predmetu, što znači nadmašiti eksternu senzaciju nadosjetnom percepcijom kojom se ne dodaje ili oduzima samom predmetu, već ga se vidi u drugom smislu (str. 140) nego u osjetnoj percepciji. I zato Petrić smatra da za takav konkretan doživljaj nije dovoljna sama fantazija.

Ukratko, bitak je lijepoga specifična harmonijska cjelina posebnosti koja se na beskonačan niz načina može interpretirati, a objektivno onda, ako se shvati upravo njegova posebnost — individualna pojava. Zato je Tacconi sasvim opravdano smatrao najoriginalnijima Petrićeve misli vezane uz posebno shvaćanje harmonije,¹⁵² ali nije znao obrazložiti njihovo porijeklo ni osnovno značenje. Nije zamijetio da su te misli logična posljedica integracije Giobertijeve teorije o fantazijskoj apstrakciji, čiji je dvostruki red operacije Petrić tako elegantno zaobišao, kao što se ranije vidjelo. Pomoću Giobertijeva određenja fantazijskog rada kao onog koji apstrahira od univerzalnosti i nužnosti inteligibilnoga isticanjem konkretnih i vremenitih pojedinosti osjetnoga,¹⁵³ Petrić je konstruirao centralni aspekt harmonije — istaknutost — i tako se u svojoj najdubljoj intimnosti afirmirao kao dobertijevac. Kao učitelj mu Gioberti,¹⁵⁴ on je zadržao dualizam apsolutne i relativne ljepote, ali se, manje ili više uspješno, nastojao ograditi od platonističko-dobertijevske dvojnosti, što mu je uspješnije polazilo za rukom u glavnom traktatu, a manje u odgovoru na kritiku Cundarija, gdje je suviše jako akcentuirao apsolutnost i neovisnost ljepote od čovjeka.¹⁵⁵ No Tacconi je samo djelomice interpretirao karakter dualizma o koji se Petrić spoticao u svojoj teoriji istaknutosti. Naime, prema Tacconiju, to su bili nominalistički razlozi i perzistencija starog problema oko univerzalija.¹⁵⁶ Međutim, radilo se o tome da se Petrić nije uspio svagda odvojiti od znanstveno-teorijskog pristupa umjetničkom djelu zbog racionalizma. To se očituje u njegovoj zamisli da se kvalitetom i kvantitetom problema istaknutosti ipak trebaju baviti specijalne discipline koje bi joj odredile preciznije granice i istančanija pravila. Zatim je to isto zamjetljivo kada razmatra tzv. idealni objekt i estetički predmet, čiji odnos treba shvatiti, po njegovu mišljenju, kao vezu manjeg i većeg broja,¹⁵⁷ a time je dopustio prenos racionalne apstrakcije na područje relacije savršene i nesavršene ljepote. Osobito je

¹⁵¹ Ib., str. 121—123.

¹⁵² I. Tacconi, *Un filosofo neoscolastico* . . ., op. cit., str. 46.

¹⁵³ V. Gioberti, op. cit., str. 188.

¹⁵⁴ Cfr. bilješka 1.

¹⁵⁵ A. Petrić, *Le obbiezioni* . . ., II dio, op. cit., str. 226—229.

¹⁵⁶ I. Tacconi, ib., str. 32.

¹⁵⁷ A. Petrić, *La definizione del bello* . . ., op. cit., str. 232—233, 121.

učvrstio znanstvenoteorijsku orijentaciju svoje estetike koncepcijom o estetskom sudu. Po njegovu mišljenju, estetski se sud ne može izreći bez intelektualnih operacija apstrakcije i komparacije, pomoću čega se estetički objekt stavlja u novi odnos u koji ne bi dospio običnom osjetnošću. Takav sud svakako mora obuhvatiti princip, srednje termine i konsekvencije, doslovno kaže Petrić.¹⁵⁸ Kao i Kant, odnosno romantičari (Schiller, Goethe, Gioberti također), on se sukobio s problemom razlikovanja lijepoga od istinitog i dobrog. No ipak je s pomoću svoje koncepcije o istaknutosti počeo napuštati razinu estetičke teorije o umjetnosti. To je najprije bilo zamjetljivo u njegovu neprihvatanju Cundarijeva suda da se može usporediti s poznatim talijanskim kritičarom De Sanctisom.¹⁵⁹ Iako mu je takva usporedba laskala, Petrić ju s pravom nije prihvatio jer se njegov način traženja bitka lijepoga ipak razlikovao od De Sanctisova historijskog determinizma,¹⁶⁰ koji je vrlo pogodovao znanstvenom ukalupljivanju. Zahvaljujući svojem posebnom ishodištu, Petrić je bio sposoban i za izrazito antiznanstvene formulacije koje su eliminirale svaki determinizam i objektivizam u raspravama o lijepome. On se čak pitao kakvo pravo ima estetika da govori o vječnosti i neoborivosti svojih normi.¹⁶¹ S radikalnom sumnjom odnosio se i prema pokušajima da se odrede zakoni u odnosu na lijepo i da se u cjelini služi apsolutnim sentencijama. Tvrdio je da se o lijepome ne može formirati precizan pojam koji bi bio bez ikakvih dvoznačnosti, da se ne može dati definicija lijepoga pa se ne može pripisati samo ličnoj skromnosti rezerva koju je izrazio i prema vlastitoj definiciji.¹⁶² Čak je, konačno, dopustio da u umjetničkoj apstrakciji nema učesća samo intelekt (str. 221). Petrić je dakle svakako bio na najboljem putu da se oslobodi baumgartenovsko-hegelovskog, a i Giobertijeva scijentizma, jer nije umjetnost tretirao kao nižu formu spoznaje, kao predstupanj znanstvene i filozofske spoznaje što umjetnost pretvara u iluziju i privid, te je u usporedbi s realnošću svodi na njezin slabiji refleks. Njegova je kritika Mammijanijeve estetike bez ikakve sumnje dokaz o traženju nadestetičke ravnine, što Tacconi uopće nije shvatio, jer je isključivo tražio utjecaj Herbartova i Zimmeranova formalizma, osobito u Petrićevim analizama međuovisnosti lijepoga i dobroga.¹⁶³ Međutim, Petrić nije dopuštao konfuziju između moralnih normi i estetičkih doživljaja, što je vidljivo iz njegova odlučnog odbacivanja Herbartove i Mammijanijeve transpozicije

¹⁵⁸ Ib., str. 121.

¹⁵⁹ A. Petrić, *Le obbiezioni* . . . , op. cit., I dio, str. 367.

¹⁶⁰ Historijski determinizam De Sanctisa je očit u djelima *La giovinezza, Memorie e scritti giovanili*, Napoli, 1930, str. 158—175, ili u *Saggio sul Petrarca*, Saggi critici, Napoli, 1932, str. 104.

¹⁶¹ A. Petrić, *La definizione del bello* . . . , op. cit., str. 395.

¹⁶² Ib., str. 149, 156, 114.

¹⁶³ Sam Petrić izjavljuje da se koristio nekim Herbartovim stavovima, cfr. *La definizione* . . . , op. cit., str. 6. Isto se tako može pokazati da mu nije bio nepoznat ni Zimmermann, jer se njegovim knjigama služio kao udžbenicima dok je službovao na zadarskoj gimnaziji, što se vidi iz popisa udžbenika, priloženog godišnjim izvještajima od 1868—1871.

lijepoga na područje dobroga u smislu njihove identifikacije koja se, po Petrićevu sudu, nikada ne može desiti (str. 153). Dobro može biti sastavni dio lijepoga, tumači on, ali nije svako dobro i lijepo. Zamjena platonističkog para istina i lijepo s vezom lijepo i dobro, bila je most za Petrićevu koncepciju o savršenstvu i harmonijskoj istaknutosti (str. 144) u kojoj je prisutna doista Herbartova teza o lijepome kao ostvarenju jedne praktične ideje i Mammijanijeva koncepcija o savršenstvu koja najvjerojatnije potječe od Tommasea. Petrić je prihvatio Mammijanijevo razlikovanje stupnjeva savršenstva, ali ga je korigirao prisajedinjenjem usavršenoj antičkoj ideji o harmoniji. Doduše, pojam čiste savršenosti prečesto se susreće u njegovu tekstu, ali ima indikacija da ga je ipak nastojao ograničiti. Za apsolutnu savršenost tvrdi da često proizlazi iz slučajne ljepote koja zavisi od sasvim eksternih stvari, kao što smo već ranije pokazali. No, Tacconi je oštar u svojoj kritici Petrićevih nastojanja da ponovo uvede stari termin savršenstvo, koji su po njegovim riječima, još upotrebljavali Kant, Hebart, Lessing i sam Tommaseo. Takav je termin po njegovu sudu nepotreban i suvišan za jednu tako originalnu misao koja se probila do neočekivanih rezultata.¹⁶⁴ Tacconi doista priznaje da je Petrić bio na domaku otkrića umjetničkog stvaranja kao kreacije (str. 49), ali ne zamjećuje da je takav ishod proizišao iz dobertijansko-petrićevske interpretacije Herbartove i Mammijanijeve impostacije problema savršenstva i harmonije. U Petrićevoj interpretaciji savršenstvo ima dvojak smisao: čovjek ne percipira lijepo, ako uz realnu ili fantastičnu individualnost nema odgovarajući idealni izraz; nema nijedne stvari koja se ne bi mogla idealno predočiti ili označiti, odnosno, za svaku konkretnu stvar može se naći značenje.¹⁶⁵ Pojam savršenstva ne samo da služi za afirmaciju idealne sfere ljepote bez greške nego je to drugi naziv za pojam modela koji prikazuje lijepo i kao moguće. Izraziti savršenstvo kao mogućnost pokazuje njegovo posebno shvaćanje apsolutnoga i objektivnoga koji su mogući bez granica, u modernom, nadmetafizičkom smislu, kao beskonačna mogućnost harmoniziranja maksimalnog jezično racionalnog reda i najveće slobode. Svakako da je na kraju i Tacconi dopustio da se Petrić uspio udaljiti od apsolutne, astralne, nadzemaljske ljepote približivši se njezinom humanijem načinu shvaćanja, za čim je težio i sam Petrić. Tacconi je najviše odstupio od svoje nepoštedne kritike kada je usporedio Petrićevu misao s Croceovom u vezi s objektom koji postaje estetičkim sadržajem istom kada se transformira.¹⁶⁶ Međutim, ipak Tacconi ne iznosi karakter te transformacije; on nam ne kazuje da je za Crocea umjetničko djelo objektivizacije umjetnikova svijeta, a da Petrićevo shvaćanje umjetničkog stvaralaštva, kao uspostavljanje relacije između svijeta i idealne ljepote, dopušta da se sama ta relacija razumije kao stvaranje. Petrić

¹⁶⁴ I. Tacconi, ib., str. 46, 52.

¹⁶⁵ A. Petrić, *La definizione del bello...*, op. cit., str. 220—221.

¹⁶⁶ I. Tacconi, ib., str. 50, 51.

je dakle uz spoznajnu ulogu umjetnosti osjetio i njezinu tranzitivnu snagu, anticipiravši ontološko shvaćanje umjetnosti, kako ga neki nazivaju, odnosno, nadmetafizičko.

Petrićevo osjećanje tranzitivnosti umjetnosti sadržano je u ovim komponentama: 1. umjetničko djelo produkt je umjetnikove relacije; a. umjetničko je stvaranje beskonačna mogućnost uspostavljanja novih relacija. U prvom smislu, umjetničko djelo ima svoju istinu i svoj bitak; ono ostaje ono što jest, bez obzira da li ga pojedinac zna doživjeti ili ne, unoseći sve prednosti ili slabosti vlastite kulture i individualnosti.¹⁶⁷ Ono je kao konkretizacija i determinacija umjetnikova intelektualnog, volitivnog i imaginativnog bića, tvorevina koja se pojavljuje na sasvim osjetan i individualan način, kao novo jedinstvo združenih osjetnih i idealnih elemenata (str. 222). Ono je, prosljeđuje Petrić, sveukupnost tih mogućnosti (*tuttinsieme*, str. 130), stoga je bit *risalta* postizanje konkretizirajuće i individuirajuće pojave cjeline. Djelo je slikovno realan predmet koji umjetnik projicira iz »... sebe smatrajući kao da ima vlastitu i neovisnu suegzistenciju« (str. 309). Doživjeti takvu cjelinu, tj. autentično umjetničko djelo, moguće je na osnovi dvostruke relacije koja nastoji ponoviti umjetnikov postupak, sadržan u akciji stvaranja *tuttinsieme*: jedna relacija treba da slijedi vanjsku konstituciju ljepote djela, koja proizlazi iz umjetnikove relacije s duhom epohe, i ona je od sekundarnog značenja za autentičnost djela; druga relacija proizlazi iz unutrašnje konstitucije djela čije ustrojstvo slijedi vlastiti cilj (str. 395—398). Prema tome, umjetničko je djelo objektivizacija umjetnikova svijeta i kreacija posebne tvorevine. Ne samo to, Petrić i doživljava umjetničkog djela dakle i umjetničku kritiku, smatra djelom rekreacije, što sasvim anticipira Crocea. Stoga se može tvrditi da je Petrić ipak u svoju teoriju uveo artistsku intuiciju koju je toliko kritizirao u Giobertijevu opusu. Dapače, on ju je i eksplicite dopustio — kao element koji oživljava i pojačava raznolikost *risalta* (str. 157), te je tako dezavuirao Tacconijevu tvrdnju da je bio veći intelektualist i od Giobertija. Zapravo sva je novost Petrićeve zamisli bila proizvod ostvarenja mogućnosti koje je sadržavala Giobertijeva teorija i koju je on ostvario eliminacijom intelektualizma.

Osim toga, Petrić je vjerojatno slijedio i neke pasuse iz Aristotelove *Poetike*: o pjesničkoj vjerojatnosti i o ideji povezanoj s praksisom i tako došao do shvaćanja umjetnikova kreiranja kao beskonačne mogućnosti uspostavljanja novih harmonijskih cjelina kojima čovjek idealno doživljava svoj svijet i tako ga dopunjava.¹⁶⁸

Ako i dopustimo da je Petrićeva koncepcija lijepoga puna nedosljednosti i ustupaka metafizici, ipak moramo zaključiti da dublji utisak ostavlja misao da je Petrić skromni preteča jedne nadmetafizičke interpretacije lijepoga.

¹⁶⁷ A. Petrić, ib., str. 392.

¹⁶⁸ Aristotel, *Poetika*, Zagreb, 1912, paragraf 38, str. 69, str. 149, Usporediti s A. Petrić, ib., str. 399.

Svi Petrićevi promašaji, a analiza je otkrila da ih ima podosta, ipak ne mogu umanjiti njegovo višestruko značenje: Petrić je filozof koji je skromni preteča novog shvaćanja racionalnosti i nadmetafizičke interpretacije lijepoga, koji je znao biti i branilac slobode i zato nas još i danas može poučiti tome da bismo možda ponekad manje griješili ako bismo potražili pouke u naših starih filozofa.

REZIME

Ante Petrić, hrvatski filozof 19. stoljeća, porijeklom s otoka Visa, filozof je umjetnosti i slobode. Iako malo priznat za života, zaslužio je da dobije odgovarajuće mjesto u kontinuitetu filozofske misli koja seže od najstarijih dubrovačkih filozofa i obuhvaćajući najviše dalmatinske filozofe ulijeva se u tokove mediteranske, a potom i evropske filozofije, kao i kulture u cjelini.

Ostvarujući u najboljem smislu ravnotežu Kantovog transcendentnog shematizma, Petrić je usvojio novi racionalistički nivo gledanja (1. racionalna je znanstvena spoznaja uvjetovana i samoograničavajuća; 2. racionalne operacije imaju historijski karakter; 3. insistira na racionalnom kriteriju koji se samo hipotetički izražava) koji mu je također otvorio pogled u problematiku egzistencije i slobode (1. sloboda kao temelj bitka egzistencije i centralni problem izbora; 2. naglasak u procesu temporalizacije je na budućnosti; 3. djelatnost slobode je samoograničenje).

Posebno je Petrić bio zainteresiran za pitanja estetike, polazeći od kritike Giobertijeva djela *Il bello* (Lijepo). Jedan aspekt Giobertijeve kalologije slijedio je tradicionalnu metafiziku Platonove škole (umjetničko je stvaranje imitacija savršenstva božanskog djela); drugi se nastavljao na Vicove anticipacije filozofije umjetnosti (umjetničko je djelo hipostatičko jedinstvo, a jezik mjesto artistske ekspresije), dok je njezin neuspjeh bio sadržan u konstantnom dopuštanju kasnije moderne alternative: antiznanost ili znanost o umjetnosti. Kao Giobertijev kritičar, Petrić se složio sa starim metafizičkim tezama (objektivnost i apsolutnost lijepoga), ali se sporadično i distancirao od njih (odbacuje miješanje teologije u estetička razmatranja i također racionalizaciju umjetničke kreacije). Iako nije do kraja razvio antimetafizičke postavke (očita je bila njegova koncesija staroj i novoj metafizici), iako se nije obazirao na važnu novost da je Gioberti umjetničko djelo tretirao kao objektivaciju i konkretizaciju samoga umjetnika, te iako je Giobertijevo djelo dvosmisleno samo po sebi — izazvalo u Petrićevom umovanju nove kontradikcije, ipak je on svojom idejom o *risaltu* ne samo slijedio, nego i obradio najznačajniji aspekt Giobertijeve koncepcije, poetsku imaginaciju. S tom zamisli, Petrić se može uvrstiti u red Vica, Giobertija i Crocea, antimetafizičara, a svojim uvođenjem Aristotelove teze o poetskoj vjerojatnosti,

on je uspio izraditi svoju specifičnu teoriju o lijepome s ovim osnovnim komponentama: 1. djelatnost umjetnika produkt je njegovih relacija; 2. njegova je djelatnost beskonačni izvor novih relacija.

Iako Petrić nije bio svagda dosljedan jer je pravio ustupke religioznoj mistici što je kompromitiralo njegov racionalizam i egzistencijalnu analitiku, iako je u svojoj koncepciji o umjetnosti teško svladavao metafizički utjecaj, ipak to nije umanjilo njegovu ranije istaknutu vrijednost koja jednom utvrđena potvrđuje Tresić-Pavičićeve riječi: za Petrića će se znati u budućnosti.

Summary

Ante Petrić, a Croatian philosopher from the 19th century, born on the island of Vis, was a philosopher of art and freedom. Although he was little recognized in his lifetime, he deserves his place in the continuity of philosophical thought reaching as far back as the earliest philosophers of Dubrovnik, comprising the greatest Dalmatian philosophers, it enters the streams of the Mediterranean and consequently the European philosophy and culture as well.

Realizing, in its best sense, the balance of Kant's transcendent schematism, Petrić acquired a new rationalistic level of observation (1. rational scientific notion is conditioned and self-limiting; 2. rational operations have a historical character; 3. he insists on the rational criterion that can be expressed only hypothetically), which also opened him a view into the problem of existence and freedom (1. freedom as the basis of existence and the central problem of choice; 2. in the process of temporalization the stress is on the future; 3. activity of freedom is self-limitation).

Petrić was especially interested in the question of aesthetics. Gioberti's work *Il bello* (The Beautiful) was his starting point in this respect. One aspect of Gioberti's calology follows the traditional metaphysics of the school of Plato (artistic creation being imitation of the perfection of divine work); another is the continuation of Vico's anticipation of the philosophy of art (the work of art being a hypostatic union, language being the *logos* of artistic expression); while his failure to develop consistently the latter allows the modern alternative: anti-science or the science of art. As a critic of Gioberti, Petrić conformed with the old metaphysical theses (the objectivity and absoluteness of the beautiful), but sporadically he stood apart from some of them (renouncing the intrusion of theology in aesthetic reasoning and rejecting the rationalisation of artistic creation). Although he had not posited an adequate antimetaphysical hypothesis (his concessions to the old and the new schools of metaphysics are accounted for), although he neglected the important *novum* that Gioberti conceived of the work of art as an objectivisation and concretisation of the artist himself, and although Gioberti's work

— ambiguous in itself as it is — was source of new contradictions in the reasonings of Petrić; nevertheless with his idea of »*risalto*« (enhancement) he not only managed to preserve but also to elaborate the most significant aspect of Gioberti's concept, the poetic imagination. With this idea, Petrić can be included in the sequence Vico, Gioberti, Croce, anti-metaphysician, additionally introducing in his idea the Aristotelian thesis of poetic possibility thus elaborating a theory of the beautiful with the following elements: (1) the activity of the artist is product of his relation, (2) his activity is infinite source of new relations.

Although Petrić was not always consistent (i. e. he sometimes conceded to religious mysticism, which compromised his rationalism and existential analytics), although it was hard for him to overcome metaphysical influence in his conception of art, it did not belittle his value pointed out earlier. Once established, it will confirm Tresić-Pavičić's words, »Petrić will be known in the future«.

POPIS DJELA A. PETRIĆA

1. La definizione del bello data da Vincenzo Gioberti, esaminata in se e nei suoi fondamenti, Zara, 1875. (Giobertijeva definicija lijepoga, razmatrana po sebi i u njezinim temeljima).

2. Le obbiezioni contro la definizione del bello proposta dal professor Stanislao Cundari riviste ed esaminate, I, II dio, Zara, 1883, 1885. (Primjedbe protiv definicije lijepoga predložene od strane profesora Stanislava Cundarija, pregledane i razmatrane).

3. »Libertà e fato«, *Annuario dalmatico*, II/1885. (»Sloboda i sudbina«).

4. Riflessioni della retribuzione conseguente le libere azioni, Spalato, 1898. (Razmišljanja o nadoknadi (retribuciji) koja slijedi slobodne čine).

5. »In risposta«, *Rivista dalmatica*, Zara, II/3. (Odgovor).

6. Saggio di conciliazione fra il dominio dell' idea del bene sulla volontà e la libertà d' elezione, Trieste, 1906. (Traktat o izmirenju vladavine ideje dobroga nad voljom i slobode izbora).