

FILOZOFIJA I RETORIKA

PRIPADA LI FRANE PETRIĆ SPECIFIČNOJ HUMANISTIČKOJ TRADICIJI

ERNESTO GRASSI

Universität München

Izvorni znanstveni tekst
Primitljeno 28. VI 1983.

1. PRETHODNA PRIMJEDBA

Ovaj uvod za hrvatsko izdanje *Retorike* F. Petrića vjerojatno će razočarati očekivanja čitalaca: on namjerava započeti od pitanja koje na prvi pogled izgleda sekundarno. Pripada li Petrićevo učenje o retorici zaista humanističkoj tradiciji? Važnost ovog pitanja bit će vidljiva tek ako započnemo slijedećim razmatranjem.

Da bi se spoznao principijelni teorijski i historijski doseg humanizma i da bi se odlučilo da li, i u kojim granicama, neki mislilac pripada svojoj tradiciji, prije svega je potrebno otkriti i dokazati ono specifično, ono Novo u problematici te tradicije.

Predstavlja li humanizam neku vlastitu problematiku, bilo nasuprot tradicionalnom metafizičkom mišljenju srednjeg vijeka, bilo nasuprot spekulaciji renesanse koja za njim slijedi? Moja teza — suprotno tradicionalno-vladajućoj historijskoj shemi — glasi: Specifičnost i ono Novo humanizma ne sastoji se u obnovi platoničkog, novoplatoničkog mišljenja (dakle u filozofiji jednog Ficina, jednog Pica della Mirandole, jednog Diacceta itd.). Htio bih ovdje, makar samo nagovještajem, razložiti i obrazložiti moju tezu, da pokažem kako je humanistička problematika u najvećoj mjeri aktualna — s obzirom na današnju krizu i neprihvatanje metafizike. Namjera mi je da otkrijem filozofijsku funkciju retoričkog mišljenja i govorenja humanista da bih je tada mogao usporediti s Petrićevom teorijom retorike. Na taj način bit će mi moguće razjasniti radikalnu razliku između metafizičkog mišljenja platonizma i novoplatonizma — koje Petrić zastupa i na području retorike — i specifično humanističkog načina mišljenja.

Kao što je poznato, tradicionalna filozofija radikalno razlikuje logiku i retoriku: racionalnom mišljenju i govorenju pripada docere, retorici naprotiv movere (Kvintilijan, *Inst. orat.*, 12, 10, 59; 3, 9, 2). Razlika u ciljevima između ovih dviju znatnosti počiva na osnovnoj razlici između ratio i passio. Razlozi na kojima se temelji racionalni proces nužni su i općevažeći, dakle za svako mjesto i svako vrijeme mjerodavni. Retoričko mišljenje i govorenje je nasuprot tome vezano za situacije u vremenu i prostoru i služi se — da bi djelovalo na strasti — metaforama i slikama koje pripadaju i području poetičkog.

Tradicijska određuje metaforički izraz kao »prenošenje« (translatio) (Cicero, *De oratore* 8, 6, 1; Brutus, 17, 69), npr. ako se umjesto o Ahileju govori o »lavu koji se bori«. Bitna pretpostavka metafore je njezina *ne-proizvoljnost*: Prenošenje, translatio je legitimno samo na temelju uvida u neko »zajedništvo«, u similitudo između termina među kojima dolazi do izmjene značenja. Samo ono »zajedničko« omogućuje transpoziciju. Takav »uvid« proizlazi iz »ingeniozne« sposobnosti (ingenium) a ne iz nekog racionalnog procesa (Kvintilijan, *Inst. orat.*, 10, 1, 130). Stoga i jest karakter metaforičkog mišljenja i govorenja »ingeniozan«, jer se ono, budući da se ne odvija racionalno deduktivno, određuje kao neko »nalaženje«, kao »invenire«. Upravo zato tvrdi se »ingeniozni«, »inventivni« karakter metaforičkog mišljenja i govorenja.

Prema tradicionalnom shvaćanju logika je ona koja, navođenjem roda i vrste, dakle racionalnim procesom koji dovodi do definicije, »fiksira«, odnosno »utvrđuje« značenja termina, izraza (verbum proprium). U skladu s tim određuje logika »tropus«, »translatio« kao nesvojstvenu riječ (verbum inproprium). »Translatio« tumači logika, i može protumačiti, samo kao rezultat jednog »nepreciznog« mišljenja i govorenja, budući da »precizna« logička definicija isključuje međusobnu zamjenu riječi. Logičko mišljenje i govorenje imaju pretenziju da određuju biće. Oni isključuju retoriku i pjesništvo iz vlastitog područja.

Unatoč tome, uvijek iznova ustrajno nastojanje filozofije da se posluži retorikom kao »pomoćnim sredstvom« da uvjeri slušaoca odnosno čitaoca, proizlazi iz iskustva da sasvim racionalna rasprava ne može nikada doprijeti do čovjeka u njegovoj strastvenosti i time ga »pokrenuti«.

Pa kada humanizam — tijekom dugotrajnog kritičkog procesa koji proizlazi iz njegove filologijske djelatnosti — iskusi neodrživost logičkog određenja riječi i ovaj rezultat zastupa kao teorijsku tezu, biva time na glavu postavljen tradicionalni odnos između filozofije — kao čisto racionalnog mišljenja i govorenja — i retorike: retorika postaje istinska filozofija, njoj se priznaje izvorno tumačenje smisla bića i jezika. Problem samoot-

krivanja bića kroz povijesnost jezika stupa u prvi plan. Ova problematika smjenjuje logičko i metafizičko istraživanje univerzalne i uvijek važeće istine.

Ovaj obrat, koji je po mojem mišljenju bitan za humanizam, treba postupno slijediti i otkrivati, u okviru sasvim različitih filozofijskih iskustava i teorijskih rasprava.

2. FILOLOGIJA KAO »TROPOLOGIJA«: LEONARDO BRUNI (1360–1444)

Na prvi pogled se čini da filologijska iskustva, na koja mi ovdje upućujemo, jedva mogu pripomoći za razjašnjenje odnosa između retorike i filozofije. L. Bruni — učenik C. Salutatija — stoji pred neodložnim zadatkom da ponovo prevede grčke klasike, pred zadatkom koji nam je načelno izložio i obrazložio u svojem spisu *Ad P. P. Histrum Dialogus* (izdano u »Prosatori latini del quattrocento«, ed. E. Garin, Milano 1925).

Radi se o tome da se prijevod Nikomahove etike, koji postoji u »*Liber Ethicorum*« od Grosseteste (napisan 1247) i u prijevodu Wilhelma von Mörbekea, zamijeni novim. Bruni je napisao svoje djelo između 1416–1417. g. Filologijsko iskustvo koje je iz toga proizišlo vodi ga jednom — nasuprot srednjovjekovnom mišljenju — novom shvaćanju filologije. Da bi se razumjela njegova dalekosežnost, treba imati na umu slijedeće.

Za skolastiku riječ je »*flatus vocis*«: značenje nekog izraza proizlazi iz njegove logičke definicije navođenjem roda i vrste. Logika je ona koja fiksira riječ u njezinoj »vlastitosti« (*proprietas*), u značenju, koje zbog svojeg racionalnog određenja mora biti ne-historijsko«. Racionalno utemeljenje značenja garantira njegovo važenje. Johannes Scotus, u svojem djelu *De divisione naturae* (V, 4) ističe da je bez racionalne definicije nemoguće doprijeti do spoznaje bića. Na definiciju, koja je pretpostavka da neka riječ ima značenje, ne utječu, i ne smiju utjecati, vremensko-prostorna ograničenja. Racionalno značenje riječi time transcendirira relativnost povijesno-zbiljskih događaja koji proizlaze iz različitosti vremena i prostora. Brunijev prijevod ne polazi od ove racionalističke pretpostavke; Bruni želi nanovo otkriti izvorno značenje antiknog teksta, pa tako i njegovih riječi: »*Equidem fateor non tam cupide Orpheum (ut poetae tradunt) Eurydices amore infernas adlisse sedes, quam ego, si spes modo aliqua offeratur antiquos illos praestantes viros intuendi, ad ultimas penetrarim terras*«. (L. Bruni, *Humanistisch-philosophische Schriften*, hrsg. von H. Baron, Berlin 1928. *Commentaria primi belli Punici*, s. 122).

Humanistički filolog — posve predan svojem cilju da napiše sasvim »novi« prijevod — smjesta zauzima kritički, polemički stav prema čisto »logičkom« fiksiranju neke riječi. Retorika određuje »tropus« kao promjenu u značenju nekog izraza: »verbum immutatio«. Ali i filologu se uvijek iznova značenje neke riječi u različitim tekstovima očituje kao »tropus« jer se na riječ vezuje svaki put novi smisao. Prevodilac je prisiljen priznati ovu činjenicu, — smisao se, naime, pojavljuje u situaciji, tj. u kontekstu. Prevodilac se ne može, ako zaista hoće izvršiti svoju zadaću, držati apstraktnih logičkih određenja, kako je to skolastika željela: To je upravo razlog zašto Bruni smatra da su prijevodi Grosseteste ili Mörbeksa — koji se drže one skolastičke pretpostavke — »nekultivirani«.

Bruni određuje svoj pojam »eruditio« kao »legitima« i »ingenua« i suprotstavlja ga tradicionalnom srednjovjekovnom shvaćanju koje naziva »vulgaris« i »perturbata«. »Omnino praestantia illa, de qua loquor, non nisi ex multarum variarumque rerum fit cognitione. Itaque multa vidisse legisseque oportet *et philosophos et poetis et oratoribus et historicis et aliis omnibus scriptoribus operam impertisse*. Sic enim resultat plenum quiddam ac sufficiens, *ut copiosi, ut varii, ut ornati, ut nulla in re vacui rudesque videamur*« (Op. cit. s. 18).

Onaj tko nema iskustva s ovom promjenom i s ovim prenošenjem različitih značenja riječi u kontekstima pojedinih autora — a to je principijelno iskustvo koje predstavlja bit filologije, ljubavi prema riječi — »nekultiviran« (rudes) je, »neliterat« u pravom smislu riječi; on ne poznaje bit i funkciju »litterae« i kao takav je nesposoban da »čita« tekstove, tj. da od slučaja do slučaja uočava različitosti značenja, odnosno da ih »otčita«.

Principijelna važnost koju Bruni pripisuje »circumstantia« — u čijem području stoje riječi — opravdava njegovu tezu da se mora priznati i točno slijediti važnost upotrebe (usus) — koja se neprestano mijenja — značenja nekog termina. Ova Brunijeva tvrdnja je sa stajališta skolastičke tradicije — koja traži da riječ u njezinim »proprietas« bude logički fiksirana — »skandalozna«. Brunijeva teza glasi: »Usus ergo, qui tunc *dominus fuit, etiam hodie dominus est* . . . Nos vero haec omnia variamus *usu iubente*«. (L. Bruni, *Epistolarum libri VIII*, ed. L. Mehus, Florentiae, 1741, II, s. 108, 261).

Bruni tvrdi, razvijajući svoju tezu, da su sve riječi međusobno povezane, »inter se festive coniuncta« — kao kamenčići mozaika (L. Bruni, *Humanistisch-philologische Schriften*, Op. cit. s. 89) — i samo u toj povezanosti i kroz nju može se odgonetnuti njihovo svagda novo značenje. Ako ne krene od ove osnovne činjenice, upotrebljava prevodilac — kao u slučaju sko-

lastike — »verba aspera, inepta, dissona, quae cuiusvis aures obtundere ac fatigare possent« (L. Bruni, *Ad P. P. Histrum Dialogus*, Op. cit. s. 56).

Odatle proizlazi teza da prijevodu »neque sensibus verba, neque verbis ipsis nitor ornatusque deficiat« (L. Bruni, *Humanistisch-philologische Schriften*, Op. cit. s. 87). Ovaj zahtjev da proza bude ukrašena (ornatus), o čemu se ovdje govori, ne smije se shvatiti kao zahtjev za nekim uresom koji se izvana pridodaje. »Ornatus« proizlazi iz »ingenioznog i inventivnog« porijekla riječi koji omogućuje da se izbjegne dosadnost (taedium) čisto racionalnog, apstraktnog jezika, kako je to već i Kvintilijan naglasio (Kvintilijan, *Inst. orat.*, 5, 8, 3). Time nam se filolog prikazuje kao »tropolog«, i to u slijedećem smislu: on mora paziti na različitost značenja koja se prenose na neku riječ u pojedinim tekstovima: »Sed omnia (mihi crede) superat et vincit diligentia nostra. Haec enim non verba solum et syllabas, sed tropos et figuras et omnem ornamentum pulchritudinemque orationis aperit nobis atque ostendit. Ab hac informamur ac veluti instituimur« (L. Bruni, *Humanistisch-philologische Schriften*, Op. cit. s. 7).

Ovdje se sklapa novi odnos između filologije i retorike: umjesto apstraktno logičke istine riječi treba slijediti značenje termina koje se uvijek iznova mijenja u različitim »kontekstima«, odnosno »tekstualnim situacijama«. Retoričko mišljenje i govorjenje — u kojem je značenje riječi vezano uz kontekst »situacije« — dolazi sa svojom problematikom u prvi plan. Nastaje pitanje, je li moguće, na temelju ovog filološkog iskustva, provesti jedan novi način filozofiranja koje misli principijelno »historijski«, odnosno koje je vezano uz »ovdje« i »sada« i stoga retoričko.

3. RETORIKA KAO FILOZOFIJA L. VALLA (1407—1457)

Spis L. Valle *De voluptate* radikalizira humanističku problematiku: Njegova rasprava polazi od optužbe prirode — koju izlaže jedan predstavnik stoicizma. Na temelju upozorenja na sveukupne nevolje kojima je čovjek izložen, dokazuje se da priroda nije majka prepuna ljubavi nego zla maćeha: »non ut matrem sed, si licet dicere, ut novercam« (L. Valla, *De voluptate*, izd. M. Panizza Lorch, New York 1977, I, IV, 7 s. 62). Upravo ona zaslijepljuje ljudski duh i sprečava ga da ugleda svjetlo mudrosti: »ecccacavit enim mentes hominum, quae illuminare debebat, ne lucem sapientiae contemplantur« (I, V, 8, s. 65). Čovjek već s majčinim mlijekom siše poriv prema strastima i s njima povezanim porocima (I, V, I, s. 62). Kao primjer navodi se činjenica

da nasuprot jednoj vrlini stoje bar dva poroka: nasuprot darežljivosti (*largitas*) poroci škrtosti (*avaritia*) i rasipnosti (*progalitas*); marljivosti (*diligentia*) suprotstavljena su dva grijeha: znatiželja (*curiositas*) i lijenost (*negligentia*) (I, IV, 1 4, s. 607).

U čovjeku je ono zlo i poročno »prirodno«. Uzaludna je nada da bi se od prirode moglo izmoliti da promijeni odnos prema čovjeku: »*fas non sit illam in colloquium aliorum introducere*«, ona se sakriva u jednom tajnovitom prostoru gdje nema straha pred predbacivanjima: »*latens enim in tuto reprehensione aliorum non formidat*« (Op. cit. I, VII, 3, s. 60).

Cijeli doseg ove optužbe — moram to ovdje istaknuti — nije vidljiv, ako je se ocijeni samo kao jedan »stoički« izraz. Imajmo na umu da se u antiknoj metafizici uvijek iznova — od Platona preko Aristotela do novoplatonizma i kršćanstva, u onoj mjeri u kojoj se kršćanstvo poziva na ovu tradiciju — ne samo identificira »prirodno« i »osjetilno«, nego da se ocjenjuje i odbacuje kao »neugodno«, kao »negativno« i »tamno« u čovjeku.

Ovo polazište Vallina filozofiranja zadobiva, u okviru nacрта njegove rasprave, posve određenu svrhu: ono je pretpostavka da bi se postavilo pitanje što se može suprotstaviti nasuprot zlom »prirodnom« kao »dobro«, nasuprot »boli« kao »blaženstvo«, kao »užitak« (*voluptas*) (*quae autem sunt haec bona?* I, II, 2, s. 56). U jednoj takvoj problematici nije toliko važan stav prema nekoj pojedinačnoj filozofskoj školi — stoicizmu — koliko razračunavanje s cjelokupnom platoničkom i aristoteličkom metafizikom, ako ona optužuje ono »prirodno« u čovjeku kao ono što treba biti nadvladano (tako se npr. u knjizi II, poglavlje XXVIII tzv. »stoički« govornik oslovljava frazom: »*Aristoteles tuus*« — Op. cit. II, XXVIII, 2, s. 196; usp. također III, IV, 1 i 2).

Valla, dakle, razmišlja o tome da razjasni odgovor koji je antika dala na pitanje o tome što je dobro, što je ono što usređuje i čime se svladava ono zlo i bolno. Njegov odgovor glasi: dobro je za antiku »*honestas*«: ako se čovjek ponaša u skladu s njom, nadvladava zlu prirodu i stupa u odnos s onim vječnim, s besmrtnim bogovima: »*In nobis, qui sumus rationis compotes et per hanc cum diis immortalibus socii, honestas unicum bonum est, vitiositas malum*« (Op. cit. I, V, 2, s. 64).

Odatle proizlazi slijedeći zaključak: ako je ono »prirodno« korijen strasti, a ove opet izvor poroka (... *multos videmus atque plurimos sceleris, dedecoris, iniquitatis cultores, honestatis inimicos, non quia vitia bona sint, sed quod ipsi depravata natura*. Op. cit. I, V, 8. s. 66), mora se držanje, koje se orijentira prema »*honestas*«, izdići nad sve »prirodno« i nadvladati ga. Ovime Valla identificira »*honestas*« kao »*ratio vivendi*« antike (Op. cit. III, IV, 2, s. 236). »*Honestas*« proizlazi iz ostvarenja četiri kardinalnih vrлина: »*Ille autem quatuorque virtutes ap-*

pellantur, quas vos honestatis vocabulo appellamini» (Op. cit. I, II, 2, s. 56).

Time postiže kritika, koju će Valla provesti na principu »honestas« kao »ratio vivendi« antičke, trostruko principijelno značenje: s jedne strane preispitivanje i negiranje mjerila kojim je antika prosuđivala život i vlastitu povijest. Užasno velik zadatak, ako promislimo da se upravo u doba humanizma ponovo otkriva i iznova procjenjuje stari vijek. Nadalje uključuje to i diskusiju o religioznoj tradiciji kršćanstva ako ona nastoji da se ukotvi u antiknom učenju o »honestas« i učenju o četiri kardinalne vrline — koje predstavljaju rezultat antičke metafizičke (Omnis enim ad hoc secundum nostra spectat oratio quod, ut antiquitus traditum est, duabus rebus consequimur: religione ac virtute. Op. cit. Proem. I, s. 48). Konačno, i time stizemo našoj pravoj temi — kritikom kardinalnih vrlina antičke, njezinih »rationes vivendi«, dolazi Valla do spoznaje prvenstva retorike ispred racionalnog metafizičkog mišljenja.

To se događa na slijedeći način: tradicija racionalno definira »virtutes«, kako je to učinio Aristotel u Nikomahovoj etici (II, 6—8). No takve definicije uopće ne uzimaju u obzir konkretne situacije u okviru kojih uvijek čovjek mora djelovati. Primjer: kao hrabrost (fortitudo) određuje se držanje nekog muškarca ako se ustrajno bori s neprijateljem, ali ga se istovremeno mora osuditi kao presmionog (temerarius) ako i dalje ustraje u tom držanju, pošto su obrambeni zidovi grada već osvojeni i više ne postoji nikakva mogućnost da se pobijedi (Op. cit. III, IV, 7, s. 238). Osvrćući se polemički na Aristotela, Valla ga pita, zašto želi pod jedan jedini pojam i pod jedan jedini naziv podvesti dva različita držanja: »Quid duas res unam facis?... Quid unum verbum in duas significationes ultra quam ferat eius natura diducis« (Op. cit. ibi).

Valla formulira ovu misao i na slijedeći način: »absurdum esse quod Aristoteles fecit ut duas inter se sane diversas in unam species includeret« (Op. cit. ibi). Potrebno je naprotiv — kako kaže malo kasnije — *svakoj stvari dati ime u skladu s njezinim vremenom*. : »tribuis sua quisque nomina sua tempora, suas vices« (Op. cit. III, IV, 8, s. 238). Stvari se *ne događaju istovremeno, nego jedne za drugima*, i ludost je zajedno stiskati ono što je vrijeme odijelilo: »absurdum sit ... que tempus distraxerit ea sub unum tempus velle coniungere« (Op. cit. ibi).

Konačni zaključak koji iz ovoga proizlazi za Vallu je spoznaja nužno novog odnosa koji se mora razabrati između filozofije i retorike. Ako se »ratio vivendi«, »virtus« ne može nikada čvrsto apstraktno-racionalno odrediti definicijom koja vrijedi za svako mjesto i svako vrijeme — jer, što se razumijeva ter-

minom »virtus«, mora se svaki put iznova tumačiti — onda se logika očituje kao nedostatna.

Na temelju spoznaje, dakle, da logika ne može imati nikakvu prednost — a time ni tradicionalna metafizika koja spekulativno utemeljuje »rationes vivendi« — nužno proizlazi novo vrednovanje filozofijske funkcije retoričkog mišljenja i govorenja. To se dešava na slijedeći način: Valla upućuje na to da retorika obuhvaća područje »copia verborum«, (euporia u antiknoj tradiciji; usp. Ciceron, *De oratore*, 3, e1, 125; »rerum copia ... verborum copiam gignit«. Kvintilijan in *Inst. orat.*, VIII, Proem. govori o »copia *inventionis*«). Valla izričito tvrdi da je retorička sposobnost ona koja otkriva »stvar« i stavlja je pred oči (precipue rem perspicuam facit et ponit ante oculos. L. Valla, Op. cit. II, 1 Proem.).

Govorničko umijeće — to je govorenje u okviru različitih »situacija«, tj. različitog »konteksta« realnosti, i stoga mu je potrebno bogatstvo prenošenja značenja jer samo tako može otkriti mnogostrukost stvari. Ovime postiže govorničko umijeće po Valli prednost pred logikom: ono je to koje otkriva »proprietas« riječi, čime se »krutost« logičkog osmišljavanja riječi pojavljuje kao nevlastita »inpropria«.

4. UMJESTO PROBLEMA ISTINE PROBLEM POVIJESNOG SAMO-OTKRIVANJA BIĆA. »VOLUPTAS«

No sada se Valli nameće principijelni problem koji je vrlo bitan za određenje humanističkog filozofiranja — ako se ono odriče i platoničkog i aristoteličkog mišljenja. Ako polazište našeg mišljenja i govorenja ne može biti univerzalno-važeća istina — koja se racionalno određuje — koje se onda drugo mjerilo može postaviti? Promatramo li tradicionalni pojam »honestas«, moramo priznati da on obećava sreću, oslobođanje od zla i time najveći »užitak« — kao nadvladavanje boli koje određuje ljudsku povijest. No kritika racionalne definicije »virtus« dokazala je da je ta definicija nedovoljna i stoga da ne može održati obećanje koje daje.

Postoji li neki »putokazni znak« u čijem svjetlu se najavljuje biće u njegovim različitim značenjima? To je »voluptas«, užitak — tako glasi Vallin odgovor.

U XV poglavlju prve knjige *De voluptate* glasi: Voluptas je dobro za kojim se posvuda teži i koje se sastoji u osjećaju zadovoljstva koje osjeća i duša i tijelo (*in animi et corporis oblectatione positum*. Op. cit. I, XV, 1, s. 83). Na jednom drugom mjestu kaže se da životu ništa nije vlastitije od voluptas, jer upravo voluptas čuva tijelo time što odbacuje kao bol ono što mu

je škodljivo (nihil est generi animantium tam a natura tributum quam ut se, vitam corpusque tueatur declinetque ea que nocitura videantur. Op. cit. XXV, 1, s. 116).

I upravo na ovom mjestu nadovezuje se opet nužnost jedne nove vrste filozofiranja. Tradicionalno mišljenje obećava, na osnovi čestitosti, »honestas« blaženstvo, dakle najviši stupanj užitka, no pomnijim promatranjem pokazuje se da ljudsko ponašanje koje odgovara honestas ne vodi tom cilju.

Uzmimo kao primjer jednu od kardinalnih vrлина na kojima počiva honestas: opet »fortitudo«. Oni koji je ostvaruju upravo su ti koji se najviše brinu za vlastitu domovinu (qui plurimum patrie consulerunt. Op. cit. II, I, 1, s. 136) i za nju žrtvuju svoj život: Brut, Decije, Regul. Pri tom se radi o tome da se sačuva nezavisnost, dostojanstvo i veličina domovine, da socijalna zajednica može uživati mir, *što je najveći stupanj užitka, radosti*: »Quibus rebus maxime constat voluptas« (Op. cit. II, I, 3, s. 136). Ali heroje kao Regula — koji su otišli u sigurnu smrt za domovinu i time dokazali najviši stupanj »fortitudo« — ipak se može smatrati samo ludima, »stultos«, jer oni su lišeni — svojom smrću — upravo onoga za što su se žrtvovali (... qui patriam salute amplitudineque auxerunt, ipsi soli ab his bonis excludentur. Op. cit. II, III, 4, s. 136). Antikna teorija o »ratio vivendi« — i metafizika na kojoj se temelji — pokazuje se i u tom smislu, a ne samo s obzirom na apstraktnost njezinih logičkih definicija, kao prevara.

Zašto se mi ovdje upuštamo tako potanko u Vallina raspravljanja, ako nam je problem ipak retorika a ne toliko humanističko filozofiranje? Ako se već na temelju filologijskog rada humanista razaznaje da se najava bića u njegovu značenju može događati samo u različitim kontekstima autora — dakle u *povijesnom* karakteru jezika; ako nadalje, po Valli, samo retorika, svojim oblikom riječi »copla vorborum«, može biti adekvatna različitim situacijama, tada vodi taj uvid k jednom potpuno novom shvaćanju *predmeta* filozofiranja.

Suprotno Aristotelu upozorio je Valla na to da je određenje *vremena* u kojem se nešto događa od principijelne važnosti: s obzirom na vrijeme dolazi do tumačenja i stoga imenovanja stvari. Tri osnovne karakteristike vremena — još ne, sada, ne više — doživljavaju se u određenoj situaciji, tj., u doživljaju nekog zahtjeva kojemu čovjek mora biti dorastao: potrebno je stoga uvijek odrediti pojedinačna djelovanja stvari: »melius itaque singulos actus ac singulas res judicamus« (Op. cit. III, IV, 9, s. 240). Do uvida u situaciju dolazi s obzirom na neki izazov koji se ovdje i sada mijenja (que autem maiora bona et que minora sunt difficile est pronunciare, presertim quod mutantur tempore, loco, persona et ceteris huiusmodi. Op. cit. II, XV, 6,

s. 172). Predmet filozofiranja *ne smije s toga više* biti racionalno općenito određenje bitka (on he on) da bi se iz njega izvele — kako to sebi tradicionalna metafizika uvijek iznova preduzima — apstraktne definicije bića. Nasuprot tome, treba uvijek različito samootkrivanje bića shvatiti kao glavno pitanje i time sebe postaviti pred problem: po kojem se, »pokazujućem«, a ne »dokazujućem«, znaku najavljuje ova povijesnost.

Ovaj »znak« je po Valli »voluptas«. Pri tom se radi, izrečeno modernom terminologijom, o »pokazujućem« znaku, koji »dekodira biće«, dakle po kojem biće postaje razumljivo. Činjenicu da Valla vjeruje da je pronašao konačnu adekvaciju voluptas u tri »teologijske« vrline — tj. u vjerovanju, nadi i ljubavi (charitas) čime se filozofiranje opet vraća u kršćansko područje — ne možemo više ovdje razložiti u sklopu s našim problemom retoričkog mišljenja i govorenja.

Ova problematika bila je, po mojem mišljenju, odviše zabavljena ili prikrivena ako se — kako se to tradicionalno događa — humanizam poistovjećuje prije svega s platonizmom Ficina i mislilaca koji su pod njegovim utjecajem, kojim utjecajem je prije svega bio ponovo preuzet tradicionalni metafizički model mišljenja.

5. MITSKA PRIČA KAO RETORIČKA FORMA FILOZOFIRANJA. DJELO MOMUS L. B. ALBERTIJA (1407—1472)

Metafora, prenošenje pripada biti retoričkog mišljenja i govorenja i racionalno, »znanstveno« utemeljeno mišljenje je odbacuje. Dovodi li priznavanje izvorne funkcije retorike pa time i metafore do priznanja jednog govorenja koje nema racionalni karakter? Mit je jedna takva forma kazivanja, pripovijedanja; njega, međutim, odbacuje racionalizam kao »bajku« koja nema nikakvo znanstveno značenje. Razlikuje li se teorijski mit i bajka — ova posljednja kao posve literarno poetički prikaz — i, ako je humanizam sa sviješću o toj razlici posegao za mitom, umjesto za racionalnim govorenjem, tada izvodi ovo mišljenje jedan bitno nov korak.

Da bismo odgovorili na ovo teorijsko i historijsko pitanje — prije nego pridemo jednom drugom humanističkom tekstu — moramo se vratiti slijedećim razmišljanjima. U zapadnoevropskoj tradiciji — počevši od Sokrata i *ne prije njega* — identificira se racionalno filozofiranje s kauzalnim mišljenjem. Svaki fenomen ima uzrok i razumijevanje fenomena postiže se oslanjanjem na uzrok. Progresivno razjašnjenje uzroka vodi nekom »prvom« uzroku, koji pruža krajnje važeći temelj fenomena i time otvara istinu fenomena.

Aristotel nam je izložio model jednog takvog racionalnog uzročno-objašnjavajućeg mišljenja. Prvi uzrok »bivanja«, odnosno »nastajanja«, »rasta« (phyein) fenomena je materija (hyle): ona je bez-oblična, a-morfna i kao takva ono tamno, prашuma — prema izvornom značenju grčkog termina —, sub-strat svakog bivanja. Forma (eidos) — »formalni uzrok« — pušta da se ono ne-ograničeno pojavi u granicama forme: ona je ta koja »rasvjetljava« (lichtet) »tamu« materije prvotne šume. Djelotvorni uzrok međutim — causa efficiens, koji utiskuje formu u materiju, određuje se s obzirom na neki cilj — kao causa finalis.

»Uzrok« (causa) je u odnosu na ono što iz njega proizlazi »ono još ne« i istovremeno »ono ne više«. Kauzalno objašnjenje pruža time »vremenski« slijed bivanja. Neki ton — kao posljedica mehaničkog udara — može značiti poziv, opomenu, zavođenje, biti dakle izraz straha ili pak užitka. Kauzalno mišljenje pokazuje se dakle kao »apstraktno« s obzirom na tumačenje, »dekodiranje« fenomena.

Imajmo na umu: tradicionalna metafizika deducira određene bića na temelju »evidentnih« premisa i glavni zadatak bio je da se na taj način logički izvede značenje bića. No upravo predmnijevanu »evidenciju« metafizičkih premisa poriče danas analitička i logička filozofija: previše se subjektivnih elemenata — tako glasi prigovor analitičke filozofije — može uvući u »evidenciju«. Iz toga proizlazi odbacivanje metafizike.

Ako pak humanizam, polaganim kritičkim procesom — čije smo stupnjeve otkrili, odbacuje tradicionalnu metafiziku, preuzima na sebe zadatak da ostvari jednu novu vrstu filozofiranja.

Mitsko mišljenje i govorenje, koje smjenjuje racionalni »logos« služi se umjesto pojmom metaforom, umjesto dokazom pokazivanjem, umjesto logičkom raspravom pričom koja pridaje značenje raznolikosti na koju upućuje. U čemu se razlikuje bit i funkcija priče kao mita od priče kao bajke?

Čovjek izražava jezikom — imenicom, glagolom, prilogom, pridjevom itd. — smisao bića koji se kao problem nadaže u okviru pojedinačnih situacija. Za humanizam dešava se to u području jednog izvornog zahtjeva. Moramo, dakle, razlikovati dvije vrste jezika: racionalni, dokazujući čije su tvrdnje logički izvedene iz »izvornih« premisa. Aristotel je u *Analitica priora* utvrdio i analizirao strukturu jednog takvog jezika.

Nasuprot racionalnom jeziku, moramo razlikovati i priznati »evangelički« jezik — u izvornom značenju ovog termina: angello — »objavljujući« jezik. Time što jedinstvom svojeg objavljajućeg izvještaja osmišljava raznolikost o kojoj raspravlja, »otvara« ovaj jezik jedan svijet, jedan »poredak«, jedan kos-

mos. Upravo je objavljujući jezik mitova onaj koji uvijek leži u korišćenu jedne historijske epohe i »otvara« je.

Mitska forma govora načelno se razlikuje od »literarne« bajke time što »osvjetljava« (lichtet) smisao neke vremenske situacije samo »sličnošću« (similitudo) koju otkriva između priče i historijske situacije. Takvu principijelnu tezu obnovio je G. B. Vico u svojoj *Novoj znanosti* i u svom spisu *De antiquissima italorum sapientia*. Svako izvorno mišljenje i govorenje je metaforičko i mitsko time što upravo po njemu čovjek »odgovara« izazovu različitih situacija u kojima se uvijek u vremenu nalazi: to se događa u grčkom, u rimskom, u kršćanskom svijetu na Zapadu.

Humanistička tradicija na koju se ovdje pozivamo — pruža primjere takvog posizanja za ovakvim mitom, umjesto za metafizičkom raspravom, da bi otvorila smisao jedne historijske situacije — u ovom slučaju »novoga« vijeka. Ovdje se pozivam na spis velikog firentinskog arhitekta L. B. Albertija — prijatelja Donatella i Brunelleschija, koji je živio i djelovao u epohi Medicejaca, koji je sagradio palaču Rucellai i mantovansku katedralu — na njegovo djelo *Momus*.

Ovdje se nalazimo pred prodorom jednog sasvim »novog« vijeka: Alberti piše svoj dijalog u četiri knjige *Momus* (ili *De principe*) godine 1450, a bio je objavljen tek 1520. u Rimu. Erazmo piše svoju metaforičku pripovijetku — kao predavanje koje »Ludost« (moria) drži ljudima — godine 1509.; Machiavellijev *Il principe* objavljen je 1513. g.; Luther objavljuje svoje reformatorske teze u Wormsu 1517. g.

Momus je božanstvo drugog reda — nalazimo ga spomenuto kod Hesioda (Theog. 214) i zatim u Lukijanovim *Razgovorima*. U Albertijevu djelu nastupa on kao uzročnik nemira i biva protjeran s Olimpa. Jupiter je, zbog mnogih dužnosti kojima je opterećen, predao upravu nad »svetom vatrom« — koja pripada bogovima i sjaji na njihovim čelima — fatumu, sudbini. Verina, — »temporis enim dei filiam« — obavještava Jupitera da je Momus prorekao da će zbog činjenice da je on, Jupiter upravu nad »svetom vatrom« prenio na sudbinu, sadašnjeg vladara Olimpa naslijediti jedan drugi. (L. B. Alberti: *Momus*, izd. G. Martini, Bologna 1942, I, s. 17).

Svojstva »svete vatre«, koja pripada bogovima i čiju iskru je Prometej ukrao i predao ljudima, jesu: vječnost, (perpetuas luceat flammam Op. cit. I, s. 17): sve što dohvati postaje besmrtno (immortalem, incorruptibilisque reddere; Op. cit. ibi) i ona predstavlja ono božansko u čovjeku; njena bitna sposobnost je da sve mijenja (... in qua velint rerum formas sese queant ex arbitrio vertere. Op. cit. ibi).

Problematika, dakle, ovog spisa stoji od samog početka u horizontu nečuvene teze da se ono božansko, za koje tradicionalna predaja tvrdi da je vječno opstojeće i bez-povijesno, sada povezuje s povijesnim. I ne samo to: za metaforičku se, prenoseći u time promjenjujuću sposobnost — a ne za ratio — tvrdi da je bit čovjeka i njegove božanskosti. Nemojmo zaboraviti da je latinsko-poganska tradicija s Vergilijem i Ovidijem, na temelju metaforičke djelatnosti, pripisala besmrtnost pjesniku: (Ovidije, *Metamorfoze*, I, 1—2. Usp. također: VII, 203—206 i XV, 871—879).

Da li je Albertijev mit puka »literarna bajka«? Ne, jer Alberti iz ovog smjesta izvodi slijedeći problem: ako povijesnost prodiere u područje božanskog, i ako metaforička djelatnost predstavlja ono božansko u čovjeku, kako onda treba tumačiti povijest? Nastupa nečuvena teza da ono božansko pokazuje principijelno povijesni karakter.

Ova teza razvija se i radikalizira u drugom stupnju mita o Momusu. Budući da se bogovi boje antireligiozne polemike koju Momus, u izgnanstvu na Zemlji, protiv njih širi, odluče bogovi da pošalju na Zemlju Vrlinu — Virtus — boginju koju ljudi još uvijek cijene (koja važi, kako je Valla pokazao, u cijeloj antici kao »ratio vivendi« ljudi). Nju prate njezina četiri stvorenja, odnosno sinovi: Triumphus, Thophaeum, Laus i poslije Slava, dakle zemaljske potvrde Vrline (Virtus). Desi se, međutim, da Momus siluje Laus (Pohvalu) i ona rodi čudovište: »Slavu« (Fama). Ova odleti smjesta preko cijele svjetske povijesti da najavi kako djeca Vrline — Triumphus (Pobjeda), Trophaeum (pobjednički znak), Laus (pohvala) sami i naknadna Slava — uopće nisu sinovi Vrline, nego sinovi Slučaja i Sreće. To predstavlja potpuno demitiziranje ljudske povijesti: tezu paralelnu Vallinom demitiziranju antiknog pojma vrline (virtus).

U horizontu pokazujućeg znaka ovog mita Alberti rasvjetljava (lichtet) i tumači »novo« vrijeme, u kojem problem povijesti stupa u prvi plan.

Ovdje se pozivam na Albertija, ne zato da bih u nacrtu izložio povijest filozofiranja humanista, nego da bih na primjeru ovog mita razmotrio njemu svojstvenu formu »rasvjetljavanja« (lichten) neke povijesne situacije. Osim problematike filologije kao »tropologije«, uz Vallinu raspravu o tradicionalnoj metafiziци i njegovo pitanje o biću koje se povijesno otkriva, pred nama je ovdje daljnja, treća karakteristika humanističkog mišljenja.

Ne upuštamo se dalje niti u sadržaj različitih knjiga *Momusa*, niti u »ironičko«, radikalno odbacivanje tradicionalne metafizike koje kulminira u nacrtu pojma eksperimenta, niti u tragičko i ciničko razmatranje o biti politike koje anticipira te-

matiku Machiavellijevog *Vladara (Il principe)*, niti u neuspjeh planirane »reforme« ljudskog društva. Raspravljjanje o tome svemu ne uklapa se u našu problematiku odnosa između filozofije i retorike.

Ipak treba istaknuti još jednu stvar: četvrta i posljednja knjiga *Momusa* završava tragičkim prikazom propasti velikog »svjetskog kazališta«, na čijoj se pozornici odvija ljudska povijest. Kozmička oluja razara ogromni šator pod kojim stoji pozornica svjetskog događanja: i bogovi bježe sa Zemlje. Samo troje ostaje: božanstvo Nade — jer je pri slomu šatora svjetskog kazališta izgubila jedno krilo; Pluton, bog bogatstva, jer se ljudi u svjetskoj katastrofi smjesta bacaju na njega da mu izbiju oči misleći da su dragulji; zbog toga Bogatstvo slijepo tumara ulicama gradova. Treće božanstvo koje ostaje je Noć. Ovo zadnje upozorenje važno je u svojem mitološkom značenju: Apolon, bog sunca i svjetla zaljubljen je u Noć, no nikad je ne može doseći jer se ona uvijek skriva u sjeni — koja dolazi zajedno sa svjetlom. Svjetlo i sjena su, dakle, nerazdvojivi: kozmos i kaos, svjetovi i razaranja slijede jedni za drugima u ritmu pojavljivanja bića. To je »teorija« — (gledanje) — kao pokazujuće tumačenje, jedne posve određene povijesne situacije: »novoga vijeka«.

6. POVIJEST KAO LUDILO: ERAZMOV *MORIAE ENKOMION* (1466—1536)

Iz problematike riječi, u njezinom historijskom karakteru, kako to proizlazi iz filologije; iz pitanja o povijesnom samootkrivanju (Sichentbergen) bića umjesto apstraktne metafizike, kako je to Valla izložio; iz prednosti metaforičkog mišljenja i govorenja, kako je to Alberti proveo na temelju mita, proizlazi bitno pitanje. Kako treba tumačiti moć, zahtjev, u kojem se čovjek nalazi, i radi kojega posize za prenosećim metaforičkim govorom da bi mu bio primjeren? Da li kao zahtjev u odnosu na nešto »božansko« koje kao takvo — božansko — opravdava shvaćanje »svjetskog kazališta« ljudske povijesti kao nešto potpuno »novo« u odnosu prema bivanju prirode. Na temelju tradicionalne platoničke i aristoteličke metafizike pokušavalo se uvijek iznova potvrdno riješiti ovaj problem.

Raspravljamo ovdje o tom pitanju i odgovaramo na nj na temelju spisa *Moriae enkomion* koji je Erazmo napisao 1509, a na povratku iz Rima na Sjever. Ovaj spis tradicionalno se tumači samo kao »literarna« satira ljudskog društva onog vremena. Već njemački (a i hrvatski, *op. p.*) prijevod termina »moria« kao »ludost« (Torheit) navodi na takvu interpretaciju. Prije svega: što znači termin »moria«, koji sam Erazmo prevodi na

latinski kao »stultitia«? Može se tvrditi da ovaj termin predstavlja primjer par excellence za uvijek novo prenošenje značenja koje može doživjeti neka riječ.

U grčkom jeziku »moros« znači glup (dumm), nesenzibilan (stumpfsinnig) i upućuje na neki tjelesni ili duševni nedostatak (Sofoklo, *Aiax*, v. 594). Podlijeganje nekoj strasti može uništiti racionalnu sposobnost i čovjeka navesti na besmislena djela te ga pokazati kao »moros« (Euripid, *Hypolit*, v. 966).

U Starom zavjetu znači »moria« nedostatak »fronesis«: tko joj je predan pokazuje se kao »aphron«, kao čovjek koji je, iako ima oči da gleda i uši da sluša, nesposoban da spozna Boga (Jeremija 5. 21). U Novom zavjetu na isti termin Pavao (Kor. 1, 18; 2, 14; 3, 18; 4, 10; 3, 19) prenosi novo, čak suprotno značenje: »moria« se poistovjećuje s mudrošću kršćanskog mišljenja, koje se opet suprotstavlja »gluposti« grčkih filozofa i njihovog poganskog mišljenja.

Predstavlja li *Moriae enkomion* — u skladu s tradicionalnim tumačenjem — samo satiru čovjeka u jednoj određenoj historijskoj situaciji? Erazmo je određuje kao neki beztemeljni zahtjev u čijoj se moći nalazi *biće u cjelini* u svojem samootkrivanju (Sichentbergen). Za Erazma ona je božanstvo koje — za razliku od svih ostalih — ne treba nikakve religije, nikakvih obreda, nikakvih hramova, jer počasti joj iskazuje i ispovijeda je cijeli svemir u svojem bivanju, u svojim promjenama. »Praeterea cur templum desiderem, cum orbis hic universus templum mihi sit, ni fallor pulcherrimum? ... Ego me tam religiosissime coli puto, cum passim, ut faciunt omnes, animo complectuntur, moribus exprimunt, vita repraesentant« (Erazmo, *Moriae enkomion*, izd. W. Welzig, Darmstadt 1975, Prgr. 47).

Moria se izjednačuje, i time identificira s biti logički neizvedivog, vječnog phyein, s biti nastajanja, postojanja, i propadanja bića: u području njezine moći smrt je istovremeno ponovo rođenje. Moria je rođena na otoku blaženih (usp. Homer, *Odiseja* IX, 19), gdje sve raste bez napora, bez sjetve, bez rada: »In ipsis insulis fortunatis, ubi asparta kai anerota omnia proveniunt. In quibus neque labor, neque senium, neque morbus est ullus« (Op. cit. prgr. 8). Erazmo izrijeком kaže da moria pripada biti *cijele prirode, a ne samo čovjeku*: »... huius numen tam late pateat ... in cuius cultum omne rerum genus ita consentiat« (Op. cit. prgr. 12). Ona pripada pasivnoj, tupoj naravi »brutorum ingenium« (Op. cit. Prgr. 35). Pohvala »morie«, ludosti predstavlja hvalospjev, jednu od tri vrste *retoričke vještine* — izvornoj moći u kojoj se i kroz koju se *sve* pojavljuje.

Za Erazmov mit o ludosti »moria« bitna je također i ironija s kojom je pripovijest ispričovijedana. Ironija je metaforička, dakle, retorička forma govorenja. Kvintilijan određuje iro-

niju kao »tropus«, jer umjesto »vlastitog« značenja nekog termina (*terminus proprius*) prenosi se na njega suprotno osmišljenje (Terzit nazvan »lavom koji se bori«), no tako da tijekom govora, a na temelju prenošenja, bude vidljiv izvorni smisao (... *quo contraria ostenditur, ironia est. Kvintilijan, Inst. orat. 8, 8, 54*).

Erazmo koristi u svom spisu — u kojem se radi o sasvim principijelnom teorijskom pitanju, i to o određenju zahtjeva u čijem se horizontu otkriva biće — metaforu i jednu njoj svojstvenu formu, ironiju: retoričko mišljenje i govorenje.

Erazmo tvrdi da se ludost, »moria« pokazuje u čovjeku u sasvim određenom obliku: u »maski« koja je nametnuta čovjeku kao socijalnom biću — dakle u obavljanju njegove uloge u društvu — i upravo mu je sama moria nameće: i po maski nastupa čovjek takav kakav jest: »ego vero hominem eumden optimae ac felicissimae vitae parti restituo« (Op. cit. Prgr. 14). No podrobnijim ispitivanjem, koje Erazmo provodi, pokazuje se da iza »maski« koje zahtijevaju različite društvene uloge, stoje samo nagoni niže prirode: egoizam političara, oholost i volja za vlašću državnih vođa, taština i pohotljivost predstavnika crkve itd. (Op. cit. Prgr. 23, 27, 42, 43).

Antička tradicija — također i kršćanska — ako se na nju nastavlja — razlikuje razum, ratio i nagone pa tvrdi da strasti pripadaju ludosti (»*affectus ad stultitiam pertinere*« Op. cit. Prgr. 30), čime se misli na ludost u njezinu negativnu značenju. Erazmo sad tvrdi da je maska, koju čovjek stavlja na lice, »lažna« i »prazna« iz dva razloga. Prije svega, da je ljudska mudrost isključivo u njezinoj racionalnosti, život bi bio tužan i sterilan: »*tristis ac tetrica*« (Op. cit. Prgr. 16), jer bi se čovjek pretvorio u hladnu, bezosjećajnu mramornu statuu (Op. cit. Prgr. 80). Čak i Jupiter, kad rađa dijete prisiljen je, kao i svi glumci, da odloži božansku masku, da sakrije zastrašujući trozub i da promijeni titanski izraz lica: »*fulmen illud trisulcum ponat oportet et vultum illum Titanicum quo, cum lubet, Deos omnes territat, planeque historiarum more, aliena sumenda misero persona*« (Op. cit. Prgr. 11).

Da li se time »demitizira« sposobnost prenošenja, po kojoj nastaje ljudski svijet i koju Erazmo hvati kao »božansku« nasuprot pukoј prirodi? Je li i retorička vještina i poezija — koje se služe »prenošenjima« s pretenzijom da otkrivaju nešto »novo« — stvaraju time samo »praznu« maskerađu?

Da bi čitaocu osjetljivo-zorno prikazao ovu činjenicu, Erazmo se služi tragičkom i grotesknom slikom: on uspoređuje ludost (*moria*) čovjeka s »ludilom« onog argivskog gledaoca, o kojem se priča da je danima sjedio u praznom amfiteatru, pla-

ćući i smijući se, kao da se zaista prikazuje neka predstava, dok se faktički ništa nije događalo (Op. cit. Prgr. 45).

Ne bi li u tom slučaju bila zadaća filozofa, koji spoznaje ovu činjenicu, da »skine maske« s glumaca, da javno otkrije prevaru tako da različite maske više ne mogu zavaravati ljude? »Verum eum errorem tollere est fabulam omnem perturbare« (Op. cit. Prgr. 29).

Problem prednosti retorike, koju su humanisti na temelju njezinih prenošenja *uzvisili kao korijen ljudskog zajedništva*, trebao bi opet biti odbačen kao falsificiranje realnosti. No komedija života može se odvijati samo kroz ovo falsificiranje: bez njega nestaje životne napetosti: »sed falli, inquiunt, miserrum est: imo non falli, miserrimum« (Op. cit. Prgr. 45).

Platon je ovaj problem izložio u mitu o špilji: prava realnost nalazi se iza svijeta sjena, *iza i iznad retorike*, u kojoj i po kojoj ljudi djeluju i ozbiljuju se u svijetu sjena. Erazmo zauzima, s obzirom na ovaj problem, svjesno antiplatoničko stajalište. On kritički postavlja, nasuprot platonizmu, slijedeću tezu: ne postoji nikakva razlika između onih koji žive i djeluju unutar špilje i onih koji pretendiraju na to da egzistiraju izvan špilje: ako prvi egzistiraju u iluziji, u ludilu zahtjeva života, zašto bi morali tražiti neku drugu sreću? (Op. cit. Prgr. 45). Važno je da čovjek bude posve uronjen u »retoriku« života koju nam uspostavlja ludost, moria: »jucundus quidam mentis error simul et anxius alis curis animum liberat« (Op. cit. 38).

Allegorički, metaforički govor proizlazi u humanista iz nedostatnosti racionalnog mišljenja, logičkog fiksiranja riječi koje ne može raspoznati »vlastitost« riječi. Metafora predstavlja neku vrst »theorein«, »gledanja« koje ima posve upućujući karakter, da osvijetli pojedinu historijsku situaciju. Kod Erazma sad nalazimo umjesto racionalne rasprave retoričku obradu problema, i to opet u obliku mita o ludosti, Moria, koja stoji pred ljudima i govori im. No ovdje dolazi do konačnog demitiziranja metaforičke sposobnosti retorike: čovjek mora, da bi mogao živjeti, zadržati masku — iako je ona prevara. Ovo je opet posve nova promjena značenja retorike i njezine funkcije.

7. RETORIKA F. PETRIĆA (1529—1597)

Moja razmatranja o Petriću trebaju pokazati kako je njegova teorija retoričke vještine — u bitnoj suprotnosti prema humanističkoj predaji, koja ne posliže za platonizmom — ukotvljena u prednosti racionalnog metafizičkog mišljenja. Time se ne samo napuštaju nego i prikrivaju nova uporišta humanističke problematike. Petrić je svjestan toga da mnoge Ciceronove,

Aristotelove i Kvintilijanove izjave mogu navesti na tezu o prednosti retoričkog mišljenja i govorenja: upravo protiv ovakvog shvaćanja principijelno su upućena njegova teorijska nastojanja.

U posveti Nicoli Sfondratu Petrić načelno ističe da njegovo djelo proizlazi iz razračunavanja s antičkom teorijom retorike (... queste sue fatiche sopra la retorica degli antichi... dona e dedica. F. Petrić, Della retorica, Venetia, M.D.LX), i da će navesti argumente koji joj protuslove (... con ragioni repugnanti all' opinione, che intorno a quelle ebbero gli antichi scrittori. Op. cit. naslovna str.). Moj osvrt na Petrića smjera na to da pokaže kako novoplatoničko mišljenje prikriva novi doprinos humanizma na području retorike.

U prvom planu ne stoji više problematika povijesnog samootkrivanja (Sichentbergen) bića u nekoj prostorno i vremenski određenoj situaciji — kao kod Valle: Petriću je, umjesto toga, stalo do tradicionalnog metafizičkog pitanja o racionalnom određenju bitka da bi se odatle jednom zauvijek izveo logički smisao bića. Tvrdi se, dakle, prvotnost metafizičkog znanja: retoričko mišljenje i govorenje ponovo se vraća na područje mnijenja i njegova zadaća se ograničava na uvjeravanje. Na temelju takvog tumačenja funkcije retorike novovjekovno mišljenje će isključiti — kako je to kod Descartesa, u njemačkom idealizmu i u engleskom filozofiranju, kod Lockeja — retoriku iz područja filozofije.

Upitnost retorike dolazi do izraza već u prvim uvodnim rečenicama Petrićeva djela. Pohvali — jednoj od tri vrste retoričke vještine — svojstveno je da predmetu pohvale, kako to Petrić kaže, pripíše neku »veličinu«, »grandezza«, i to kao nešto što predmetu pridolazi (zu-kommt) »izvana«, što mu dakle nije svojstveno: time je svaka pohvala neko »laganje«, »dire altrimenti, di che si stia la cosa, non è dire vero ... *quindi ogni lode è menzogna*« (Op. cit. s. 2B). Istinska pohvala bila bi u tome da se kaže istina: to je potvrda prednosti logike nasuprot retoric.

Kod Petrića je, u skladu s metafizičkom tradicijom značenje riječi ukotvljeno u racionalnom mišljenju. Petrić sad upućuje na to da svaka retorika pretendira na pohvalu retoričke vještine te s toga mora prije svega utvrditi što je to govorenje, i točnije što je to »istinito« govorenje: »Per ciò chi' io giudico, che fosse mestiere di sapere prima, qual fosse il *vero* parlare e quale no. E prima che questo: qual cosa fosse in *sèstes so il parlare* e poi scendere alla diritta esamina del *vero* della lode« (Op. cit. I, s. 2B).

»Govorenje« je »glasovno tumačenje« (il parlare è voce ... *significante*. Op. cit. I, s. 3A): svakako i cjelokupna priroda —

— i drveće i životinje — posjeduje neki »tumačeći jezik« (gli animali, gli alberi, le statue favellarono *significante* lingua. Op. cit. I, s. 4A), jer Sve svojim kretanjem izražava što mu odgovara i što mu ne odgovara (Op. cit. ibi). Ne smije se, dakle, jezik reducirati na artikulirani glas, jer i čovjek govori pokretima i držanjem svog tijela, zbog čega su Demosten i Ciceron tvrdili da gestika pripada retorici.

Ljudsko govorenje razlikuje se od govorenja prirode time što u duši stvara *pojam* koji u artikuliranom glasu postaje čujan; time stvari dobivaju svoje tumačenje (si forma nell' animo un concetto il quale viene poi fuori nelle voce a farsi udire ... la voce, *per mezzo del concetto significa* la cosa). (Op. cit. I, s. 3B.)

Oslanjajući se na novoplatonizam, Petrić ukotvljuje važeće jezično tumačenje bića u metafizici. Navodeći Prokla, Petrić razlikuje četiri vrste tumačenja, »significare«: inteligibilno, racionalno, prirodno i konačno nezamjedbeno tumačenje (Op. cit. I, s. 5A). Budući da svako biće drugome nešto znači (be-deutet), svako biće govori na svoj način, pri tom dobiva svo biće svoje značenje od Prvoga bića koje je i prvi tumač naprosto. »Govore sve stvari ... i ne samo to, nego je njihovo govorenje mnogo djelotvornije i dostojnije divljenja budući da se zbiva na temelju tajnih utjecaja i vidljivih kretanja. (Op. cit. I, s. 5B.)

Ljudsko tumačenje koje se iskazuje artikuliranim glasom, ukotvljeno je u idejama, u arhetipovima i time u onom vječnom. I upravo stoga što je ljudski govor u početku bio mnogo jače usidren u arhetipovima nego sada, riječ je imala *magičnu moć*. »tiravano al loro parlare tutte le selvagge fiere e gli orridi boschi ed i monti grandissimi. Facevano fiorire gli alberi e fruttuare le campagne« (Op. cit. I, s. 5B).

Potvrda da je ovo tradicionalno metafizičko mišljenje upravo suprotno humanističkom, proizlazi konačno, sasvim očito, iz toga što Petrić povijesno promjenljivo značenje riječi — i njihov povijesni, retorički karakter — osuđuje kao pad, kao gubitak »istine stvari« (il vero delle cose. Op. cit. I, s. 6A). Razlog, koji za to navodi, jest — metafizičko govorenje i ornament — bitni sastavni dio retoričkog govora. Pred nama je ponovljeno principijelno suprotstavljanje humanističkom mišljenju.

Za Petrića je metafora samo manjak riječi u odnosu na mnoštvo stvari: »molte sono più le cose che le parole. Laonde è l'uomo costretto, *transportando una parola a molte cose*, dilguare la forza di lei e sperdere la verità, per via delle quali farebbe meraviglie ed oprerebbe le *opere stupende*, dando a ciascuna il proprio nome« (Op. cit. IV, s. 28A).

Također i »ornament« jezika koji ima, kako smo istakli kod L. Brunija, principijelnu funkciju i ni u kojem slučaju se ne može tumačiti kao neki »izvanjski ukras« (kosmos), zamučuje jasno, logičko značenje riječi, njihovu »točnost« (Genauigkeit): »beato il mondo se s'egli non vi fossero intro dotti, tanti ornamenti di parlar, i quali ci hanno oscurato la scienza delle cose ... s'egli si fosse conservato l'antichissima proprietà dei nomi delle cose, noi ci saremmo conservate anche la scienza loro« (Op. cit. s. 31B).

I kod Petrića igra neku ulogu jedna prividno »mitska« priča, no ona dolazi nakon racionalnog razmatranja i samo u njemu nalazi svoje opravdanje: upravo po tome se radikalno razlikuje od »mita« za kojim posližu humanisti. Primjer za to jest: kako smo upravo vidjeli jezik je kao izraz »pojma« (concetto) racionalno utemeljen novoplatoničkom metafizikom. U skladu s time svaki ne-logički element jezika — kao metafora ili ornament — osuđuje se s filozofskog stajališta kao pad — kako to Petrić kaže. Ovu tezu, koja je već utemeljena metafizičkom teorijom, Petrić ilustrira jednom »pripovijetkom«. Ona glasi: U početku zemlja je bila mnogo veća i nebu bliže; ljudi su živjeli u pećinama i bili su mudri i sretni; no uskoro su pomislili da su i sami bogovi — i Jupiter ih je, koji je preuzeo vlast nad zemljom, kaznio tako da su u strahu izgubili razum (rimasero pieni di timore storditi. Op. cit. I, s. 6A). Od tada, kad bi se koji čovjek domogao mudrosti, skrivao ju je u strahu da bi opet mogla donijeti nesreću.

Razlika prema humanističkoj upotrebi mita je svakako slijedeća: humanist posliže za mitom kao izvornim načinom da se rasvijetli neka konkretna historijska situacija — na temelju »osvjetljujuće« (erhellenden) i »rasvjetljujuće« (lichtenden) sličnosti, similitudo između priče i povijesne situacije, a ne kao Petrić — da samo zorno prikaže (versinnbildlichen) jednu već racionalno utemeljenu metafizičku teoriju.

Daljnja je bitna točka: za humanističku tradiciju, npr. za Vallu »rasvjetljava« (lichtet) se situacija u strastvenosti iskustva: strasti su okvir u kojemu se ljudima nameće neki relevantni problem i zahtijeva da bude riješen. Strastvenost, jezik i stvar (Sache) — pathos, verba i res — tvore jedinstvo.

Za Petrića je, međutim, strast ono nagonско, »prirodno« koje se mora pokoravati racionalnom i time razumskom govoru (Op. cit. VI, 35B).

Petriću je stalo do toga da točno razgraniči retoriku od filozofije, da se retorika ne bi možda ubrajala u područje filozofiranja; to faktički predstavlja odbacivanje problematike humanističke tradicije na koju smo upozorili. Petrić postiže svoj cilj time što posliže za kauzalnim mišljenjem na slijedeći način:

Razlika između materije i forme bitna je — već smo to istakli — za tradicionalno mišljenje: materija je ono pasivno, tamno, prašuma (hyle) što se može osvijetliti (gelichtet) samo formom, idejom. Glavni problem takvog shvaćanja je pitanje, kako se dolazi do transcendentnog svijeta ideja: to se zbiva pomoću modela kauzalnog mišljenja. Od učinaka dopirimo do prvog uzroka koji zadobiva univerzalno značenje koje nadmašuje bilo koje vrijeme i prostor. To je upravo onakvo kauzalno mišljenje protiv kojeg su nastupili humanisti.

Petrić sad ponavlja tradicionalnu tezu da sve »jest« samo na temelju nekog uzroka i da je uzrok ekvivalentan »pojmu« — kao formi — onoj formi koja se »upušta« u materiju: »niuna cosa esce ad essere veruno, se non per la via delle cagioni ... e le cagioni sono il fine prinzipale ... dopo il quale viene la forma conceputa la quale è la stessa che scende nella materia« (Op. cit. IV, s. 26—27, A). Stoga Petrić isključuje predmete metafizike iz retorike: »l'oratore non ragionerà nè degli animi umani, nè dei divini, nè degli intelletti, nè del primiero mondo, nè delle Idee, nè di Dio« (Op. cit. II, s. 10B).

Tako Petrić dolazi do bitnog zaključka da retorika pripada području *uvjeravanja i mišljenja*, dok znanje pripada području utemeljenja: »la persuasione ci dà opinione ... la scienza è un *sapere fermo* ... e l'opinione una credenza *informe* ... la scienza ci insegnò per la dimostrazione e la opinione nella topica« (Op. cit. II, s. 12A). Pred nama je, dakle, odlučno priznavanje tradicionalne funkcije retorike: prihvaćena je samo kao sredstvo da čovjeka uvjeri u ono što je već racionalno dokazano (la lode si darà alla scienza ed alla virtù) (Op. cit. II, s. 21A).

Ako želimo mišljenju humanizma priznati ulogu jednog »novog« mišljenja — koje određuje novi vijek, to svakako ne možemo učiniti niti na području retorike, pozivajući se na Petrićevu retoriku, niti na području filozofije s obzirom na obnavljanje platoničkog i novoplatoničkog mišljenja. Petrićevo djelo je — u ovom sklopu teorijskih i historijskih problema — značajno jer nam svojim primjerom omogućuje da otkrijemo granice između tradicionalnog i uistinu novog mišljenja.

Prijevod s njemačkog izvornika: Mihaela Girardi-Karšulin

Stručna redakcija prijevoda: Franjo Zenko

PHILOSOPHIE UND RHETORIK

Gehört F. Petrić zur spezifischen humanistischen Tradition

Zusammenfassung

Patrizis Sorge ist die genaue Abgrenzung der Rhetorik gegenüber der Philosophie zu vollziehen, damit die erste nur nicht zum Bereich des Philosophierens gerechnet werde, also faktisch prinzipielle Ablehnung der Problematik der humanistischen Tradition, auf die wir hingewiesen haben. Patrizi erreicht dieses Ziel, indem er auf das causale Denken folgendermassen zurückgreift:

Die Unterscheidung zwischen Materie und Form ist — wie wir schon hervorgehoben haben — dem traditionellen Denken wesentlich: Materie ist das Passive, Dunkle, der Urwald (hyle), das nur durch die Form, durch die Idee »gelichtet« werden kann. Das Hauptproblem einer solchen Auffassung ist, wie man zur transzendenten Welt der Ideen gelangt: dies geschieht durch das Modell des causalen Denkens. Von der Wirkung gelangt man zur ersten Ursache, die eine universale über jede Zeit und Ort ragende Bedeutung erreicht. Es ist genau solch ein causales Denken, gegen das die Humanisten sich gewendet haben.

Nun wiederholt Patrizi die traditionelle These, dass alles nur auf Grund einer Ursache »ist« und dass die Ursache mit dem »Begriff« — als Form — sich deckt, jene Form, die in die Materie sich »hineinlässt«: »ninuna cosa esce ad essere veruno, se non per la via delle cagioni ... e le cagioni sono il fine principale ... dopo il quale viene la forma conceputa la quale è la stessa che scende nella materia« (Op. cit. IV, S. 26—27, A). Daher werden von Patrizi die Gegenstände der Metaphysik von der Rhetorik ausgeschlossen: »l'oratore non ragionerà nè degli animi umani, nè dei divini, nè degli intelletti, nè del primiero mondo, nè delle Idee, nè di Dio« (Op. cit. II, S. 10 B).

Hiermit gelangt Patrizi zum wesentlichen Schluss, dass die Rhetorik dem Gebiet der *Überzeugung* und der *Meinung*, während das Wissen dem des *Begründens* zukommt: »la persuasione ci dà opinione ... la scienza è un sapere fermo ... e l'opinione una oredenza informe ... la scienza ci insegnò per la dimostrazione e la opinione nella topica« (Op. cit. II, S. 12 A). Wir haben also hier endgültig die Anerkennung der traditionellen Funktion der Rhetorik: diese wird nur als Mittel zugelassen, um den Menschen in dem, was schon rational bewiesen wurde, zu überzeugen (la lode si darà alla scienza ed alla virtù« (Op. cit. II, S. 21 A).

Will man dem Denken des Humanismus die Rolle eines »neuen« Denkens — das die Neuzeit bestimmt — zusprechen, so kann gewiss dies weder auf dem Gebiet der Rhetorik, durch einen Rückgriff auf die Rhetorik des Patrizi, noch auf dem Gebiet der Philosophie durch die Wiederaufnahme des plato-

nischen und des neoplatonischen Denkens geschehen. Patrizis Werk ist — in diesem Zusammenhang von theoretischen und historischen Problemen — wichtig, denn er liefert uns exemplarisch die Möglichkeit, die Grenzen zwischen traditionellem und tatsächlich neuem Denken aufzudecken.