

AKTUALNOST HUMANISTIČKE TRADICIJE I HEIDEGGEROVA TEZA O KRAJU FILOZOFIJE

Ernesto Grassi

1. KRAJ METAFIZIKE

Dvije uvodne pretpostavke: pojam »humanizam« posjeduje danas tako široko i neobvezatno značenje da se čini da je na mjestu ako ga točnije ograničimo. Pod »humanizmom« se ovdje misli onaj filozofijski pravac koji je u Italiji od druge polovine XIV stoljeća do posljednje trećine XV stoljeća određivao mišljenje u Italiji.

Ficinov prijevod Platona krajem XV stoljeća — i time započeti spekulativni, metafizički platonizam i neoplatonizam — vodio je do prekida s humanističkim postavljanjem problema, koje su kasnije slijedili samo još pojedini mislioci. Na primjer M. Nizolius, ili, izvan Italije, L. Vives, kasnije B. Gracian u svojoj teoriji ingeniuma. Završni vrhunac tog razračunavanja postiže zatim još jednom G. B. Vico čije djelo otvara humanistička temeljna pitanja u svoj njihovoj filozofijskoj dalekosežnosti.

Druga uvodna pretpostavka: humanističku tradiciju ne treba i nesmije se istraživati kao neko čisto učeno, povijesno ili — kako je to bio dugo slučaj — kao znanstvenoknjiževno pitanje. To znači da se moramo raspitati o humanizmu u pogledu njegova filozofijskog značenja i aktualnosti. Inače humanističko istraživanje gubi svaku načelnu važnost.

Našoj aktualnoj situaciji pripada svijest o kraju filozofije kao metafizike, i to točno onako kako to izgovara formalna logika. Metafizičko mišljenje traži da se pođe od prvotnih načela kako bi se odredila realnost: budući da se njih ne može dokazati neposrednim načelima, ne pripada im — tako se tvrdi — znanstveni karakter jer nastaju bilo iz neke intuicije ili iz neke takozvane neposredne očitosti. U oba slučaja ne izdržavaju provjeru znanstvenog mišljenja. Ta teza dobiva svoju najzreliju formulaciju u Wittgensteinovom *Tractatus logico philosophicus*: znanost se može provesti samo ako se njezina općevaljanost može dokazati, dakle samo unutar područja zakona i odnosa koji postoje između termina nekog sistema. Drugim riječima: tvrdnja i proturječje mogu se pojaviti samo unu-

tar nekog konkretnog sistema. Pretpostavke se ne mogu utemeljiti samim sistemom jer su mu one u temelju; stoga izvan simboličkog svijeta sistema vladaju samo šutnja i tajna.

Simbolička logika pokušava jednostavnim formulama i time postavljanjem pravila dospjeti do sistema koji posjeduje čisti formalni karakter i stoga se mora odreći svake metafizike. Pozivam se na Fregeove, Carnapove teze i tvrdnje W. Stegmüllera: za logiku iskaza »istinosna vrijednost kompleksnih iskaza ovisi samo od istinosne vrijednosti djelomičnih iskaza a ne od njihova smisla.« (W. Stegmüller, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, Bd. I, Berlin 1969, S. 56)

Anglosaksonska analitička filozofija dalje izvodi tu tezu u raznim varijacijama. Unutar teorije znanosti zadobiva logike po tome sve utjecajnije funkciju jer teorija znanosti polazi od mišljenja da teorije predstavljaju samo određene sisteme klasa te se istraživanje mora ograničiti na studij logički izvedenih odnosa koji postoje između elemenata tih klasa. Stoga nije na logici da rješava pitanje o kojim se vrstama stvari i odnosa radi pri tome. Današnje teze formalne semiotike, strukturalizma na području znanosti književnosti dobivaju tu svoje filozofijsko, znanstveno utemeljenje.

Odbijanje metafizike nužno vodi do uspostavljanja prednosti racionalnog govora koji kao jedini smije važiti na znanstvenom području: s time ide odbijanje svake vrsti humanizma, odbijanje koje danas nalazimo kod francuskih filozofa (npr. Foucault).

2. DVOSTRUKA HEIDEGGEROVA TEZA: KRAJ ZAPADNE FILOZOFIJE I PREDNOST PJESNIČKE RIJEČI

Začudit će ako sad, prije no što dospijem do problema humanističke tradicije, ukažem na jednu Heideggerovu tezu. U svom predavanju (prvi puta objavljenom u prijevodu J. Beaufreta i F. Fedi-*era* u zborniku *Kierkegaard vivant*, Gallimard, Paris 1966) Heidegger formulira svoju tvrdnju o »kraju filozofije« (na njemačkom je to predavanje objavljeno u svesku: M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* pod naslovom *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*).

Njegova teza glasi: »Filozofija se svršava u sadašnjoj epohi« (op. cit. str. 66.). No time Heidegger ne izriče negativni sud: jer on ukazuje na to da je time jedna epoha mišljenja dospjela do svoje posljednje konsekvencije: »Kraj filozofije je mjesto, ono u čemu se sabire cjelina njezine povijesti u krajnjoj mogućnosti te cjeline« (op. cit., str. 62—63).

Dalje se pozivam na Heideggerovo raspravljanje u njegovim spisima *Einleitung in die Metaphysik* (Tübingen, 1976), *Vorträge*

und Aufsätze (Pfullingen, 1978) i *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen, 1975).

Tradicionalno zapadnjačko mišljenje, započinjući s Platonom — dakle *ne* kod predsokratika —, pošlo je od problema bića kao nečeg danog da bi zatim odgovorilo na pitanje o bitku bića procesom racionalnog izvođenja i da bi o tom pitanju onda raspravljalo u okviru odnosa bića i mišljenja kao problemu logičke istine. Heidegger ističe da se pri tome zaobišao jedan iskonski problem, problem neskrivenosti, otvorenosti, »čistine« (Lichtung) u kojoj se uopće biće pojavljuje. On izvodi: »Imenica 'Lichtung' vraća na glagol 'lichten' (prorijediti, krčiti, ali i olakšati u jeziku pomorstva, op. prev.). Pridjev 'licht' (svijetao) je isti kao i 'leicht' (lagan). Nešto krčiti znači: nešto olakšati, nešto osloboditi i otvoriti, npr. šumu na nekom mjestu osloboditi drveća. Tako nastali slobodni prostor je čistina (Lichtung). 'Licht' (u običnom govoru svijetlo, op. prev.) u smislu oslobođenog i otvorenog nema ništa zajedničko ni jezično ni sadržajno s pridjevom 'licht' što znači 'svjetao' (hell) ... *Nikada svijetlo (Licht) ne stvara čistinu (Lichtung), nego ono, svjetlo (Licht) pretpostavlja čistinu (Lichtung)*. Čistina, otvorenost, nije međutim oslobođena samo za svjetlinu i tamu nego i za jeku i razlijeganje i zmiranje jeke, za zvučanje i umukivanje. Čistina je otvorenost za sve prisutno i odsutno.« (Heidegger, op. cit., str. 71. Pocrtao E. G.).

Prema tome tradicionalni problem onog »lumen naturale« kao pretpostavka tradicionalne metafizike nije iskonski, jer svjetlo (Licht) prodiere samo tamo gdje je šuma već raskršena. Samo u toj »čistini« (Lichtung) može nastupiti razlika svjetla i tame: ne samo, nego tek u »čistini« (Lichtung) mogu nastati i pokazati se stvari, ljudi, bogovi i umjetnosti: povijesnost ljudske opstojnosti (des Daseins) i pitanja koja se na nju odnose.

Novi, a i iskonski problem — »iskonski«, jer je i čisto povijesno glavno pitanje predsokratika, npr. Heraklita i Parmenida (Heidegger dokazuje to stanje stvari interpretacijom njihovih fragmenata) — odnosi se na neskrivenost, odnosno na pitanje o strukturi iskonskog okvira u kojem se može pojaviti ljudska opstojnost. (Da-sein).

Stoga nastaje nužnost da se pita, ne više poput tradicionalne, racionalne metafizike, o biću (das Sein), nego o onom iskonskom procesu *kako* i *gdje* se bitak bića »otvara«, »postaje svjetao«, »pojavljuje« (phainestai).

U toj svezi odlučno Heideggerovo pitanje glasi: *ne* racionalna riječ — što u tradicionalnoj metafizici traži prednost — nego samo pjesnička, metaforička riječ posjeduje iskonsku funkciju »krčenja« (Lichtens). Jezik je »kuća bitka« (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1975., str. 166). Heidegger tvrdi da čovjek ima svoj pravi zavičaj svoje opstojnosti (Dasein) u jeziku, jer »nema stvari gdje nedostaje riječ« (op. cit., str. 165).

U interpretaciji pjesme »Das Wort« S. Georgea Heidegger piše: »Završni stih 'kein ding sei wo das wort gebricht' (nema stvari gdje nema riječi), upućuje na odnos riječi i stvari tako da je sama riječ odnos ukoliko svaku pojedinu stvar drži u bitku i u njemu zadržava. Bez zadržavajuće riječi tone dakle cjelina stvari, 'svijet, u tamu zajedno s 'ja' koje ono što susreće od čuda i sna nosi na rub svoje zemlje do izvora imenâ«. (Citirano djelo, str. 176.) Iskonska pjesnička riječ.

Polazeći od svoje interpretacije Parmenidovih i Heraklitovih fragmenata, zatim npr. kora u Sofoklovoj Antigoni, konačno Hölderlinovih i Traklovih pjesama, Heidegger postavlja tezu da je *pjesnik utemeljitelj vremena i mjesta* ljudske opstojnosti. Nije nam namjera da dalje raspravljamo o ovim Heideggerovim mislima i stoga ostavljamo otvorenim ovdje pitanje da li i kako Heidegger svoju tezu pobliže obrazlaže. To je pitanje npr. Marcusea dovelo da tvrdnje da je Heideggerovo djelo *Sein und Zeit* doduše epohalni spis, ali da se njegova teza o funkciji pjesničkog jezika može smatrati samo kao jedno zastranjenje.

3. TRADICIONALNI MODEL ZNANSTVENOG MIŠLJENJA

Humanistička tradicija postavlja se protiv tradicionalne metafizike i time ujedno protiv njezinog racionalnog izvođenja bića. K tome samo jedan kratki nagovještaj.

Sve tamo od Aristotela, za kojim srednjevjekovno mišljenje uvijek na novo posize, tvrdi se da je predmet znanja samo ono što »jest«, što »postoji«, biće kao biće (on he on), tj. što je posvuda vladajuće (Aristotel, Met. XII, 1069 a 18), što je vječno (aidion), nepokretno (akineton) (Arist. Met. VI. 1026 a 10). Aristotel objašnjava da je sve ili princip ili iz principa (arche kao ono što prethodi i kao ono što vlada). Prema takvu shvaćanju se realnost u svojoj istini izvodi racionalnim procesom iz »iskonskog«, iz »prvog«, iz »bitka« shvaćenog kao najviše biće, kao ono što najintenzivnije jest.

Kao znanstveni jezik važi stoga samo *logički*: retorički, pjesnički jezik isključuje se iz okvira znanosti kao filozofije, kao metafizike. Racionalno mišljenje pretendira da pojmom (horos), definicijom »uhvati« bit (ousia) fenomena, da ih »s-hvati«. Na taj se način *jednom za uvijek* »fiksiraju« fenomeni u nužnoj apstrakciji od vremena i mjesta: sve empirijske varijacije kojima ne pripada općenitost iskazuju se nebitnima.

Čisto »ljudski govor«, onaj svakidašnji koji se služi slikama, metaforama, analogijom, ne može imati nikakvu znanstvenu pretenziju: stoga pjesništvo spada u literaturu, a retorika čistoj umjetnosti uvjeravanja.

Ni Descartes kada se poziva na »cogito« kao iskonski aksiom za izvođenje znanja, ni Kant s izvođenjem znanja iz iskonskih oblika iskustva i mišljenja, ni Hegel sa svojim apriornim, dijalektičkim izvođenjem realnog, ne napuštaju taj model racionalnog deduktivnog mišljenja. Taj misaoni model seže od antike preko srednjeg vijeka do današnje analitičke filozofije. Apriorizam njemačkog idealizma je tako posljednja metafizička konsekvencija takvog shvaćanja. Karakteristično je da su Descartes, Kant i Hegel prognali iz područja filozofije ne samo retoriku nego i svako slikovito, metaforičko mišljenje i govorenje kao pjesničko.

4. OSNOVNI PROBLEM TALIJANSKOG HUMANIZMA

Tema našeg raspravljanja je aktualnost humanizma i njegovih problema. K tome slijedeća opaska: tradicionalno, i to od prvih radova o humanizmu na kraju XIX stoljeća (kao kod Vogta i J. Burckhardta) do Cassirerovih i Gentileovih radova, bit humanizma vidi se u ponovnom otkrivanju čovjeka i njegovih immanentnih vrijednosti. Ta uobičajena interpretacija je npr. uzrokom zašto se Heidegger uvijek polemički izjašnjava protiv humanizma kao jednog naivnog antropologizma.

Jedan od najcentralnijih problema humanizma ipak nije čovjek nego pitanje u kojem se iskonskom okviru, pred kakvim horizontom, u kakvoj izvornoj »otvorenosti« pojavljuju čovjek i njegov svijet. Zapanjujuće i ono najčešće predviđeno jest da se ti problemi u humanizmu *nisu* obrađivali — kako bi se očekivalo — na osnovi nekog logičkog, spekulativnog razračunavanja s tradicionalnom metafizikom, nego u *analizi i tumačenju riječi, a specijalno pjesničke riječi*.

S problemom riječi nada se mjerodavno pitanje njezina odnosa prema stvari, tj. pitanje o odnosu između »verba« i »res«. Iza toga stoji spoznaja da se *samo u i po riječi* (verbum) otvara »stvar« (res) u svom značenju. Problematika se naspram tradicije radikalno izmijenila: ne pita se više o logičkom odnosu između stvari i mišljenja, o logičkoj istini, nego o *povijesnom pojavljivanju stvari u riječi* po kojoj se objavljuje uvijek različiti svijet. Samo zato što istraživanje taj novi smjer nije dovoljno spoznalo ni vrednovalo i što su se u humanizmu prvenstveno tražili metafizički, teoretski problemi logičkog odnosa između bića i mišljenja mogli su npr. Cassirer, E. R. Curtius ili Kristeller osporiti filozofijsko značenje humanizmu i dopustiti samo platonizirajućem mišljenju jednog Ficina ili aristoteličkom mišljenju renesanse da važe kao svjedodžba tadašnje filozofije.

5. PJESNIK KAO UTEMELJITELJ ZAJEDNIŠTVA

Ranije nagoviještena problematika koju želimo ovdje dalje slijediti nalazi svoj prvi izraz već u svojoj humanističkoj verziji ne kod filozofa nego, što je karakteristično, kod jednog pjesnika: kod Dantea koji postavlja problem pjesništva kao pitanje o *odnosu pjesničke riječi prema povijesnoj strukturi realnog*.

U svojim dvama teoretskim spisima o biti jezika — *De vulgari eloquentia* i *Convivio* — Dante formulira svoju osnovnu tezu da je pjesnik utemeljitelj zajedništva i da stoga samo on otvara prostor za povjesnost. Jedna usputna opaska: humanističko mišljenje u Dantea ne prodire u njegovom političkom spisu *De monarchia* koji je još posve zarobljen u racionalnom deduktivnom mišljenju tradicionalne metafizike, nego u tim teoretskim spisima o jeziku.

Dante osuđuje znanstveni latinski jezik kao »umjetni« ili, kako to kod njega stoji, kao čisto »gramatički«, budući da je udaljen od povijesne mijene ljudi: on tvrdi da je njegova struktura »inalterabilis locutionis, diversis temporibus atque locis... per consequens nec variabilis esse potest« (Dante, *De vulgari eloquentia*, I, IX, 11). Stoga si Dante postavlja zadatak da ispita različita talijanska narječja kako bi vidio da se uspijeva s tim materijalom stvoriti jedinstveni *povijesni jezik* svoga vremena i svoje zemlje. On se služi jednom metaforom u kojoj uspoređuje svoje traženje s lovom na panteru što se skriva u niskom žbunju različitih dijalekata (op. cit. I, XVI, 1).

Danteov zahtjev: *svojim pjesništvom otvoriti prostor jednoj novoj političkoj realnosti i time utemeljiti jedno novo vrijeme*. »Polis«, mjesto zajedništva, nije unaprijed dan: on »postaje«, on nastaje po njegovoj pjesničkoj, slikovitoj, metaforičkoj riječi. U tom smislu zahtijeva da bude »politički«. »I to dostojanstvo dajem tom prijatelju (tj. narodnom govoru) time što puštam da ono što on posjeduje u sebi kao moguće i kao skriveno postane očito i to u onome što je njegovo najvlastitije djelo.« (E questa grandezza d'io a questo amico, in quanto elli di bontade avea in podere ed occulto lo fo avere *in atto e palese* nella sua propria operazione« (Dante, *Convivio*, I, X, 9). Poeta als orator!

»Osebnost« jezika, ona koju pjesnik koji kao da se zaklinje jednom povjesnom zadatku zacrtava, sastoji se u njegovoj »otvarajućoj« funkciji: radi se o jednoj neskrivenosti u kojoj će se tek »pojavit« car i institucije, budućnost jedne zemlje, jedne zajednice: »teatar« (od *theorien* = gledati) jednog *novog svijeta*. »Jer mada mi u Italiji ne posjedujemo vladarev dvor u tom smislu da od važi kao jedini, kao vladarevi dvori njemačkih careva, ipak nije da nedostaju članovi za to: kao što članove onog njemačkog vladarevog dvora ujedinjuje jedan jedini knez, tako su članovi našeg

vladarevog dvora ujedinjeni svjetlom uma.« (Dante, *De vulgari eloquentia* I, XVIII, 5).

Tako Dante dospijeva do svoje teze da u iskustvu pjesničke riječi nastupa povijesnost čovjeka. (Usp. E. Grassi, *Die Macht der Phantasie*. München 1979.)

6. FILOLOGIJA KAO NAUK POVIJESNE RIJEČI

Da li je Danteova teza o funkciji pjesničke riječi utjecala odlučujuće na humaniste poslije njega? Prednost problema jezika se premješta. Interpretacija nekog teksta, što su je u konkretnom slučaju humanisti morali vršiti kada su grčke tekstove prevodili na latinski, vodi nužno do ponovnog problema odnosa »res« i »verba« i produbljuje ga. Pritom se ne radi o pitanju logičkog odnosa između stvari i mišljenja nego o iskonskoj dimenziji u kojoj riječi puštaju da se pojavi značenje stvari. Samo s obzirom na kontekst u kojem riječ stoji može ona otvoriti smisao stvari na koju ukazuje: iz činjenice da su tekstovi različiti slijedi da i iste riječi mogu zadobiti različita značenja i da se ne mogu jednom zauvijek logički fiksirati. Sposobnost da se pri interpretaciji nekog teksta izdrži taj iskonski proces samo-objavljivanja i s udivljenjem »gleda« promjenu smisla neke riječi, tvori bit »samo-oblikovanja«: ljubav prema riječi, philo-logia.

L. Bruni (1370—1444) je onaj koji svojim radom u kasnijoj diskusiji koju je otvorio Dante zauzima ključno mjesto. U svojim teoretskim spisima *De studiis et litteris*, *De interpretatione recta* i u svojim predgovorima prijevodima grčkih tekstova Bruni odbija svako apriorističko, nepovijesno shvaćanje jezika. Riječ je posrednik svagda različitih i promjenljivih smislenih sadržaja koji se odaju iz *dotičnog konteksta* u kojem stoje. »Sve riječi su svečano međusobno povezane (inter se festive coniuncta) kao u šarenom podu i mozaiku« (L. Bruni, *Humanistisch-philosophische Schriften*, izdao H. Baron, Leipzig 1928., str. 89).

Time se filologija iskazuje, ma kako to može zvučati iznenađujuće, u svojoj »znanstvenoj« strukturi kao jedan stupanj *dijalektike* i to u aristoteličkom a ne skolastičkom smislu te riječi: filologija mora poći od konkretne »situacije« teksta i to na isti način kao što dijalektika polazi od konkretne situacije govornika. To znači: nije važno apstraktno, definirano i jednom za svagda utvrđeno racionalno značenje nekog termina nego »situacija« u kojoj on stoji, odnosno njegove »circumstantiae«, ono što »se nalazi oko njega«.

Izvor »pravog« otvaranja bića rječju nije »ratio« nego ona ljudska moć koja omogućuje da dođu na vidjelo »spretnost« (versutia, L. Bruni, op. cit., str. 124), »oštroumnost« (acumen, acuitas: *Epistolarium* II, 186 ili »Ad P. P. *Historum Dialogus*, izdao Th. Klette,

Greifswald, 1889., str. 56, 59.) »*trenutačnost*« (momento temporis, L. Bruni, *Dialogus*, op. cit. str. 44.) riječi a time i *odgovarajućih* »stvari«: *ingenium*. Samo *ingenium*, a ne neki racionalni deduktivni proces može shvatiti (colligere) riječi u njihovu otvaranju stvari.

Vraća li se jezik u svom oblikovnom određenju na neki apriorni »sermo internus« kako je to postuliralo skolastičko shvaćanje, tada mu postaje nemogućim da otvori konkretno pojedinačno u svojoj varijabilnosti, u svom bogatstvu (*copia*). A upravo na to upravljaju humanisti svoju pažnju. Za njih se u jeziku objavljuje postojanje čovjeka: »*litterae*« kao »*studia humanitatis*«, filologija kao otvaranje *povijesnih mogućnosti* čovjeka.

Polazeći od tog načelno filozofskog shvaćanja riječi mogao je veliki humanistički odgojitelj Guerino Veronese postaviti tezu o prednosti *Litterae* u odnosu prema »*scientia rerum*«. Iz istog duhovnog stava objašnjava se zahtjev A. Poliziana (u njegovoj polemici protiv skolastičke filozofije) da ga se više ne naziva filozofom nego »gramatičarem«. Slično zvuči tvrdnja L. Valle da on nije »filozof« nego »retoričar«.

Kad Dante tvrdi da pjesnička riječ omogućuje da se pojavi realnost u svojoj povijesnosti onda postoji ipak prigovor s kojim su se zanimali. Ne »zastire« li upravo pjesnička riječ svojim metaforičkim karakterom stvar što je pretendira »otkriti«? Humanisti govore o »velu« (velamen) pjesništva, iza kojeg ostaje skrta zapravo »stvar« (res). Kako se onda odnose »veo« i »stvar« (res) međusobno? Moraju li pjesništvo označiti kao područje racionalnog proturječja, budući mu se pridaje suprotan dar »zastiranja« i istodobno »otkrivanja«? Taj problem tvori težište »*Genealogia deorum*« G. Boccaccia. (1313—1375).

7. PITANJE O »ZASTIRAJUĆOJ« PJESNIČKOJ RIJEČI

Baš to pitanje javlja se kod Boccaccia u jednoj iznenađujućoj svezi, daleko od svake logičke ili metafizičke rasprave. Kao humanisti Boccacciu je bilo stalo do spašavanja rimske mitologije. Ova je bila ugrožena u svom značenju jer je stajala u očitom proturječju s kršćanskom vjerom. Kako joj je usprkos tome moguće priznati neko značenje i očuvati je od dogmatskog progonstva? Drugim riječima: kako je moguće tumačiti latinske bogove a da ih se jednostavno ne otkloni kao besmisleni zabludu ljudskog duha?

Točno tim pitanjem započinje *Genealogia deorum*. Napuljski kralj pušta jednog oficira po imenu Donnino Parmigiano da pita Boccaccia kako je to samo bilo moguće da su se npr. rimski carevi dali štovati kao bogovi? Da bi odgovorio na to pitanje Boccaccio posize za jednom teorijom pjesništva koja ima svoju pretpostavku

u srednjem vijeku. Iza toga stoji jedna tradicija u koju ne možemo ovdje poblize ulaziti.

Boccacciova teza: pjesništvo otvara realnost koja se nalazi ispod ili iza jednog »vela« (velamen) koji kad se digne pušta da se u neskrivenosti pojavi »stvar«, »res«. Njegova prva definicija glasi: »Fabula je egzemplarni, demonstrativni govor koji se razvija pod nekim velom (fabula est exemplaris seu demonstrativa sub figmento locutio): skine li joj se kora, namjera fabulatora biva očitom (cuius amoto cortice, patet intentio fabulantis). Kada se stoga nešto ukusno pojavi ispod basno-slovnog vela tada se basna ne pojavljuje kao nešto nekorisno (non erit supervacaneum fabules edidisse)« (G. Boccaccio, *Genealogia deorum*, Bari, 1951., XIV, str. 706, 22).

Uz tu definiciju neka bude slijedeća opaska: fabula je »exemplaris seu demonstrativa locutio«. »Exemplum«, kako znamo, posjeduje u retorici sličnu funkciju kao u logici »indukcija«: »inducere« izvorno ne znači iz neke mnogostrukosti iz-vući »apstrakcijom« neko jedinstvo nego neku mnogostrukost »svesti« na smisleno jedinstvo da bi je se odatle odredilo. Adekvatno tome »demonstratio« o kojoj je riječ u Boccacciovoj definiciji (fabula est demonstrativa locutio) ne znači racionalno dokazivanje kao u logici, nego učiniti očitim, neposredno »pokazivanje«. Fabula vrši jedno »krčenje« (Lichten) u dvostrukom smislu kako ga je Heidegger uspostavio u vezi s određenjem pjesničke riječi: ona stvara mjesto i vrijeme u kojima se pojavljuju stvari, ljudi, njihove institucije, i ona to čini na jedan »lak« način jer ne proizlazi iz tegobnog, racionalnog izdvojenja. Stoga fabule igraju odlučnu ulogu pri nastupu nekog svijeta: one imaju neko »arhaisko« značenje jer su »vodeće« (usp. archomai = vladam).

Nadovezujući na svoju definiciju koju smo citirali Boccaccio piše da pjesnički umotvor »proizlazi iz unutrašnjosti božje« (ex sinu dei procedens)«. Sposobnost tvorenja pripovijesti je stoga »dar koji je dan rjetkima«. Odatle se objašnjava činjenica da su pjesnici uvijek bili rijetki (rarissimi fuere poete). »Posljedice tog uzbuđenja su uzvišene, kao na primjer siljenje duše na govorenje (mentem in desiderium dicendi compellere)«. (Op. cit. XIV, VIII, str. 699. 27). U pjesništvu izbija *bezuvjetnost* jezika: pjesnik ne može za njim posegnuti kada i kako zaželi: pjesništvo javlja neko iskonsko *siljenje, moć* (ex sinu dei procedens) što se očituje u riječi. Ono posjeduje »inventivni« karakter (fervor exquisite inveniendi) koji omogućuje da nešto čini »očitim«.

Kao što smo rekli: Boccaccio razvija svoju teoriju pjesništva kako bi se bavio latinskim bogovima, kako bi ih spasio; u antiknim pjesničkim iskazima se naime u različitim oblicima i na odlučnim mjestima uvijek pojavljuju bogovi. Boccaccio se međutim nalazi u dramatičnoj situaciji jer ta njegova teorija ne može važiti uz starozavjetne i novozavjetne ispovijesti vjere: on sam je kršćanin.

Stoga mora napustiti teoriju pjesništva kao otvaranje povijesnosti čovjeka da bi pjesništvo identificirao s kršćanskom teologijom, tj. s jednom »stvari« (res) koja je »vanpovijesna«.

Pjesničko, metaforičko, pripovijestno govorenje je vlastito židovskoj kao i kršćanskoj tradiciji: u Starom zavjetu npr. kada Mojsije govori o Bogu kao gorućem grmu: »Duh je pokazao gorući grm u kojem je Mojsije vidio Boga kao bukteći plamen (Volle lo spirito mostrare rovo verdissimo nel quale Mosè vide, quasi come una fiamma ardente, Iddio)« (G. Boccaccio, *Vita di Dante*, Firenze, 1833, str. 5—6). Kao primjer za pjesnički govor Novog zavjeta Boccaccio spominje uvijek različite metafore sa životinjama koje se upotrebljavaju za Krista. »Ništa drugo nije Sveto pismo nego poetska fikcija kad se kaže da je Krist lav, zatim janje ili crv i opet zmaj... Kako zvuče riječi Spasitelja u evanđelju ako ne kao govor sa stranim smislom, jedan način govora koji mi nazivamo uobičajenim izrazom alegorija?« U slijedećoj rečenici dolazi do zaključka: »Očito je da nije samo pjesništvo teologija nego da je teologija pjesništvo« (op. cit. str. 59).

Uvijek ponovno naglašava Boccaccio tezu o sakralnom karakteru pjesništva: u kojim je zemljama najprije nastalo pjesništvo, o tome se može sporiti, ali spora nema o tome da je ono uvijek bilo povezano sa sakralnim (cum sacris et ceremoniis veterum originem habuisse).« (Genealogia deorum, op. cit. XIV, VIII, str. 701, 31). Pjesnike se naziva »pii homines«: »Da ne razvlačim dakle dalje svoj govor, već iz rečenoga proizlazi da je pjesnička sposobnost vlastita pobožnim ljudima (piis hominibus poesiam facultatem esse) i da ovi crpu iz prostora božanskog vlastito porijeklo i svoje ime dobivaju iz djelovanja (ex dei gremio originem ducere et ab effecto nomen assumere)« (De geneal. deorum, XIV, VIII, str. 701, 13).

8. »NESKRIVENOST« U KOJOJ STOJE BOGOVI I LJUDI

Boccacciovu tezu da svaki povijesni svijet, sa svojim bogovima, svojim institucijama, svojim hramovima i sakralnim radnjama, nastaje po pjesničkoj riječi, konsekventno i još principijelnije razvija dalje jedan drugi humanistički mislilac: C. Salutati (1331—1406).

Na prvi pogled iznenađuje da se Salutati bavi obranom pjesništva upravo u radu koji nosi naslov *De laboribus Herculis*. Herkul važi u antiknoj tradiciji kao mitski simbol ljudske egzistencije uko-liko ga se smatra pobjednikom neprijateljskih prirodnih sila i pronalazačem tehničkih sprava (Diod, IV, 22).

Salutatijev naum usmjeruje se prvenstveno protiv »onih koji se u naše vrijeme diče kao filozofi (qui se philosophos nostro tempore gloriantur.)« (C. Salutati, *De laboribus Herculis*, ed. B. L. Ullmann, Zürich, 1951, I, Prgr. 1, str. 3). To su, naime, oni koji pjesništvo

»djelomice omalovažavaju, djelomice osuđuju (parvi pendere, tum damnare)« (op. cit. ibid.).

Salutatijeva teza: tek po pjesništvu stupa ljudska povijesnost u neskrivenost. Pjesništvo pritom preuzima i patetičku funkciju time što kao utemeljiteljica ljudskog reda — izborom riječi, njihovim zvukom, ritmom — vodi do spoznaje prve zakonitosti koja pripada mudrosti. Da bi svoju tezu povjesno ilustrirao Salutati navodi primjer makedonskog kralja Arhelaja koji je pjesniku Euripidu prepustio sveukupno planiranje države (summam consiliorum tradidit. op. cit. I, Prgr. 11, str. 6).

Pjesništvo ljude »odvraća od onoga što im pružaju osjetila (a sensibus totaliter traducebant)« (op. cit. Prgr. 15, str. 7). Salutati naglašava uvijek i ponovno taj učinak pjesništva, tj. *udaljavanja od osjetila*: »jer njegov govor je svijest ljudi tako daleko odvratio od njihovih osjetila (adeo revocavit a sensu) da su se uvjerali u suprotno od onog što su iskusili svojim očima (quod ipsos id fecerit opinati cuius contrarium visibile percepissent)« (op. cit. I Prgr. 18, str. 8).

Upravo ta »varka« izdiže čovjeka iz stanja »ferinitas«: svijet, nebo, zvijezde sa svojim mitskim označivanjima postaju »oljuđeni«. Zemlja i ljudski svijet ovdje su nastupom ljudske opstojnosti — u jednom izvornom odnosu. Pjesnička riječ utemeljuje povijesni prostor i tom prostoru odgovaraju vremena. (... quia maxima vis mentis est providere futura, magis communiter et quasi per anthonomasiam usurpatum est, ut vaticinia predictiones ac etiam ipsi prophete jam vates certo vocabulo nominentur. op. cit. I, Prgr. 22, str. 16).

Ne radi li se pri ovom djelu fantazije — koja ovisi o osjetilima — zapravo o »prevari«? Na to pitanje Salutati ne odgovara bilo kakvom racionalnom metafizičkom argumentacijom nego ukazuje samo na posljedice djela utemeljujućeg pjesnika: ljudska zajednica u svojoj povijesnosti (op. cit. Prgr. 17).

Za Salutatija je ispod kore pjesništva skriven najdublji smisao: kada u toj svezi govori o istini, ne misli na logičku istinu nego na samo-objavljivanje ljudskog svijeta: »Vidoviti (vates) promatraju s visine svog ingenija (ingenii altitudine) troje; time svoje pjesmotvore kite kao sa svjetlima (quibus sua poemata quasi luminibus exornatur): *Bog, svijet i ono što ima dušu* (deum, mundum et animata) *da bi time i u tome sve što nazivaju živim bićima imenovali* (ut per illum omnia et in illo omnia que animalia dicimus dicantur)« (op. cit. Bd. II, str. 587, Prvo izdanje I, 9).

U neskrivenosti koju otvara pjesnički iskaz pojavljuju se bogovi, stvari, živa bića sa svojim izvornim značenjem. Ovdje valja međutim pitati: kada je riječ o bogovima, o kakvim se bogovima radi: da li samo o onima iz antike ili i onima Starog i Novog zavjeta? Salutatijev odgovor: jedan je jedini nevidljivi Bog koji se

svagda u drugim povijesnim oblicima na različitim mjestima i vremenima različito javlja: »Budući da su oni (pjesnici) vidjeli da je Bog, graditelj čitavog svijeta, sve u mudrosti stvorio... a mudrost pak nije ništa drugo nego sâmo božanstvo, nazivali su Boga različitim imenima premda su osjećali da je jedan te isti... Stoga se ne smije činiti dvojbenim da i uz tako veliki broj bogova pjesnici nisu mislili na više nego samo na jednog jedinog, ali da su istoga Boga zbog različitosti njegovih zadataka, vremena i prostora označavali na različite načine. (Ut nemini dubium videri, debeat etiam tanta deorum multitudinis poetas non de pluribus sed de uno sensisse, sed eundem deum pro varietate officiorum, temporum, et locorum diversi modis nuncupare.)« (op. cit. Bd. II, Prvo izdanje, str. 580., 11).

9. »ČISTINA« PRAŠUME

Moramo na ovom mjestu naše raspravljajanje o humanističkoj tradiciji prekinuti i vratiti se na naše početno pitanje: teoretsko značenje i aktualnost humanizma i to u svezi s Heideggerovom tezom o kraju filozofije. Da još jednom sažmemo tu tezu: tradicionalna metafizika morala je danas dospjeti do svog kraja zato što je pošla od pitanja bića u njegovom racionalnom utemeljenju. Na mjesto problema logičke istine, tako izvodi Heidegger, mora sada stupiti mnogo izvorniji problem neskrivenosti, pitanje o »čistini« (Lichtung, aletheia), u kojoj se uopće biće tek pojavljuje. Ovdje nastaje jedan novi zadatak filozofiranja koji afirmira prednost i izvornost pjesničkog nasuprot racionalnoj riječi. Podsjećamo na ranije citirano Heideggerovo objašnjenje u kojem navodi etimologiju izraza »Lichtung«.

Heideggerova teza vodi nas, na kraju našeg raspravljanja, do onog mislioca XVIII stoljeća u kojega se stječe humanistička tradicija u svom najdubljem filozofijskom značenju: G. Vicoa (1668—1744). I u njega se naime događa konačno odricanje racionalne metafizike. U svojoj argumentaciji Vico prorađuje sve teoretske motive koje smo nalazili u prethodnoj humanističkoj tradiciji.

Sa svojom »Novom znanošću« Vico ne zacrtava antropologiju, niti neku samo »novu« teoriju povijesti, nego baš problem izvorne neskrivenosti u kojoj se pojavljuje čovjek. Taj problem on obrađuje pod dvostrukim pitanjem: s jedne strane radi se o biti i strukturi onog »Lichtung« (luci) s kojim nastupa ljudska povijest, a s druge strane o prvenstvu pjesničke riječi. U strahu i tjeskobi kao iskustvu vlastitog otuđenja spram prirode, prašume, izbija van iz prirode čovjek da bi stvorio prvo mjesto svojoj povijesnosti: »Novi« svijet koji nastaje iz ingeniozne i fantastičke djelatnosti čovje-

ka, sa svojim institucijama. »Prvi su gradovi bili utemeljeni na obrađenim poljima i nastali su time što su se obitelji povukle i sakrile u strahove svetih šuma što ih nalazimo kod nekih poganskih naroda a koje su na osnovi zajedničke osnovne misli latinski narodi nazvali 'luci' (Lichtungen): oni su bili 'sažgana zemlja' u okviru šuma« (G. P. Vico, *Die neue Wissenschaft*, izdao F. Niccolini, Bari 1928., str. 15). Rečenica nedostaje u njemačkom izdanju od E. Auerbacha). Na jednom drugom mjestu stoji: »Prva vatra koja je bila zapaljena bila je ona koja je bila naložena šumama da bi ih se 'iskrčilo' (Lichten) i podvrglo obrađivanju.« (G. B. Vico, *Die neue Wissenschaft*, njemački prijevod od E. Auerbacha, Hamburg, 1968., str. 13).

Vicovo djelo je isprepleteno interpretacijama mitova. Mit o Herkulu kao simbolu ljudske opstojnosti: svladavanje prašume. Mit o Kadmu: preobrazba prirode u ljudsko, socijalno djelo: »U-svijet-stavljanje« kao otvaranje povijesnosti. Ili mit o Dafni i Apolonu: u Vicovoj interpretaciji simbolizirana Dafne koju je Apolon preobrazio u procvalo drvo, ovladavanje prirodom božanskom prasilom. To preobražavanje u nešto drugo, nešto 'novo', označava *rodoslovno stablo* ljudskog roda. »Apolon progoni Dafnu koja se okolo skiće ... i preobražavanje u lovorovo drvo koje se uvijek zeleni u nizu pokoljenja: i kod povratka barbarstva ... rodovska stabla su se prikazivala kao *debla*; onaj mit Apolonovog proganjanja je dakle *božanski, ne bludan*.« (G. B. Vico, op. cit. str. 111).

Za Vicoa je fantastička riječ koja omogućava da u prenošenju nijemih znakova nastaje svijet ljudske opstojnosti. Pjesnička riječ je izvorni i specifično ljudski pokušaj da se zastrašujućoj moći bitka što se objavljuje u biću dade neki smisao. Tek po pokušaju da se ovlada tom moći može iskrsnuti povijesni svijet. »Kao osnovno načelo porijekla govora i slova iskazuje se okolnost da su prvi narodi poganstva ... bili pjesnici koji su govorili u poetskim karakteristikama ... otkrilo se da su poetski iskazi bili izrazi osjećaja i da su stoga pobuđivali uzvišenost i udivljenje« (op. cit. str. 19).

Stoga je Vico ukazao na to da su filozofi i filolozi pri istraživanju antičke filozofije morali poći od pjesničke mudrosti — koja je bila prva istina poganstva — a »ne od neke apstraktne i razumske, poput one učenjakâ« (op. cit., str. 67.)

10. HEIDEGGEROVA TEORIJA NASILJA BITKA

U svojoj interpretaciji Sofoklove *Antigone* (Kor, stih, 332—370) Heidegger pokušava promjeriti granice onog područja koje otvara pjesništvo da bi iskusio *što je čovjek* prema pjesništvu. Polazeći od Sofoklovih stihova koji čovjeka određuju kao »najneprijatnije«

biće, on piše: »Ono ne-prijatno razumijevamo kao ono što izbacuje iz »prijatnog«, tj. domaćeg, naviknutog, uobičajenog, neugroženog. Neprijatno nam ne da da smo domaći. U tome je ono nad-vladavajuće.« (M. Heidegger, *Einführung in die Methaphysik*, Tübingen, 1976., str. 115—116.)

Jer je čovjeku dom vlastit, ali stalno iz njega izbacivan, daje Sofoklo ranije navedenu definiciju čovjeka: »Samo se *pjesničko-mislećem projektu* otvara takav bitak« (op. cit. str. 114. Untersuchung von E. G.) Ono ne-prijatno je strašno u smislu nadvladavajućeg upravljanja što s tjeskobom u čovjeku izbija i u njemu, u njegovoj objavljujivosti dolazi na javu. Op-stojanje nasilno otvara »čistinu« (Lichtung) u kojoj prebiva povijesnost ne-prijatnog: »Tom povijesnom mjestu spadaju bogovi, hramovi, svećenici, svečanosti, igre, pjesnici, mislioci, vladalac, vijeće staraca, narodni zbor, vojna sila i brodovi.« (op. cit. str. 117).

S nadvladavajućom silom koja se javlja u čovjeku narušava čovjek mir zemlje, tj. rasta, »hranjenja i rađanja bezbrižnoga« u kojem on to trga iz svog poretka i prisiljava pod svoj jaram: po-stojanje oblikuje njegov svijet. Čovjek sad preuzima silu: svojim rušenjem, hvatanjem i slamanjem — tj. svojim radom — otvara biće da bi ga u nasilju svoje povijesnosti otvorio. »Nasilje *pjesničkog kazivanja*, pjesničkog projekta, gradećeg tvorenja, državotvornog djelovanja nije neka aktivnost moći koju čovjek posjeduje nego kroćenje i slaganje sila, snagom kojih se biće kao takovo otvara, time što čovjek u nj prodire.« (Op. cit., str. 120)

Čovjek kao nasilnik, kao stvaralac, koji prodire u nekazano, stoji prema tome stalno u odvažnosti spram ponora. U i po čovjekovom »prianjanju uz posao« pokazuje se ono nadvladavajuće kao takvo i to kao povijest pri čemu ono da bi se pojavilo kao nadvladavajuće treba *mjesto otvorenosti* u kojemu se pojavljuje ljudski svijet.

Time što posize za tezom o prednosti umjetnosti, pjesničke riječi, Heidegger tvrdi da umjetnost omogućuje to da vladajući rast prirode dospjeva do svog pojavljivanja.« Po umjetničkom djelu kao bivstvujućem bitku biva sve što se inače pojavljuje i još nalazi tek *kao biće ili pak ne-biće, potvrđeno i pristupačno, tumačivo i razumljivo.*« (op. cit. str. 122 pocrtao E. G.).

Na jednom drugom mjestu stoji: »Tko je čovjek, to ne doznajemo po nekoj učenoj definiciji, nego samo tako da čovjek stupa u razračunavanje sa bićem tako što ga pokušava privesti u njegov bitak, tj. što ga stavlja u granicu i oblik, tj. projektira nešto novo (još ne prisutno), tj. izvorno stvara, pjesnički utemeljuje.« (Heidegger, op. cit. str. 110.).

11. ZAKLJUČAK

Iz prethodnih raspravljanja proizlaze povijesni i teoretski zaključci. Povijesno valja konstatirati da Heideggerovo određenje zapadnonjemačkog mišljenja kao nacionalne, deduktivne metafizike koja nastaje i razvija se isključivo iz problema odnosa bića i mišljenja, tj. u okviru pitanja logičke istine, nije točno. U humanističkoj naime tradiciji, — i to u razračunavanju s racionalnim mišljenjem i logičkom istinom — postoji već uvijek prvenstvo problema neskrivenosti, otvorenosti u kojoj se tek povijesna ljudska opstojnost može pojaviti.

Stoga nastaje nužnost da se naše još danas vladajuće povijesne kategorije ispituju i revidiraju. Preispitati valja prije svega naše shvaćanje o početku modernog mišljenja koje započinje s Descartesovim racionalizmom, no jednako tako i našu ocjenu humanističke tradicije koju je Heidegger također — uvijek gledanu u svjetlu uobičajene interpretacije kao otkrivanje čovjeka i njegove antropološke sposobnosti — kritizirao.

Daljnji zaključak iz teza koje smo ovdje naveli odnosi se na preobrazbu osnovnih kategorija kojima pokušavamo otkriti smisao realnog. Zahtjev na valjanost ne mogu više postavljati tradicionalne kategorije nego ona po kojima se u dotičnom kontekstu jedne povijesne situacije pojavljuje ono neskriveno. Filozofijski jezik nije više onaj racionalni nego onaj u kojem i po kome se zbiva »čistina« (Lichtung), ona čistina u kojoj jedna epoha, jedan autoritet, jedan moral, jedna institucija u svojoj moći nastupaju i u svojoj opasnosti postaju vidljivi. Mjesto logičkog problema istine kao adekvacije nameće se problem »samopokazivanja«, »pojavljivanja«, »fainestai«. Na mjesto pitanja o razumu i njegovom deduktivnom postupku dolazi pitanje o strukturi genija u problematici jednog Vivesa, jednog Graciana, jedno pitanje koje tada u manirizmu postavlja Te sauro i Pellegrini i konačno Vico kao glavnu temu mišljenja. To je problem »otkrivanja«, »skidanja vela« s realnog.

Ukazali smo na paralelnost Heideggerovih misli i humanističke tradicije, ne zato da bismo ovo tumačili u okviru Heideggerovskog egzistencijalizma, ili obratno, da bismo Heideggerovu teoriju ljudske opstojnosti silom ugurali u jednu tradiciju koju on uopće nije poznao, a kad se na nju osvrtao, krivo ju je razumio. Nama je poglavito stalo do toga da zacrtamo povijesni okvir u kojem je danas vidljiva aktualnost problema humanizma, onog humanizma o kojem su u pogledu njegova teoretskog značenja potpuno krivo sudili kako znanost o književnosti tako i čisto povijesno istraživanje.

S njemačkog izvornika preveo: Franjo Zenko

Riassunto

L'ATTUALITÀ DELL'UMANESIMO

Sono stato pregato, come ogni relatore, di riassumere brevemente il tema della mia conferenza. Credo di esaudire il desiderio degli organizzatori limitandomi in questo sommario a due punti: nel primo svolgo ampiamente la problematica dalla quale parto (che nel testo costituisce solo l'introduzione) ritenendo necessario che coloro che non intendono il tedesco possano almeno prendere visione del mio approccio teoretico all'Umanesimo. Nel secondo punto — che riguarda la parte centrale della conferenza — mi sono invece limitato ad elencare gli autori umanisti che interpreto per la dimostrazione teoretica e storica della mia tesi.

I. Noi ci riuniamo qui per celebrare «Francesco Patrizi»: può sembrare un anacronismo oppure voler eludere il compito proposto, se la mia relazione porta il titolo «Attualità dell'Umanesimo».

Desidero fare a questo riguardo alcune premesse:

1) Oggi si parla di Umanesimo in più sensi. Per non rimanere nel vago è opportuno che io specifichi i limiti teoretici e storici dell'Umanesimo da me considerato; solo così mi sarà dato di inquadrare autori — e quindi anche F. Patrizi — nell'ambito delineato. Spero di poter dimostrare che l'autentico ed 'attuale' significato dell'Umanesimo è costituito dalla problematica che nasce verso la fine del trecento e che si sviluppa fino al 1480 — cioè fino al momento in cui — con la traduzione dei Platone di Ficino — irrompe la metafisica aprioristica con problemi totalmente differenti.

2) L'Umanesimo ottiene oggi valore ed attualità solamente se valutato da un punto di vista filosofico e non letterario o puramente storico. E' noto che dalla fine dell'Ottocento — con i lavori di Voigt, di I. Burckhardt, di E. R. Curtius, e fino a oggi col contributo di studiosi come Kristeller — il valore filosofico dell'Umanesimo nel periodo da me preso in considerazione viene molto ridotto.

3) La filosofia dell'Umanesimo non ha il suo accento nel problema dell'uomo, della sua creatività ed immanenza. Si tratta invece di un problema nuovo che tenterò di illustrare: esso nasce dalla considerazione della parola in relazione alle cose (rapporto di res e verba) e precisamente dell'affermazione della funzione esistenziale della parola poetica quale instauratrice del mondo storico.

Per sviluppare la mia tematica (appunto per mostrare l'attualità essenzialmente filosofica dell'Umanesimo in funzione al problema della parola) parto da una tesi che a prima vista non pare abbia alcuna relazione con la questione da trattare. Heidegger ha formulato la tesi — direi quasi provocatoria — della fine della filosofia: «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» (in «Zur Sache des Denkens», Tübingen, 1976) tesi che è andata maturando in lui fin dal 1930. Heidegger afferma: il pensiero occidentale è stato determinato dalla filosofia platonica e aristotelica in funzione al problema dell'*aletheia* intesa come verità che scaturisce dal rapporto tra realtà e pensiero: verità come verità *logica* e

come tale raggiungibile solo mediante un processo razionale deduttivo che sbocca nella metafisica. Il pensiero occidentale è determinato da siffatta concezione della aletheia ed è giunto oggi — di fatto con la logistica e la filosofia analitica — al proprio termine. E' noto che questa tesi della negazione della metafisica viene assunta e sviluppata nella più varie formulazioni dal pensiero anglosassone, nella logistica, nella filosofia analitica, nello strutturalismo e nella semiologia formale.

Heidegger attribuisce oggi al pensiero, il compito dell'analisi di una concezione dell'aletheia precisamente come venne formulata dai presocratici come 'svelatezza' (Unverborgenheit). In altri termini: qual'è la condizione in funzione alla quale la realtà si manifesta originariamente nella sua struttura storica? E' il problema della disponibilità chiarificante (Offenheit, Lichtung) nella quale di volta in volta si manifestano gli dèi, gli uomini con le loro istituzioni e la storia. La risposta di Heidegger è sorprendente, tanto che a noi razionalisti suona 'scandalosa' nell'ambito della filosofia: la realtà si manifesta originariamente nell' 'apertura' della *parola poetica*: sono sempre i poeti che progettano (stiften) un mondo.

II. La tesi che desidero dimostrare è che la parola in sé e la teoria della *parola poetica* costituiscono l'essenza del pensiero degli umanisti. Appunto in funzione a questo problema gli umanisti giungono alla critica ed al superamento della scolastica e ad un filosofare alieno da qualsiasi speculazione metafisica. Questa mia tesi trova conferma nelle interpretazioni che svolgo nella relazione.

a) In Dante — come primo umanista alla fine del medioevo — e precisamente nelle sue riflessioni sull'origine e la funzione della parola poetica in quanto essa 'progetta' la realtà storica e politica (poeta orator). (vd. Convivio, De vulgari eloquentia e *non* nel De Monarchia).

b) In Leonardo Bruni nella sua concezione e realizzazione della filologia (amore e studio della parola) quale studia *humanitatis*, come problematica della parola che apre il senso delle cose nella loro storicità (verba et res), alla quale egli giunge come traduttore di testi greci in latino.

c) Nella 'Genealogia deorum' di G. Boccaccio nella quale egli espone la tesi della parola poetica intesa come 'velamen' della realtà più profonda.

d) Nel »De laboribus Herculis« C. Salutati dimostra che la parola poetica va intesa come 'svelatezza' in funzione alla quale appaiono gli dèi, le istituzioni umane: la storicità del reale.

e) Nella »Scienza nuova« G. B. Vico afferma che il mondo umano nasce con il 'disboscamento' (Lichtung, termine usato da Heidegger) della selva originaria. Con questa opera 'erculeo' si rivelano il 'luogo' e il 'tempo' umano; entrambe sorgono con l'originario linguaggio metaforico, che da muto mediante 'segni', passa alla parola fantastica poetica.

Questa problematica costituisce l'essenza originaria del pensiero umanistico che la tradizione razionalista — da Descartes fino all'idealismo tedesco — non è giunta a riconoscere negando così all'Umanesimo la sua importanza filosofica.