

HUMANIZAM U SVJETLU FILOZOFIJE RELIGIJE

Odnos filozofije i vjere u djelima A. D. Sertillangesa

Hrvoje Lasić

U okviru studija o filozofiji religije i njezinoj ulozi u spoznaji istine s kršćanskog stajališta, koje smo obradili kod nekoliko kršćanskih mislilaca, smatramo uputnim osvrnuti se i na mišljenje A. D. Sertillangesa, francuskog filozofa i teologa, kako bismo mogli imati što jasniji uvid u odnos filozofije i vjere i na taj način odgonetnuti smisao i sudbinu čovjeka i svemira.¹ Danas se razne sustave mišljenja i djelovanja svrstava pod barjak humanizma, stavljajući na prvo mjesto čovjeka i njegove potrebe. U tome se posebno ističe u posljednje vrijeme socijalistički humanizam kojemu je cilj oslobođenje trudbenika svih rasa i nacija od socijalnog ugnjetavanja i nejednakosti, kao i učvršćivanje pravne slobode osobe i dostojanstva čovjeka. U kojem je smislu kršćanstvo, po mišljenju Sertillangesa, najsavršeniji oblik humanizma pokušat ćemo izložiti u ovoj studiji.

U *Katekizmu* za one koji ne vjeruju, Sertillanges pokušava protumačiti pojam religije. Za njega je religija spona kojom se ljudsko stvarenje povezuje s misterioznom Realnošću o kojoj se osjeća ovisnim zajedno s neposrednom okolinom u kojoj se nalazi i o čemu u stvari ovisi njegova sudbina. Povezanost ljudskog bića s misterioznom Realnošću, njegova sudbinska ovisnost kao i ovisnost sredine u kojoj živi, upućuju na bitnu vezu između stvorenja i Stvoritelja. Na temelju čega autor zaključuje da je čovjek po naravi ne samo razumno nego i reli-

¹ Dosad smo objavili dvije studije o poimanju »katoličke« odnosno »kršćanske« filozofije u *Obnovljenom životu*: Maurice Blondel, mislilac »katoličke filozofije«, br. 1 (1984) 3—19; J. Maritain i E. Gilson, mislioci »kršćanske filozofije«, br. 2 (1984) 93—112.

Nekoliko podataka o A. D. Sertillanges. Živio je u razdoblju od 1863—1948. Rodio se u Clermond-Ferrandu i umro u Sallanchesu (Francuska); stupio je u dominikanski Red 1883. Početkom 1893. dolazi u Pariz; uskoro postaje tajnikom Revue Thomiste (1893—1900); predaje moralnu filozofiju na Katoličkom Institutu u Parizu, a 1918. biva imenovan članom Francuskog Instituta; povremeno boravi u Palestini, Nizozemskoj i Belgiji; u Parizu uređuju reviju mladih (Revue des Jeunes). Od njegovih filozofskih djela spominjemo: *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, 1905; *Agnosticisme et anthropomorphisme*, Paris, 1908; *S. Thomas d'Aquin*, I—II, Paris, 1910 (4. izd. pod naslovom *La Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, I—II, Paris, 1940; prevedeno također na talijanski 1957); *La philosophie morale de s. Thomas d'Aquin*, Paris, 1914; *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, 1928; *Dieu ou rien*, I—II, Paris, 1933; *L'incroyant devant la foi*, Paris, 1937; *Le christianisme et les philosophes*, I—II, Paris, 1939—1940; *Henri Bergson et le catholicisme*, Paris, 1941; *La philosophie de Claude Bernard*, Paris, 1944; *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, 1945; *Le problème du mal*, I—II, Paris, 1949—1951; *De la mort*, Les Jas, 1964; *De la vie*, Paris, 1964; *L'univers et l'âme*, Paris, 1965. Koliko nam je poznato u nas je prevedeno samo jedno Sertillangesovo djelo: *Intelektualac (La vie intellectuelle)*, koje je preveo Filozofsko-teološki Zbor dominikanske mladeži »Akvinac« u Dubrovniku, objavljeno u dominikanskoj nakladi »Istina« u Zagrebu 1942.

gizno biće, premda to u pojedinim periodima svoga života i ne osjeća, dok je sve ono što se naziva naravnom religijom samo filozofija obojena kršćanskom religioznošću? Tu se već nazire odnos filozofije i religije, njihova povezanost s obzirom na zajednički predmet.²

Po mišljenju J. Souilhéa, Sertillangesovo filozfsko razmišljanje, kao i njegova učitelja sv. Tome, ima za polazište biće kao prvo što intelekt spoznaje. To znači da Sertillanges izlaže svojim suvremenicima prihvatljiv tomizam: bori se protiv pojmovne ili konceptualističke interpretacije sustava, a naglašava realizam, stvarajući od univerzalnoga razumljivu ideju čiji je izvor u najkonkretnijem biću, u Bogu.³ Tek pod pokroviteljstvom teologije bilo je moguće uspostaviti vezu između filozofije i vjere, budući da se teologija služi filozofijama u izvođenju i sistematiziranju predmeta vjere u svjetlu svojih vlastitih principa. Zbog toga Sertillanges zaključuje da bi se moglo nazvati »kršćanskom filozofijom« samu teologiju, jer filozofija u teologiji, bivajući podređena vjeri, samim tim činom postaje najviše kristijanizirana, što je sasvim prirodno filozofiji koja želi biti prije svega kršćanska.⁴

Sertillanges uvažava Gilsonovu primjedbu prema kojoj kršćani samim tim što su kršćani ne odbacuju pravu filozofiju, nego ih, dapače, poštivaju služeći se filozofijom u svjetlu vjere. Takvo polazište je zakonito i zavrijeđuje u svakom pogledu respekt, a izraz »kršćanska filozofija« sasvim je opravdan, pogotovo kad se radi o pridjevu a ne imenici; jer kad bi se filozofija kristijanizirala izgubila bi svoju autonomiju, tako reći svoju vlastitu bit. Autor se poziva na Tomina tri obilježja po kojima se postupak teologije bitno razlikuje od postupka filozofije. Prvo, teologija govori o samom Bogu, a o svemu ostalom u odnosu na njega, dok filozofija govori o samoj naravi i o čovjeku posebno, a o Bogu samo kao o njihovom uzroku. Drugo, s obzirom na predmet koji obrađuju, Toma drži da teologija i filozofija proučavaju iste stvari, ista svojstva stvari, samo što ih tretiraju na različite načine prema različitim principima: u filozofiji prema vlastitim uzrocima fenomenâ; u teologiji u odnosu na jedini prvi Uzrok, koji je promatran kao djelatan Prvi princip, kao uzor ili kao cilj. Treće, što se tiče metode proučavanja, filozofija proučava prvo prirodu i čovjeka, uzete u sebi, i to po svojim vlastitim principima. To je redovit put kojim filozofija može doći do prvog Uzroka. Teologija, naprotiv, počima s Bogom koji je istodobno prvi objekt i njezino svjetlo, zatim prelazi na stvorenja koja očituju Boga i na nj se odnose.⁵

Autor također drži opravdanim Blondelovo pitanje o odnosu naravi i nadnaravi, jer je nadnaravno dio realnog dinamizma naravi, premda ga filozofija nije sposobna razlikovati i u njega prodrijeti do kraja. Zato je opravdano pitanje upućeno filozofiji u odnosu na nadnaravno, tj.

² Sertillanges A. D., *Catéchisme des Incroyants*, Paris, I—II, 1930, usp. sv. I, str. 64—76.

³ Souilhé J., *La Philosophie chrétienne de Descartes à nos Jours*, Paris, 1934, usp. sv. II, str. 143.

⁴ Sertillanges A. D., usp. nav. djelo, str. 115.

⁵ Isto, str. 117. Ova tri obilježja o različitim postupcima teologije i filozofije nalaze se u Tominom dj. *Contra Gentes*, L. II, c. 3.

da li se filozofija treba nužno upravljati prema njemu kao normalnom predmetu istraživanja s obzirom na njegova očitovanja u naravi.⁶ Nadnarav upotpunjuje narav, zato se i osjeća manjkavost u naravi koju može nadoknaditi samo nadnarav. Trajni nespornost između filozofa i vjernika nastaje na temelju toga što prvi smatraju filozofiju samodostatnom kao mudrost te je nastoje osamostaliti i učiniti potpunom znanošću, dok drugi žele pokazati kako je vjera a priori filozofski nepromjenljiva i kako joj je filozofija suvišna. Zadaću kršćanske filozofije Sertillanges vidi upravo u tome da obori takvo polazište u samoj filozofiji i da pokaže razumsku stranu vjere. Smatra neophodnim razlikovati red istraživanja od reda otkrivanja ili pokazivanja, jer se radi o dvije različite stvari. Da bi dokaz bio valjan, potrebno je da bude iste vrste, ali da otkriće bude valjano nije potrebno da bude istovrsno s onim što mu omogućuje da bude otkriveno, da se pokaže. Iz toga se može zaključiti da se sve što dolazi po vjeri ne može ugraditi u filozofiju.

Ipak Sertillanges pokušava otkriti sva moguća značenja, premda uvijek nepotpuna, koja se mogu dati ovom izrazu »kršćanska filozofija«. Drži opravdanim da se kršćanskom filozofijom nazove ona koja je de facto inspirirana vjerom, bilo objektivno ili subjektivno. No pri tome valja posebno naglasiti kako treba jednako voditi računa o filozofskom i vjerskom pogledu izraženu u jednoj misli pomirenja, odnosno da jedna takva filozofija, premda živeći u kršćanskom poretku, nema ništa kršćanskoga u tom pojmu. Ukratko rečeno, radi se o položaju, a ne o nikakvom prigovoru. Pridjev »kršćanski«, koji ima svoj povijesni smisao i koji se izvrsno opravdava, može biti koji put i uzurpiran u znanosti. Za Blondelovu tezu to se ne može reći, jer tu ne postoji uvijek istovrsnost između dva izraza, ali postoji veza, tj. pozitivna orijentacija filozofije prema vjeri. Filozofski posao sastoji se upravo u tome da čovjek postane svjestan razloga i predmeta ljudskih težnja i da radi na ostvarenju toga posla. Kršćanska nauka, ili radije katolička zbog univerzalnosti svog istraživanja i točnog obilježja svojih zahtjeva, jedina može zadovoljiti katoličku misao. Nauka koja ne pušta po strani vjeru, zavrijeđuje nositi ime »kršćanska filozofija«, jer najbolje izražava smisao samog pojma.⁷

Dakako, Sertillanges slijedi utrti put sv. Tome u filozofiji i u teologiji. Za njega je Toma jedan od najnadarenijih mislilaca u povijesti filozofije, a treći dio *Teološke sume* za nj je Tomino glavno djelo, u kojemu najviše dolazi do izražaja Akvinčeva filozofija. U svojim filozofskim djelima Sertillanges želi izložiti filozofiju sv. Tome, pokazati dosljednost i plodnost njegovih principa otvorenih prema svim aspektima stvarnosti; sučeliti filozofiju s kršćanstvom i ispitati njihove odnose.⁸

⁶ Isto, str. 119.

⁷ Isto, str. 120—122.

⁸ Sertillanges A. D., *La Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, I—II, Paris, 1940, usp. sv. I, str. str. 4—10. U ovom djelu autor želi pokazati kako je Tomina filozofsko-teološka znanost nastala na temelju Aristotelova *Organona* i na arapskoj znanosti formiranoj na idejama grčke filozofije. Za njega je Toma jedan od rijetkih mislilaca koji se zna služiti raznim znanostima te ne samo

S obzirom na Evanđelje i formiranje filozofske misli pod njegovim utjecajem, Sertillanges drži da se može lako utvrditi postojanje kršćanskog perioda filozofije kao što postoji period opće povijesti svijeta. Isto tako smatra da moderna filozofija kao i moderna povijest, barem u zapadnom svijetu, ima svoje polazište u križu, a svoj apsolutni pečat u Radosnoj vijesti. Autor je svjestan da je Evanđelje kao početni čin samo po sebi strano svakoj filozofiji, jer mu je osnovna briga spasenje, tj. kraljevstvo Božje u dušama kako u ovom tako i u drugom svijetu; a budući da je ono životna nauka, čovjeka je potrebno definirati po njemu samom i po njegovim bitnim odnosima. Isto tako je potrebno definirati Boga, prvi Uzrok prema kojemu se sve odnosi koji je sam cilj, razlog koji opravdava razum; živi zakon koji opravdava razum; živi zakon koji opravdava djelovanje i na taj način osigurava ishod. Sve su to, po mišljenju Sertillangesa, filozofska pitanja bez obzira na ime koje im se pridaje i na odnos koji ih formira. Tako je sa svakom religijom. Tek kad evolviraju, ona nudi duhovnu konstrukciju, gdje se duhovno upotrebljava za sistematiziranje realnoga, nadilazeći osjetno, a to je osnovni predmet filozofije.⁹

Kod drevnih naroda, intelektualno slabo razvijenih, filozofija se nije razlikovala od religije; razlika će tek kasnije postati očitija; ali što se tiče židovsko-kršćanske Objave, stvari se odvijaju sasvim drukčije u odnosu na uzrok fenomenā koji je transcendentalan, premda glede njihove forme između njih postoji određeni paralelizam. U prvom redu, te su objave instinktivne forme, tehnički gledano malo racionalne. Tek u dodiru sa sustavnijim danostima umne civilizacije, prve danosti poprimaju i same racionalnije forme. One to postaju jedino služeći se filozofskim izrazima, nudeći virtualne povezanosti, često nepristupačne za razgovor i očitujući mnogo dublju narav. Autor se s pravom pita ne postoji li tu, osim različitih elemenata, neko jedinstvo, neka eksplikativna cjelina realnoga tako da bi se ponovno stavilo u vezu s njegovim izvorom i s njegovim ciljem, što je u stvari nakana svake filozofije. To znači: sve što dolazi od Jednoga nužno je jedno. Toga je Crkva bila svjesna i može se kazati da je to za nju jedinstven privilegij, na neki način čitava filozofija, isključivo racionalna, koja pokušava osigurati svoju sintezu neprestanim usavršavanjem svoje spoznaje. Prema Sertillangesovu mišljenju katolički problem se odnosi na život a ne na filozofiju. Zato se od vjernika zahtijeva posebno držanje duha, srca i djelovanja u skladu s njegovom naravi i sudbinom; sugeriraju mu se istine koje nastaju na temelju osjećaja i djelovanja a ponipošto na temelju teza. U tom smislu katolicizam ima odlučnu filozofsku vrijednost zahvaljujući svojoj dogmi, izraženoj u njezinim raznim elementima, njezinoj općoj inspiraciji i njezinim maksimama. Krist, u kojemu su skrivena sva blaga mudrosti i znanja (Kol 2, 3), nema potrebu filozofirati da bi bio prosvijetljen (2 Tim 1, 10). Njegova rješenja bez posebne logike sadrže u sebi svoju istinu i neizmjereno bogatstvo.¹⁰

• prenijeti njihov sadržaj, nego i sam nešto novo stvoriti na temelju Istine koja u svojoj biti ne ovisi o ljudskom mišljenju.

⁹ Sertillanges A. D., *Le christianisme et les philosophes*. Le ferment évangélique, l'élaboration séculaire, la synthèse thomiste, Paris, 1941, usp. sv. I, str. 7—8.

S pravom se, po mišljenju Sertillangesa, može kazati da katoličko kršćanstvo sadrži više prave filozofije nego bilo koja druga filozofija i više prave razumnosti nego bilo koji racionalni sustav. Za njega se može reći da je bogatstvo svjetla, jer je samo kraljevstvo Božje. Oni koji to ne vjeruju trebali bi barem priznati da se »božansko« na neki način, kako ga određuju, tu očitovalo u neusporedivoj širini i da je trebalo, pa bilo to i kroz ekstra-filozofske putove, utjecati na filozofiju. Crkvu zanima samo istina. U stvari samo kršćanstvo je istina koja zavređuje dublju spoznaju, jer baš ono omogućuje razumu savršeniju spoznaju stvarnosti. Zato kršćanska filozofija nastoji biti što preciznija u svojim pojmovima kako bi u njima iscrpla sve što sadrže o istinitom i o biću, jer je njezin najviši cilj Biće. Ona brani vjeru protiv racionalista, ali i razum protiv fideista; udaljenija je od idealizma nego materijalizma; a isto tako dalje je od materijalizma nego idealizam; ona se u biti opredjeljuje za apsolutnu transcendenciju Boga, kao i za njegovu imanenciju.¹¹

Koliko god misterij ostaje nedokučiv on, prema autoru, osvjetljuje na svoj način stvarnost. Nauka o Utjelovljenju velika je katolička istina, temelj na kojemu sve počiva: »U početku bijaše Riječ i Riječ bijaše kod Boga i Riječ bijaše Bog... i Riječ tijelom postala i prebivala među nama« (Ivan 1). To je za kršćanima izvrstan događaj; točka obrazloženja svega realnoga, svega što postoji: Boga, čovjeka, njihove veze; sudbine koja je pobožanstvenjenje čovječnosti i njezino uzdignuće do samoga izvora; svemira i civilizacije, čija je uloga, kako reče Bergson, »učiniti bogove«; to je skriveno svjetlo koje se pojavljuje širenjem milosti ujedinjenja u individualnim krepostima, u darovima; javno svjetlo Crkve i njezina svjetovnog utjecaja, djelovanja u svim područjima života. Jednom riječju, ova je Mudrost izvanredni dobitak za filozofiju. Utjelovljenjem Bog prodire u svoje stvorenje povezujući materiju i duh da bi istovremeno sve transformirao i doveo do savršenosti, da bi stvorenje na neki način identificirao s njegovim Principom. To Sertillanges drži najvišom filozofskom temom, čija je važnost golema. Pascal je sve podložio ovoj temi: sve po Isusu Kristu, bilo je njegovo životno geslo. Na taj način filozofirati znači izabrati određenu viziju svijeta (W. James); a Nietzsche će reći, usprkos svojoj pobuni protiv Boga, da vrh i podnožje čine jedno. Drugim riječima, svemir je ujedinjen, orijentiran, magnetiziran, dobitnik vitalnog elana koji obnavlja svoj originalan dinamizam, spreman da se njime koristi, i za sistematizaciju, zahvaljujući ovoj vatni koja pokreće i koja ne ostavlja nijednu točku svemira bez svjetla.¹²

¹⁰ Isto, str. 9—10. Ovu istu misao o kršćanstvu kao životnoj nauci nalazimo kod Sertillangesa u njegovoj studiji o obilježjima kršćanske filozofije, sv. I, Regensburg, 1930, str. 449—510.

¹¹ Svoje mišljenje autor potkrijepljuje tvrdnjom H. Rittera prema kojoj kršćanstvo kao religija nije izvršilo negativan utjecaj na filozofiju, kao što to pretendiraju pojedini povijesničari, nego joj je dalo novi elan predlažući joj nove teme, otvarajući sva vitalna pitanja i zahtijevajući dublje istraživanje. Usp. str. 14.

¹² Isto, str. 15—16.

Onaj koji je kadar reći: »Ja sam put, istina i život«, sposoban je voditi u filozofiji i svemu ostalom. On nosi u sebi sve probleme i njihova rješenja; on je onaj koji otkriva samog sebe i govori; objavitelj i sama objava. On je Bog, čovjek, materija, duh u njihovom misteriju i u njihovoj naravnoj jasnoći, čekajući budući sjaj; Sin Božji i čovječiji; Sin Neba i Sin Zemlje, koji je u Nebu, zar ne, kaže Sertillanges, sama filozofija u svom objektu. To znači da može postati objekt znanstvenog istraživanja, filozofija u svom razvoju, misao informirana izvana, valja priznati, ali ipak oživljena i ovim činom transformirana. Štoviše, filozofija bi osiromašila, kad joj religija ne bi u svakom periodu nešto priopćila. U tom smislu autor smatra kršćanstvo šaptačem moderne filozofije, kojoj je osobni pokretač — čak i kod onih koji to ne znaju, ili koji to niječu i preziru — Isus Krist i njegov duh.¹³

Autonomija filozofije u religiji

S obzirom na vjeru i autonomiju filozofije, Sertillanges drži da se filozofija može bez opasnosti za svoju autonomiju uključiti u tumačenje vjere, jer se u filozofiji kao i u teologiji može imati povjerenja u vjerske istine. Filozofija ih uzima kao danost u kojoj otkriva svoje vlastite principe, a zahvaljujući njihovu proučavanju i sama napreduje u svom razvoju. U tom smislu može se s Pascalom reći za teologiju da je »centar svih istina« s kojima treba biti povezan, ako se želi održati i napredovati u istini. U takvim uvjetima potpuno je opravdano čuveno Augustinovo polazište »fides quaerens intellectum« kao najviši stupanj filozofije, ili dobro pogodeni Maritainov izraz za filozofiju »državna sekretarica teologije«, koja ne može propustiti priliku a da se ne obogati položajem svoje vrhovne vlasti. Bez ikakve sumnje teološko služenje filozofijom jača i izoštrava razum u njegovim vlastitim istraživanjima. Sertillanges ne samo da dopušta nego i zagovara sretni utjecaj religije na filozofiju kao i njezino uplitanje u znanost, tj. uvođenje objavljenih čina istog principa vjere i teoloških metoda u normalno tkivo i proces filozofske znanosti. U ovom smislu Sertillanges shvaća i Blondelovu tezu: »Non libera nisi adjutrix philosophia; non adjutrix nisi libera«, što znači da treba isključiti svako uplitanje izvanjskog autoriteta kad se radi o čisto razumskom rasuđivanju. Susret razuma i vjere na području istinitoga ima svoju vrijednost samo ako je razum potpuno slobodan u svojim postupcima. Filozofija želi živjeti jedino postajući filozofskim duhom koji pokušava ići do kraja samog sebe i do kraja samih stvari, bez obzira što mu početni elan dolazi od religije. Crkva je bila svjesna autonomije filozofije, zato ju je uvijek i priznala. To je najbolje uvidio sv. Toma kad je uspio angažirati filozofiju u teologiji. Stoga je Crkva i razlikovala filozofiju od religije, kao što je razlikovala političku moć od religije, premda je to uvijek bilo brkano u poganskim režimima, a i danas se u tom pogledu nije ništa bitno promijenilo u postojećim režimima.¹⁴

U vrijeme nastojanja da se razvije filozofija na svom vlastitom terenu, pojavio se problem koji je neko vrijeme zaokupljao katoličko mnijenje

¹³ Isto, str. 17—19.

¹⁴ Isto, str. 21—23.

o uporabi izraza »kršćanska filozofija«. Pokušavajući odgovoriti što je to kršćanska filozofija i da li ona uopće postoji, Sertillanges je vrlo oprezan u svojim izjavama. Strogo i formalno govoreći, po njegovu mišljenju ne postoji kršćanska filozofija, kao što ne postoji kršćanska znanost, ekonomija, politika, literatura ili kršćanska umjetnost, premda postoji velika razlika između navedenih znanosti i filozofije. Filozofija se razlikuje od svih ovih disciplina, budući da kao i religija promatra sve stvari i njihovu sudbinu, dok egzaktne znanosti istražuju samo pojedine aspekte stvarnosti. Budući da se odnose prema svemu, religija i filozofija srodne su po naravi. Glavni predmet religije je transcendentalan; taj transcendentalan predmet filozofija sama po sebi ne samo da ne bi mogla dosegnuti, nego ga ne bi znala definirati, što znači da se tu ne može govoriti o nekoj religioznoj filozofiji, nego o filozofijskoj religiji. Dakle, religiozna filozofija nije čista religija nego filozofija; a kršćanska filozofija, ako je čisto kršćanska, tj. utemeljena na vjeri u Krista, jest nauka koja može imati filozofiju u svojoj službi, ali koja je čisto i formalno teologija. Izraz kršćanska filozofija dugo je već u uporabi, pa nema smisla, veli Sertillanges, da se jednostavno potiskuje a da se ne pronađe adekvatna zamjena.

Izraz kršćanska filozofija jest višeznačan. Ukratko, to je filozofija, autonomna sama po sebi, ali izvana inspirirana vjerom, priznanjem i aktivnim prihvaćanjem mislioca. To je činjenica, jer takva filozofija postoji posvuda u povijesti kršćanstva. Ovaj smisao izraza nalazi se i kod sv. Tome, premda se njegovo djelo o čistoj filozofiji svodi samo na nekoliko opuskula. Drugo, naziv kršćanska filozofija može se dati sintezi svih spoznaja, objavljenih ili drugih koje se predlažu kršćanskom misliocu. Postoji samo jedna potpuna mudrost, zato kršćanski autori u početku nisu smatrali potrebnim govoriti o dvije vrste mudrosti, budući da postoji samo jedna istina. Treće, izrazu kršćanska filozofija M. Blondel pridaje posebni smisao koji prihvaća i Sertillanges. Naime radi se o vrlo uvaženoj filozofiji s njezinim principima i vlastitim metodama, oslobođenoj od svakog autoriteta i neovisnoj o svakoj vjeri, ali, u biti svojim slobodnim razvojem, njezin objekt, budući da je ono što jest, zahtijeva ne samo kršćanstvo nego katolicizam, koji je jedini mogao odgovoriti na zahtjev čovječje i opće stvarnosti, njegove misli i djelovanja.

Takvo poimanje odnosa filozofije i religije mnogi su smatrali apologetskim. Međutim, Sertillanges tako ne misli, jer se prema njemu filozofija kao i religija odnosi na sve, na smisao svemira i duše, na njihovu sudbinu. Istina, one su različite, ali i povezane zovom koji filozof čuje za vrijeme svog istraživanja, na svom vlastitom terenu, u svom vlastitom ozračju. Čovjek je u mogućnosti čuti ovaj zov, budući da se radi o pozivu na blaženstvo za kojim čezne svako ljudsko biće. Isto tako čovjek je sposoban odgovoriti na ovaj poziv nadnaravnoga, čija jeka prodire do u dubinu njegova bića. Svoju filozofiju Blondel naziva najradije katoličkom upravu radi ovog sretnog povezivanja naravnog i nadnaravnog u čovjeku.¹⁵

¹⁵ Isto, str. 25—27.

Sertillangés dobro razlikuje podrijetlo pojma od njegova ideološkog temelja; izvor unutarnje inspiracije, klimu određene filozofije od same filozofije. U kršćanskom sustavu filozofija treba ne samo priznati svoju nedostatnost, nego je štoviše pozvana da to ustvrdi; to je njezina najveća obaveza. Filozofija bi bila slaba, kaže Pascal, kad se ne bi uzdigla do te spoznaje. A što je filozofija razvijenija, veli Blondel, to više uviđa svoju nedostatnost, i što je sigurnija za svoje temelje, to više vapije za svojim dovršenjem. Crkva je svjesna koliko je filozofija potrebna za prosuđivanje religije, zato je uvijek i odbijala da se odvoji od religije, a s druge strane sama filozofija istražuje religiju, otkriva svoj domet, konstatira svoje pogreške, granice svoje spoznaje. Uza sve to filozofija ostaje slobodna u svom djelovanju i sama sudi o svom predmetu, njezino polazište pripada njoj samoj, kao i njezini odnosi prema stvarnosti, njezini principi i zaključci. U filozofskom prosuđivanju autor razlikuje dvije stvari: zaključak kao takav i zaključenu stvar, što nije identično. Ono što je zaključeno čini jedno s premisama, a sam zaključak ima obilježje slobodne propozicije, koja se može pozvati na različita podrijetla; to znači da se može pozvati i na vjeru. Autor dobro razlikuje filozofa od filozofije. Kaže da filozofiji nije potrebno biti protiv Boga da bi sačuvala svoju autonomiju, pogotovo kad je riječ o kršćanskom poimanju čovjeka i filozofije, koje počiva na uvjerenju da čovjek obično spoznaje u božanskom svjetlu sebe i svijet u kojem živi. On je svjestan da filozof može slobodno misliti tek kad mu je dopuštena slobodna uporaba njegovih principa, metoda i puteva.

Dobro je da filozofija nije odvojena od vjere; njezine su granice otvorene prema svemu što postoji. Upravo zato filozofija nikad nije sve rekla; ona se proteže posvuda; zadire u svaki problem i promatra svaki aspekt života; to znači da joj je svojstveno baviti se i religioznom dimenzijom čovjeka. Neki toga nisu bili svjesni, pa su govorili da je izgubljeno vrijeme razgovarati s filozofima o mudrosti (Atanazije); no bilo je i onih koji su se izražavali pozitivno o filozofima, ističući kako oni uvijek uče a da nikad ne dospiju do potpune spoznaje istine (Tim 3, 7). Po mišljenju autora, nadahniteljsko djelovanje Crkve, s obzirom na građu filozofije, počima tamo gdje započima filozofija, tj. s problemom istine i s problemom duha koji je organ i korisnik istine. Inteligencija koja zahtijeva sigurnost svog objekta, najprije želi biti sigurna sama u sebe; treba vjerovati u samu sebe, kako bi mogla ići dalje, a to je zapravo ono u čemu joj snažno pomaže religiozno ponašanje. Ono što se može spoznati i sam spoznavatelj jedno su u božansko-ljudskoj spoznaji. Bog na neki način stvara dvaput svoja bića: u njima samima i u nama; mi sami smo dvaput stvoreni; jer: shvatiti istinito znači stvoriti ga u nekom smislu.¹⁶

Čovjek je pozvan da čuva ovaj neprocjenjivi dar spoznaje. Sertillanges upozorava na opasnost u koju bi mogli upasti pozitivizam i realizam, ako se povežu sa skepticizmom da bi zanijekali vječno istinito i odbacili mogućnost metafizike. Kršćanstvo nudi svoje rješenje koje nadopunjuje sva druga rješenja platonskog realizma i idealizma. Onaj koji jest, i koji je, kako kaže sv. Toma, snažno i posebno potpuno Biće,

¹⁶ Isto, str. 27—34.

omogućuje našem duhu da, dosežući ga mišlju, otkrije podrijetlo bića. Sve ovisi o istom izvoru misli i bića, o Bogu. Zato Crkva poziva ljudski razum na uzdignuće, jer je za to sposoban; ovaj poziv drži predmetom vjere. Na taj način Crkva ne misli umanjiti autoritet razuma, dapače ona utvrđuje njegove temelje. I zna da je kadar dosegnuti Boga ne u njegovoj intimnoj naravi, nego s obzirom na njegovo postojanje i njegov odnos s drugim bićima.¹⁷

Principijem svog imena Mojsiju: »Ja sam onaj koji jesam«, Jahve očituje misterij svog bića u kojemu se kriju svi misteriji čovjeka i svijeta. Nikakvo čudo što oko ovog misterija kruže razna rješenja, dakako nepotpuna, tako da nijedno od njih ne zadovoljava, postavljajući iznova nove probleme i stavljajući u pitanje Zakon zakonā, Princip principā čija neprobojna bit nadilazi svako znanje. Misterij Boga prvobitna je religiozna danost koja će s vremenom poprimiti u filozofiji formu apsolutnog agnosticizma. Budući da je Bog iznad rodova i vrsta ne može biti obuhvaćen nijednom definicijom. Spoznaja koju imamo o Bogu, tako dragocjenu za život, izvanredno korisnu za filozofiju, osvjetljuje samu filozofiju poput svijetlog oblaka koji je pratio Izrael kroz pustinju; ona nas upravlja ali ne uvodi u sam misterij Boga. Misleći Boga, možemo ga projicirati izvan naših kategorija i izraza pomoću analogije kroz odnose učinka i uzroka, slike i transcendentalnog Prototipa.¹⁸

Po Sertillangesovu mišljenju kršćanstvo ima izvrsnu ulogu u učvršćivanju ljudskog duha u spoznaji. Ono mu najviše osigurava povratak k prošlosti, čisti ga, ispunja i pomaže mu organizirati budućnost. Autor svoje polazište temelji na činjenicama postojanja stvari, razumnih stvorenja, Boga. Religija, definirajući njihove odnose, konstituira se u potpunu filozofiju što se tiče predmeta a ne principa i tehnike. Zaista imati pravu spoznaju, znači poznavati onoga kojega je Aristotel nazvao Misao Misli. Jer, sve što spoznajemo spoznajemo povratkom na ono što omogućuje svaku spoznaju. Ono čega nema ne može imati svoju vlastitu bit, granice i razmjere, osim u odnosu na ono što je prvo i najviše. Biće se može imenovati samo u prisutnosti Boga, ili Bitka (M. Heidegger).¹⁹

Humanizam i religiozni pogled na svijet

Kršćansko se poimanje čovjeka ne slaže s materijalističkim koje promatra čovjeka kao rt koji zapljuskuju valovi kozmičkog oceana; ne prihvaća ni panteizam koji gleda u čovjeku božanski prelazni način, kao sjećanje na vječno trajanje; odbacuje i pretjerani misticizam, koji pod izlikom ujedinjenja identificira više manje dušu s njezinim principom u ovom ili onom svijetu; ne slaže se ni s idealizmom oživljenim u formama averoizma ili avicenizma u srednjem vijeku, kao ni s hegelijanizmom, fihteizmom i neofihtheizmom; pogotovo se ne slaže s onim vrstama humanizma koje su povezane s evolucionističkom idejom, čije je

¹⁷ Isto, str. 35—40.

¹⁸ Isto, str. 41—47.

¹⁹ Isto, str. 49.

podrijetlo bez sumnje u vezi s vječnim. Religiozna je misao objektivna, po mišljenju Sertillangesa, jer ona ne nastaje u funkciji nekog »cogito«, nekog unutarnjeg čina, nego na temelju primljene poruke (ex audito), odakle joj dolazi čitav niz predmeta, koje misao ne stvara nego sabire.²⁰

S obzirom na kršćanski humanizam, autor drži da on ima u sebi dimenziju transcendentalnog humanizma koji se ne zadovoljava nikakvim površnim razmjerima, napretkom na liniji materije ili duha prepuštena samom sebi. U kršćanskom humanizmu autor razlikuje tri kategorije: kategoriju veličine tijela koja realizira materijalni napredak, kategoriju veličine duha koja uspostavlja postepeno znanost i kategoriju veličine ljubavi ili nadnaravne veličine. Ovaj je poredak veličina u obliku piramide. Osakatiti njezine trodimenzionalne vrijednosti značilo bi uništiti sve, jer su sve tri kategorije veličina u međusobnoj ovisnosti, formiraju jedinstven plan; odgovaraju jednoj stvaralačkoj misli koja nije ničije vlasništvo da bi se moglo promijeniti. Ta je stvaralačka misao nepoznata izvan Objave, a nalazi se u opasnosti da ne bude ponovno izgubljena zbog lažnih humanizama kao što su: neopoganski humanizam renesanse, Nietzscheov pretjerani nathumanizam, marksistički pothumanizam, nacionalistički i rasistički humanizmi. Međutim, u svim tim humanizmima kvasac je uvijek djelotvoran i prikladan u svim okolnostima, u svakoj epohi za obnovu pravog čovjeka.

S tog razloga autor smatra da sve vrste humanizma potajno proistječu iz kršćanske vjere. Svi se koriste njezinom snagom da bi oživjeli neprijateljske zahvate. Ne postoji nijedan humanizam koji ne bi bio pod nekim vidom »božanski«, no ovaj je humanizam često korumpiran, nepotpun i kad zabludi, ustupa mjesto svim stranputicama. Sertillanges drži najvećom pogreškom zagovaranja radikalnog humanizma koji bi počivao na čistom realizmu, jer takav humanizam zna biti i uzvišen i vrlo razoran, postajući čak iluzijom svojih vlastitih namjera i lažnim naličjem svojih obećanja. Na taj način žele se sazdati čovjek i čovječnost na sliku svijeta, koja je zacijelo lijepa, ali nepotpuna, jer je odraz nižeg proizvoda, a ne prave slike na koju je čovjek načinjen. Ovakav realizam, oblikujući čovjeka izvana, izvana ga ograničava i ponižava; a idealizam koji nastoji uzdignuti čovjeka, u stvari ga gubi u nejasnim konceptima i dopušta da ponovno fatalno padne.

Za Sertillangesa postoji samo jedan pravi humanizam: onaj koji se temelji na čovječjem duhu, kao što postoji samo jedan pravi spiritualizam: onaj koji se temelji na Evanđelju. On polazi od tvrdnje da čovjek — potječući od Boga, usvajajući njegov plan, bivajući povezan s njim vjerom i ljubavlju — posjeduje svoje središte u samom sebi i da je u mogućnosti uza nj napredovati u spoznaji samog sebe i Izvora svega što postoji. Ako bismo čovjeka promatrali odvojeno od Boga i ako bi on postao jednostavno kozmički sadržaj, svežanj skupljenih snaga, uništili bismo ga u svemu onomu što ga čini različitim od drugih, kao i njegovu veličinu u njegovom biću; jer biće ovisi o istinitom bez kojega je uvijek u opasnosti da ne propadne.²¹

²⁰ Isto, str. 57—59.

²¹ Isto, str. 61—63.

Religija ima pozitivnu ulogu u filozofiji, jer uči filozofa promatrati svijet religiozno, a ne kao neki mehanički proces, točak sreće ili sjajnu zbrku. Kršćanstvo je pobijedilo prirodne religije, ali je zauzvrat uvelo narav u religiju. Stvorenje nije ništa drugo doli »svjedočenje Boga«, kako to izlaže sv. Toma govoreći o Ivanovu Evanđelju. Bog je Bog, a sjajna zbrka svemira samo je njegova sjena. Za kršćanina svijet nije samo Duša kao za Platona i većinu drevnih mislilaca. To je providnost u svojoj ulozi, to je Bog umiješan u svoja djela, kako se izražava sv. Augustin, napominjući kako u njima dolazi do izražaja njegova misao, tj. kako je svijet sredstvo njegovih ciljeva.

Pitati za razlog postojanja stvari, po čemu i zašto postoje, znači filozofski poimati svijet. Bogu se pripisuju razna imena. Bog je Moć i dinamizam bića; napetost njihova trajanja; to što u njima nazivamo aktivnim kvalitetima ili silama dolazi od njega. Bog je Logos i prema tome princip jedinstva, razumnosti, finalnosti u stvaranju. Bog je ljubav i u njemu se opravdava »sveti« optimizam. On je početak, cilj i princip dobrotvorne vatre koja oživljava i živi sve stvari. U ovom smislu Objava posvećuje i potvrđuje sam objekt naravne filozofije, objavljujući njegov princip i njegov cilj, njegovo božansko podrijetlo i božanski zov koji mu je upućen i kojega još intimnije obrađuje. Ljudska znanost, tvrdi Sertillanges, ne može umaći isključivoj moći materije osim da se podredi znanosti prvog Bića, tj. metafizici i teologiji čije je polazište Bog. Mislilac je — kaže — u stanju urediti i uskladiti sve svoje spoznaje polazeći od teologije, od Boga.²²

Grčka filozofija i kršćanstvo imaju zajedničkih crta i bitno su srodni. To je posebno izraženo u najviših predstavnika grčke filozofije, koji su opću stvarnost uvijek promatrali povezano s principom harmonije i savršenosti, koji daje smisao ljudskom životu i svemu što ga okružuje. U svemu tome krije se u biti religiozna filozofska ideja, jer se radi o razumijevanju filozofije starog vijeka i vjere, kao i o razumskom poimanju kršćanstva.²³ Sokratovo polazište u filozofiji: »Gnoti se auton« Sertillanges drži genijalnim upravo zato što se tu radi o naravi bića koje odlučuje o svojoj sudbini. Pod pojmom sudbina treba razumijevati dovršenu narav, njezin početni dinamizam koji seže sve do svoje konačnice. To znači da se ovo polazište može potpuno prihvatiti tek u kršćanskom poretku; ono je kao sjeme integralne filozofije kako u moralu tako u psihologiji. Sokrat je prvi uvidio da o spoznaji ovisi ljudska sudbina i da je čovjekov najveći ideal spoznati samoga sebe. No bilo je potrebno da kršćanstvo dođe na svijet i da otvori čovjeku oči glede njegove iskonske sudbine. Ovdje se Sertillanges poziva na Paula Valéryja koji kaže da je jedino katolicizam produbio »nutarnji život« čovjeka i tako dospio sustavnim putem, određenim postupkom otkriti ustrojstvo bića. Upravo u tom naporu leži tajna prave filozofije, čiji je zadatak da uspostavi transcendentalni red i uoči jedinstvo svijeta.²⁴

²² Isto, str. 63—65.

²³ Isto, str. 114.

²⁴ Isto, str. 82.

Kršćanstvo se suprotstavlja onima koji promatraju osobu izvana poput stvari, uronjenu u svemir, gdje je ona samo atom ili gdje je osoba u pojedinoj grupi ili društvu samo anonimni instrument. Prema Sertillangesu, hegelijanizam je tip takve tendencije u općoj filozofiji, a fašizam i razni marksizmi u sociologiji. Zbog toga zaključuje da društvo treba biti u službi čovjeka kako bi čovjek mogao lakše postići svoj cilj, svoje savršenstvo koje može biti jedino u Bogu a ne u čovjeku.²⁵ Na žalost, krivo gledanje na čovjeka postojalo je i u teokraciji i u samom kršćanstvu. No to je bio ostatak preživjelih starodrevnih sustava političko-religiozno usidrenih na običajima kojima se kršćanski princip očito suprotstavlja. Jer, svaki totalitaristički režim, bilo kakvo da je njegovo nadahnuće, samo je organiziranje duhovnog kaosa pod vidom parcijalnog principa koji ne izražava čovjeka i njegove vrednote, ono što ga čini čovjekom kršćaninom.

Zaključak

Iz ovoga što smo izložili proizlazi da Sertillanges, slijedeći u filozofiji i teologiji svog učitelja sv. Tomu, polazi u svom razmišljanju od bića kao prvog što intelekt spoznaje, a ta ga spoznaja nužno upućuje na prvo Biće, prvi Uzrok svega što postoji, na Boga. U poimanju kršćanske filozofije osvrće se na mišljenje svojih suvremenika (M. Blondela, J. Maritaina, E. Gilsona), preuzimajući od njih sve što je u skladu s Tominih shvaćanjem filozofije i teologije. Mjesto filozofije u teologiji potpuno je opravdano. Problem stvaraju samo oni mislioci koji drže da je filozofija samodostatna i samostalna kao mudrost, a vjera a priori filozofski nepromjenljiva, što bi značilo da joj je filozofija suvišna, a filozofiji vjera nepotrebna. Zadaća kršćanske filozofije leži upravo u tome da pokaže razumsku stranu vjere. Po mišljenju Sertillangesa, sasvim je opravdano nazvati kršćanskom filozofijom onu koja je de facto inspirirana vjerom. Budući da se kršćanska filozofija u biti opredjeljuje za aposlutnu transcenciju kao i za Božju imanenciju, u mogućnosti je potpuno promatrati i spoznavati sve što postoji.

Filozofiji nije potrebno biti protiv Boga da bi sačuvala svoju autonomiju, dapače, obasjan božanskim svjetlom čovjek bolje spoznaje sebe i svijet u kojemu živi. Upravo zato što je otvorena prema svemu, filozofija zadire u svaki problem i promatra svaki aspekt života; to znači da joj je svojstveno baviti se i religioznom dimenzijom čovjeka. Autor je svjestan da se filozofija temelji na čisto razumskim dostignućima, a da kršćanska filozofija tu uključuje i vjeru. On dobro zna da je razumsko prosuđivanje stalni pratilac čovjeka, bio on vjernik ili nevjernik, pripisivao svoje postojanje Bogu stvoritelju ili Prirodi koja ga je s vremenom proizvela. Razlikuje određeni utjecaj filozofije na teologiju i obratno. Međutim, drži neispravnim odobravanje starodrevnoj filozofiji kojoj bi se davao odlučujući utjecaj u formiranju kršćanskog pogleda na svijet, pa čak i tamo gdje se radi o očitom posuđivanju filozofskih sustava u tumačenju kršćanstva. Štoviše, uvjeren je da bi starodrevne filozofije ostale zakopane u ruševinama da nije bilo kršćanstva.

²⁵ Isto, str. 96.

Zahvaljujući kršćanstvu došle su do izražaja i zasjale novim svjetlom u novoj civilizaciji kojoj je kršćanstvo udarilo temelje. Naglašava da se kršćanstvo nije vezalo uz maksime starodrevne filozofije, nego ih je samo upotrijebilo za pojašnjenje svoga pogleda na svijet, da kršćanski mislioci ne posuđuju jednostavno filozofijske sustave, nego ih transformiraju u tumačenju stvarnosti o kojoj govore.

Za razliku od kršćanskog poimanja svijeta čitava helenska filozofija utemeljena je na kultu naravi i na afirmaciji naravne nužnosti koja se na kraju pobožanstvenjuje. Naprotiv, židovsko-kršćanski kult je Boga koji se širi kao stvaralačko djelovanje u svim smjerovima naravi. Sve spoznajemo u svjetlu Božje mudrosti; i onog časa kad filozofija prizna duhovni izvor iznad sebe, započinje novim životom i ona može biti sigurna za svoje postojanje, istražujući neiscrpnu Mudrost Božju koja obuhvaća i prožima svaku zbilju. S obzirom na razne humanizme u modernoj filozofiji Sertillanges odlučno ističe da može postojati samo jedan pravi humanizam, kršćanski, a svi drugi humanizmi samo djelomično promatraju čovjeka. Upozorava da je humanizam općenito kroz povijest, posebno u totalitarističkim režimima, uvijek bio u opasnosti da izgubi iz vida čitava čovjeka, pogotovo da zanemari njegovu duhovnu dimenziju. Zato je neophodno voditi računa o lažnim humanizmima koji se lako provlače pod imenom pravog humanizma.

HUMANISME A LA LUMIERE DE LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

Résumé

Dans son article l'auteur envisage le rapport entre la philosophie et la théologie chez A. D. Sertillanges. En particulier il essaie de montrer quelle est la place de la philosophie en théologie et s' il y a une opposition entre elles. Suivant le chemin de s. Thomas en philosophie et en théologie, Sertillanges met en relief le rôle et les perspectives de la philosophie par rapport à son objet concret et universel de connaissances.

Plus particulièrement l'auteur explique son point de vue à propos de différents humanismes dans la philosophie moderne. Il est évident qu' il n'y a pour lui qu'un seul humanisme vrai, celui du christianisme, bien qu'il ne nie pas un certain ferment du christianisme en chacun des humanismes modernes. Mais il était bien convaincu que l'humanisme dans l'histoire et en particulier dans les régimes totalitaires court toujours le risque de perdre de vue l'homme tout entier, c'est-à-dire sa dimension corporelle et spirituelle.