

Zavjeta ne bi sveli na mitologiju, neophodno je potrebno, da spekulativna teologija zauzme mjesto, koje je do sada imala. Tâ ona je neka vrsta demitizacije, jer nastoji razumski shvatiti, koliko je to moguće, objavljenu istinu.

Svršetak

Vladimir Mercep

PITANJE SKOLASTIKE U DANAŠNJOJ TEOLOGIJI

U sadašnjoj dogmatskoj metodi razlikujemo tri elementa: prikaz crkvenog učiteljstva, dokaz ili izvod iz Sv. pisma i tradicije i spekulativno razrađivanje i dokazivanje. To spekulativno dokazivanje i razrađivanje vjere i dalje ostaje kao nužni element teologije. Vjera nije nikada samo pozitivna činjenica, nego je čovjekovim činom *shvaćeno i prihvaćeno* Božje svjedočanstvo. Dakle, vjera je već teologija u klici. Ratio *theologica* ne ide ni za čim drugim nego da tu teologiju u klici znanstveno razvije; da imanentnim implikacijama vjere dadne eksplikativnu formu; da razvije imanentnu logiku vjere. Ali, tu se odmah nameće pitanje: je li to davanje eksplikativne forme imanentnim implikacijama vjerovanja nužno i ekskluzivno vezano na jedan određen filozofski sistem?

Dosada smo se u teologiji služili skolastikom. Ali, jer skolastici danas mnogo prigovaraju, došlo je do postavljanja gornjeg pitanja.

Koji su to prigovori?

Prema Congaru skolastika je, i to u periodu visoke skolastike, a u dekadentnom periodu još više, »ekskluzivno racionalna i logistička«, »izložena opasnosti nepotrebne suptilnosti i kristaliziranja u petrificirane sisteme«. ¹ Za pretjerani logicizam navode silogizam oblika Barbara: Svi ljudi su smrtni, Sokrat je čovjek; dakle... i kažu da taj silogizam nikome ne donosi kakvu novu spoznaju. Hegel za nj kaže da mu se unaprijed zna za zaključak. ² Bit će to nekoga navelo na misao da skolastiku usporedi s avionom koji svoj let završava na bazi s koje je odletio (logomahia). Sklonost k pretjeranoj suptilnosti učinila je teologiju od znanosti vjere znanošću zaključaka koji slijede iz vjerskih članaka (theologia conclusionum). Mjesto da se »sveta znanost organizira oko Božje riječi, ona je krenula u potjeru za novim istinama«. Mjesto da je privlače kršćanski misteriji kao sv. oce, ona se sva dala na ono što se nalazi »na granici i periferiji misterija«. Božju riječ ne tretira kao čovjekovu hranu nego kao polje znanstvenih istraživanja. Konačno kristalizacijom teologije u

¹ DTC, 15, 1 *Théologie*, 407—410.

² »Der Mangel dieses Schlusses besteht nicht in dieser Bestimmtheit der Form, sondern dass nicht unter dieser Form jede einzelne Bestimmung zugleich reicher ist.« Usp. Corbin, *La fonction et les principes de la théologie selon la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, u: *Recherches de science religieuse*, 3 (1967) 338, bilj. 29.

sistem teologija se petrificirala. Na početku stoje veliki skolastici. Njihove duboke i plodne intuicije daju sistemima život, a dijalektički aparat kod njih stoji u službi stvarnih problema. Učenici poslije sve to mehaniziraju, stavljaju u akademsku formu, upadaju u formalizam, bore se za pravo shvaćanje svoga učitelja, a zaboravljaju na život Crkve. Nije slučaj da su baštiniči velikih skolastičkih sistema redovnici, a ne dijecezanski kler. Ovome nije bilo lako usred života očuvati sensus akademske rasprave, koja je izgubila kontakt sa životom. Zbog svega toga spekulativna teologija ne uživa danas velikih simpatija. Za praktičare je apstraktna i neploдна, a za teoretičare predstavlja gajeenje petrificirane metafizičke misli bez osobnog angažmana.³ K tome, pod utplivom raznih filozofskih sistema i modernih znanosti mnoge su riječi, kao »supstancija«, »osoba«, »egzistencija« itd., dobile drugo značenje nego što ga imaju u skolastici.⁴ Skolastik i današnji intelektualac više se ne razumiju. Nemaju zajedničke intelektualne monete s pomoću koje bi izvršili razmjenu misli.

Radi tih i sličnih razloga čuju se katkad glasovi da bi skolastiku trebalo zamijeniti kojim drugim sistemom. Međutim, dobro je naglasiti da nismo mi prvi koji se suočavamo s tim problemom i da je već bilo pokušaja u toj stvari, ali koji nisu dobro svršili. Talko onaj s Descartesom i Leibnizom kada su pokušali protumačiti euhanistijske kategorijama svoje filozofije. Nadalje slučaj Malebranchea, ontologizma, interpretacija prema Kantu, Bergsonu, Hegelu. Svi su ti slučajevi ostali Crkvi u slaboj uspomeni.⁵ No, to ipak ne znači da se pitanje o zamjeni skolastike ne može postaviti. Ako jednoj ili drugoj modernoj filozofiji nije uspjele konkurrirati skolastici, tim samim nije kazano da to ne bi moglo poći za rukom nekoj trećoj ili četvrtoj. I pomało se pomišlja na fenomenologizam,⁶ filozofiju egzistencije i, u najnovije vrijeme, na strukturalizam.⁷ Te se filo-

³ Usp. WALTER KASPER, *Die Methoden der Dogmatik*, München, 1967, str. 61.

⁴ Usp. K. RAHNER, *La tâche de la prédication face au problème de la démythologisation*, u: CONCLIVM, 33 (1968) 23—24.

⁵ Usp. CONGAR, *La foi et la théologie*, u kolekciji: *Le mystère chrétien*, str. 178.

⁶ Fenomenološka metoda filozofa Husserla (1859—1938) može se ukratko ovako izreći: ona započinje svoj posao parolom: k samim stvarima (zu den Sachen selbst). Ona ne želi ulaziti ni u kakvu »stvar u sebi«, nego želi najprije ispitati bit zornosti stvari (Wesensschauung) izgledala ta stvarnost bilo kako neobičnom, neočekivanom, nelogičnom ili besmislenom. Do biti fenomena dolazi se tehnikom tzv. fenomenologijske »epohe«, tj. uzdržavanjem od sudjenja o egzistencijalnom karakteru svijeta, o njegovoj prostorno-vremenskoj određenosti, isključenjem tzv. »prirodnog stajališta«. Time se vrši redukcija fenomena koja metodički ne vodi računa ni o empirijskom jastvu, ni o prirodi, ni o Bogu, ni o posebnim znanostima i dolazi do ostatka (residuuma), tj. do »transcendentalne« svijesti kao sveukupnosti čistih spoznajnih (noetičkih) akata. Ti su spoznajni čin slobodni od sve osjetilne građe (hyle) i usmjereni samo na izvanvremenski i izvanprostorni »smisao« (noema). Cjelokupnost transcendentalnih svijesti, kao izvor svega što postoji, Husserl naziva »Apsolutni Život«.

⁷ Strukturalizam opstoji u psihologiji (Jacques Lacan), u jezikoslovlju (F. de Saussure), u etnologiji (Lévi-Strauss). — Za lingvisti nije važno što je kazano, nego je važan red, način i povezanost riječi kojima se nešto kazano. Taj red, način i povezanost riječi kojima se izražava objekt ne ovisi o slobodnom nahodanju pojedinaca, nego svoj izvor ima u nesvjesnoj aktivnosti »društva« (čovječe naravi). Takozvani svjesni život i svjesni predmet samo su suprastruktura koja izrasta iz dublje strukture utkane u ljudsku narav. — U etnologiji strukturalizam ide za tim da u društvenim skupinama primitivnih ljudi otkrije zakonitosti prirodne ljudskoj naravi, da pronade nepromjenljive kategorije po kojima čovjek nužno reagira na vanjski svijet, po unaprijed programiranim strujnim valovima stvarajući uvijek iste društvene strukture, kao što biva, dakako na nižem nivou, u mravinjaku. Želi »ponovno integrirati kulturu u prirodu, (čovjekov) život u totalitet njegovih fizičko-kemijskih uvjeta«. Radi se, dakle, o najstrožem obliku materialističkog determinizma. Metoda se sastoji u traženju zajedničkih ili nepromjenljivih društvenih elemenata uz pomoć kompariranja raznih društvenih oblika. — Strukturalizam u psihologiji svodi sav čovjekov život na strukture podsvijesti.

zofije ne odnose kritički prema spontanom zapažanju kao što se odnose idealistički smjerovi filozofiranja. Naprotiv za početnu točku svojih filozofskih razmišljanja uzimaju zornost (fenomen), intrasubjektivna zapažanja i objektivne etnološke danosti, približujući se time Platonu i Aristotelu koji su imali povjerenje u objektivnost osjetne spoznaje i u čovjekov razum.

Što da o tome sudimo?

Prije nego odgovorimo na to pitanje istaknimo jednu činjenicu: teologija danas traži promjene u spekulativnoj dogmatici, o tome se vode rasprave i već se štošta u nju unosi iz modernih filozofija, jednima na sablazan koja potiče na otpor, a drugima na radost koja ulijeva pouzdanje — dok u krugovima katoličkih filozofa kao da vlada relativan mir i zatišje. Barem se, čini se, među njima ne osjeća tolika zabuna i toliko traženje promjena u filozofiji kao što je to slučaj u dogmatskoj teologiji. Nama se pak čini da je pitanje o promjenama u spekulativnoj dogmatici filozofsko, a ne teološko pitanje. Spekulativna je teologija razumno razglabanje Božje riječi s pomoću filozofske refleksije. Objavljenu stvarnost, koja nam je dana pučkim jezikom i nevezano ispričana, spekulativna teologija nastoji što dublje shvatiti i međusobno povezati služeći se pri tome filozofijom: njezinim istinama, njezinim principima, njezinim analizama i njezinim, konačno, sistemom.⁸ Teologija, dakle, supponira filozofiju. Ona je ne određuje. Filozofija je izvan njezinih direktnih kompetencija, jer filozofija već kao razrađeni sistem nudi teologiji svoje usluge. Stoga pitanje, da li se kršćanstvo može izreći npr. egzistencijalnom ili kojom drugom filozofijom, jest pitanje, da li je egzistencijalna filozofija prava filozofija, o čemu po unutarnjim razlozima sudi filozof, a ne teolog. I na filozofu je da prosudi što je u egzistencijalnoj filozofiji, alko nije u cjelovitosti prihvatljiva, upotrebivo, a što nije. Teologija se, doduše, ne sastoji u mehaničkoj adaptaciji filozofije objavljenim istinama. Ona je više unapređenje same vjere u vjerniku koji je ujedno i filozof. Služi za rast svjetla vjere uz pomoć svjetla razuma. Ali, nema filozofa potrebna za unapređenje vjere niti svjetla razuma potrebna za rast svjetla vjere bez prave filozofije. Stoga mogućnost filozofije prethodi mogućnosti teologije kao njezin uvjet, a to znači da je teologija neostvariva bez prethodnog ispravnog filozofskog sistema, o čemu sude filozofi. Moralj bi stoga danas biti zainteresirani prvenstveno filozofi kada je pitanje da li se i ukoliko se može kršćanstvo izreći modernim filozofskim sistemima. Međutim, kao da to nije slučaj. Dobiva se dojam da danas kat. filozofi idu u školu istaknutim teolozima mjesto da teoloz

⁸ Zgodno je to izrekao ZAHRT braneći Bultmanna koji se za svoju teologiju poslužio Heideggerom: »Keine Theologie kan darauf verzichten, philosophische Kategorien und Begriffe zu Hilfe zu nehmen, wenn sie die ihr auftragene christliche Wahrheit ausdrücken will. Karl Barth schreibt einmal über die Abhängigkeit jedes Theologen von der Philosophie: »Wir alle tragen irgendeine solche Brille... wir brauchen irgendeinen Schlüssel, irgendeinen Denkschematismus als Vehikel, um »mitzukommen«; auch speziell Bultmann gegenüber gibt er zu: »Philosophische Brocken schwimmen in der theologischen Sprache von uns Allen.« Augustin hat platonisch, Thomas v. Aquino aristotelisch geredet; Luther war mehr Neu-Calvin mehr Alt-Platoniker; die Theologie des 19. Jahrhunderts hat weihin in Hegelschen Kategorien gedacht, und Gogarten, Brunner und andere haben sich der Ich-Du-Philosophie Ferdinand Ebners bedient. Warum sollte Bultmann nicht das Recht haben, »heideggerisch« zu reden?«, Die Sache mit Gott, München, 1967, str. 312.

idu u školu filozofima. I danas s ateistima vode dijaloge možda više teolozi nego filozofi, više *Summa theologica* nego *Summa contra Gentiles*.

Ali, kako je došlo do te, rekli bismo, anomalije?

Poznato je da je preorijentacija u katoličkoj teologiji u stvari nastala uvođenjem u kat. teologiju protestantskih teologa (Bartha, Gogartena, Bonhoeffera, Bultmanna, Tillicha...). Svi se ti teolozi ističu u dvjema stvarima: u primjeni modernih filozofskih strujanja na sadržaj objave i u nebrizi za filozofsku spoznaju Boga neovisno o objavi. Po Ursu von Balthasaru »Schleiermacher je za Bartha ono što je Platon za renesansne mislioce, Spinoza za Hendera i Goethea, Schopenhauer za Nietzschea«. Ernst Troeltsch je u svoje vrijeme napisao o jednom Gogartenovu predavanju o krizi naše kulture, održanu u Wartburgu, članak pod naslovom *Jabuka s Kierkegaardova stabla*, označujući time tko zapravo služi Gogartenovoj teološkoj misli za orijentaciju i čija se prisutnost u njoj osjeća. Bultmann je kao profesor teologije u Marburgu slušao Heideggerova predavanja i izabrao njegovu filozofiju za svoju »teološku poruku«. Tillich je pak egzistencijalizam smatrao »prirodnim saveznikom kršćanstva«. Rado ga je nazivao »sretnim slučajem za kršćansku teologiju« kao što je Kant nazivao matematiku »sretnim slučajem za čovjekov razum«. S druge strane, ti teolozi odbacuju mogućnost filozofske spoznaje Boga i time mogućnost naravne teologije. Za Bartha nema »puta od čovjeka k Bogu, nego opstoji samo jedan put: put od Boga k čovjeku«. Tim je putem sam Bog »došao u Isusu Kristu« i čovjek Boga može susresti »samo u Bibliji«. Za drukčiju spoznaju Boga »Barth nema sluha«. Kada Brunner bude htio milost utemeljiti na naravi, Barthova će kritika taj posao nazvati: nebiblijskim, tomističko-katoličkim, nereformatorskim, protestantskim iz doba prosvjetiteljstva. Bonhoeffera opet ne zanimaju nikakvi dokazi za Božju opstojnost, ni oni iz kontingencije ni oni iz potrebe moralnog reda. Ti dokazi za nj nemaju nikakve dokazne vrijednosti. Po njemu je filozofija za Božju riječ previše »nearistokratska« da bi se s njom mogla povezati. Bultmann misli da Božja riječ nema nikakve druge garancije osim vjerovanja. Nikakva filozofska spekulacija i nikakva povijesna znanost ne mogu vjeri u Božju riječ pružiti temelje. Bog opstoji neovisno o vjerovanju, ali neovisno o vjerovanju nije spoznatljiv. Nemirno Augustinovo srce koje čezne za Bogom — to je sve što je potrebno da čovjek kroz objavu upozna Boga kao Boga. Tillich doduše inzistira na potrebi filozofije. U njegovoj teologiji dominira ontologija. Ali se ozbiljno možemo pitati, nije li to panteistički orijentirana ontologija koja je nesposobna vjeri pružiti temelje.

Nadiraanjem u kat. teologiju takve teologije, izrečene uz pomoć modernih filozofskih sistema, a odsječene od naravne spoznaje Boga, kat. teolog se našao odijeljen od kat. filozofa. Čuli su se i glasovi da u našim sjemeništima nije potreban filozofski kurs kao ni fundamentalna teologija. Točno u stilu Bartha, Bonhoeffera i Bultmanna. U takvoj situaciji postalo je posve logično da sam teolog kao teolog prosuđuje teološku funkcionalnost filozofskih sistema. Skolastički filozof je postao za to ispitivanje suvišan. Dapače, teolog mu je postao uzorom, od kojega može

naučiti koje su i njegove filozofske teme danas aktualne i kako se aktualno obrađuju. Sva naime protestantska teologija 20. stoljeća u koju se ugleda kat. teologija izrasla je iz strasti za aktualnošću tema i za aktualnošću obradbe. Bartha je kao mlada pastora u švicarskom industrijskom mjestu Safenwilu natjerala na profesorsku katedru mlika što i kako pastor mora govoriti, jer je vidio da se na dotadanji način dalje ne može. Bonhoeffera, mučenika nacističkog logora, mori pitanje što zapravo danas za nas znači kršćanstvo i Krist. Njega je apsorbirala tema: Krist i svijet koji je postao punoljetan. Bultmann, shvativši da kršćanstvo prvotno nije objava nego događaj, tj. Isus Krist, poduzima sve kako današnjeg čovjeka dovesti u dodir s kršćanstvom kao događajem. Tillich ima osjećaj da živi u vrijeme »svjetske duhovne revolucije koja zadire u sva područja čovjekove egzistencije i sili nas na novo tumačenje života i svijeta« te dršćući od uzbuđenja kuša prebaciti most između starog i novog vremena, koje dolazi. Njihovu su teologiju izglasale religiozne potrebe današnjega čovjeka i ona bi htjela u prvom redu dati odgovor tim svojim glasačima. K tome, taj odgovor nije priručnički sumaran ili časopisno razbacan, nego dan u velikim sistemima. Za Barthovu dogmatiku u više od deset svezaka neki vele da je sinteza kršćanstva koju dosad nismo imali. I Tillich je stvorio cijeli svoj sistem, a Bonhoeffera je u tome spriječila prerana nasilna smrt. Na to ne smijemo nikada zaboraviti kada govorimo o razlozima zašto se danas kat. teolozi povode za protestantima. Reći da se kat. teologija povodi za protestantskom teologijom iz ekumenskih razloga znači reći nešto, ali ne sve o razlozima toga povodenja. Mislimo da je prvotan razlog aktualnost tema i suvremen misaoni način obradbe, rekli bismo: podanašnjenje kršćanstva.

Međutim, nama se čini da je metodički promašeno tražiti odgovor o tome da li je moguće smjestiti kršćanstvo u moderne filozofske sisteme u modernoj iracionalnoj i agnostičkoj protestantskoj teologiji. Odgovor treba tražiti drugdje. Treba ga tražiti kod naših filozofa. Harnackova primjedba da Barthova neznanstveno utemeljena teologija vodi »ne k izgradnji, nego rušenju« i da se neće moći obraniti od »barbarstva i ateizma«, kao i primjedba Ursa von Balthasara prema kojoj Božje čijete u pitanju metafizike i teologije mora na se preuzeti »teret metafizike« — utvrđuju nas u misli da je teologija upućena na filozofiju u pitanju svojih temelja (Božje egzistencije, a djelomično i povijesne činjenice Božje objave) kao i u pitanju uporabivosti jedne filozofije u teologiji, jer, što se tiče ovoga posljednjeg, ne može sve što se zove filozofskim imenom postati teološkim izrazom. Inače ćemo uvesti u teologiju agnosticizam kao Herbert Braun ili panteizam kao Pavao Tillich i John Robinson. A alko nećemo učiniti baš to, svakako se izvirgavamo opasnosti da barem djelomično zalutamo, jer nam bez prave metafizike manjka pravi vodič. Zgodno kaže Urs von Balthasar: »Kako može biti drukčije nego da onaj koji je slijep za bitak (metafiziku) bude slijep i za Boga (teologiju).«⁹ Njemu ne preostaje drugo nego da objavu shvati

⁹ HANS URS von BALTHASAR, *Rechenschaft*, 1965, 31.

»tako«, jer moderni shvaćaju »tako«. Drugog kriterija on nema. Time ne mislimo reći da se ne možemo okoristiti novijom protestantskom teologijom. Želimo reći samo to da znamo opravdati ono što od njih uzimamo.

Kada kažemo da je na filozofiji da ispita uporabivost jedne filozofije u teologiji, onda mislimo reći to da teistička filozofija prije sama za se niješ, što je uporabivo od raznih filozofija u teističkoj filozofiji, ne isključujući ni njihov totalitet, pa prema tome može poslužiti kao instrumenat u spekulativnoj teologiji koja se kao filozofija Božje riječi može rasplesti samo u formi teističke filozofije. Teolog se ne može upuštati u taj posao. Stoga ćemo mi ovdje više iz teološke potrebe nego filozofske stručnosti indicirati tu uporabivost.

Budući da je istina otvorena prema svakoj istini, dapače, budući da jedna istina drugu istinu doziva, a nipošto ne isključuje, katolička se teologija, govoreći čisto apriorno, ne može i ne smije ograditi od istine s koje god strane ona dolazila i kojim god filozofskim postupkom ona bila osvojena. Ne može ni stoga što svaka istina ima isti izvor: *Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est.*¹⁰ Mislimo da možemo dati još i ove opće smjernice: Ne valja prebrzo kategorički tvrditi da se u teologiji ne možemo poslužiti novim filozofskim kategorijama, jer će se možda poslije dokazati i pokazati da možemo. Isto tako, ne valja prebrzo se početi služiti tim kategorijama, jer će se možda poslije dokazati i pokazati da se njima ne možemo služiti. U prvom se slučaju izvrgavamo opasnosti da promašimo šanse pravog napretka i opasnosti da se ukrutimo u jednostrane oblike. U drugom slučaju opasnost je da poništimo misterij koji se nikada ne može ispravno tumačiti neispravnim tumačenjem uza sve iskreno nastojanje posadašnjega njegove shvatljivosti.

Kada je riječ o uporabivosti modernih filozofskih sistema u teologiji, posebno onih koje smo gore spomenuli, onda mislim da se ne prenagljujemo, alko kažemo da se nijedan od njih, uzet u cjelini, ne može uspješno preuzeti u teologiju jednostavno zato, jer su to ateističke filozofije. Husserlova fenomenološka redukcija ne znači put k ideji »Svjesnog naprosto« u smislu platonizma da bismo mogli uz malo metafizičke pozlate od Husserlova »Svjesnog naprosto« dobiti Boga kao čistu Misao kao što je sv. Toma od Platonovih subzistentnih ideja o stvarima dobio ideje o Bogu. Za Husserla strukture svijesti do kojih se dolazi empirijskom deskripcijom imaju apriorni karakter kao i Kantove kategorije. Stoga »biti u sebi« (*an sich sein*) postoji samo u svijesti. Time je put u Božju transcendenciju zatvoren.¹¹ Perspektiva Heideggerove egzistencijalističke filozofije jest antimetafizička i u svojim temeljima ateistička.¹² Strukturalizam je kruti materijalizam koji i kada za se svojata naslov »transcendentalnog materijalizma« to čini ne u ime transcendencije prema gore nego u ime transcendencije prema dolje, ukoliko »čovječje razrješuje u nečovječje«. Lako je bilo sv. Tomi kršćanstvo staviti u Aristotelove filozofske kategorije. Trebalo je samo uočiti da stvari prije

¹⁰ AMBROZIASI, P. L. 17, 245 B; S. Toma, I—II, 109, 1, ad 1.

¹¹ Usp. G. FINNAZZO, *Sulla dialettica dell'apriori*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1966.

¹² Usp. C. FABRO, *Esistenzialismo*, u: *Enciclopedia cattolica*, V, 588.

svoje relacije prema Bogu kao posljednjem cilju, koju su tako isticali sljedbenici Augustinove škole i na kojoj su gradili svoju teologiju, imaju svoju apsolutnu bit i svoju apsolutnu spoznatljivost na kojoj se da izgraditi znanost i da znanost izgrađena na tom inteligibilitetu ima i mora imati valjanost također i u kršćanskoj ekonomiji, koja ne predstavlja ukidanje naravnog reda nego njegovo usavršenje te, konačno, da spoznati stvari u njihovu inteligibilitetu jest krepost koja nas čini sličnima Bogu, ukoliko spoznaje sve stvari u njihovoj biti i njihovoj međusobnoj povezanosti. To je bilo dovoljno, jer je Aristotel imao takvu, i fizičku i metafizičku, razrađenu znanost na temelju inteligibiliteta stvari kojom se bez većeg truda moglo izreći kršćanstvo kao istina kada se jednom opravdao zahtjev jednog takvog izričaja. Da li je to bila posve sretna zamisao sv. Tome, vidjet ćemo poslije. S modernim filozofijama nije kao s Aristotelom. One su ateističke. I kao takve, ne vidim kako bi se mogle u cijelosti preuzeti u teologiju kojoj je centralni objekt Bog.

Uz zauzimanje toga negativnog blokovnog stajališta prema modernim filozofijama ne rješavamo se dužnosti da ispitamo što ipak u njima ima dobra i da istražimo što je u njima »a Spiritu Sancto«. Koncil je upozorio da u poganskim religijama ima mnogo religioznog blaga. I u modernim filozofijama ima mnogo filozofskog blaga. Stoga u ovaj čas ne smijemo inzistirati na skolastici, koja bi išla naprijed ne riješivši problema svoje veze s modernim filozofijama. Signalizirati danas mužnost skolastike i njezine obnove ne uzimajući u obzir asimilaciju dobra što se nalazi u modernim filozofijama znači ispasti iz misaonog konteksta u kojem živimo i za pedesetak godina suočiti se s istim problemom u još težoj situaciji. Nitko neće zanijekati da je tomizam danas »plafoniran« (Congar) i da ovih zadnjih godina nije bio nadahnjivač originalnih i jakih djela baš zato, jer je njegova obnova 1910. bila nedovoljno zacrtana na bazi »povijesne interpretacije njegove duboke diskutabilne misli« mjesto da je bila planirana u kontekstu sa suvremenim strujanjima.¹³ Sam Bog zna što bi za nas danas značilo pedesetgodišnje iskustvo u aklimatizaciji kršćanstva suvremenoj misli da je ta obnova krenula drugim putem. Budući da je za to kriva intelektualna kriza modernizma onoga vremena, posebno moramo biti na oprezu danas kada inzistiramo na obnovi skolastike, jer i danas opstoji stanoviti modernizam, da ne kažemo »modernismus renovatus«. Treba da se trsimo da ne počinimo istu pogrešku, to više što nema ništa lakše od ponavljanja povijesnih pogrešaka. Naime, prebrođivanje krize modernizma i posuvremenjenje kršćanske misli nisu jedna te ista stvar, makar vremenski, a i na još koji drugi način išle skupa. To znači da k obnovi skolastike danas nije dovoljno prilaziti samo u ime spasavanja intelektualnosti vjere protiv modernizmu nego i u ime stavljanja kršćanske misli u suvremeni kontekst, i to prvenstveno

¹³ Usp. E. GILSON, *La Philosophie et la Théologie*, Foyard, 1960. Gilson je jedan od najboljih suvremenih povjesničara tomističke misli.

u ime toga kontekstiranja, jer je kršćanska misao dobro kontekstirana s vremenom najbolja obrana protiv modernizma koji na žalost svoje izvore ima u nedovoljnom snalaženju kršćanske misli u sredini misaonih kategorija različitih od njezinih.

Što ima, dakle, dobra u modernim filozofijama?

Čini se da to pitanje traži tako opširno raspravljanje da ga nema smisla postavljati u jednom članku kao što je naš. Ali mi ne kanimo dati odgovor na to pitanje istražujući dobra pojedinih modernih filozofija. To ne bi bilo ni uspješno, jer ili su ta dobra već u skolastici, a onda su suvišna, ili ih tamo nema, a onda kako ih tamo umetnuti a da ih ne poskolastičimo i da ne dobijemo poskolastičenje modernih filozofija mjesto posuvremenjenja skolastike. Kada je sv. Toma u teologiju uvodio aristotelizam, nije ispitivao što u aristotelizmu ima dobra pa onda to umetao u augustinizam. Tomizam nije augustinizirani aristotelizam. To nije zato, jer je sv. Toma aristotelizam unio u teologiju pitajući se što augustinizmu po njegovu mišljenju nedostaje. Pronašavši da je to manjak ispravnog gledanja na inteligibilitet stvari i na svrhu znanosti, otvorio je mogućnost ulaska u teologiju aristotelizmu kao znanosti sagrađenoj isključivo na inteligibilitetu stvari. Toga se je puta i nama držati, ne samo što je kraći, jer je načelan, nego i jer čuva originalnost novoga što se uvodi.¹⁴ Stoga što u skolastici, ovakvoj kakva danas pred nama stoji, nije sretno pogodeno pa bi trebalo u konfrontaciji s modernim filozofijama ispraviti — bit će glavna preokupacija slijedećih redaka.

Jedna od karakteristika starog augustinizma u 13. stoljeću bila je teza o identitetu duše s njezinim moćima, razumom i voljom (Ugo Mariani). Ta će teza u budućoj skolastici imati uvijek pristaša. Suarez navodi Gabrijela Ochama, Duranda, Marsilija, Saksoniju, Buridana, dok sebe izuzima. Skot će zastupati također stvarni identitet uz samo formalnu distinkciju. Ali već je sv. Bonaventura mislio da je među dušom i njezinim duhovnim moćima stvarna razlika. Sv. Toma raspravljajući o duši (I, 77, 1) i o anđelima (I, 54, 3) uči da djelatna moć bilo koje stvorene supstancije ne može biti identična sa supstancijom. Supstancijalnost moći i stvorenost isključuju se. Njega općenito slijede tomisti. I tko danas misli skolastički, misli obično tako. Nama se pak čini da je to pitanje od ključne važnosti (kada je pitanje dodira skolastike s modernim filozofijama. Sve su moderne filozofije subjektivističke i takve će vjerojatno i dalje ostati. Dokle god budemo inzistirali na akcidentalnosti (accidens

¹⁴ Bit će možda manjak baš ove naše metode razlogom da je G. Perini C. M. nabrojivši tomiste (J. Kalnovski — St. Swieżawski, Z. Urdanoz, A. Fernandez O. P., Ch. Boyer S. I.) koji su za preuzimanje u tomizam elemenata modernih filozofa, mogao napisati ovo: »L'elenco potrebbe continuare a lungo, ma senza speranza di trovare un tomista che ci dica quali sono questi elementi che possono veramente arricchire la nostra filosofia« (*La filosofia tomista nella cultura contemporanea*, u: Divus Thomas 1 (1968) 64, n. 220). S istog razloga nemoćne ostaju i preporuke o stvaranju nove sinteze (P. Spiazzi O. P., L. Salerno O. P., P. Fernandez O. P.) tako da je G. Perini mogao u istom članku na istoj str. 64 napisati: »Ma sembra che non vi sia ancora un effettivo movimento di ricerche intraprese per contribuire, più o meno remotamente, a questa nuova sintesi. Per alcuni punti sembra, anzi, che, sotto le parole e le proposte non vi siano neppure idee chiare. Così, ad es., non pochi tomisti sono d'accordo nell'aprire le porte della nuova sintesi »filosofica«, il cui nucleo essenziale dovrebbe essere costituito dai principi tomisti, alle »acquisizioni« delle filosofie moderne e contemporanee, pur dichiarando di voler respingere i loro presupposti falsi. Ma chi saprebbe dire se questi elementi ci sono e indicare quali sono e il modo di metterli d'accordo con i principi tomisti?«

proprium!) misaonih i voljnih čina (pa prema tome na akcidentalnosti čovjeka kao subjekta, dok moderne filozofije shvaćaju da je bit čovjeka subjektivnost pa prema tome da je čovjek kao subjekt pravo područje filozofiranja — sve dotle ćemo se mi kretati po drugom terenu nego moderne filozofije. Mi ćemo se baviti čovjekom kao objektom, a moderna će se filozofija baviti čovjekom kao subjektom uzimajući njegov unutrašnji život za njegovu srž, dok će se baviti drugim objektima ukoliko imaju vezu s čovjekom kao subjektom. Naša će filozofija biti organizirana objektivno-hijerarhijski: Bog-čovjek-svijet, dok će moderna filozofija biti izrazito antropološka: čovjek sa svijetom oko sebe. Naša će filozofija biti isključivo esencijalistička i statička, a moderna će filozofija biti egzistencijalna i dinamička. Naša će se graditi na vanjskim objektima, a moderna na imanenciji. Nama se čini da bi te razlike otpale kada bismo se vratili na stari augustinski zamišljaj čovjeka po kojemu čovjekova spoznajna i voljna moć predstavljaju njegovu supstanciju.

Pogledajmo to malo izblize!

Alko su razum i volja identični sa supstancijom duše, onda duša nije ništa drugo nego razum i volja, pa stoga supstanciju duše ne valja zamišljati kao nešto statično nego nešto dinamično. Dinamika je srce duše. Preciznije: biti dinamičnim principom jest sama njezina bit. Duša nije jednostavno to i to (essentia), nego to i takvo počelo djelovanja (natura). Duša nije jednostavno to i to, nego ta i takva duhovna djelatna sposobnost. Duša nije jednostavno to i to, nego taj i takav životni princip. Ono što duša jest — jest dinamizam, pa prema tome spoznati bit duše ne znači spoznati »apstraktnu esenciju«, nego spoznati jedan životni princip. Već se time djelomično oslobađamo prigovora da skolastička naučava suhu nauku o apstraktnim esencijama. Po našem mišljenju na skolastičku se udara kao na apstraktnu misao ne zato jer je skolastička apstraktna misao (ta na koji drugi način možemo imati filozofsku misao!), nego zato što ta skolastička apstraktna misao shvaća biti stvari odsječene od njihovih moći proglašujući te moći svojstvima stvarno različitim od supstancije, pa tako donosi iskrivljenu sliku biti stvari zamjenjujući dinamična počela suhim statičkim jedinicama.

No razum i volja su vitalne, a to će reći imanentne duhovne moći pa su stoga u istu mah i aktivne i pasivne. Životni čini ne samo iz njih izlaze, ne samo se iz njih rađaju nego se od njih i primaju. Po njima je, dakle, duša ne samo supstancijalna aktivna moć koja razumne i voljne čine proizvodi nego i supstancijalna pasivna moć koja te čine prima i njima se usavršuje. To usavršavanje duše, ukoliko je supstancijalna pasivna moć, jest duši bitno, jer je supstancijalna pasivna moć kao i svaka druga moć bitno usmjerena prema odgovarajućem činu. To znači da su i razumni i voljni čini *duši bitni čini*. Život, dakle, koji izlazi iz spoznajne i voljne moći, a sastoji se od lanca spoznajnih i voljnih čina jest bitan život. Njime sama duša entitativno raste. Po njemu je ona entitativno veća i savršenija. Ona se njime u samoj svojoj jezgri dovršuje (sve više i više entitativno ostvaruje) kao što se svaka moć po svome korespondentnom činu dovršuje. Zamišljati taj život pridolaznim i ne-

bitnim znači dušu bez ikakva života shvaćati već potpunom, bitno završenom i na liniji biti definitivno izgrađenom. To zamišljanje duše gaji naša skolastika shvaćajući životne čine njezinim akcidentalnim životom, dok bitnim životom shvaća samu živu supstanciju sposobnu proizvoditi preko svojih moći imanentne čine.¹⁵ Time gubi vezu s onom modernom formom filozofiranja koja čovjeka smatra u njegovoj biti nedovršenim bićem i poziva ga da svojim životom sam sebe *bitno* dovrši. Čovjek se pita da li skolastika uzima čovjeka ozbiljno kada uči, da je čovjeku njegov vlastiti život nebitna stvar, i kako taj život može na moralnom području biti od bitne važnosti, ako na ontičkom području nije bitna komponenta, te konačno ne skriva li se neka inkohherentnost u skolastici kada uči da je život biljke (hranjenje, rast i umnažanje) biljci bitan, a čovjeku njegov život akcidentalan ili, još gore, da je jedan dio života, i to niži, vegetativni život, čovjeku bitan, a drugi dio, i to viši, duhovni život, istom tom čovjeku akcidentalan. Ne izaziva li ovo posljednje pomisao da je vegetativni život dragocjeniji, jer je čovjeku bitan, nego duhovni život, koji mu je akcidentalan? I da je zato vredniji ne u smjeru onoga adagija: *Primum vivere deinde philosophari*, nego u smjeru životnog valoriziranja?

U supoziciji identiteta duše i njezinih moći čovjekov je Ja na početku spoznajna i voljna moć. Ukolikilo su razum i volja *aktivni* principi razumnih i voljnih čina, ta je razumna i voljna moć *aktivna* moć. Ona se, dakle, svojim činima ne usavršuje, jer te čine ukoliko je aktivna moć ne prima nego proizvodi.¹⁶ Čovjek je, dakle, kao životni princip već od početka dan definitivno. Čovjek je već na početku kao *djelatna* moć savršeno i potpuno ostvaren. Ali, u živim su bićima aktivne moći ujedno i pasivne, jer one životne čine ne samo proizvode nego i primaju u se. Na početku je čovjek, dakle, ujedno i *pasivna* moć (razum i volja). Ta je moć na početku bez ijednog čina, tabula rasa, slična prvoj materiji (*materia prima*).¹⁷ Čovjek pod tim aspektom pasivne moći na početku još nije uopće dan. On istom treba nastati, jer se pasivnost moći sastoji baš u tome što može primati životne čine i njima se dogotovljivati, i to bitno dogotovljivati, jer je on supstancijalna moć (identična s dušom). Tako je supstancija čovjekova Ja dana dijalektično: ona je dovršena i ujedno nedovršena; ona je već čovjekov Ja i ona to još nije, nego istom može biti; ona je već sav čovjekov Ja i ona nije još ništa od toga Ja (*materia prima*). Da shvatimo koliko je ta dijalektičnost dubinska, ne zaboravimo da je jedna te ista supstancijalna razumna moć i jedna te ista supstancijalna voljna moć i aktivna i pasivna. Aktivnost i pasivnost ostvarene su u istoj supstancijalnoj moći (supstanciji), tako da se usavršavanjem moći ukoliko je pasivna usavršuje u stvari ono što je

¹⁵ Usp. SUAREZ, *De anima*, I, 2, 2—29. »Vita enim in substantialem et accidentalem distinguitur, ut docet D. Thomas, 1. p., q. 18. art. 2. . . .« (n. 27). »Accidentalis vita est, propria operatio viventis et quasi exercitium vitae substantialis« (n. 29).

¹⁶ »De actione vero Aristoteles, 3 Phys. 9 Metaph., docet non esse actum formalem ipsius agentis.« Suarez, *Disput. metaph.* 43, 5, 5.

¹⁷ I, 79, 2, c.

aktivna moć, premda ne ukoliko je aktivna moć.¹⁸ Za dijalektiku u čovjeku zna i skolastika kada uči da su spoznajna i voljna moć ujedno aktivne i pasivne moći,¹⁹ da se vitalna moć, ukoliko je aktivna djelovanjem ne usavršuje²⁰ i da je vitalna moć ukoliko je pasivna na početku nula.²¹ Ali, koliko bi dublje skolastika tu dijalektičnost u čovjeka uvukla kada bi se vratila na stare pozicije s kojih je bila identificirala vitalne moći sa živom supstancijom. Tada bi po samoj skolastici dijalektika, pojam tako mlio modernoj filozofiji, bila duša živih bića i njihov unutar-nji zakon. Onda bi i po njoj sama čovjekova bit bila povijest, a ne bi povijest samo pripadala čovjeku kao njegova vlastitost stvarno od njega različna, pri čemu čovjekova supstancija u svojoj jezgri ostaje izvan povijesti. Za Martina Heideggera čovjekova je povijesna dimenzija u stvari čovjekova ontološka dimenzija i čovjekova povijest je ontologija («Sein in der Zeit»). Sa stajališta identifikacije supstancije i njezinih moći taj Heideggerov govor nije nerazumljiv.

Čovjekov Ja je, dakle, na početku supstancijalna aktivna i pasivna vitalna spoznajna i voljna moć. To je ono što je čovjek prije svakog svojeg svjesnog djelovanja. Ako to što je čovjek prije svoga svjesnog djelovanja možemo nazvati čovjekom-objektom, onda čovjek kao objekt nije ništa drugo nego supstancijalni princip životnog djelovanja i čovjekov objektivni Ja sastoji se sav u tome da bude supstancijalna vitalna moć (potentia). Biti moć (potentia) jest kategorija čovjekove objektivnosti. To znači da čovjek kao objekt nije dan radi sebe kao što nijedna moć (potentia) nije radi sebe nego radi čina na koji je po svojoj naravi usmjerena: Potentia ordinatur ad actum. Čovjek kao objekt upućen je, dakle, svojom biti, po kojoj je čista životna moć, na životno djelovanje. Po tome djelovanju on samoga sebe aktualizira i ukoliko je aktivna i ukoliko je pasivna moć. Ukoliko se pak životnim djelovanjem aktualizira, postaje subjektom životnih čina, postaje subjekt svjestan samoga sebe. Tako njegov subjektivni JA nije ništa drugo nego aktualiziran čovjek kao objekt ukoliko spoznaje sebe. U čovjeku kao subjektu imamo sadržana i čovjeka kao objekt, jer je čovjek kao subjekt složena stvarnost supstancijalne životne moći i njezinih čina. Stoga u čovjeku kao subjektu imamo sve što je bitno ljudsko. Čovjek kao subjekt je sav. I tek čovjek kao subjekt je sav, dok čovjek kao objekt nije sav. To znači da tek u doživljaju (u činima) imamo pravoga integralnog čovjeka. Mi se, doduše, ne možemo složiti s Kierkegaardom da je »sama subjektivnost jedina istina«, ali možemo reći da je i subjektivnost, shvaćena u smislu čovjekova doživljaja ovisna o vanjskim predmetima, dio istine. Čovjek je doživljaj (aktualizirana vitalna moć). Ako je to istina, nije li filozofija o čovjeku više filozofija o njegovu životu kao što je to bila stara augustinska filozofija ili kao što je to bila Pascalova misao i ona mistika koja

¹⁸ »Si vero loquamur de actione immanente, illa quidem est perfectio formalis eius potentiae, a qua manet, quia in illa manet, et ideo non tam est perfectio eius ut agens est, quam ut recipiens est, et consequenter non perficit actio ut actio, sed ut receptio, seu passio.« SUAREZ, *Disput. metaph.* 43, 6, 11.

¹⁹ SUAREZ, *De anima*, 8, 8.

²⁰ SUAREZ, *Disp. metaph.* 43, 6, 10–11.

²¹ SV. TOMA, I, 79, 2, c.

se oslanja na sv. Augustina, nego samo filozofija o njegovoj statičnoj esenciji (čovjek-tijelo-duša) kao što je to današnja skolastika? C. Fabro misli da bismo Kierkegaardovu misao mogli gajiti i u skolastici kada je u njoj riječ o slobodi i životu duha, ali pod uvjetom da ostanemo vjerni i njihovoj ontološkoj hijerarhiji.²² Samo što je po Kierkegaardovoj misli autentična dijalektika egzistencijalnog tipa sama bit duha. Kako onda ostati vjeran esencijama i njihovoj ontološkoj hijerarhiji u Fabrovu smislu i ujedno otvoren autentičnoj dijalektici egzistencijalnog tipa? Po-teškoća, čini nam se, otpada alko se čovjekova esencija shvati neposrednim supstancijalnim životnim principom, kojji onda pripada samoj srži čovjekova života.

Kada identificirajući dušu s njezinim moćima specifični dio čovj- kove biti stavljamo u razum i volju kao duhovne moći, onda ne smijemo mimoći ni ono što nam skolastika govori o utjecaju predmeta spoznaje i htijenja na razum i volju. Predmet spoznaje odnosi se na razum kao djelatni uzrok (causa efficiens) ukoliko po svojoj slici sudjeluje u formi- ranju misli. Predmet htijenja odnosi se na volju kao svršni uzrok (causa finalis) ukoliko htijenjem volja svojim činom prema njemu teži.²³ To znači da se čovjek kao subjekt ne može ostvariti bez svijeta oko sebe. »Biti s drugima« (»Mit — Anderen sein«, Martin Buber) jest bitna određenost čov- jekka. Jednako po Martinu Buberu kao i po skolastici, ukoliko identifi- cira dušu s njezinim moćima. I to prvenstveno znači da čovjek kao subjekt niče iz svijeta, raste kroz svijet i dolazi k sebi kroz svijet izvan sebe. Njegova je bit »biti u svijetu« (»in der Welt sein«, Heidegger). Jednako po Heideggeru kao i po skolastici, ukoliko ne odsiječe čovjeka od njegovih moći. Tako, dok čovjeka shvaćena esencijalističko-statički, odijeljena od njegovih moći te isto tako shvaćene esencije stvari možemo smješati jedne uz druge, rame uz rame kao u kolonu, kojoj na čelu stoji čovjek, ili promatrati ih nezainteresirane jedne za druge, jer nitko nikome među njima ne zadire u bit, dapače svatko je od svalkoga svojom biti odijeljen, i jer ničija bilo prisutnost bilo odsutnost ne ulazi ni u čiju definiciju — dotle čovjeka shvaćena životnom duhovnom moći ne mo- žemo ni smjestiti ni ostvariti u vakuumu te konačno ni razumjeti ni definirati bez odnosa na objekte, jer na nj kao subjekt bitno spada »intencionalnost« (Heidegger). Neće biti teško sa strane skolastike do- kazati ni to da čovjek kao osobna životna moć za svoj specifični spoznaj- ni predmet kao i za svoj specifični predmet teženja ima osobu pa nas eto brzo u zaključku da je »ti« prakategorija čovjekova bića i da je dija- lektički prostor između ti i ja tek pravi čovjekov prostor, kao i to da se čovjek diže na vrhunec samoga sebe, tj. svoje biti, po ljubavi, kojom asimilira ti i po kojoj se da od ti asimilirati, što je sve sadržano u moder-

²² *Esistenzialismo*, u: *Enciclopedia cattolica*, V, 500.

²³ »In obiecto duplex potest habitudo considerari: una est moventis, altera terminantis. Prior respectu potentiae cognoscitivae est causalitas efficiens, sive consideratur obiectum quatenus movet imprimendo speciem, sive quatenus per speciem concurret ad actum; respectu vero potentiae appetitivae est causalitas finalis... quia potentia et actus in illum ut in finem tendit.« SUAREZ, *Disp. metaph.* 25, 3, 17.

nom personalizmu, koji je našao mjesta i u L. Feuerbacha.²⁴ Stoga filozofija koja želi čovjekovu bit konačno doreći mora progovoriti o ljubavi i u tom se traktatu dići na svoj vrhunac kao u Augustina i Kierkegaarda (*Kierlighedens Gjerninger — Čini ljubavi*, remek-djelo Kierkegaardove religioznosti), jer se čovjekova bit u ljubavi diže na svoj vrhunac. Congar tvrdi da je najkarakterističnija crta augustinizma, kojom se razlikuje od aristotelskih Tominih pozicija, ta što augustinizam odbija promatrati red specifikacije odjelito od reda djelovanja ili formu odijeljenu od njezine egzistencijalne konkretnosti ili konačno znanje neovisno o oilju za kojim to znanje ide. Za nj su, veli Congar, finalnost i vrednovanje pripadni dio ontologije. On se ne može zanimati što su stvari u sebi, a da se ujedno ne zanima i za njihovo određenje. On posvuda vidi, kako kaže Gilson, »une métaphysique de la conversion«.²⁵ Mi se s tim potpuno slažemo, samo se pitamo zašto augustinizam odbija promatrati esenciju odjelito od djelovanja i zašto je za nj finalnost dio ontologije. Nije li to stoga što je supstancija identična sa svojim moćima pa je nedovršena bez djelovanja, na koje je po svojoj biti upućena i koje kao bitnu komponentu sadrži finalnost, pa se prema tome bez djelovanja i finalnosti ne da do kraja izreći? Stoga bi, po našem skromnom mišljenju, bilo mnogo dublje i temeljitije augustinizam naprama aristotelskim Tominih pozicijama okarakterizirati time što aristotelizam, kakav je sv. Toma uveo u teologiju, bit stvari dijeli od njezina djelovanja, nego time što bi augustinizam tobože prekoračio granice objekta metafizike, tj. metafizici anektirao i akciju. Uostalom, i po Aristotelu i po Tomi akcija pripada metafizici i oni o njoj raspravljaju. I njihove su najdublje riječi također riječi o ljubavi. Samo to čine odjelito od supstancije. U tome je, po našem mišljenju, prava razlika između augustinizma i sv. Tome kao i razlog zašto je Tomina filozofija esencijalističko-statička dok je augustinizam egzistencijalno-dinamičan. Iz toga se vidi da skolastika ne bi ništa izgubila, kad bi napustila aristotelske Tomine pozicije s kojih gleda na supstanciju i njezine moći te se vratila na svoje stare pozicije. Time bi, naprotiv, dobila organ za asimilaciju mnogih dobrih misli u modernim filozofijama.

Ali, može li se što reći o opravdanosti identificiranja, odnosno distingviranja stvorene supstancije od njezinih moći?

Može se reći o tome mnogo, i to mnogo jednostavno zato što se o tome već mnogo reklo. Svi su zastupnici identiteta o tome govorili. Suarez ih navodi ovako: »Non defuere philosophi et theologi, qui saltem ex parte huius conclusioni (o realnoj distinkciji) contradixerint, vel tractando de potentiis animae, vel de potentiis Angelorum, ut patet ex Gregorio, in 2, dist. 16, q. 3; Scoto, q. unica, et in 4, dist. 45, quaest. 3; Durando, in 1, dist. 2, q. 2, et in 2, dist. 3, q. 5; Marsilio in 1, quest. 7, art. 7, et in 2, quaest. 17, art. 2; et aliis philosophis, in 2 de Anima,

²⁴ »Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.« *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 64, Zürich, 1843, str. 83.

²⁵ Usp. *La Foi et la Théologie*, 1962, str. 247.

cum quibus ibi agendum est.²⁶ O njihovim dokazima veli da su ih Cajetan i drugi dovoljno obeskrjepili pa se on zadovoljava da ih se samo dotakne.²⁷ Mjesta pristaša realne distinkcije Suarez ovaliko citira: *Thomas* in 1. parte, quaest. 54, art. 3, et quaest. 77, art. 1, quibus locis *Cajetanus* eam (realnu distinkciju) defendit, et *Capreolus*, in 1, dist. 3, quaest. 4; *Soto*, in *Logica*, cap. de Propr., quaestio 2; *Aegidius*, Quodlib. 3, quaest. 10; *Hervaeus*, Quodlib. 1. quaest. 9«, a *Suarezovo* dokazivanje realne distinkcije slijedi odmah iza toga nabrojanja.²⁸ Dakako, na dokazivanje ovih posljednjih nadovezalo se još opovrgavanje sa strane prvih, i obratno. Sikot i mnogi drugi (»alii multi!«) napadaju dokaze sv. Tome. Cajetan ih poslije *Capreola* na dugo i široko brani, ali po mišljenju *Suarez*a nepotrebno, »quia revera illae non sunt demonstrationes.«²⁹ Suarez, zaničujući vrijednost Tominih argumenata koji su a priori (a morao im je zaničevati vrijednost na temelju svoje teze o pojmovnoj razlici između esenije i egzistencije), prisiljen je potražiti nove putove. I našao ih je, kako on misli, a posteriori. Priređivač njegovih djela iz godine 1877. veli da Suarez svoju tezu dokazuje »elegantia inductione«, što je više pohvala *Suarez*a literata nego filozofa.³⁰ Iz svega se vidi da ima mnogo postaja na koje se može ubaciti onaj koji želi o toj stvari voditi diskusije i da takvom stoji na raspolaganje sav arsenal oružja za borbu protiv protivnika, bez obzira koje već mišljenje zastupa. Nama se čini da nema smisla pozirati za tim oružjem, nego neka svatko poštuje tuđe mišljenje koje uza se ima velike auktoritete. I neka se svatko trudi da prema svome mišljenju obogati Crkvu blagom koje nalazi u modernim filozofijama kako bismo već jednom došli do sporazumijevanja s današnjom filozofijom.

Mi smo se opredijelili za identifikaciju supstancije s njezinim moćima. Učinili smo to ne na temelju dokaza pristaša toga mišljenja, nego na temelju svoga razmišljanja. Budući da to razmišljanje vodi ik daljnjim priključcima modernoj filozofiji, dužnost mi je ovdje ga ulkratko iznijeti. Inače sam njegove temeljne misli obradio u još neobjelodanenoj raspravi: *Utrum Deus sit tantum subiectum?*

Nema sumnje da Boga spoznajemo po stvorenim stvarima. Stvorenja nam ne govore samo da li Bog postoji nego i što je Bog, tako da je sva naša spoznaja Boga, i što se tiče njegove opstojnosti, i što se tiče njegove biti, aposteriorna. Dakako, svoje pojmove onpljene iz svijeta najprije pročišćavamo i oslobađamo svačke nesavršenosti te ih tek onda pridajevamo Bogu. Takvim pročišćenim pojmovima, npr. pojmom akcije, izničemo onda Boga kao akciju bez ikakve nesavršenosti i bez ikakve granice, dakle kao totalitet akcije, a to znači kao čisti djelatni čin (actus purus operativus). Naše čišćenje pojmova dobivenih od stvorenja sa svrhom da njima možemo izricati Boga ne predstavlja, dakle, ništa drugo nego apstrahiranje od onoga što u našem pojmu dobivenu o stvorenjima

²⁶ *Disput. metaph.* 18, 3, 23.

²⁷ Na ist. mj. br. 24.

²⁸ Na ist. mj. br. 15.

²⁹ Na ist. mj. br. 18.

³⁰ *Disp. metaph.* 26, Index rerum, Potentia, 5.

smeta da taj pojam može izreći sam čin (actum purum). Ali, kad smo jednom ustanovili da je Bog npr. akcija kao sam čin djelovanja, onda možemo i regresivnim putem zaključiti da akcija koja se javlja u stvorenom svijetu nije sam čin nego da je nesavršena i ograničena, drugim riječima da opstoji u binaru čina i moći (akta i potencije). I doista imamo razum kao djelatnu moć koja ukoliko prima misao kao čin nju u sebi ograničuje. Jednako će tako biti i s pojmom bitka. Kada tim pojmom izničemo Boga, izričemo ga kao bitak bez ikakve nesavršenosti i bez ikakve granice, kao totalitet bitka naprosto (ipsum esse). Po regresivnom zaključivanju stvorenje neće biti bitak naprosto nego će stvoreni bitak biti ostvaren u binaru moći i čina (potencije i akta). Da li će stoga u stvorenjima djelatne moći biti identične sa supstancijom, ovisi o tome da li je Božji bitak formalno samo sama akcija ili je on osim akcije formalno još nešto. Ako je Božji bitak formalno samo sama akcija i ništa drugo, jasno je da će ono isto što je u stvorenju supstancija biti ujedno i djelatna moć (potentia agendi), jer se Božji bitak neće moći saopćiti, a da se ne saopćí kao akcija. Ako je Božji bitak formalno osim akcije još i »ocean savršenosti« s kojima se Bog kao sama akcija identificira realno, ali ne i formalno, onda je jasno da se taj bitak saopćujući se stvorenjima može saopćiti pod formalnim aspektom jedne savršenosti, a da se pri tome ne saopćí i pod formalnim aspektom akcije. U tom bismo slučaju izvan Boga imali nešto što bi bilo moć bivstvovanja (potentia essendi), a da ne bi bilo ujedno i moć djelovanja (potentia agendi). Tako nas pitanje identifikacije, odnosno distinkcije između stvorene supstancije i njezinih moći vodi k pitanju, što tje zapravo Božji bitak: da li je punina toga bitka pod formalnim aspektom većega opsega nego što je punina akcije ili su punina bitka i punina akcije ne samo pod stvarnim nego i formalnim aspektom istoga opsega tako da je bitak kao bitak nesaopćiv bez akcije kao što je nesaopćiv bez jedinstva, čistitosti i dobrote. Da li je »biti naprosto« (ipsum esse) savršenije nego »biti sama akcija« (ipsum agere), tako da onaj koji je sama akcija (ipsum agere) tim samim što je sama akcija i snagom same akcije ne mora biti punina bitka (ipsum esse), jer je sam bitak još i nešto drugo nego što je sama akcija, kao što je još i nešto drugo nego što je sama misao, pa stoga tim samim i po tome što je sama misao nije sam bitak (ipsum esse) koji je još uz samu misao i samo bitjenje — ili »biti naprosto« (ipsum esse) ne izriče više savršenosti nego što izriče »biti sama akcija«, tako da onaj koji je sama akcija već samim tim što je sama akcija jest i punina bitka, jer bitak ne opstoji drukčije nego kao akcija? O tome se radi kada je riječ o identitetu esencije i njezinih moći u stvorenim stvarima. Pitanje je, dakle, punine samoga bitka. Ako je »biti naprosto« (čisti bitak) u svome formalnom značenju savršenije nego »biti sama akcija«, pa prema tome, ako je biti sama akcija samo jedan *neadekvatni* aspekt bitka naprosto, kada se bitak kao bitak saopćuje, onda se ne mora saopćiti pod aspektom akcije pa u stvorenjima ima mjesta za realnu distinkciju između supstancije i njezinih moći, dok ga u protivnom slučaju nema.

Što je, dakle, s pojmovima »sam bitak« (ipsum esse) i »sama akcija« (ipsum agere)?

U skolastici je poznato da je Bog time što je sam bitak (ipsum esse) ne samo sama akcija nego čitav ocean savršenosti, kako kaže sv. Toma pozivajući se na sv. Ivana Damaščanskog.³¹ S toga je razloga »sam bitak« savršeniji od samoga života (od same imanentne akcije), ako se sam bitak i sam život uspoređuju ukoliko se razlikuju pojmovno, a ne stvarno.³² Za tu se tvrdnju sv. Toma poziva na Dionizija. Bilo bi zanimljivo ispitati sv. Augustina i augustinsku školu što oni misle o tome. Nama se čini da ta dva pojma (sam bitak i sama akcija) jednako adekvatno izriču istu stvarnost svaki pod svojim aspektom, a ne da bi pojam »sam bitak« tu stvarnost izrazio adekvatno, a pojam »sama akcija« neadekvatno kao što je neadekvatno izražava sama misao ili sama ljubav. Na to nas mišljenje potiču ovi razlozi: sve što je supstancijalno, a nije akcija, ono je, kako kaže skolastika, in actu primo s obzirom na akciju. Kako je u čistom bitku sve supstancijalno, ako bi u njemu bilo nešto što ne bi bilo izrečeno pojmom same akcije, to bi nešto moralo biti nešto in actu primo u odnosu na akciju, a to znači potencijalno. To je apsurdno, jer je u Bogu sve sama čista zbilja. K tome, sve što nije živo mrtvo je. Kada bi u samom bitku bilo nešto što ne bi bilo izrečeno pojmom same akcije, u prvom redu imanentne akcije, to bi nešto bilo nešto mrtvo (bez života) pa bi Bog kao sam bitak bio ujedno i živo i mrtvo biće, kao što je ujedno razum i volja. Bio bi sav živ i sav mrtav kao što je sav razum i sav volja, jer inadekvatni aspekt izriče svu stvar makar ne pod adekvatnim aspektom. Konačno, sve što nije misao predmet je misli i sve što nije čin volje njezin je predmet. Kad bi u samom bitku bilo nešto što ne bi bilo izrečeno pojmom same akcije, misli i ljubavi, to bi nešto bilo predmet Božjeg razuma i Božje volje, i to kao mrtvi predmet, jer se ne izriče pojmom same imanentne akcije ili subzistentnog života. Međutim, između predmeta (mrtvog) i misli o njemu kao i ljubavi koja se odnosi na nj stvarna je razlika koja nema mjesta u samom bitku. Iz toga se vidi da su pojmovi »sam bitak« i »sama akcija« jednako adekvatni izražaji iste stvarnosti, samo svaki pod svojim aspektom, jedan pod aspektom bitka, a drugi pod aspektom akcije. Kada se, prema tome, bitak saopćuje, on se ne može saopćiti nego kao akcija kao što se ne može saopćiti nego kao ontička istinitost, dobrota i jedinstvo. Stoga bi u stvorenim stvarima supstancija morala biti identična s moćima svoga djelovanja kao što je identična s jedinstvom, istinitošću i dobrotom.

Ali, to nije sve što možemo zaključiti iz gornjeg razmišljanja. To nas, naime, razmišljanje ne upućuje samo na identitet stvorene supstancije i njezinih moći nego nam ujedno daje i vrlo zanimljivu pouku o načinu bitka u stvorovima.

Znamo da je akcija u stvorovima kao participacija same akcije ostvarena tako da imamo najprije moć djelovanja, a iz nje tek niče čin djelovanja. Tek je taj čin zapravo akcija, dok je moć djelovanja samo

³¹ I, 13, 11, c.

³² Sv. TOMA, I, 4, 2, ad 3: »Licet ipsum esse sit perfectius quam vita...«

izvor akcije. Tako je Bog sam djelatni čin (*ipsum agere*), a stvorenja su samo moć djelovanja pozvana da se postepeno aktualiziraju akcijom. Budući da se bitak ne može drukčije saopćiti nego kao akcija, to se i njegovo saopćenje mora ostvariti na isti način na koji se ostvaruje i saopćenje akcija. Najprije imamo bivstvovanje kao moć bivstvovanja, a iz te moći onda niče čin bivstvovanja. Tek je taj čin zapravo pravo bivstvovanje dok je moć bivstvovanja samo izvor bivstvovanja kao čina. Tako je Bog sam bitak (*ipsum esse*), a stvorenje je samo moć (aktivni potencijal) bivstvovanja pozvana da po činima bivstvovanja kao po svojoj sve većoj aktualizaciji ide u susret čistome bitku. Dakako, na temelju našeg razglabanja na kraju krajeva proizlazi da su bitak i bit stvari jedna te ista stvarnost (*distinctio rationis*). Možda svojim poimanjem o stvorenom bitku šokiramo one koji su navikli gledati u stvorenjima bitak definitivno saopćen esencijama, ali nam se čini da je naša misao o bitku kao moći bivstvovanja i bitku kao činu koherentna s tvrdnjom o identitetu stvorene supstancije i njezinih moći u supoziciji pojmovne razlike između biti (esencije) i bitka (egzistencije), za kojom i opet stoji augustinska škola. Jer, ako se po tvrdnji o identitetu supstancije i njezinih moći esencija stvorova sastoji od moći djelovanja, onda je ta moć djelovanja u supoziciji samo pojmovne razlike između biti i bitka: u stvari bitak kao moć. Isto tako nam se misao o bitku kao moći čini koherentnom s naukom o načinu na koji stvorenja posjeduju život. Oni ga najprije posjeduju in actu primno kao moć imanentnog djelovanja (živa supstancija). I već ih kao takve smatramo živima premda još bez životnih čina. Kao što posjeduju život tako stvorenja posjeduju i egzistenciju, najprije in actu primno kao moć bivstvovanja, a onda kao čin bivstvovanja.³³ Mi sad ne želimo otvarati rasprave o naravi razlike između biti i bitka u stvorenim bićima, da li je ta razlika samo pojmovna ili stvarna. Želimo samo istaknuti shvaćanje stvorenoga bića u supoziciji identiteta supstancije i njezinih moći, identiteta biti i bitka, jer nam se čini da nas to shvaćanje približuje nekim postavkama modernih filozofija, a što se tiče same razlike biti i bitka želimo istaknuti samo to da po našem mišljenju pitanje ovisi o tome kako tko shvaća čisti bitak.

U egzistencijalnoj filozofiji pojam egzistencije nema isto značenje kao u skolastici. Egzistencijalna filozofija shvaća egzistenciju kao samoostvarenje (*Selbstrealisierung*) s pomoću samoodnosa (*Selbstverhältnis*). Stoga je egzistencijalno samo ono što tome samoostvarenju pridonosi, kao npr. spoznaja ili odluka. Našim pojmom egzistencije kao čina, u kojem je tek dana prava egzistencija, čini nam se, da se uvelike približujemo poimanju egzistencije u egzistencijalnoj filozofiji, premda se od njega ujedno veoma razlikujemo ukoliko smatramo da na izvor naše spoznaje i naših odluka spada i njihov objekt.

Pojam egzistencije ima u Heideggera opet posebno značenje. On egzistenciju shvaća kao mogućnost da se poštuje bitak. Za nj je temeljna

³³ Čini nam se da ostajemo na istoj liniji razmišljanja ako ustvrdimo da u stvorenjima skupa s bitkom kao moći bivstvovanja imamo i ontičku istinu, dobrotu i jedinstvo najprije kao moć, a poslije kao čin iz čega se mogu izvući daljnji zaključci plodni za kontaktiranje s modernim filozofijama.

kategorija bića mogućnost bitka. To nas podsjeća na naš pojam egzistencije kao moći bivstvovanja. Međutim, Heideggerov pojam bitka zaista različna i od bića kao mogućnosti i od čina bića koji jednostavno transcendiraju biće teško je shvatiti, osim da pod bitkom shvaća ono što se u tisuću varijanata krije u bićima i u njihovim činima, a što je kao takvo nedohvatno, jer kao takvo nigdje nije dano.

Imajući pred očima te moguće dodire skolastike s modernim filozofijama kao i one koje smo prije spominjali, možemo s mnogo većim pravom nego C. Fabro reći da Husserlovu fenomenološku metodu može prihvatiti i tradicionalna filozofija,³⁴ jer je ta metoda prethodila egzistencijalnoj filozofiji (Jaspers, Heidegger) i jer je baš u njima najviše korištena. Pod aspektom spoznaje bitka može koristiti i strukturalizam, ali više za spoznaju opsega ljudskog djelovanja u kojem se skriva bitak nego za spoznaju zbiljskih struktura toga djelovanja, premda i tu može biti od pomoći. Iz našeg razlaganja vidi se i to što je i za čim ide Rahnerova antropološko-transcendentalna metoda. Ako se pravi čovjekov bitak skriva u čovjekovu životnom djelovanju, onda filozofiju i teologiju, koje idu za rješanjem čovjekova smisla, u prvom redu zanima to čovjekovo djelovanje. Onda je to djelovanje prva široka interesna sfera i filozofa i teologa (antropologija). Stoga se Rahner brine za što bržu izgradnju traktata o društvu, o kritici ideologije, o novom obliku slobode, o doživljavanju Boga u čovjekovu doživljaju planiranja samoga sebe, o nadi itd. I ako je pravi bitak u čovjekovim činima, onda je jasno da su oni najpozvanija točka s koje nam je uzlaziti u transcendentni bitak, a baš te čine Rahnerova metoda bira za svoj uspon k Bogu.³⁵

Z a k l j u č a k

Pitanje skolastike u modernoj teologiji jest pitanje kako da se pronađe pristup modernih filozofija u skolastiku. Taj pristup po našem mišljenju uvelike omogućuje vraćanje skolastike na stare pozicije identifikacije supstancije i njezinih moći. Ta je identifikacija svojstvena skolastičkoj augustinskoj školi, ali ne tako da bi njezinim prihvaćanjem bilo nužno prihvatiti i sve ostale teze te škole. Te identifikacije nema u skolastičkoj aristotelskoj Tominoj školi, ali ne tako da bismo se njezinim prihvaćanjem morali odreći Aristotela i Tome. Samim prihvaćanjem te identifikacije nemamo, čini nam se, ni integralnog augustinizma ni integralnog tomizma. Što onda imamo? Sintezu tomizma i augustinizma, filozofiju utemeljenu na spoznatljivosti stvari (sv. Toma) skupa s filozofijom utemeljenom na dinamizmu stvari (sv. Augustin), filozofiju integriranu sa svršnim uzrokom, filozofiju s esencijalističkim i egzistencijalnim pogledom na stvari ujedno. Imamo filozofiju otvorenu jednoj zdravoj suvremenoj egzistencijalnoj misli.

Rudolf Brajčić DI

³⁴ Usp. *Phenomenologia*, u: *Enciclopedia cattolica*, V. 1158.

³⁵ K. RAHNER, *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, u: *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, herausg. von J. Feiner und M. Löhrer, 1967, str. 406–420.