

## Detroniziranje istine i ideja katoličkog sveučilišta u filozofiji Dietricha von Hildebranda\*

Željko PAVIĆ

### Sažetak

*Katolički fenomenolog Dietrich von Hildebrand, koji je u svojim djelima neumorno kritizirao komunizam i nacionalsocijalizam i koji je zbog toga »već 1923. došao na nacističku listu onih koje treba osuditi na smrt« (J. Seifert), nastoji u svojemu spisu »Liturgie und Persönlichkeit« (1933.) razmotriti ideju katoličkoga sveučilišta i mogućnost njegove obnove, nasuprot liberalnom konceptu njegove potpune autonomije. Odgoj mladih na temeljnim postavkama kršćanstva proistječe najprije iz kršćanskog nauka o duši, tj. iz uvjerenja da ljudska duša svoju vječnost ne crpi iz same sebe, nego iz besmrtnosti Boga — zbog čega se onda i sam čovjekov odnos prema autonomiji i istini kakav susrećemo u novom vijeku, mora korjenito promijeniti. Ravnodušnost prema istini koju u najradikalnijem smislu susrećemo u komunizmu i fašizmu, predstavlja u stvari njezino potpuno podvrgavanje subjektivnom mjerilu proletarijata (u komunizmu) i rase (u fašizmu), što je dovelo do njezinog potpunog detroniziranja i ujedno do relativiranja temeljnih kršćanskih vrednota. Otuda je zadaća katoličkoga sveučilišta ne samo obrana religioznih uvjerenja studenata već mnogo više odgajanje za »adekvatnu istinu« i za ono zajedništvo u kojemu vlada duh Kristova nauka. Takvo sveučilište ne smije ostati ograničeno na katolike, nego treba biti ponuda za svakog čovjeka u njegovu nastojanju oko spoznaje prave istine. Ono ne smije biti nikakav »geto katolika«, već mjesto susreta onih kojih imaju hrabrost za istinu.*

### Uvod

»Fenomenologijski pokret« koji se zahvaljujući njegovu »Meisteru« Edmundu Husserlu razvio početkom prošloga stoljeća i ostavio neizbrisiv trag koliko u Europi toliko i u anglosaksonskom svijetu, iznjedrio je tijekom svojega razvoja neobično plodne mislioce koji su u bitnome obilježili našu epohu. Gotovo da ne postoji područje filozofije ili znanosti uopće koje nije bilo predmetom zanimanja fenomenologa. Sam Husserl je zaslužan za dvije velike škole, göttingensku i frei-

\* Predavanje održano na Međunarodnom simpoziju »Filozofija Dietricha von Hildebranda« koji su organizirali Filozofski fakultet Družbe Isusove i Odjel za kršćansku filozofiju Hrvatskog filozofskog društva, 10. ožujka 2001. u Zagrebu.

buršku, no malo je poznato da je postojala i treća, Münchenska škola, čiji su glavni predstavnici bili Dietrich von Hildebrand i Siegfried Hamburger. Dok je u Göttingenu Adolf Reinach kao prva glava tamošnje fenomenologije sa svojim suradnicima dalje razvijao Husserlovu transcendentnalno-fenomenologijsku poziciju, a Martin Heidegger u Freiburgu krenuo svojim putem, Dietrich von Hildebrand koji je bio učenik Theodora Lippsa i prvobitno pripadao göttingenškom krugu fenomenologa i Siegfried Hamburger, Münchenski fenomenolozi koji su prema riječima Hansa Lippsa išli svake nedjelje na misu,<sup>1</sup> usredotočuju se u svojim istraživanjima na odnos objektivne istine i kontingencije, apsolutnih i relativnih vrijednosti, na mogućnosti čovjekova ćudorednoga djelovanja, pitanje o Bogu itd. Time klub Münchenskih fenomenologa nastoji učiniti ono što je na svoj način već započela Edith Stein: posredovanje fenomenologije i temeljnih zasada kršćanstva i osvjetljavanje fenomena i bitka u cjelini polazeći od te pozadine. Pritom u oči pada još jedna bitna crta ovoga »kluba«: *objektivističko ili apriorno produblivanje i kritiziranje Husserlovog transcendentalnog idealizma* i to upravo kroz vraćanje temeljnim zasadama kršćanskoga svjetonazora, ali sada uz izričito odbacivanje zadnjega pravorijeka transcendentnalne (sve)subjektivnosti glede pitanja o istini koju oni na tragu skolastike ponovno vraćaju u okvire objektivne spoznaje.<sup>2</sup>

Možda se upravo tu krije razlog što se Hildebrand obrađuje mnogo više kao katolički mislilac, a mnogo manje spominje u sklopu zaslužnika fenomenologijskoga pokreta,<sup>3</sup> premda je iza njega ostalo vrlo obimno djelo u obliku sabranih djela. Onome tko je upoznat s fenomenologijom, njezinim metodama i izvornim intencijama, bit će teško da prilikom čitanja njegovih djela prepozna njihovo fenomenologijsko podrijetlo i ustvrdi mjesta na kojima Hildebrand doista pokazuje svoje umijeće onoga kojega bi sam njegov učitelj Husserl nazvao »der Arbeitsphä-

- 1 Usp. o tome W. Herbstrith, »Hans Lipps im Blick Edith Stein«, u: *Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Lipps am 22. November 1989. Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 6, Göttingen 1989., str. 36.
- 2 U tom je smislu vrlo dvojbeno karakteriziranje Hildebrandove filozofije kao »fenomenološkog realizma« budući da se i u njegovim čisto fenomenologijskim radovima i u njegovim etičkim istraživanjima cijelo vrijeme radi o odnosu nadvremenih bitnosti i vrednota prema njihovom vremenskom (konačnom) ozbiljenju. Doduše, Hildebrand bi se mogao doista označiti kao »fenomenologijski realist« samo u onom platonizirajućem Husserlovu stavu iz *Ideen I*: »Stari ontologijski nauk, da bi spoznaja 'mogućnosti' morala prethoditi spoznaji zbiljnosti, ako je pravilno razumljen i učinjen korisnim na pravi način, po mojemu mišljenju jest jedna velika istina« (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: »Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie«, hrsg. von W. Biemel, *Husserliana*, Bd. III, Den Haag 1950., str. 159). To znači da nadosjetilne ideje kao čiste bitnosti (u Platonovu i Husserlovu smislu) kao čiste mogućnosti prethode svemu zbiljskome i stoga se zbiljskije od njega. Stoga samo spoznaja tih vječnih ideja ili bitnosti može imati status objektivne (apriorne) spoznaje i samo u tom smislu bi Hildebrandovo nastojanje oko spoznaje vječnih, nadvremenih vrednota moglo biti označeno kao »fenomenologijski objektivizam«. Usp. o tomu također I. Tićac, *Uvod u etičku misao Dietricha von Hildebranda*, Rijeka 2001., posebice paragraf 6. 2: »Hildebrandov doprinos fenomenološkom realizmu«, str. 267–275.
- 3 Tako mu npr. E. Ströker i P. Janssen u svojem prikazu fenomenologijskog pokreta posvećuju jedva jedan kraći pasus. Usp. E. Ströker/P. Janssen, *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg/München 1989., str. 69.

nomenologe«. Razlog tomu leži svakako u ranije spomenutoj činjenici izvorišta njegova filozofiranja, u njegovu katoličanstvu koje mu je — čini se — bilo »istinom, putom i životom«.

Bez tog *predrazumijevanja* nije moguće razumjeti ni njegove, ponekad vrlo oštre izričaje o drugim načinima mišljenja i drugačije (nekršćanski) mislećim filozofima. No on je time samo posvjedočio da je govorio iz vlastita uvjerenja i da je cijeloga života htio na temelju te vjere svjedočiti o istini koja nije »njegov« posjed, već koja nas kao ono što je svim ljudima dano i objavljeno obvezuje na jedno slušanje i poslušnost, u kojima se tek otvara pogled za ono transcendentno. Usmjerenost njegove cjelokupne filozofije na etičku problematiku, na uvijek trajuću vrijednost i dobra, na pravo čudoredno djelovanje, lišeno svakog farizejstva probitačnosti i koristi omogućuje također svakom dobronamjernom tumaču njegova djela da stupi s njim u jednu vrst razgovora koji zahtijeva razumijevanje u onom »ne-svojem« — tamo gdje se radi o istini, a ne o osobnim interesima.

Čini se da je Dietrich von Hildebrand cijelog svog života istrajavao na tome upravo zato da ponovno dovede do važenja onu istinu koja vrijedi za sve nas i za sva vremena, pritom izbjegavajući »sebe« kao mogućeg *posjednika istine*, ali jednako tako i onog, i samo onog Drugog koji me priječi u tome da i sam budem *dionikom istine*.

Na tom tragu ovdje se sada treba ispitati to »njegovo« razumijevanje istine i to s obzirom na njegovo razumijevanje ideje katoličkog sveučilišta.

## 1. *Istina i istine*

»Detroniziranje istine«, fenomen koji Hildebrand vezuje za suvremenu epohu, razvija se po njemu kao u sebi paradoksalan proces. Taj se paradoks sastoji u sljedećem: »Sve teorije, ma koliko zabludan i apsurdan mogao biti njihov sadržaj, uvijek su apelirale na pitanje o istini kao zadnji odlučujući sudac. Od prvih početaka naše zapadne kulture sve su zablude širene u ime istine.«<sup>4</sup> Tu se dakle radi o svojevrsnoj konkurenciji tih teorija na tržištu ideja koje su upravo poradi zahtjeva za vlastitim bezuvjetnim važenjem učinili samo pitanje o istini ravnodušnim i drugorazrednim. Skepticizam, relativizam i agnosticizam samo su neke od tih teorija koje po Hildebrandu niječu opstojanje »objektivne istine«.<sup>5</sup> Kako bi se razumjela Hildebrandova kritika ovih pozicija, ovdje ukratko treba iznijeti njegovo razumijevanje »istine«. On naime ima u vidu različite »tipove« istine: znanstvene, fundamentalno–metafizičke, spoznajno–teorijske i etičke.<sup>6</sup> Pritom se neovisno o njihovi-

4 D. v. Hildebrand, GW VII, str. 309. — Usp. popis kratica korištenih Hildebrandovih djela na kraju ovoga priloga.

5 Paradoks ovih nastojanja u povijesti filozofije sastoji se upravo u tome što su ovi najraznovrsniji načini mišljenja istine s jedne strane poricali onu pravu i neporecivu istinu upravo apelirajući za onom istinom koju su sami »propagirali« i da je s druge strane uvijek iznova prevedana *neporecivost istine* kada se polazi od nje same, tj. s onu stranu ovih apela i zahtjeva za istinitošću vlastite postavke. Stoga se je »svaka teorija, ideologija, filozofija života navješćivala pod zastavom istine i nije se uvijek priznavala i uzimala u obzir ozbiljnost pitanja je li nešto istinito ili nije« (usp. *ibid.*, str. 309).

6 Usp. D. v. Hildebrand, GW IX, str. 461.

voj tipologiji, koja naravno ovisi o različitim regionalno–ontologijskim pristupima, ukazuje na njihovu čudorednu i općenito životnu značajnost koja svakako mora po Hildebrandu biti zadnjim mjerilom prosudbe. Dakako da su u konačnici čudoredno najznačajnije one istine koje se po Hildebrandu »zahvaljujući svojoj metafizičkoj i etičkoj dubini približavaju istini kao takvoj i na poseban način Bogu«,<sup>7</sup> ali su po njemu čudoredno značajne i sve one znanstvene i drugovrsne istine koje služe životu. Međutim, on pritom uspostavlja jasnu razliku glede fundamentalnih filozofijskih istina i onih koje spoznajemo u (prirodnim i duhovnim) znanostima: za razliku od svih znanstvenih istina, fundamentalna značajnost filozofijskih (metafizički spoznatih) istina sastoji se u tome što one imaju »sasvim osobit odnos prema smislu svijeta, prije svega prema Bogu, apsolutno bivstvujućem, skupu sve veličanstvenosti i svetosti. Taj odnos čini fundamentalne istine čudoredno značajnim. Već sama činjenica da prilikom njihove spoznaje odlučujuće značenje imaju čovjekov cjelokupni stav, njegovo strahopoštovanje i poniznost, da putem njih akt spoznaje postaje slobodan i u neku ruku može razviti svoju transcenciju, vrlo je razjašnjajuća za čudorednu značajnost tih istina.«<sup>8</sup> To razvijanje čovjekove transcencije pod vidom spoznaje fundamentalne metafizičke istine jest dakle za Hildebranda put izbjavljenja iz kontingentnog (konačnog) bitka i istodobno put pozadinskog osvijetljavanja njegovih individualnih, situacijski i povijesno uvjetovanih »predrasuda« u Husserlovom smislu. I treće, čovjekovo spoznajno oslobađanje za transcenciju putem spoznavanje vječne istine ujedno mu treba omogućiti da uvidi svu ograničenost i jednostranost njegova apeliranja za »svojom istinom«, u čije ime je toliko puta u povijesti opovrgavana istina sama.<sup>9</sup>

7 Ibid., str. 461.

8 Ibid., str. 462–463. Istina je po Hildebrandu u svom zadnjem metafizičkom smislu samo *jedna jedina*, no ona kod različitih naroda i različitih kultura doživljava svoja različita razumijevanja i otuda se pojavljuje svjetonazorni pluralitet istina. Na individualnoj razini pak, kada istinitost prosuđujemo iz konkretne situacije faktične egzistencije, također dobivamo mnoštvo načina potvrđivanja ili opovrgavanja istine koji uopće nemaju nikakve utjecaja na istinu. »Istina jednog suda ne ovisi o tome, koliko se ljudi s njome slažu, već jedino o tome slaže li se on sa zbiljom ili ne. I premda su svi ljudi dijelili određeni nazor, on bi uvijek mogao biti pogrešan; i činjenica da je vrlo malo njih pojmiilo istinu ne mijenja ili umanjuje njezinu objektivnu valjanost. Ni evidencija jedne istine ne znači istodobno da je svatko odmah poima i prihvaća« (D. v. Hildebrand, GW II, str. 113–114).

9 Za Hildebranda »spoznaja ovih apsolutnih istina [predstavlja] jedno pobjedonosno transcendiranje našega duha, jedno oslobođenje posebne vrste. Trijumf transcencije i suprotno zatočenošću u neutješnoj imanenciji jest to da je ostajemo duže u svijetu onoga što nam se pojavljuje, da smijemo prodrijeti u ono apsolutno, o nama neovisno, bezuvjetno važeće, da naš duh u neku ruku smije počivati u njemu i na njemu. Spoznaja tih apsolutnih istina oslobađa nas utoliko ukoliko je prodiranje do onog apsolutno sigurnog, za razliku od onog puko vjerojatnog, jednako postizanju arhimedovske točke. To je sasvim odlučujuć korak od onog krajnje vjerojatnog prema onom apsolutno sigurnom, izvjesnom. Otkrivanje jednog apsolutno izvjesnog bitnog zakona znači duboko oslobođenje« (D. v. Hildebrand, GW IX, str. 176). Ovdje je vrlo jasan Hildebrandov zaokret u odnosu na njegova učitelja Husserla: dok Husserl na razini svoje transcendentalno–idealističke pozicije ostaje potpuno na razini imanencije, a kasnije u spisu *Krisis* vraća se izvornoj doksi životnoga svijeta, Hildebrand odlučno ustaje protiv učiteljeva imanentizma i svijest naprosto čini »objektom« afekcije onim transcendentnim i nadvremenim (apsolutnim), zahvaljujući čemu ona uopće može transcendirati svoje zapadanje u puko osjetilno, prostorno–vremensko i situacijsko opstojanje. U tom se smislu njegova fenomenologija može razumjeti »objektivistički«, tj. kao korak natrag iza

Čini se ipak da niti jedno razdoblje u povijesti ljudskoga roda nije tako snažno istaknulo onaj zahtjev za detroniziranjem istine i za postavljanjem na vlast »svoje istine«. »Komunizam« i »nacionalsocijalizam« predstavljaju po Hildebrandu najradikalniji izraz ovog sveopćeg tijeka detroniziranja istine.<sup>10</sup> U tim se ideologijama više ne pita što je istina, nego što *odgovara* nacionalsocijalističkom ili komunističkom nauku.<sup>11</sup> Sve što je »strano« ili »tuđe« tom nauku je neprijateljsko, protivno onom »Mojemu«, »mojemu« zavičaju i »mojoj« pripadnosti (Dazugehören) njemu. Konzervativizam onog »Mojeg« sastoji se stoga po Hildebrandu u onoj uraslosti u okoliš koja karakterizira životinju i njezin »opstanak«, tj. u tome da ona iz tog okoliša odbacuje sve njoj »nepoznato«. Ono »novo« je uznemirujuće, to što se treba na bilo koji način ukloniti iz umirujućega sadržaja. *Obrana teritorija* postaje izrazom tog straha pred novim i to u tim razmjerima da se upravo u tu svrhu uništava i porobljava »tuđi« teritorij koji, da bi se učinio bliskim, mora učiniti »Mojim«. U tako razumljenom tuđem ja uvijek iznova udaram na ono moje — odnoseći se jedino prema samome sebi i prema onom mojem, ja ukidam svaki odnos prema tuđem i istodobno svaku mogućnost da razumijem ono drugo mene i onog mojeg, ja se kroz drugobitak odnosim jedino prema samome sebi na način njegova potpunog ukidanja (i to upravo u Hegelovu smislu). Što to sada znači s obzirom na Hildebrandovu kritiku totalitarnih sistema, komunizma i nacionalsocijalizma? Na to pitanje on odgovara ironično i još jednom naglašuje njihovu pod-

Kantova »kopernikanskog obrata«. To dakako vrijedi samo kada Hildebranda promatramo iz Kantove i Husserlove perspektive. Međutim, sam Hildebrand smatra da se u Kantovu »kopernikanskom obratu« radi o brkanju dvije vrste iskustva, odnosno spoznaje: dok iskustvo u Kantovom smislu počiva na uvidu u osjetilne danosti (*data*) i time naravno isključuje mogućnost spoznaje *veritas aeterna*, dotle metafizička (nadosjetilna) spoznaja dopijeva upravo do ove apsolutne istine koja po Hildebrandu nije ništa drugo do »apsolutno izvjesni uvid u strogo nužna stanja stvari«. Usp. D. v. Hildebrand, GW VIII, str. 146–147 b. O tomu također J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg/München 21976., str. 182 i dalje.

- 10 »Nedvojbena povlastica komunizma i nacionalsocijalizma bila je to što su prvi put detronizirali istinu time što su pokazali potpunu ravnodušnost prema pitanju je li nešto istinito ili nije, i to što su to pitanje zamijenili subjektivnim mjerilima kao što je proleterski mentalitet kod prvih i osjećaj nordijske rase kod drugih. Pobuna protiv duha, kakva je bila utjelovljena u nacionalsocijalizmu, svjedoči o tom protjerivanju istine iz svih područja života. Slaganje s osjećajem nordijske rase ili njemačkoga naroda zamijenilo je svako objektivno mjerilo istine, dobrote, ljepote i prava« (D. v. Hildebrand, GW VII str. 310) Ovdje mi se problematičnim čini Hildebrandova tvrdnja da se kod komunizma i nacionalsocijalizma radi o podvrgavanju istine »subjektivnim mjerilima«. Jer ukoliko se u jednom sistemu radi o vladavini proletarijata i njegovu mentalitetu, a u drugom o utopljenosti u osjećaj pripadnosti nordijskoj rasi ili njemačkom narodu, a u oba opet o kultu vode koji nije nikakav »subjekt« u novovjekovnom smislu riječi već izraz volje te mase ili njezin iracionalni proizvod, onda tu ništa nije podvrgnuto subjektivnim mjerilima, kako to misli Hildebrand, već jednom obliku kolektivne svijesti u kojem »društveni bitak« (komunizam) određuje svijest ili je utapa u jednom rasnom svjetonazoru (nacionalsocijalizam).
- 11 Nacionalsocijalizam u ovom pogledu ne počiva na provjerljivosti njegova nauka, nego upravo obratno — na *provjerljivosti i održivosti istine u okviru tog nauka*: »Bavarski ministar kulture Schemm je 1933. slavljenički objavio pred okupljenim profesorima sveučilišta: 'Od ovoga dana nećete morati dalje ispitivati je li nešto istinito ili nije, nego još samo odgovara li to ili ne odgovara nacionalsocijalističkom nauku'« (D. v. Hildebrand, GW VII, str. 310).

vrgnutost subjektivnim mjerilima — i to upravo na temelju svoje fenomenologije tuđosti:

»Očito da bi za totalitarne sisteme poput nacionalsocijalizma i komunizma bilo smiješno kazati da su nam tuđi. Suprotno svemu zlu, svemu neistinitom, odbacivanje daleko prekoračuje tuđost. Prvo, tuđost je bitno subjektivna — nešto je *meni* tuđe — i stoga ne treba biti tuđe nekom drugom, dok je smatranje nečega bezvrijednim, odnosno neistinitim, bitno objektivna tvrdnja koja ne sadrži nikakav odnos prema *meni* ili prema bilo kojem subjektu. Drugo, odbacivanje koje je zahtijevano kod onog bezvrijednog i neistinitog, jest neusporedivo radikalnije i kvalitativno drugovrsnije od odbacivanja izraženog u tuđosti.«<sup>12</sup>

Ovdje vrlo zanimljivom postaje Hildebrandova kršćansko-fenomenologijska kritika egzistencijalističkog poimanja tuđosti u Kierkegaardovom, Jaspersovom, Heideggerovom i Sartreovom smislu, gdje tuđost u bitnome postaje izvorom tjeskobe, strepnje i straha pred onim novim kao nadolazećim. S druge strane upravo u svom nadolasku uspostavlja jednu čudnovatu dijalektiku blizine i daljine — odstojanja (*Distanz*), u smislu M. Heideggera i E. Finka) — gdje se kao u slučaju Augustinove kritike »pamćenja« (*memoria*) ispostavlja da nam je ono izvorno najbliže (Bog) upravo zahvaljujući našoj osjetilnoj zamjedbi i na njoj počivajućem predočavajućem mišljenju postalo ono najdalje, a ono najdalje, izvanjski svijet u svojoj osjetilnoj danosti, postalo bitnim sadržajem naše nutarnosti i time samoga našega bitka. Međutim, teško je razumljivo izjednačavanje »nacionalsocijalističkog« i »subjektivnog« razumijevanja tuđosti. »Tuđost« za nacionalsocijalizam (i komunizam) jest neukidiva sve dok postoji, i stoga se već unaprijed proglašava neprijateljskom i osuđenom na smrt. Subjektivno doživljena tuđost ne mora nužno značiti prijetnju, nego i to da »ja nisam sam«, da protiv mene važi nešto što ne razumijem, ali što me istodobno oslovljava i zahtijeva od mene odgovor, jedan izlazak iz sebe (sebegubitak) u kojem upravo ono »tuđe« u smislu Aurelija Augustina postaje bliže od svake prethodno subjektivno doživljene blizine. Nasuprot tomu, »nacionalsocijalizam« koji ne želi izgubiti »sebe« — a to ovdje znači *nepovratnu tuđost svoje tuđosti* — umire upravo u toj svojoj blizini — *zlo mora progutati samo sebe!* Otuda su nacionalsocijalizam i komunizam bili po svojem izvoru najveći neprijatelji sebi samima i time nikakvi subjekti, kao što to tvrdi Hildebrand. Njihova »ravnodušnost prema istini« nikad ih ne može učiniti niti subjektom istine niti istinskim kriterijem subjektivnosti.

Gore spomenuta Hildebrandova tvrdnja krije još jednu, možda do kraja nedomišljenu opasnost koja bi izravno mogla pogoditi njega samoga. Radi se o sljedećem: Hildebrand je fenomenolog i to fenomenolog koji povrh svojega učitelja zagovara objektivnost spoznaje, dakle jednu apsolutnu eidetsku fenomenologiju transcendentnog na niti vodilji destrukcije transcendentnih postignuća svijesti. Time se sam Hildebrand izložio ne samo prigovoru jednog radikalnog husserlovskog apriorizma<sup>13</sup> nego još više Adornovoj kritici »filozofije izvornog«, koja je po

12 D. v. Hildebrand, *GW III*, str. 250.

13 O Husserlovom apriorističkom stavu u usporedbi s Hegelom usp. npr. L. Eley, *Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, *Phaenomenologica* 10, Den Haag, 1962.

njegovu sudu jednaka nacističkom *ravnodušnom* »osjećaju s nordijskom rasom« ili »osjećaju s njemačkim narodom«. U svojoj »metakritici« Husserlove i navodno Heideggerove »spoznajne teorije« Adorno izriješkom tvrdi da je »fašizam nastojao ozbiljiti filozofiju izvora«,<sup>14</sup> tj. da stara ontologija koja traga za apsolutnom istinom čini samu tu istinu koncentracionim logorom kao bitkom sveg bivstvujućeg: »To što jest, jest kao koncentracioni logor«<sup>15</sup> — poručuje Adorno i esencijalistima i egzistencijalistima. Stoga kada Hildebrand argumentira objektivistički, esencijalistički ili apriorno–fenomenologijski, on sam dospijeva u opasnost da od strane Adornova pogona bude izvrnut istim onim prigovorima koje je Adorno uputio Husserlu i Heideggeru. S druge strane, uvidljivo je da nikako ne može stajati Hildebrandova paralela između komunizma, nacionalsocijalizma i subjektiviranja, budući da je i sam kazao da bi bilo smiješno reći za komunizam i nacionalsocijalizam da su nam tuđi.

Oni nam nisu »tuđi« zato što nisu ravnodušni prema »nama« — i to je upravo razlog prigovora Hildebrandu glede one njegove *subjektivne* značajke ovih totalitarizama. Hildebrand je naime zaboravio temeljnu razliku između novovjekovnog subjekta i komunističkog i nacionalsocijalističkog totalitarizma: *dok novovjekovni subjekt želi postaviti Ne-Ja, makar i u najradikalnijoj fichteovskoj formi, spomenuti totalitarizmi žele uništiti ne samo to Ne-Ja nego i samo postavljanje, i u konačnici sebe same. Totalitarizmi žele zavičaj iz kojeg nikad nisu izrasli i zato svu danost iskušavaju kao tuđost.* Njihova »ravnodušnost« prema svemu osim prema samoj »ravnodušnosti« znači da oni nikad nisu ni živjeli. Smrt bi u tom smislu bila jedino »pomirenje« s tom ravnodušnošću. No to se ne tiče istine, nego onoga koji u svojoj egzistenciji nije »ravnodušan« prema istini, prema izvoru iz kojeg uopće živi (Jaspers). Samo takvim egzistencijama, koje su nastojale i kao naša prošla budućnost nastoje oko izvora vlastita života i kakve su možda bili Galileo, Bruno, Edith Stein a zacijelo i Hildebrand, dana je *jedna* mogućnost koja izlazi izvan okvira svake moguće rasprave i kritike: *ne-ravnodušnost prema istini.* Ta »ne-ravnodušnost« prema istini svjedoči o tomu da se u heretičkim, ateističkom, teološkom, filozofskom, religijskom, nekulturnom, kulturnom i u bilo kojem drugom pogledu istina može »braniti« čak i onda kada se opovrgava. To je drugo, još veće Hildebrandovo postignuće u njegovoj kritici naših »umišljaja« o istini:

»Heretici su vazda tvrdili da su navješćivali jednu istinsku religiju. Ateisti ranijih vremena uzeli su vrlo ozbiljno pitanje o istini Božje egzistencije i svi su se slagali u tome da bi istinu o religioznoj vjeri mogao odrediti samo čovjek. Svi su njihovi

Husserlova »sreća« — za razliku od Hildebranda — mogla bi se možda sastojati u tome što on nije odmaknuo dalje od analize korelacije »biti« i »Ovog–tu« i time — sa stajališta svijesti — opredmetio oba relata, a da zapravo nikada nije zahvatio ono »apriorno«. Možda se upravo u tom neuspjehu krije uspjeh njegova povratka životnom svijetu kao »pradoksi« svakog mogućeg, pa i apriornog iskustva. Usp. o tomu nav. Eleyevo djelo, str. 24 i dalje.

14 T. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart 1956., str. 17

15 T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, u: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1984., str. 373. O mogućoj kritici ovih Adornovih stavova usp. Ž. Pavić, *Metafizika i hermeneutika*, Zagreb 1997., str. 181 i dalje.

argumenti protiv Božje egzistencije trebali služiti obrani istine.«<sup>16</sup> *Svi su radili u ime istine!* — moglo bi se kazati s Hildebrandom, ali je po njegovu sudu razmjerno malo njih koji su spoznali istinu, dakako ne u Pilatovu smislu. Svi oni nisu bili ravnodušni prema istini. »Ravno–dušnost« (Gleich–gültigkeit) pripada po mojemu sudu upravo onoj »su–vremenosti« u kojoj se svaki »ravnodušnik« (der Gleichgültige, Gleichgeltende) čuti ne samo kao pripadan onom ravnodušnom već mnogo više kao »jednak« u odnosu na ono prema čemu je on ravnodušan i — u konačnici — kao jednakovažeći (gleichgeltend). Samo u tom pogledu ravnodušnost dobiva *jednako važenje* (das Gleichgelten) kao i ono što važi onkraj ove *ravnodušne (jednako važeće) jednakosti* (die gleichgeltende Gleichheit). Čovjek bi jednoč trebao prestati biti »ravo–dušan« prema istini, tj. *jednako–važeći* s istinom samom koja potrebuje »obranu« samo onda kada se radi o ovoj »ravo–dušnosti« (jednakom–važenju).

Neovisno o ovim, kod Hildebranda nepostojećim etimologijsko–fenomenologijskim izvodima o »ravnodušnosti« prema istini, ipak se stječe dojam i uviđa da čovjek s ravnodušnošću nastoji dovesti ono transcendentno u sferu apsolutne imanencije, da se sam apsolut nastoji učiniti ovisnim »o jednom potpuno kontingentnom i subjektivnom mjerilu« i time izvrgnuti »jednoj u cjelokupnoj dosadašnjoj ljudskoj povijesti nečuvenoj formi relativizma«. <sup>17</sup> Ali to mu svakako ne daje za pravo da totalitarističku ravnodušnost za istinom izjednačuje sa subjektivnim, egzistencijalnim, kontingentim i ograničenim čovjekovim pretendiranjem na istinu, makar se ono zgodimice činilo i kao puki apel za »moju« istinu protiv istine same.

No ovdje nas sada zanima najprije Hildebrandova fenomenologijska analiza ravnodušnosti prema istini.

S tom potpunom ravnodušnošću prema istini i njezinu značenju za život na vidjelo je izašla još jedna bitna crta naše epohe: »Istina je konačno bila zamijenjena svrhovitošću.«<sup>18</sup> Taj tijek susrećemo, dakako, koliko na području državnoga života gdje se polazi od uvjerenja da bi istina mogla biti posljedak pozitivne, autoritativne odluke, toliko i u sferi društvenoga bitka gdje se pitanje o istini reducira na pitanje opravdavanja protuslovnih tvrdnji, kao da je istina stvar konsenzusa. Međutim, mi svakako znademo da to zamjenjivanje istine svrhovitošću postaje najočitiije u tehnici i, premda Hildebrand ne govori izričito o njoj, ovdje svakako treba spomenuti da se njezina bit sastoji upravo u jednom svrhovitom djelovanju koje u svojoj samodostatnosti s onu stranu čovjeka postaje samo sebi svrhom. Detroniziranje istine u naše doba dovelo je dakle po Hildebrandu do »perverzije i desupstancijaliziranja ljudskoga duha«, <sup>19</sup> i to tako da je koliko duh toliko i konkretan ljudski život u potpunosti izručen kontingenciji istine i temeljnih životnih (objektivnih) vrednota, bez kojih po Hildebrandu nije moguć život dostojan čovjeka. U tome on vidi i povezanost između detroniziranja istine i terorizma: »Čim se čovjek više ne odnosi na istinu kao na zadnjeg suca u svim životnim sferama,

16 D. v. Hildebrand, GW VII, str. 310.

17 Ibid.

18 Ibid., str. 310.

19 Ibid.



brutalno nasilje nužno zamjenjuje pravo. Potiskivanje i mehanički, sugestivni utjecaj potiskuju uvjerenje; strah stupa na mjesto povjerenja. Detronizirati istinu znači u stvari odvojiti ljudsku osobu od prave osnovice njezine egzistencije. To je najradikalniji, praktični ateizam«,<sup>20</sup> u kojem je čovjek potpuno raskorijenjen i ukinut u svojim bitnim odredbama. Komunizam i nacionalsocijalizam upravo karakterizira ovo totalno depersonaliziranje.

Zadaća filozofije sada se upravo sastoji u njezinu povratku istini i samome bitku. Novovjekovno »logiziranje« istine (Descartes) nastojalo je istinu i bitak dovesti u okviru jednog u sebi neproturječnog pojmovnog sustava koji je upravo zbog te konzistentnosti zaboravio samu istinu — ona je postala pukom konstrukcijom pojmova. U tom se pogledu više nije radilo o spoznaji »objektivne istine«, nego o konstruiranju jednog »modela« istine koji se trebao uzeti kao istina sama. To je *metodski model istine* novovjekovne prirodne znanosti koji je po Hildebrandu u korist vlastite navodne »objektivnosti« potisnuo objektivnost istine same. To je prigovor koji Hildebrand najizravnije upućuje Kantu:

»Nakon što je Kant ipak prognao spoznaju svake objektivne, metafizičke zbiljnosti, uveo je opasni pojam *postulata* i time je istinu zamijenio neizostavnošću (Unentbehrlichkeit). Izvjesna fundamentalna metafizička činjenična stanja sada nisu bila prihvaćana zbog svoje istinitosti, a to znači zbog svoje zbiljnosti, već jedino zbog svoje neizostavnosti (Unerläßlichkeit) za etiku.«<sup>21</sup>

Hildebrand ovdje očito smjera na Kantovo nijekanje spoznatljivosti »stvari po sebi« i u konačnici Boga, ali jednako tako i na njegovo svođenje Boga na razinu regulativne ideje (u spoznajnoj teoriji) i norme savjesno–svjesnog djelovanja (u sferi praktične umnosti). Isto tako vidimo da Hildebrand izjednačuje »objektivnu« i »metafizičku« istinu: ona nije objektivna u smislu Aristotela i Tome Akvinskog, tj. ona nije spoznaljiva osjetilnim putem kao »quiditas rei sensibiliis«, nego je »objektivna« upravo po tomu što je neovisna o spoznavajućem subjektu (ona ga aficira i time određuje) i time je doslovnom smislu meta–fizička, tj. preko–iskustvena. Ona se *prihvaća* ili ne prihvaća u tijeku same egzistencije, a da pritom ne može biti izmijenjena njome. Samo ona egzistencija koja je u stanju usvojiti i izvršavati tu egzistenciju može i sama transcendirati, tj. u Hildebrandovu smislu prodirati povrh samoga sebe do tajne vječne istine. Stoga Kantovo vraćanje uma u granice osjetilnog (razumskog) iskustva znači za Hildebranda vraćanje u sferu imanencije, nemogućnost čovjekova otvaranja prema transcendenciji i time u konačnici gubitak odnosa s Bogom, što je izvorni smisao riječi *religio*. Tu objektivnu istinu Kant je po Hildebrandovu mišljenju žrtvovao prirodnoj znanosti, njezinom metodskom idealu i na ontologijskoj razini izručio je kontingentnosti i relativnosti spoznajnih moći transcendentalnoga subjekta.<sup>22</sup> Teško je prosuditi na temelju čega Hilde-

20 Ibid., str. 312.

21 Ibid., str. 320.

22 »Umjesto čiste žedi za istinom i izvornog 'čudenja' kod Platona i Aristotela, umjesto neiskrivljenog istraživanja bitka kao takvog, on [Kant — Ž. P.] promatra najfundamentalnija metafizička i epistemologijska činjenična stanja sa stajališta obrane jednog relativno kontingentnog i sekundarnog predmeta kao što je prirodna znanost. Dok je Platon u *Menonu* otkrio egzistenciju apsolutne objektivne istine koja je bila neovisna o iskustvu u smislu promatranja i indukcije, Kantu je bilo stalo

brand može optužiti Kanta za žrtvovanje »objektivne istine« prirodne znanosti i istodobno tu samu znanost proglasiti »relativnim i kontingentnim predmetom«. Slijedimo li naime grčki razumljenu metafiziku kao teoriju i iz nje proisteklu prirodnu znanost, onda već po samoj *ideji* ovih znanosti znademo da one nastoje oko spoznaje zadnjih principa bivstvujućeg u cjelini (Heidegger) i utoliko oko spoznaje »objektivne istine«. Dakako da je Kantovo žrtvovanje filozofije na oltaru prirodne znanosti samu filozofiju učinilo sterilnom prema zbiljnosti, odnosno tuđom samome životu i smislu našega bitka uopće. Međutim, čini mi se da Kantova restrikcija spoznatljivog upravo smjera na njegov ogromni misaoni napor da samu tu kod Hildebranda »objektivnom« nazvanu istinu spasi od postvarenja. U tom smislu neoskolastika, a čini mi se s njom i Hildebrand, nisu uspjeli, izuzev Jospeha Maréchala,<sup>23</sup> razumjeti pozitivni smisao ove restrikcije<sup>24</sup> i ponekad je začuđujuće

do hipoteze koja je trebala spasiti mogućnost sintetičkih sudova *a priori*. On je naposljetku žrtvovao pojam objektivne istine na oltaru prirodne znanosti. On je žrtvovao objektivnu istinu zbog suda *a priori*. Ma koliko transcendentalna dedukcija kao metoda bila velika i duboka, ona je kao analiza konkretnog iskustva putem sve dubljeg prodiranja u sve njegove metafizičke pretpostavke ipak tipičan slučaj onog kirurga koji objašnjava da je operacija izvedena vrlo uspješno — ali da je pacijent nesrećom umro. Čim ukinemo pojam spoznaje kao zahvaćanja bitka, kako on objektivno jest, i pojam istine koji je ne samo odnosan na ljudski duh, mogućnost sintetičkih sudova *a priori* postaje beznačajna.« (Ibid., str. 321) Svojom prosudbom Kanta Hildebrand se sada radikalno razlikuje od svojega učitelja Husserla koji smatra da se »kopernikanski obrat« ne sastoji u Kantovu ograničenju transcendentalne subjektivnosti, već upravo obratno, u spoznaji njegove »apsolutnosti«, »prioriteta« i »izvornosti« u odnosu na »svijet« i ono što sam Hildebrand naziva »objektivna istina«. (Usp. o tomu I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, *Phaenomenologica* 16, Den Haag 1964., str. 218 i dalje) Štoviše, ukoliko se u smislu Husserlovih *Logische Untersuchungen* (Bd. I: 34–36) svodenje »svih objektivnih zakona bitka svodi na zakone mišljenja«, onda po Husserlu ispada da je i sam Kant »psihologist«. (J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, str. 54). Hildebrand pak ide obratnim putem u pravcu toga da onu »objektivnu istinu« učini mjerilom spoznaje, tj. da uništi sam transcendentalni subjekt i onda je jasno uvidljiv njegov odbojan stav prema Husserlovom transcendentalnom idealizmu. Zanimljivo je da on u pogledu spoznatljivosti objektivne istine ne ide *fenomenologijskim*, već egzistencijalnim putem, tj. govori o egzistencijalnom »prihvatanju objektivne istine« kao temeljnom načinu prodiranja do istine, čime se dakako vrši »isključenje« svih onih postignuća transcendentalne svesubjektivnosti na kojoj počiva Husserlova fenomenologija. Možda je i to jedan od razloga zanemarivanja Husserla kao fenomenologa.

- 23 Prema izvješću Richarda Schaefflera: »Joseph Maréchal poduzeo je pothvat da transcendentalnu refleksiju razvije tako da ona ne može, kao kod Kanta, zamijeniti raniju ontologiju analitikom razuma, nego može postati 'polazišnom točkom' jedne novorazumljene ontologije i metafizike« (R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*, Freiburg/München 1983., str. 88.). U tom Maréchalovu nastojanju Schaeffler vidi pokušaj pomirenja između »ontologije i transcendentalne filozofije« i to na temelju uvida »da ona za Kanta središnja misao konstitucije predmeta putem umnih i razumskih aktova nipošto nije bila tuđa ni tako odlučno orijentiranim misliocima kao što su Aristotel i Toma Akvinski« (ibid.). I doista se čini da se upravo na tragu ovog Maréchalovog uvida ispita npr. »krivnja« jednog Tome Akvinskog za pojavu novovjekovnog racionalizma i na njemu počivajućeg »kopernikanskog obrata«. Usp. o tomu također J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Louvain 1917.; *Melanges Joseph Maréchal*, izd. J. B. Lotz, Brüssel/Pariz 1950. O tomu također J. B. Lotz, »Joseph Maréchal (1878–1944)«, u: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: »Rückgriff auf scholastisches Erbe«, hrsg. von E. Coreth/W. Neidl/G. Pfligersdorffer, Graz/Wien/Köln 1988.
- 24 O raspravi neoskolastičkih filozofa s Kantom usp. npr. zbornik *Kant und Scholastik heute*, hrsg. von J. B. Lotz, Pullach bei München 1955.; J. B. Lotz, *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Pullach bei München 1957.

da s obzirom na to stanje istraživanja nije pokazalo ništa drugo osim jednog samorazumljivog kritiziranja Kanta.<sup>25</sup> Ovu Kantovu restrikciju temeljnih metafizičkih kategorija Hildebrand sada štoviše vrlo oštro kritizira kao »perverziju«:

»Sloboda volje, besmrtnost duše i čak egzistencija Boga nisu se sada trebale dokazivati kao zbiljske činjenice i navješćivati kao istine, nego su sada bile prihvaćane još samo zato što se bez njih nije moglo biti u pravu. Zamjenjivanje istine praktičnom neizostavnošću jest perverzija koja ima najveće posljedice. Najznačajnija činjenična stanja o kojima ovisi sve drugo ne promatraju se više sa stajališta istine, već samo sa stajališta njihove nezaobilaznosti za etiku. Pitanje o istini se štoviše izričito suspendira.«<sup>26</sup>

Rekao bih da se u Kantovu slučaju ne radi o suspendiranju pitanja o istini, već prije svega o suspendiranju *uvjerenja* racionalne metafizike da se »objektivna istina« ili istina po sebi može spoznati u granicama osjetilnoga iskustva. Svodenje temeljnih ontologijskih kategorija na etičko–regulativne svakako predstavlja jednu od najproblematičnijih točaka u Kantovoj filozofiji, ali se tu ne radi o njihovoj »neizostavnosti« za njegovu izgradnju etike, već prije svega o nemogućnosti da se koliko pitanje o istini toliko i same ove kategorije opovrgnu ili potvrde upravo u okviru spoznajnih moći čistoga razuma. »Formalizmu« Kantove etike u neoskolastičkom pogledu prigovara se najprije zahtjev za autonomijom i neovisnošću uma o religiji i metafizici, što u konačnici implicira podvrgavanje ćudorednosti izvornom zakonodavstvu čistog praktičnog uma, odnosno njegovoj samovolji, a što onda dolazi u izravnu suprotnost s božanskom voljom.<sup>27</sup> Ili drugačije: *Božja volja jest sa stajališta čistog praktičnog uma »predmet« samovoljnog prihvaćanja ili neprihvaćanja u okvirima autonomije uma*. Ona dakle nije apriorna danost, već ono što podliježe subjektivnoj samovolji izvršenja.<sup>28</sup> Ta samovolja u prihvaćanju ili neprihvaćanju nekog postulata isključuje sada po Hildebrandu nužnost da na temelju kontingentno danih bića zaključujemo na njihove uzroke i da se tako uzdignemo iznad sfere neposrednog osjetilnog iskustva, tj. da u konačnici ukažemo na nužnost postojanja neprouzročenog uzroka svih prouzročениh uzroka — Boga, te da time i samu Božju volju — upravo u etičkom smislu — iskusimo kao apsolutno

25 Takvu, relativno radikaliziranu poziciju zastupa u hrvatskoj neoskolastici poglavito Rudolf Brajčić. Usp. isti, *Opravljanje čistoga uma*, Zagreb 1988.; »Kantov promašaj cilja«, u: *Crtajte granice — ne precrtajte ljude. Zbornik radova u povodu imenovanja vrhbosanskog nadbiskupa Vinka Puljića kardinalom*, priredili: M. Josipović i M. Zovkić, Sarajevo–Bol 1995., str. 950–958.

26 D. v. Hildebrand, GW VII, str. 321.

27 »Jer ako se u ovim pojmovima ne misli već na uključujući način i formalno ćudorednost, dakle ako se savršenstvo misli kao specifično ćudoredno, a volja Božja kao formalno sveta i time već pretpostavlja ćudoredni zakon, onda savršenstvo ne znači ništa drugo nego usavršavanje naše fizičke naravi i njezinih moći, a volja Božja nije ništa drugo nego svemoćna samovolja koja nam daje puke moćne zapovijesti i čije se izvršenje iznudaže nagradom i kaznom, dakle motivima blaženstva.« (J. Schmucker, »Der Formalismus und die materialen Zwechprinzipien in der Ethik Kants«, u: *Kant und die Scholastik heute*, str. 163).

28 Upravo i sam Hildebrand tvrdi: »Ovdje susrećemo potpuni preokret istinske hijerarhije bitka. Ono što je istinito ne čini više osnovu naših stavova zato što je istinito, nego mi samovoljno prihvaćamo jednu činjenicu kao da bi ona bila istinita zato što je trebamo kao osnovu za naš ćudoredni život« (GW VII, str. 321–322).

nužnu, tj. kao ono što ne može biti »predmetom« samovoljnog prihvaćanja ili neprihvaćanja.<sup>29</sup> Budući da nema ovog nužnog (bitnog) uvida, i sam postulat egzistencije Boga nije ništa drugo nego puka hipoteza koja u sferi čovjekova praktičnog djelovanja može u najboljem slučaju vrijediti samo relativno, tj. ne može polagati nikakav zavjet za bezuvjetnom obvezatnošću. Stoga Kantova teorija čudorednosti nije za Hildebranda »posljedak zbiljskoga uvoda, nego je umjetna kombinacija predrasuda, nedokazanih prešutnih pretpostavki sofisticiranih pseudoargumenata«; tako »da se ona povrh toga određuje mnogim motivima koji su strani sferi uma i koji naprotiv predstavljaju prolom nadmenosti i požudnosti«.<sup>30</sup> Dakako da je Kantova redukcija bezuvjetne volje Boga na razinu postulata (hipoteze) pod vidom čovjekove umne autonomije (samovolje) neprihvatljiva za ovo esencijalističko stajalište, međutim, optužba da je Kant ovom svojom teorijom pokazao »nadmenost i požudnost« čini mi se preteškom. Naime, njegovo pitanje: »Što mogu znati?« predstavlja u ovom smislu pokušaj da se u izvjesnom smislu sam novovjekovni um ograniči u svom uvjerenju u mogućnost spoznaje i konstitucije svega u cjelini (radikalni izraz toga jest Fichteovo Ja), čime je sam Kant pokazao svu *skromnost* svojega vlastita mišljenja. Njemu nije bilo stalo do toga da detronizira »objektivnu istinu«, već jedino da pokaže svu manjkavost naših spoznajnih moći glede mogućnosti spoznaje upravo te istine i da time izbjegne njezino moguće postvarenje, tj. dovođenje u sferu imanencije.

Još radikalniju kritiku Hildebrand upućuje »historizmu« kojeg naziva »otrovom«, i to iz dva razloga: on za njega predstavlja, prvo, »izopačivanje punovrijednih i značajnih istina. Drugo, on nema neposredno posla s poricanjem objektivne istine.«<sup>31</sup> Što se tiče prvoga prigovora, radi se ponajprije o uzimanju onog povijesnog kao mjerila nadpovijesnih istina, dakle o jednoj vrsti »autoriteta« koji ne isključuje neposredno te objektivne istine, nego ih podvrgava sudu jednog navodno »objektivnog« svjetskog duha koji se razvija u povijesti i koji ne samo da u konačnici samoga sebe znade i promatra kao tu zbilju, već jednako tako dolazi od pretpostavke logičke prikazivosti Boga u njegovoj vječitoj biti, prije stvaranja svijeta i svakog konačnog duha (Hegel). Te vječne istine i vrednote postaju u ovom historicističkom zahvatu pukom funkcijom razvoja tog duha i stoga se reduciraju

29 »Volja Božja kao apsolutno sveta može se dakako po Kantu u potpunosti, i mora se štoviše po njemu, promatrati u jednom određenom smislu kao princip svih čudorednih zakona, budući da se apsolutno umno biće mora po svojoj volji promatrati ne samo kao općenito zakonodavno već ujedno kao vladar carstva običaja koje ima samo prava i nikakve dužnosti i stoga zakone svoje volje nužno postavlja svim stvorenim umnim bićima kao zapovijedi. Dosljedno tome, Kant zapravo i u pogledu mogućnosti summum bonum zahtijeva prevodenje čiste čudorednosti u religiju, u kojoj se vjeruje i ispunjavaju zakoni čiste umne volje kao Božjih zapovijedi. Ali kada božansku volju formalno mislimo kao svetu, mi pretpostavljamo čudoredni zakon i njegovu valjanost već za njega i dosljedno tomu ne možemo ga izvesti iz njega bez petitio principii. Osim toga, volju Božju možemo *spoznati* kao svetu, tj. kao apsolutno čudorednu, samo ako već prethodno znamo za bit onog čudorednog i za apsolutnu valjanost čudorednog zakona; jer mi zapravo nemamo nikakav zor volje Božje da bismo mogli neposredno spoznati njegovu bit, a time i njegovu svetost.« (J. Schmucker, »Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants«, str. 163–164)

30 D. v. Hildebrand, GW VII, str. 323.

31 Ibid., str. 325.

na puke kulturno–historijske fenomene, čime im se čini veća nepravda od one koje susrećemo u ateizmu.

»Dok ateisti još uzimaju ozbiljno pitanje o egzistenciji Boga, čini se da historist uopće ne razumije unutarnji zahtjev religije, nego je promatra samo kao jedan zanimljiv kulturni i historijski fenomen. On obrađuje različite religije s jednakom simpatijom i odmjerava njihove doktrine s javnim poštovanjem i dobrohotnim razumijevanjem. On je po prilici ne promatra 'izvana' nego iznutra, ali to 'iznutra' znači imanentizam koji je jednom za svagda prešutno isključio veliko odlučujuće pitanje — je li religija istinita ili nije.«<sup>32</sup>

U vezi s time po Hildebrandu historicist razdvaja vjeru od istine: »objektivni« opis jedne religije, bez provjere njezine istinosne vrijednosti, čini svaku religiju ne samo jednako vrijednom i »kulturno« značajnom nego i lišenu upravo svoje unutarnje objektivne istinitosti. Kao kulturni fenomen ona je podvrgnuta sudu i »ukusu« vremena (u *aistetičkom* smislu) koji se nameće kao objektivno mjerilo prosudbe, dok se sam »Bog poriče u ime objektivne istine«,<sup>33</sup> čime sama povijest postaje apsolut i izvor svake istinitosti.

Prema takvim strujanjima u tijeku detroniziranja istine treba se, kaže Hildebrand, »napustiti defenzivan stav«. Pitanje o istini nije za Hildebranda monopol niti jedne škole, niti jednog načina mišljenja koji pretendira na to da pokaže kako je jedino ono u »posjedu« istine. To Hildebrand pokazuje i na primjeru »tomizma«, koji je u svojim različitim verzijama često puta više nastojao kružiti oko objašnjenja pojedinih pojmova nego oko osvjetljavanja Tomina nauka u svjetlu samoga bitka. I još više: traganje za istinom isključivo u okviru jednog jedinog filozofijskog nauka uvijek iznova mora završiti u ekskluzivnosti istine jedne jedine postavke.

»Čini se da je pitanje je li neka filozofijska teza koju je iznio neki nekatolički ili katolički filozof istinita ili nije istoiznačno s pitanjem može li se ona posredno ili neposredno naći u tomizmu.«<sup>34</sup>

To po Hildebrandu znači da se upravo s obzirom na određene filozofijske nazore, koliko u tomizmu toliko i u svakom drugom filozofijskom (katoličkom i nekatoličkom) nauku, radilo o tome da se tuđe kategorije ili postavke prevedu u vlastiti »jezik« i da se onda tako obezvrijeđene podvrgnu kritici s pozicije onog »svojeg« i vlastite tradicije mišljenja — umjesto da se »neka teza razumije izvana i da se suprotstavi zbiljnosti«,<sup>35</sup> neovisno o vlastitom nazoru o istini, polazištima i predrasudama. U egzistencijalnom pogledu filozofija stoga ne treba biti nikakva konstrukcija pojmovnih sustava, nego ponovno treba davati odgovore na pitanja koja si čovjek postavlja u svojem životu. Glede tog zahtjeva nitko, pa ni Toma Akvinski (Karlo Balić), nije rekao svu istinu, te stoga upravo u duhu enciklike *Fides et ratio* ne postoji nikakva navlastito kršćanska filozofija, već samo ona koja nastoji oko spoznaje bitka: »Bio tomist ili ne, pravi filozof uvijek se trudi da sve dublje

32 Ibid., str. 327.

33 Ibid.

34 Ibid., str. 334.

35 Ibid.

zaroni u neiscrpnu puninu bitka i da otkriva nove aspekte i istine.«<sup>36</sup> Taj povratak bitku ili vjernost filozofije istini pretpostavlja sada u slučaju Tomina nauka da se istina treba više tražiti u ponovnom filozofskom vraćanju bitku i sumišljenju s njim u Schlegelovu smislu, a manje *braniti* njegove pojmove, kategorije ili »teze« njegove filozofije. To ostajanje unutar Tomina sistema i bavljenje njegovim pojedinačnostima čini samoga tomista udaljenog od zbiljnosti; on zaboravlja pravu zadaću filozofije kao mišljenja bitka.

»Ponekad na mjesto filozofijskoga erosa — 'čudenja' i nastojanja da se uvijek iznova propita zbilja — stupa briga da se brani svaka pojedinost aristotelovskotomističkoga sustava. Ono što je legitimno, zapravo ono što je obvezujuće u pogledu objavljenih istina kakve su formulirane u crkvenim dogmama, ovdje se nesvjesno prenosi na filozofijski sustav.«<sup>37</sup>

U pogledu istine i filozofijske zadaće neprestanog propitivanja bitka i zbiljnosti, svako ostajanje u okvirima jednoga filozofijskoga sustava nužno je za Hildebranda »dogmatsko« — zato što se ono bavi samim sustavom i uvijek iznova ga nastoji primijeniti na zbilju, a ne da svoj smisao crpi iz njega; čime sama zbilja postaje jedino horizontom ili pukom funkcijom tog samoopravdanja. Stoga niti nauk Tome Akvinskog niti bilo kojeg drugog filozofa ne može se promatrati kao nešto dogotovljeno i apsolutno savršeno, nešto što treba vrijediti za sva vremena i iz čijega se motrišta trebaju promatrati svi problemi suvremene zbiljnosti. Time Hildebrand ne želi reći da je on sam relativist, već samo to da se — upravo u duhu enciklike *Fides et ratio* — u svakom filozofijskom nauku krije zrnce istine i da utoliko svaki od njih zaslužuje dostojnu pozornost, ali s druge strane da svaki od tih sustava pretendira na bezuvjetno važenje, čime se ogrješuje o samu »objektivnu« istinu, no predstavlja izraz svojega vremena i individualnog postignuća jednog filozofa. Stoga ostajanje vjernim Tominu nauku, a ne samom filozofijskom promišljanju zbiljnosti, čini po Hildebrandu nepravdu samom Tomi.<sup>38</sup> Ne radi se dakle o vraćanju i slijepoj vjernosti jednom filozofu ili njegovu sustavu, već zbiljnosti samoj. Time se, po mojem sudu, Hildebrand zalaže za staru ideju »*philosophia perennis*« koja, nadovezujući se na predaju, uvijek iznova promišlja bitak i mogućnost spoznaje objektivne filozofije, zahvaljujući čemu se uspostavlja jedan neprekinuti niz čovjekovih misaonih nastojanja oko otvaranja prema vječnoj istini, jer samo uvijek trajuća filozofija može se doista otvoriti prema uvijek trajućoj istini.

36 Ibid. Kada se u *Fides et ratio* kaže: »Crkva ne izlaže svoju vlastitu filozofiju niti preporuča bilo koju pojedinačnu filozofiju na štetu drugih« (Ivan Pavao II., *Fides et ratio. Vjera i razumi*, preveo: Šimun Selak, Zagreb 1999, str. 72 [49]), onda se time izravno ukazuje na potrebu istraživanja istine posvuda gdje se ona može naći. Na toj su crti, čini se, cijelo vrijeme bili naš Karlo Balić i Dietrich von Hildebrand.

37 D. von Hildebrand, GW VII, str. 335.

38 »Ovaj stav ne samo da onemogućava svako filozofijsko istraživanje nego i čini nepravdu velikom filozofijskom postignuću svetoga Tome. Umjesto da se razumije da je nemoguće ostati vjeran koncepciji jednog velikog filozofa kada se ne trudimo da za nas same otkrijemo danosti od kojih je on pošao, intuiciju koja je činila polazište njegovih pojmova, često se vjeruje da bi bilo dovoljno dati apstraktne definicije pojmova i zadovoljava se time da je put od jednog pojma do drugog gladak i logički korektan.« (Ibid.)

Zaustavljanje samo na jednom filozofijskom sustavu stoga znači prekidanje ovog povijesnog tijeka čovjekova napredovanja prema istini, a time i filozofovo zatvaranje prema istini samoj, što i u slučaju tomizma vodi u nekritički imanentizam sustava ili škole.<sup>39</sup> Upravo kruženje oko pojmova i principa jednog filozofijskog sustava ili jednog filozofa može ponovno zapriječiti onaj neposredni pristup k bitku i time samu filozofiju jednog Aristotela ili Tome lišiti njezine ukorijenjenosti u bitku. To otvaranje filozofije prema bitku treba ponovno omogućiti otvaranje duha prema višoj istini objave. Tek tada oba krila istine, *lumen naturale* i *lumen supranaturale*, postaju krilima jedne jedine istine, a sama filozofija *ancilla theologiae*,<sup>40</sup> no sada u jednom sasvim drugačijem smislu: podređenost uma istini objave ne znači za Hildebranda njegovo podčinjavanje teologiji, već ponovno uspostavljanje uma kao uma; njegovo vraćanje izvornoj istini, putem kojega sam um može izbjeći vlastito samorazaranje koje smo ranije sreli u komunizmu i nacionalsocijalizmu.<sup>41</sup>

U kojoj svezi sada stoji tijek detroniziranja istine s idejom katoličkog sveučilišta?

- 39 »Čini se da su neki filozofi istinsku filozofijsku djelatnost ograničili na puko izrađivanje svih imanentnih konzekvenci tomističkoga sustava. To se može učiniti s intelektualnom dosljednošću bez propitivanja zbiljnosti.« (Ibid., str. 336) Isto vrijedi i za pristup svakom drugom filozofu, npr. Aristotelu: »Ako sa zahvalnošću prihvatimo Aristotelova četiri uzroka i metafizičke odnose koji počivaju na njima, da li bismo zbog toga unaprijed trebali isključiti mogućnost da postoje i drugi metafizički principi osim onih koje je otkrio Aristotel? Zašto ne bismo trebali imati pravo da bitak istražujemo s istim bespredrasudnim pristupom i s istom otvorenošću duha, kako je to činio Aristotel?« (ibid.). Upravo ova Hildebrandova pitanja i njegov apel za »objektivnim« (neškolskim) pristupom »objektivnoj« istini govori da ga se ne može ubrojiti niti u tomiste niti u fenomenologe niti u bilo koju drugu »školu«, nego se on treba razumjeti kao ona vrsta filozofa koja je uvijek bila spremna da u korist istine same uvijek iznova opovrgne i revidira vlastiti nauk i da utoliko ne ostane zarobljena vlastitim predrasudama o istini.
- 40 U filozofiji se dakle ponovno mora naći ona točka nadovezivanja na cjelokupni tijek filozofijskih istraživanja koja će samu ranije spomenutu *philosophia perennis* učiniti otvorenom za uvijek trajuću istinu: »Mi moramo ponovno naći put do živog nastavka veličanstvenog procesa zbiljskog filozofijskog istraživanja koji je od predsokratovaca vodio do Sokrata, Platona, Aristotela, Augustina, Bonaventure i Tome Akvinskog; put do potpunog ponovno zadobivanja 'čudenja' pred kozmosom u njegovoj neiscrpnj dubini. Istinski filozofski eros u svojoj cjelokupnoj unutarnjoj živosti može osvjetliti sv. Augustin svojim riječima: 'Quod desiderat anima fortius quam veritatem?' Samo filozofija koja je ispunjena ovim erosom može prevladati omalovažavanje uma i istine i ponovno uspostaviti puno strahopoštovanje pred istinom u svim područjima života. Samo filozofija koja je duboko ukorijenjena u živoj obistinjenosti punine bitka vratit će filozofiji njezinu organsku ulogu da otvara naše oči za tajne bitka, da produbljuje naš živi dodir s bitkom i da pripravlja naš duh za beskonačno višu istinu objave, za istinski smisao riječi: *Philosophia ancilla theologiae*« (ibid., str. 339). Usp. o tomu također GW III, str. 20 i dalje.
- 41 Spašavanje uma od njega samog u pogledu njegovog potpunog izopačavanja u nacionalsocijalizmu i komunizmu kao najradikalnijim izrazima tijeka detroniziranja istine Hildebrand promatra kao izvorno filozofijsku i istodobno kršćansku zadaću. U tom pogledu filozofija i kršćanstvo nisu za njega nikad bili nešto suprotstavljeno ili razdvojeno: »Ako je zloraba jednog izopačenog uma dovela do detroniziranja istine i otvorila put obogotvorenju svega onoga što stoji pod čovjekom i čovječijim umom, onda samo nadnaravno svjetlo Kristovo može ponovno postaviti istinu u njezin Bogom dani rang i privesti um k njegovoj uredenosti prema istini; drugim riječima ponovno uspostaviti sam um i sačuvati ga od samouništenja« (GW VII, str. 339).

Vidjeli smo najprije da Hildebrand na najrazličitijim razinama prati ovaj proces i da u tom pogledu zauzima kritički stav prema svakom nauku koji u ime vlastite istine, odnosno *vlastite postavke istine* poriče istinu samu. U tom smislu on kritizira čak i tomiste i katolike koji kruže oko predanoga nauka,<sup>42</sup> a ne oko istraživanja istine. No ono što pada u oči jest njegov uvid u vladajući liberalni duh tadašnjih sveučilišta i ako znamo da se Crkva s enciklikom *Aeterni Patris* pape Leona XIII. i tzv. Antimodernističkom zakletvom pape Pija X. oštro suprotstavila pojavi modernizma i liberalizma, možemo razumjeti na kojoj niti vodilji će se razvijati i Hildebrandovo razmatranje ideje katoličkog sveučilišta. Time Hildebrand istodobno smjera na »odstranjivanje korijena svakog moralnog zla«,<sup>43</sup> ali jednako tako i na ponovno zadobivanje poštovanja prema onoj istini koja i sam ljudski bitak čini dostojnim poštovanja, a katoličko sveučilište doraslim njegovoj izvornoj svrsi.

## 2. Liberalna i katolička ideja sveučilišta

I pitanje o ozbiljenju ideje katoličkog sveučilišta kod Hildebranda, sukladno gore kazanom, izravno je navezano na »pitanje o biti čistoga spoznavanja«,<sup>44</sup> koje se po njemu rješava nasuprot svim onim modernističko–liberalnim pristupima koji zrcale onaj tijek detroniziranja istine. Otuda već unaprijed može biti jasno da i sama »liberalno« koncipirana sveučilišta nisu za Hildebranda ništa drugo do mjesto na kojemu se mladež odgaja za »svoju« istinu, odnosno za duhovnu samovolju (autonomiju) u tumačenju istine koja poriče onu »objektivnu istinu«: »Sveučilište sadašnjice počiva na jednom temeljnom principu: cjelokupno *shvaćanje* i spoznavanje predstavlja autonomnu djelatnost ljudskoga duha koja jest i koja bi morala biti neovisna o volji, ćudorednom ustrojstvu, filozofijskom, osobito religioznom temeljnom stavu čovjeka; spoznavanje želi istaknuti zahtjev da bude adekvatno i objektivno«. <sup>45</sup> Zbog toga modernističko–liberalno poimanje istine stoji u izravnom odnosu s liberalnim sveučilištem: autonomija uma u svim njegovim djelova-

42 Vrlo je zanimljiva Hildebrandova kritika subjektivistički orijentiranih katolika i katoličkih orijentiranih ateista kojima prigovara sljedeće: »Nedosljednosti modernih subjektivista koji su težili za idealima čije su ontologijske konzekvence porekli 1848. — poput onog pravovjernog ateiste iz 1848. koji je svakog jutra zahvaljivao Bogu za to što ga je učinio ateistom — mora se suprotstaviti jedan sasvim dosljedan osnovni stav, to znači jedna življena istina koja u našem stavu prema svakom praktičnom problemu pokazuje da smo 'ukorijenjeni i utemeljeni' (Ef 3, 17) u fundamentalnim naravnim istinama i prije svega u Kristu 'koji je rješenje svih problema'. Kako često susrećemo katolike koji poriču Krista i fundamentalne naravne istine čim vide sebe nasuprot socijalnim ili političkim problemima u području praktičnoga života« (ibid)! Imamo li u vidu da je ovaj tekst objavljen prvi puta 1932. godine u Regensburgu, moći ćemo pojmiti svu Hildebrandovu hrabrost za svjedočenje istine i istodobno shvatiti opravdanost kritike njegova vremena, bez obzira koga on trenutačno uzima u oslov.

43 GW VII, str. 339.

44 Ibid., str. 341.

45 Ibid.



njima treba jamčiti potpunu objektivnost i istinitost spoznaje, a s druge strane omogućiti potpunu slobodu sveučilišta od svakog autoriteta i izvanjskog korektiva. Tek tada bi se po ovom konceptu mogla u okviru sveučilišta razviti ona temeljna istraživanja koja će zbiljnosti pristupiti »bez predrasuda« i »bez pretpostavki« i koja će utoliko u potpunosti isključiti i sam čovjekov temeljni odnos prema istini.<sup>46</sup> Time ne samo da se istini oduzima njezina životosvjetovna ukorijenjenost, tj. njezina značajnost i smislenost za samu ljudsku egzistenciju — što je npr. jasno pokazao Edmund Husserl u svojoj *Krizi europskih znanosti* — nego se i sam čovjek »distancira« od takve istine i na njoj počivajuće zbiljnosti; oni postaju pukim »objektom« tih bespredrasudnih, bespretpostavnih i vrijednosno neutralnih istraživanja koja više ne služe čovjeku u tijeku njegova povijesnoga samorazumijevanja i spoznavanja istine, nego su tu jedino poradi sebe samih.

Ovom bespredrasudnom odnosu prema zbiljnosti Hildebrand sada upravo na tragu Edmunda Husserla suprotstavlja *intencionalnost* kao »svjesni, racionalni odnos između osobe i nekog objekta«, ali to je odnos u kojem se ne dolazi do vrijednosno neutralne istine, nego upravo do »smisla« koji je krajnja svrha svakog intencionalnog odnošenja.<sup>47</sup> Upravo zahvaljujući tom smisaonom odnosu, intencionalnost omogućuje svijesti da istupi iz pukih kauzalnih sveza i da sam objekt ne promatra više kao objekt, već kao nešto što za samu moju egzistenciju ima takvu značajnost da moja svijest nije ravnodušna prema njemu, nego smisaono usmjerena na njega — što je po Hildebrandu pravi smisao intencionalnosti.<sup>48</sup> Tek pod pretpostavkom ovako razumljene intencionalnosti sada se uspostavlja i pravi »objektivni« odnos, nasuprot objektivizmu onog liberalnog znanstvenog koncepta: svijet u cjelini pojavljuje nam se u intencionalnom odnosu kao neiscrpni izvor smisla, ne kao objekt. Taj nas svijet oslovljava svojom značajnošću, radi koje smo uopće usmjereni na njega. U toj oslovljenosti osoba daje »odgovor« predmetu koji je pogađa u njezinoj egzistenciji, čime se ukida ona znanstvena ravnodušnost kao neutralnost: »sam predmet određuje nastanak jednog uvjerenja, *on* rješava pitanje egzistencije, *on* me poučava, *on* dokazuje samoga sebe i ne ostavlja nikakvog prostora za 'dopunski' akt moje volje kao da bi se možda konačna sigurnost dobila tek

46 Jasno je da Hildebrand ovdje ističe dvije temeljne liberalne pretpostavke: bespredrasudnost i navodno desubjektiviranje istine koje bi u konačnici trebalo dovesti i do potpune vrijednosne neutralnosti, npr. u smislu Maxa Webera. Usp. ibid.

47 Usp. D. v. Hildebrand, GW II, str. 201.

48 Budući da osoba putem intencionalnog akta sudjeluje na samome predmetu, sam taj odnos ne može biti finalno–teleologijski jer nije kauzalan, te stoga nositelj intencionalnih akata može biti samo konkretna osoba koja sudjelujući na predmetima iskušava njihov smisao, ne njihovu unutarnju kauzalnu (objektivnu, bespretpostavnu, vrijednosno neutralnu) teleologiju. »Ovdje je smisaoni odnos personalan; ovdje djelujemo kao osobe; ovdje postoji jedan odnos koji može izvršiti samo neka osoba. Ništa u svijetu onog apersonalnog ne bi se moglo interpretirati kao intencionalnost. Ta se relacija mora zato jasno razlikovati od teleologijske. Intencionalnost u našem smislu jest jedno odlučujuće obilježje duhovnoga bitka. Teleologijske veze prožimlju naprotiv cjelokupni ne–duhovni svijet« (GW II, str. 205) i stoga u najboljem slučaju mogu biti predmetom navodno vrijednosno neutralne i bespretpostavne prirodne znanosti.

putem njega«. <sup>49</sup> Predmet je dakle ne samo taj koji određuje pravac i smisao njegova spoznavanja, već jednako tako ono što ukida samovolju subjekta u činu spoznaje. Stoga ovdje za Hildebranda postaje sasvim dvojbena modernističko-liberalni govor o znanstvenoj autonomiji uma, koja bi sada podrazumijevala ne samo ostajanje u sferi puke izvanjske kauzalnosti nego bi i samoga čovjeka potpuno distancirala od izvora smislenosti svake spoznaje. Ovaj objektivni obrat u Hildebrandovu poimanju istine ne smjera dakle na istraživanje zbiljnosti s obzirom na zadnje principe kauzalno danoga svijeta, nego na oslušivanje samih stvari u njihovoj samodanosti, tj. na njihovo govorenje i naše odgovaranje na tu izvornu čovjekovu oslovljenost svijetom, u kojoj se uopće uspostavlja razgovor čovjeka i svijeta. Takva vrst objektivnosti nije dakle objektivnost novovjekovne spoznajne teorije kao ravnodušnog promatranja kauzalnog ustrojstva vidljivoga svijeta, već način dopuštanja svijeta u njegovoj izvornoj samodanosti, što je sama fenomenologija oduvijek postavljala sebi kao krajnju zadaću. Taj osobni odgovor na ovu izvornu oslovljenost stoga ne može biti vrijednosno neutralan, on se uvijek tiče moje vlastite egzistencije i njezina smisla: on izvire iz vlastite pogođenosti smislom koji mi u tom oslovljavanju pripućuje sama zbiljnost. »Bespredrasudnost istine« u Hildebrandovom smislu sada više ne znači isključenje ovog intencionalnog (vrijednosnog) stava prema predmetu i time same osobe kao nositelja vrijednosnog odgovora, već upravo obratno: radi se o isključenju volutarizma koji sve podvrgava onoj vrsti umnosti koja smatra da ona nepristrano oslovljava svijet ne polazeći ni od kakvih pretpostavki i koja ga time izvrgava samovolji vlastite spoznajne autonomije, tj. pokušava postati potpuno neovisna o tom svijetu. »Bespredrasudnost spoznaje« u ovom slučaju stavlja izvan snage upravo onaj zadnji pravorijek vrijednosno neutralnog, autonomnog uma. »Budnost duha« ne sastoji se stoga u njegovoj slobodi od vrijednosti, već upravo u njegovoj sposobnosti da dopusti da bude obuzet čistim vrijednostima, da u svojoj otvorenosti može oslušivati govor samih stvari i tek kroz davanje vrijednosnoga odgovora, što ovdje znači: kroz egzistencijalno ozbiljenje tih pravih vrijednosti, stupiti u pravi odnos sa zbiljom, tj. odnositi te prema njoj po smislu. Tek u toj slobodi um se oslobađa one temeljne predrasude da iz sebe može proizvesti cjelokupnu zbilju — svijet mu više nije tuđ i neprijateljski, nego se po Hildebrandu susreće u horizontu onog bliskog i prijateljskog. Mržnja i nadmenost u odnosu na zbilju zamjenjuju se ljubavlju kao izvornom otvorenošću prema njoj. Tek ta istina oslobađa duh, a ne da ga ograničava u uske okvire kauzalno danoga svijeta.

*Metafizička hrabrost* duha i nije ništa drugo do čovjekova sposobnost otvorenosti prema zbiljnosti ili, još više, sposobnost da se *vjeruje* zbiljnosti, bližnjima i predmetima našega spoznavanja. To dopuštanje da se vjeruje drugom i da se u životu bude nošen i vođen njime oslobađa nas po Hildebrandu »eidetskoga sljepila« i navodne »neutralnosti« zbog kojih čovjek više nije sposoban za osobno prodiranje u bit zbiljnosti, nego u tom stavu neutralnosti ostaje rezistentan prema njoj. Od

49 D. v. Hildebrand, GW VII, str. 343.

»eidetskog sljepila« pati onaj kojem »nedostaje pogled za bivstvenu istinu stvari, za njihov *eidos*, za njihovu bitnu i karakterističnu posebnost«<sup>50</sup> bez dopuštanja otvorenosti i vjerovanja toj zbilji. Eidetska spoznaja nije dakle nikakva redukcija u Husserlovom smislu, već akt ljubavi prema drugom, uopće kao način dopuštanja da se sama stvar pokaže u svim svojim bitnim svojstvima i mogućnostima.<sup>51</sup> Na očigled te vrste spoznaje — idealizam i realizam — ne predstavljaju nikakvu zbiljsku alternativu. Ljudi koji ostaju zarobljeni tom alternativom nisu u svom životu sposobni »da prođu do dubljih slojeva bivstvujućeg. Oni se hvale pseudorealizmom 'praktičnoga' čovjeka i krivim *common sense*, nesposobni kakvi jesu da se oslobode trivijalne alternative takozvanog 'realista' s jedne i takozvanog 'idealista' s druge strane.«<sup>52</sup> »Realizam«, koji ostaje u granicama onog predmetno danog i kauzalne sheme tumačenja, najdalje je udaljen od one najrealnije i apsolutne istine, od Boga kao *ens realissimum*. »Idealist« pak, koji smatra da sve može prožeti i konstituirati svojim duhom, ostaje u vječnom monologu sa samim sobom, govoreći samome sebi da je on sva zbilja (Hegel), a da ustinu nikad nije dopustio da mu se ta zbilja očituje u svojoj punini kao njegova najbliža blizina. Bit stvari ostaje idealizmu utoliko skrivena ukoliko on sam taj duh postavlja kao bit stvari. Za njega je cjelokupna zbiljnost jedno »za mene«, koje bez tog bitka—za—mene nema nikakvu drugu svrhu ili smisao.

Međutim, ono što je zajedničko i realizmu i idealizmu jest njihovo uvjerenje u objektivnost njihove vrste spoznaje. Nasuprot njima i onkraj njih, Hildebrand smatra da se »svaka čista objektivnost i primjerenost sastoji upravo u tome da se predmet i njegov *ratio* 'uzmu' kao to što oni jesu i da se odgovori njihovu zahtjevu.«<sup>53</sup> To znači da naš akt spoznavanja kao intencionalan nije ništa drugo do način dopuštanja sebekpokazivanja same stvari na njoj samoj i s druge strane (*vrijednosni*) odgovor na oslovljavajući govor samih stvari. Time čin spoznaje biva kod Hildebranda istoznačan s činom ćudorednog odnosa prema drugom kao bližnjem u najširem smislu riječi.<sup>54</sup> Tu se više ne radi o »distanci« koju Hildebrand smatra

50 Ibid., str. 350.

51 Zanimljivo je da su upravo kršćanski orijentirani filozofi poput Schelera, Hildebranda i pape Ivana Pavla II. uvijek iznova naglašavali prvenstvo ljubavi u aktu eidetskog spoznavanja i time opravdavali mogućnost čiste objektivne spoznaje.

52 D. v. Hildebrand, Bd. VII, str. 352.

53 Ibid., str. 354.

54 Čovjek voden ili realizmom empirijskih danosti ili idealizmom sveutemeljujućega uma »ne razumije da je svijetu vrijednosti i prije svega Bogu adekvatan i objektivna, tj. predmetu primjeren samo onaj odgovor koji sadrži neki afektivni element. Vrijednosti zahtijevaju afektivni odgovor. Ostaje li neka osoba netaknuta patnjom drugih i ne biva li ona pokrenuta ljepotom nekog velikog umjetničkog djela ili nekog predjela na ništa drugo nego na razumsko ustvrđivanje činjenica, tada joj nedostaju objektivnost i sposobnost za adekvatni odgovor« (ibid.). Ovdje se radi o voljno-afektivnom karakteru odgovora kao intencionalnog čina koji ne proistječe iz autonomije uma, nego iz srca kao središta osobe koja je pogođena značajnošću izvanjskoga predmeta (patnja, ljubav itd.). Odgovor dakle nije teorijske naravi jer »afektivni odgovor obraća se s nekom 'riječju' predmetu koja je na mnogo izričitiji način 'odgovor'« koji je utoliko i iznad volje, što proizlazi iz njihovog zajedničkog, ali različitog odnosa prema značajnosti: »Premda i volja i afektivni odgovori imaju zajedničkom temu značajnosti, ukoliko oboje pretpostavlja značajnost na strani objekta, oni se ipak jasno razli-

idealom prirodne znanosti, nego o ponovnom uspostavljanju blizine, povjerenja i na koncu ljubavi, bez koje u konačnici nije moguća prava spoznaja. U tom dopuštanju svijeta on više nije »predmet« neutralnog zahvaćanja i popredmećivanja, nego je sama osoba ta koja je u aktu spoznaje obuzeta svijetom, njegovom blizinom i eidetskom otvorenosti. Gubitak neutralnosti i obuzetost zbiljom i njezinom otvorenosti jesu dakle nužne pretpostavke ove eidetske spoznaje koja u tom smislu predstavlja davanje odgovora na zbilju koja nas oslovljava. To je izvorni etički čin spoznavajućega subjekta u njegovu predavanju objektu: tek to uzajamno impliciranje subjekta, aficiranje i afekcija, govor i odgovaranje, tvore onaj izvorni horizont pojavljivanja istine u kojoj ona postaje egzistencijalno obvezujućom, a ne pukom bespredrasudnom činjenicom ili danošću koja je lišena svake smislenosti, koliko u samoj sebi toliko i za sam spoznavajući subjekt.

U tom smislu sada treba sagledavati i novi smisao znanosti i znanstvenoga istraživanja: znanost mora ponovno dopustiti govor same stvari, odnosno svojega predmeta, i to u onoj blizini i povjerenju u kojem taj predmet više nije nikakva puka smisla lišena činjenica, već bivstvjuće koje ima izravnu životosvjetovnu značajnost. Sama znanost mora odgovoriti zbiljnosti na način one ne–ravnodušnosti u kojoj se gubi svaka distanca i otvara horizont odgovornog odnošenja prema svijetu i istini, a time i prema smislu čovjekova bitka u cjelini. Time Hildebrand ocrtava jedan mogući put prevladavanja krize europskih znanosti. Izlazak iz krize Hildebrand vidi u povratku znanosti njezinim životosvjetovnim fundamentima i to u onom horizontu u kojem ona predstavlja vrijednosni odgovor na značajnost smisaone punine bitka. Pretpostavka njezinog otkrivanja istine nije distanciranje od njezina predmeta, već upravo povjerenjem ispunjeno dopuštanje da njezina metodologija i samo spoznavanje budu obvezatni i određeni njim samim. »Svrha« znanosti mora biti spoznavanje smisla bivstvjućeg, a ne bivstvjućeg kao pukog predmeta. Tek tada će i sama znanost ponovno služiti čovjeku, tj. pripomoći mu u tijeku njegovih povijesnih nastojanja oko razumijevanja smisla vlastite egzistencije.

»Liberalno sveučilište«, koje njeguje autonomiju uma i njegovu potpunu neovisnost o zbilji koliko u teorijskom toliko i u praktičnom (etičkom) pogledu, ne može ispuniti taj zahtjev stvaranjem jedne zajednice istraživača koji se čute oslovljenim istinom i djelatno obvezanim na tu istinu. Samo ono sveučilište koje je u stanju njegovati znanost kao način čovjekova vrijednosnog odgovora na zbiljnost ima mogućnost da se i u teorijskom i u praktičnom smislu razvija kao zajednica odgovornih istraživača koji nisu više ravnodušni i neutralni prema istini, nego je

kuju u sljedećim točkama: prvo, nije nikakvo bitno obilježje afektivnih odgovora kao takvih da pretpostavljaju neki još neozbiljeni objekt, premda se izvjesni afektivni odgovori poput želje, čežnje i nadanja usmjeravaju na nešto što još nije realno... Ipak mnogo je presudnije drugo obilježje: za te odgovore karakteristična je afektivna punina i ona nedostaje volji. Dok su afektivni odgovori glasovi našega srca, dok je u njima sadržana naša cjelokupna osoba, volja ima jednodimenzionalni, linearni karakter koji nedvojbeno učvršćuje našu cjelokupnu osobu, ali u sebi isključivo predstavlja zauzimanje stava našeg slobodnog središta osobe« (D. v. Hildebrand, GW II, str. 213), tj. ponaša se samovoljno (autonomno), koliko prema afektima toliko i prema sadržaju afekcije, prema predmetu koji se treba dopustiti u svojoj izvornosti i samodanosti.

nastoje izvršiti i svjedočiti u vlastitoj egzistenciji. I upravo je to ono što katoličko sveučilište razlikuje od liberalnog: u njemu se razvija duh slobode od samovolje subjekta kao slobode za potpunu otvorenost prema govoru samih stvari, prema bližnjima i u konačnici prema transcendenciji. Ideja katoličkog sveučilišta može se po Hildebrandu ozbiljiti samo zahvaljujući tom temeljnom stavu katoličkoga mislioca<sup>55</sup> i znanstvenika: katolički mislilac je upravo onaj koji ima strahopoštovanje prema zbiljnosti, ali u tom smislu da on tu zbiljnost ne promatra kao neku mjerljivu veličinu koja se može konstruirati u jednom neproturječnom sustavu, već upravo kao horizont događanja smisla i istine.

»Katolički svijet je kozmos kojim upravlja jedan svevažeci, svemoćni i sveznajući Bog koji je stvorio svijet i zbog kojega postoji sve, koji sve obuhvaća u beskonačnoj ljubavi, koji nas je kroz Krista i u Kristu na nadnaravan način sjedinio sa samim sobom, koji je svoj vlastiti božanski život kršenjem uronio u nas i pozvao nas na svetost i vječno blaženstvo sjedinjeno s njim.«<sup>56</sup>

Sada dolazimo do vrhunca gdje Hildebrand na jednoj strani dovodi do kraja svoju fenomenologijsko–objektivnu kritiku novovjekovne znanosti i na njoj počivajuću ideju liberalnog sveučilišta i s druge strane profilira katolički stav znanstvenika koji se crpi izravno iz božanskog poretka u svijetu. To povezivanje zahtjeva za čistom eidetskom spoznajom i s druge strane za vjerom kao jamcem te spoznaje čini osobitost njegovog fenomenologijsko–katoličkoga stava. Katolički mislilac mora dakle poći od tog kozmosa, a ne od pojmova o njemu. On mora crpiti izvor smislenosti svojih istraživanja iz njega, oslobođen svake oholosti i samodopadljivosti, zbog koje je novovjekovni um u svojem uvjerenju o apsolutnoj slobodi, samoutemeljenosti i nevezanosti samoga sebe prognao iz tog kozmosa i time izgubio mjesto u svojem vlastitu zavičaju koji mu je postao neprijateljem. Taj »katolički stav« Hildebrand ne pripisuje »prosječnom katoliku«: štoviše, u povijesti susrećemo mnoge nekatolike koji su po njemu zastupali ovaj katolički stav (Kepler, Newton, Leibniz, Humboldt itd.), dok na drugoj strani »mnogi učeni i obrazovani katolici više zanemaruju ovaj stav nego mnogi nekatolici.«<sup>57</sup> Katolički mislilac ili

55 Po Hildebrandu, »to je stav koji 'određuje' našu spoznaju, koji uklanja s puta sve okove i prepreke za spoznavanje i tako stvara onaj duhovni tip koji je sposoban da udovolji dubini i širini onog zbiljskog. Katolički stav je bitno zatitran, antipedantski; on je antiteza samodopadljivosti, otvoren i ispunjen strahopoštovanjem prema zbiljnosti. Katoličko shvaćanje svijeta je takve vrste da svatko tko je ukorijenjen u njemu i ovladan njime nužno mora posjedovati ovaj ustitrani, čežnjivi, otvoreni i strahopoštovanjem ispunjeni stav« (D. v. Hildebrand, GW VII, str. 356). Pod »strahopoštovanjem« prema zbiljnosti Hildebrand ne misli neki odnos slijepe poniznosti koji onemogućuje spoznaju. Naprotiv, ono sugerira potpunu predanost zbiljnosti i nastojanje oko potpunog dopuštanja govora samih stvari i njihova pojavljivanja na njima samima. U tom smislu strahopoštovanje znači nužnost tog dopuštanja i s druge strane nužnost davanja odgovora na govor te zbiljnosti, odgovora koji je u najdubljem smislu riječi etički, budući da on nije rukovođen samovoljom subjekta, već pogodenošću smislom onoga što nas oslovljava.

56 Ibid., str. 356–357.

57 Ibid., str. 357. Katolički stav nije dakle za Hildebranda nikakva povlastica deklariranih katolika, već samo onih koji su se oslobodili preuzetnosti uma i koji su svojom vjerom svjedočili svoju pripadnost božanskom kozmosu kao temelju katoličkoga svijeta: »Koliko puno samozadovoljstva i pedanterije, koliko puno metafizičke tromosti nalazimo među katoličkim misliocima i znanstvenicima! Zacijelo, svakako ne zato što su oni katolici, već zato što nisu dovoljno katolički, zato što nji-

znanstvenik bitno se po Hildebrandu razlikuje od onog mislioca ili znanstvenika koji je »slučajno katolik«, tj. koji formalno–dogmatski izvršuje katoličanstvo, a da nije taknut njegovom istinom niti bitkom samim. Takvi »slučajni katolici« mogu vrlo dobro sjediniti svoje katoličanstvo s idejom »pseudoslobode od predrasuda« u znanosti i zagovarati potpunu autonomiju uma s obzirom na one zadnje istine katoličanstva: »Oni mniju da bi, čim znanstveno rade, trebali zaboraviti da su katolici kako bi bez predrasuda prišli svojem istraživanju.«<sup>58</sup> Drugim riječima, oni u svojem znanstvenom istraživanju razdvajaju um i vjeru ili, točnije, čine um neovisnim o vjeri i time stoje na poziciji svakog modernog (liberalnog) mislioca. »Katolički stav«, nasuprot tomu, počiva upravo na onom jedinstvu *lumen naturale* i *lumen supranaturale*, tj. na jedinstvu uma vođenog govorom samih stvari i vjere vođenom nadnaravnom božanskom objavom. Dakako da katolički mislilac ili znanstvenik mora po Hildebrandu imati u vidu da je istina samo *jedna* jedina objektivna istina, te da su um i objava dva puta spoznavanja istine koji se po njemu trebaju »oštro« razlikovati po svom naravnom (ograničenom) i nadnaravnom podrijetlu. *Lumen naturale* ne može biti u suprotnosti s *lumen supranaturale* zato što i samo izvire iz njega, tj. svaka suprotnost među njima po Hildebrandu je samo prividna. To ukidanje ove prividne suprotnosti događa se upravo zahvaljujući vodstvu uma od strane *lumen supranaturale*: vjera omogućuje katoličkom misliocu i znanstveniku da u sudaru s tom prividnom suprotnošću ide još dalje u svojem istraživanju zbiljnosti, da iznova preispituje svoje spoznaje i to sve do one točke na kojoj će ova suprotnost pokazati svu svoju prividnost, tj. dok ne bude ukinuta. Upravo to vodstvo oslobađa um njegovih, iz njega samoga proisteklih umišljaja o istini i motivira ga na uvijek novo i neprestano promišljanje zbiljnosti, čime znanost i filozofija nužno dobivaju onaj ranije spomenuti *perenirajući* karakter. Ono što pritom neprestano napreduje nisu samo znanost i filozofija, već prije svega *zbljšavanje uma i vjere*.

S druge strane, vođenje uma vjerom oslobađa ga njegove vlastite jednostranosti i fiksiranosti za ono neposredno dano, otvara mu horizont univerzuma i istodobno mu daje nit vodilju da se ne izgubi u njemu. Umjesto specijaliziranosti i fiksiranosti na jednoj točki u univerzumu, vodstvo *lumen supranaturale* jamči katoličkom misliocu i znanstveniku otvorenost za ono što se izvorno razumije pod *universitas*. To nije formalna općenitost, cjelina, ukupnost ili totalitet svih čovjekovih znanja o bitku i transcendentnom, već prije svega zajedništvo onih na temelju vjere su–mislećih u čovjekovom neprekidnom (perenirajućem) tijeku dospijevanja do zadnjih tajni univerzuma, iz kojih razumljivom postaje i njegova vlastita egzistencija. Čini mi se da ovdje s Hildebrandom jasno izlazi na vidjelo odlučujuća

hov stav nije oblikovan dogmom i što dogma nije postala principom njihova života, tako da stav koji oni očituju ne odgovara potpuno sadržaju njihove vjeroispovijesti« (ibid.). Oblikovanost stava dogmom nipošto ne znači da Hildebrand optira za neki slijepi dogmatizam. »Dogma« je onaj nauk koji upravo proistječe iz onog temeljnog katoličkog stava otvorenosti prema naravnoj i objavljenosti istini i s obzirom na nužnost davanja egzistencijalnog (vrijednosnog) odgovora na zahtjev koje nam se priopćuju s tim istinama, ta dogma je nužno antidogmatska.

58 Ibid.

povezanost onog izvorno mišljenog i *universitasa*: niti jedno niti drugo nisu nikakve logičke općosti, već označuju najprije cjelovitost, nepodijeljenost istine, te s druge strane vjersku usidrenost čovjeka u toj istini do koje se dopijeva samo kada se u neprestanom oslobađanju od svake fiksne točke i jednostranosti napreduje k toj cjelini. U tom je smislu i sam katolik ono što je zajedničko u Aristotelovu smislu riječi, tj. onaj koji nije iz samoga sebe i poradi samoga sebe proizvedeni subjekt, već ono što u zajednici sa su–mislećima nastoji ozbiljiti zajednicu istine (*universitas*). Upravo zbog toga »katolik nikad, pa ni prilikom upotrebe svog prirodnog uma, ne bi trebao napustiti stav koji mu je podario *lumen supranaturale*«. <sup>59</sup> Kada to čini, tj. kada se oslanja na svoj bespredrasudni, autonomni i vrijednosno neutralni um, on gubi tu izvornu nit vodilju, a njegovo mišljenje i spoznavanje prestaju po Hildebrandu biti »katoličkim«. Nasuprot ovom liberalnom poimanju istine i jednako tako ustrojenog sveučilišta, Hildebrand, kao što smo vidjeli, na određen način izjednačuje i *universitas*, tj. vjerničko i znanstveno služenje istini kao onom zajedničkom poradi i smisao davajućem poradi kojeg svaka zajednica uopće jest. On istodobno u tomu vidi i »nužnost« katoličkih sveučilišta: oni nisu poradi onog ranije deklariranog katoličanstva, već poradi stjecanja »adekvatne objektivne spoznaje«; ona nipošto ne trebaju štiti »katolička uvjerenja studenata«, već mogućnost stjecanja uvida u tu istinu. <sup>60</sup> Nepreuzetnost, slobodni duh i istinoljubivost trebaju zamijeniti to prethodno uvjerenje i istodobno omogućiti ozbiljenje one ideje *universitas*, u kojem *zajednički (bližnji)* nisu »skup katoličkih učenjaka i znanstvenika«, već onih kojima je stalo do spoznaje objektivne istine i istodobno do egzistencijalnog izvršenja na njoj počivajućih nadvremenih vrednota. I upravo zbog toga Hildebrand izričito naglašuje: »Zahtjev za katoličkim sveučilištem podiže se dakle u ime ove adekvatne spoznaje, a nipošto samo u interesu katolika.« <sup>61</sup>

Ali i obratno: sva postojeća, ne–katolički ustrojena sveučilišta trebaju istodobno biti susretištem katolika, a to za Hildebranda znači da istina nije privilegija katolika, nego se susreće i prepoznaje i u drugim načinima ustrojavanja *universitasa*, gdje se ne radi o religijskoj, nacionalnoj ili svjetonazornoj podjeli, nego o istini samoj, pred kojom su svi jednaki. Tek na taj način sama ideja katoličkog sveučilišta ne ostaje ograničena samo na katolike, ali ni sami katolici na katoličko sveučilište. Tek to posredovanje moglo bi po Hildebrandu doprinijeti obnovi duha drugih sveučilišta jednako kao i samog katoličkog sveučilišta, ali sada prema niti vodilji istine. Time bi i sami katolički učenjaci i njihovi studenti mogli izbjeći getoizaciju ili samogetoizaciju, budući da po Hildebrandu istina nije ničiji »posjed« i utoliko se ideja *universitasa* može ozbiljiti samo među onima koji su doista otvoreni prema toj istini i koji su spremni na ozbiljenje na njoj počivajućih vrednota.

Ono što bi se u ovom smislu moglo prigovoriti Hildebrandu svakako se odnosi na njegovo viđenje uloge studenata: »Katoličko sveučilište mora ustrajati na spremnosti studenata da doista uče i dobivaju poduku. Studijske godine trebaju naposljetku ostati razdoblje rasta i primanja i zbiljski se rad mora sastojati u usva-

59 Ibid., str. 359–360.

60 Usp. *ibid.*, str. 360.

61 Ibid.

janju onoga što je student naučio.«<sup>62</sup> Prigovor se tiče upravo Hildebrandovog očitog zanemarivanja voljnog dijela »studiranja«: ukoliko student–katolik tijekom studija biva sveden na pukog primatelja, na odlučujući način niče pitanje: kako će taj isti student nakon studija moći voljno izvršavati ono primljeno. Ili na ontološkoj razini: nije li onda student puki objekt nauka, kao što je motriteljski um u zbilji uvijek zarobljen onim primljenim (viđenim, zamijećenim — i to na razini fizičke kauzalnosti). Zanemarivanje volje u slučaju studija moglo bi značiti da se student nije samovoljno opredijelio za sam taj studij. I onda naravno ostaje pitanje o mjestu slobode u sklopu jednog takvog studija.

Poniznost studenata Hildebrand nalaže i njihovim profesorima. Njihov »stav« treba biti ispunjen ljubavlju i poniznošću — oba stava spadaju na izvršujuću volju, ne na primateljski (studentski) um, jer — mnije Hildebrand — samo tako će se izbjeći da katoličko sveučilište izbjegne usud mjesta štovanja »idola« i »hereze poziva«. <sup>63</sup> Katolički učenjaci moraju služiti istini i vječnim vrijednostima i pritom prema bližnjem ozbiljiti ljubav koja transcendirira svaki osobni, znanstveni, državni i nacionalni interes — ljubav prema Bogu.<sup>64</sup> Pred tim zahtjevom moraju otpasti ne samo »idoli teatra«, nego i »idoli spilje«:

»Dalje s idealom pseudoobjektivnosti, s onom sekulariziranom atmosferom u kojoj se Kristovo ime pojavljuje poput anakronizma! Dalje s pogrešnim shvaćanjem da je svatko utoliko sposobniji za znanstveni rad ukoliko je sterilniji kao čovjek, ukoliko je manji njegov životni kontakt s cjelokupnom puninom zbiljnosti! Dalje s lažnim zaključkom da je pedantska, distancirana neutralnost istinsko obilježje znanstvenoga duha! Ma što da neko sveučilište može učiniti i značiti, to može biti samo jedan isječak iz ukupnosti života.«<sup>65</sup>

Sukladno tomu sada bi se moglo sažeti:

Tek to jedinstvo umnoga uvida i nadnaravne objave pruža onaj ideal znanosti polazeći od kojega treba ponovno zadobiti pristup k bitku. Katolička sveučilišta stoga imaju zadaću ponovnog stvaranja atmosfere u kojoj će učenjaci ponovno naći put do tog ideala. Ona trebaju biti mjesto onih kod kojih će se odgajati taj »katolički stav«, bez obzira na to radi li se o katolicima ili nekatolicima jer, kao što smo ranije vidjeli, katolički stav krasio je često puta u povijesti i nekatoličke mislioe. Upravo zbog toga ne smije doći do getoizacije katoličkih sveučilišta; ona moraju biti mjesto na kojem će svi znanstvenici kojima je stalo do ovako razumljenog ideala znanosti potruditi se oko svima zajedničke istine. Tek time će i sami »prosječni katolici« naučiti da istina nije ničije ekskluzivno vlasništvo, već da je zajedničko blago svih kultura i naroda. To dakle podrazumijeva onaj susret u kojem će katolički stav postati zajedničkom vrijednošću katolika i nekatolika, a istina

62 Ibid., str. 362.

63 Usp. ibid., str. 362–363.

64 »Ljubiti Boga više od svega drugoga istodobno znači okružiti svako dobro s najdubljom i najistinitijom ljubavlju; samo u mjeri u kojoj Boga ljubimo iznad svega i sve vidimo u *conspetu Dei* bit ćemo sposobni za potpunu ljubav. Državu, naciju, znanost, umjetnost sluga kumira ne voli više, nego manje od čovjeka koji je slobodan od idolatrije.« (Ibid., str. 363–364).

65 Ibid., str. 364.



i temeljne vrednote onim što kod svih može imati pravu vrijednost. Tek to bi možda mogla biti prava znanstvena ekumena koja bi i sama katolička sveučilišta učinila pravim dionikom istine i našega bitka–u–svijetu. Čini mi se da poštivanje nekataličkih autora, i to odbacivanje potonjeg pravorijeka u stvarima neprolazne istine — kod Hildebranda, kao i u papinoj enciklici *Fides et ratio*, smjera na jednu novu vrst otvaranja katoličkog načina mišljenja prema drugom i drugačijem bez prethodnog postavljanja uvjeta, naravno opet pod vidom onog ideala znanstvenosti.

### *Kratice korištenih Hildebrandovih djela*

- GW II — D. v. Hildebrand, *Ethik*, u: isti, *Gesammelte Werke*, Bd. II, hrsg. von Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, Regensburg/Stuttgart 21973.
- GW III — D. v. Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, u: isti, *Gesammelte Werke*, Bd. III, hrsg. von Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, Regensburg/Stuttgart 1971.
- GW VII — D. v. Hildebrand, *Idolkult und Gotteskult*, u: isti, *Gesammelte Werke*, Bd. VII, hrsg. von Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, Regensburg/Stuttgart 1974.
- GW VIII — D. v. Hildebrand, *Situationsethik und kleinere Schriften*, u: isti, *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, hrsg. von Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, Regensburg/Stuttgart 21973.
- GW IX — D. v. Hildebrand, *Moralia. Nachgelassenes Werk*, u: isti, *Gesammelte Werke*, Bd. IX, hrsg. von Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, Regensburg/Stuttgart 1980.

### **THE DETHRONEMENT OF TRUTH AND THE CONCEPT OF A CATHOLIC UNIVERSITY IN THE PHILOSOPHY OF DIETRICH VON HILDEBRAND**

Željko PAVIĆ

#### **Summary**

*The Catholic phenomenologist, Dietrich von Hildebrand, who because of his tireless criticism of both Communism and National Socialism »was put on the Nazi list of those to be condemned to death as early as 1923« (J. Seifert), in his work »Liturgie und Persönlichkeit« (1933) endeavours to examine the concept of a Catholic university and its renewability, thereby contesting the liberal concept of total autonomy. The fundamental tenets of Christianity upon which the education of our youth is based include primarily the Christian teaching on the soul, i. e. the conviction that the human soul does not derive its immortality from itself, but rather from the immortality of God. For this reason man's relationship toward autonomy and truth, as we know it in the new era, must change radically. Indifference towards truth, evident in its most radical form in Communism and Fascism, means in fact that it has completely suc-*

*cumbed to the subjective criterion of the proletariat (in Communism) and the race (in Fascism): this has brought about its total dethronement and a simultaneous relativization of fundamental Christian principles. Thus, the task of the Catholic university is not only to safeguard the religious convictions of its students, but moreso to educate them for an »adequate truth« and for a community in which the spirit of Christ's teachings reigns. Such a university must not be restricted to Catholics only, but rather it must be accessible to every individual who strives to know the real truth. It should not be a »Catholic ghetto«, but a meeting place for those having the courage to seek truth.*