

Josip Oslić

Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet, Vlaška 38, HR-10000 Zagreb
oslicjos@theo.kbf.hr

Religija i znanost u djelu Vjekoslava Bajsića

Sažetak

*Vjekoslav Bajsić (1924–1994), koji je poput Karla Balića u mnogim bitnim postavkama svojega mišljenja i svoje »integralne skolastike«
anticipirao temeljna nastojanja enciklike Fides et ratio, razvio je u svojim istraživanjima vrlo osebujno razumijevanje prirodne znanosti. U ovome se radu nastoji pokazati kako je Bajsić najsvremenije prirodoznanstvene spoznaje pokušao učiniti ne samo religijski relevantnim, već jednako tako i samu religiju pokazati kao temeljni osmišljavajući moment prirodoznanstvenih istraživanja, bez kojega same prirodne znanosti uvijek iznova dospijevaju u »križu smisla«
vlastitoga postupanja. U tom se smislu razmatra i Bajsićev pojam »hominizacije«
znanosti, ali i same religije, tj. njegovo nastojanje da religija i znanost ponovno zadobiju svoje životno-svjetovno utemeljenje i svoju značajnost za konkretan ljudski život, bez čega one postaju bezsvjetovnim i nadvremenskim datostima koje više nemaju mogućnost da konkretnoga čovjeka oslove u njegovom faktičnom životu.*

Ključne riječi

religija, znanost, Vjekoslav Bajsić

1. Uvodne napomene

Začuduje uvid da je čovjek, kao što je bio Vjekoslav Bajsić (1924.–1994.), nastojao u svojim istraživanjima pomiriti znanost i religiju i to na način da se odrekne izreći posljednju istinu. Upravo njemu treba zahvaliti da je teologija tada stupila u plodan dijalog sa znanostima, neovisno o tome što se tada radilo o jednoj ideološkoj nesnošljivosti. Kao dugogodišnji profesor filozofije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu, Bajsić je uvijek iznova nastojao razgovarati s prirodoslovcima, bez obzira na njihovo ideološko usmjerenje. Njegova se zasluga sastoji u tome da on uopće nije imao nikakvih predrasuda s obzirom na religiju i znanost, nego je naprotiv pokazao da je dijalog između teologije i znanosti moguće poticati i ostvarivati.

U ovom ću radu pokušati pokazati kako je Bajsić uvijek bio svjestan toga da susret kršćanstva s filozofijom i znanostima nikada nije bio lagan i jednostavan. Neovisno o tome što je Bajsić u mnogim svojim misaonim zahvatima koristio fenomenološku metodu, istodobno se primjećuje da njegova pozicija nipošto ne izlazi iz okvira jednoga prirodoznanstveno nadarenog teologa. Ako se pokuša promisliti odnos između prirodnih znanosti, filozofije i teologije kroz povijest, onda se taj odnos prema I. Kešini može svesti na sljedeće temeljne pojmove: »jedinstvo, razilaženje, konflikt, dijalog«¹ i interdisciplinarnost.

1

Ivan Kešina, »Predgovor«, u: *Znanost-vjera-etika*, Crkva u svijetu, Split 2005., str. 7.

Što se tiče pojma 'jedinstva', može se kazati da je već od vremena antike pa sve do kasnog srednjeg vijeka zapravo bio važeći znanstveni ideal po kojem se čovjeka i čitav »kozmos« nastojalo razumijevati i tumačiti u smislu »sinteze«, odnosno »jedinstva«. U antičko doba to se »jedinstvo« pokušavalo demonstrirati kroz metafiziku, a u kasnom srednjem vijeku ono se nastojalo predstaviti kroz ideju »sinteze«, odnosno kroz ideju »integralne skolastike«. Prema Bajsićevu mišljenju, upravo ta srednjovjekovna sinteza »posrećila [se] u povezivanju Aristotelove slike o prirodi s iskazima Biblije [i] možda je bila kriva što se tokom vremena uspostavio osjećaj da ona definitivno vrijedi pa je teologija od 17. stoljeća stajala poprilično zbunjena pred metodom i idejama nove znanosti o prirodi.«² Nadovezujući se na razumijevanje i tumačenje pojma »integralne skolastike« sv. Tome Akvinskog i, posebice, našega Karla Balića, Bajsić u svojim razmatranjima, koja su usmjerena prema »integralnoj skolastici«, tj. prema »duhu sinteze«, nastoji objediniti sva ona produktivna znanja koja pojašnjavaju i osvjetljavaju sam pojam istine, ne dajući pritom nikakvu prednost bilo kojoj filozofskoj orijentaciji ili školi, za što se u novije vrijeme izričito zalaže i enciklika *Fides et ratio*. U tom se smislu može kazati da je već K. Balić zajedno s Bajsićem izvršio određenu anticipaciju s obzirom na neke ključne filozofske i teološke postavke do kojih je tek kasnije došla enciklika *Fides et ratio* Ivana Pavla II.

»Ono odlučujuće dogodilo se u 17. stoljeću po Galilejevoj zamisli prirode kao 'stvarne' geometrije, tj. kao sveukupnosti kretanja tjelesa u prostoru: ova sveukupnost daje se matematički potpuno shvatiti. Galilej definitivno odjeljuje prirodnu znanost od teologije.«³

Pojam 'razilaženje' upućuje na vrijeme G. Galileja,⁴ kada je u svijetu znanosti nastala jedna potpuno nova situacija, budući da je »matematičko-eksperimentalna« metoda nagovijestila potpuno nove putove istraživanja. »Matematičko-eksperimentalna« metoda pokazala se kao jedna vrlo plodna metoda, koja je po svojoj temeljnoj strukturi pokušala potpuno potisnuti Aristotela dovodeći na taj način u pitanje neke temeljne Aristotelove uvide koji se tiču metode i istraživanja zadanih predmeta. Upravo ova »matematičko-eksperimentalna« metoda pokušala se nametnuti kao jedino prihvatljiva, budući da se ona pokušala usredotočiti na kvantitativne aspekte koji sebi za cilj postavljaju mjerenje, ili drukčije rečeno, ova metoda nastojala je postupati prema zadanoj maksimi: »znanost započinje tamo, gdje započinje mjerenje«. Kao posljedica svega ovoga, nastupila je jedna geometrizacija prirode, gdje se za »stvarno« pokušavalo proglasiti samo ono što je izmjerljivo, dakle ono što pripada zornom geometrijskom prostoru.⁵

Pojmom 'konflikt' može se označiti jedno sučeljavanje između antičke i moderne slike svijeta, koje je obilježilo kako društvenu tako i crkvenu stvarnost. Međutim, već je i I. Kant u svojoj praktičnoj filozofiji pokazao da je svrha postavljanja moralnog principa upravo u prevladavanju konflikata kroz razgovor, povjerenje i konsensus. U tom je smislu i Kant nastojao shvatiti »kategorički imperativ« kao princip transsubjektivnosti koji u etičkom smislu obvezuje one koji su se našli u nekoj konfliktnoj situaciji. Zato i O. Schwemmer u svojoj interpretaciji Kantove praktične filozofije dolazi do temeljnoga uvida kako je već Kant u svojim etičkim razmatranjima imao namjeru da sveprisutne konflikte u društvu ne treba zaoštravati, nego ih treba u jednom dijaloškom ozračju učiti »prevladavati«.⁶

Odnos teologije i prirodnih znanosti prožet je višestoljetnim polemikama i napetostima i razmimoilaženjima. Jedno vrlo oprezno »otvaranje« Crkve kao institucije prema prirodnim znanostima nastupilo je tek s objavljivanjem enciklike *Humani generis*.⁷ Spomenuta enciklika zasigurno je artikulirala

određene temeljne postavke koje su bile usmjerene na ostvarivanje dijaloga između prirodnih znanosti i teologije. Nakon objavljivanja ove enciklike neki su katolički teolozi (npr. K. Rahner) pokušavali oživjeti dijalog između prirodnih znanosti i teologije. Ipak, odlučujući poticaji za jedno konstruktivno vođenje dijaloga tek su bili omogućeni na II. vatikanskom saboru. Upravo u to vremensko razdoblje pripada i Bajsić koji se na osobit način založio za razgovor između prirodnih znanosti i teologije.

Naposljetku, posljednji pojam koji je vrijedno ovdje spomenuti jest pojam 'interdisciplinarnosti'. Ovaj pojam u sebi implicira da znanosti danas, bilo da se radi o prirodnim ili humanističkim znanostima, ne mogu više ostati zatvorene u vlastite svjetove, već je potrebno progovoriti o međusobnoj upućenosti jednih na druge. Upravo ta međusobna upućenost omogućuje ozračje u kojem se stvaraju preduvjeti za preuzimanje odgovornosti kako u našoj sadašnjosti tako i u budućnosti. U sljedećim razmatranjima trebalo bi pokazati i odgovoriti na pitanje: zašto je Bajsić zaslužan da mu se posveti filozofska i teološka pozornost? Prema mojemu sudu, »granična pitanja« postaju kod Bajsića upravo ono filozofsko mjesto od kojeg polazi i na koje se uvijek iznova vraća njegova filozofska i teološka refleksija.

2. »Granična pitanja« između religije i znanosti

Pod pojmom 'granična pitanja' Bajsić podrazumijeva upravo ona pitanja koja se nalaze negdje »na granici teologije i prirodnih znanosti«. ⁸ Upravo »granič-

2

Vjekoslav Bajsić, *Granična pitanja religije i znanosti. Studije i članci*, S. Kušar (pr.), KS, Zagreb 1998., str. 131.

3

V. Bajsić, *Granična pitanja religije i znanosti*, str. 131–132.

4

»Galileo Galilei (1564–1642) s pravom se smatra ocem moderne prirodoslovne znanosti. U znanost o prirodi on uvodi matematičko-eksperimentalnu metodu, jasno određujući njezine karakteristične crte. Ovom metodom će se pored religiozne istine srednjega vijeka, koja je napisana u Bibliji i spisima Otaca, javiti i istina o stvarnosti osjetilnog iskustva koja uvijek iznova može biti provjeravana.« (I. Kešina, *Znanost-vjera-etika*, str. 18). Na tragu ove teze koju je svojedobno naznačio G. Galilei, zahtjev o stalnoj provjeri postignutih znanstvenih hipoteza, još je više radikalizirao »kritički racionalizam« Hansa Alberta. Usp. o tome Hans Albert, *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, Piper Verlag, München ³1973.

5

»Temeljni zaokret – od metafizičko-kvalitativnog promatranja stvarnosti prema matematičko-kvantitativnom mišljenju, tj. od racionalno-deduktivnog prema mehanicističko-kauzalnom odvijanju procesa u prirodi – koji se dogodio na području prirodoslovnih znanosti – doveo je do potpuno nove orijentacije u istraživanju, tako da će on ostaviti duboki

trag na novovjekovnu prirodoslovnu znanost, na filozofsku misao novog vijeka, kao i na odnos između teologije i prirodnih znanosti.« – I. Kešina, *Znanost-vjera-etika*, str. 39.

6

Usp. o tome: Oswald Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980., str. 127.

7

Encikliku *Humani generis* objavio je papa Pio XII. »Enciklika *Humani generis* je, općenito govoreći, stvorila pogodniju atmosferu za dijalog s prirodoslovcima. Otvaranje koje se dogodilo s ovom enciklikom doprinijelo je shvaćanju da ne postoji neki crkveni interes protiv interesa znanosti, nego da ima problema koji se mogu riješiti samo zajedničkim naporima stručnjaka s obje strana, jer 'prema današnjem stanju' ni prirodne znanosti ni teologija nisu posve dovršene, te se i one i teologija mogu razvijati, mogu učiti i dalje istraživati. Pitanja koja se nalaze na granici i teologije i prirodnih znanosti: pitanja kozmogeneze, biogeneze, filogeneze, te na poseban način pitanje hominizacije – antropogeneze, prepuštaju se, dakle, budućem istraživanju i raspravi teologa i prirodoslovaca.« – I. Kešina, *Znanost-vjera-etika*, str. 92.

8

V. Bajsić, *Granična pitanja religije i znanosti*, str. 165. – Granična su pitanja zapravo »pita-



na pitanja«, signaliziraju da znanosti danas ne posjeduju zadnju istinu, nego da se one uvijek iznova nalaze na samoj granici u pronalaženju te istine. Međutim, »granična pitanja« ne oslobađaju ni teologiju niti filozofiju od tereta koji one imaju s obzirom na odgovornost za samu istinu.

»Područje kojim se bave granična pitanja vrlo je obuhvatno, tj. ono obuhvaća niz prirodoslovnih disciplina, a zahvaća i teologiju ukoliko se bavi skupom stvorenja koje nazivamo prirodom, te tako i njenim Stvoriteljem, a pri tome se ne smiju zanemariti ni filozofski aspekti, i to kako povijesni, tako i sustavni.«⁹

Stručna područja, u kojima do izražaja dolaze »granična pitanja«, prije svega su prirodoznanstvene discipline: osobito biologija; filozofske discipline: primjerice kozmologija i, naposljetku, teološke discipline, kao što je fundamentalna teologija, odnosno dogmatika. »Granična pitanja« sadržajno se bave s tri temeljna područja: 1. područje obrađuje pitanje »svemira« (kosmogenezu), 2. područje bavi se pitanjem »života« (biogenezu), i naposljetku 3. područje bavi se pitanjem čovjeka uopće (antropogenezu). Osnovna zadaća filozofije i teologije s obzirom na »granična pitanja« sastoji se prije svega u »posredovanju« i »omogućavanju« dijaloga između različitih znanstvenih disciplina u kojima takva i slična »granična pitanja« dolaze do izražaja. Prema Bajsiću, poteškoće koje se tu pojavljuju

»... dvostruke su naravi. Jedanput *sadržajno*, tj. obilje znanstvenih podataka, dakako sa svojom imanentnom problematikom, danas je za običnog smrtnika u svojoj raznolikosti praktički nesavladivo. Istraživači mogu naprijed jedino tako da se i sami unutar svojih disciplina specijaliziraju na vrlo usko područje, tako da i njima često nedostaje uvida u cjelinu. Ako se pak pođe od cjeline s nakanom da se ona i zadrži, neminovno se gube možda vrlo važne pojedinosti. Druga je, veća, teškoća *metodološke* naravi. Svaka znanost posjeduje svoju metodu, način prilaza svom predmetu, koji je određuje u njenoj posebnosti.«¹⁰

Obilje znanstvenih činjenica s kojima danas raspolaže znanost govori samo u prilog tome da se znanost ne smije zadržati samo na kvantificiranju i verificiranju tih činjenica nego, naprotiv, ona bi trebala sve te činjenice razumijevati i tumačiti u odnosu na jednu smislenu cjelinu. Kada Bajsić najnovija znanstvena istraživanja uspoređuje i sučeljava s običnim smrtnikom, tada on time želi istaknuti dvije stvari: prvo da je obični smrtnik ravnodušan prema tim znanstvenim podacima, budući da oni s obzirom na čovjekovo pitanje o smrti ne pružaju nikakav odgovor; i drugo, da ti znanstveni podaci ne pomažu čovjeku da u cjelovitom pogledu osmisli svoj život. Prema Bajsiću, znanstveni napredak, koji sve brže i brže ide naprijed trebao bi ipak, kako onom zdravom tako i onom na smrt bolesnom čovjeku, omogućiti da se uz svu brzinu napredovanja i poboljšanja uvjeta života ipak ne zaboravi misliti na »smisao« vlastitoga opstanka. »Granična pitanja« između religije i znanosti znače za Bajsića samo to da čovjek ostaje »tajna«, kako za teologiju tako i za znanost. Upravo je čovjek ta granica na kojoj svaka teološka i znanstvena spoznaja opstoji i pada. Svaka znanost, pa tako i teologija, ima svoju vlastitu metodu, pri čemu je stara riječ »μετα-οδος« danas izgubila svoj smisao. Drukčije rečeno: »μετα-οδος« ne znači ništa drugo nego »ići svojim vlastitim putem«, tj. treba donijeti odluku i odabrati onaj najbolji put, ali u odabiru tog najboljeg puta treba uvijek iznova voditi brigu o vlastitoj odgovornosti koju čovjekov slobodan odabir u sebi uvijek iznova implicira.

Bajsić također tvrdi da u nekim temeljnim pitanjima prirodne znanosti i teologija imaju zapravo istodobno i određene pravne zahtjeve. Naime, Bajsić smatra da se razlika između prirodnih i humanističkih znanosti sastoji u tome što, primjerice, teologija ne pita samo za izvore nego ona također postavlja i pitanje o važanju tih izvora za moguća daljnja znanstvena istraživanja i nove

znanstvene uvide. Nasuprot tome, prirodne znanosti interesiraju se samo za pitanje koje važenje ima neka činjenica »sada« i to za ovaj »trenutak«.

»Teologija se ne služi metodom prirodnih znanosti ni one metodom teologije. Kad to ne bi bilo tako, ne bi na kraju moglo biti nekih pitanja između njih. Pitanja nastaju upravo iz razlike u prilazu i vrelima, tako da je potrebno ne samo osvijetliti metode, nego pokušati steći neku prevoditeljsku vještinu kojom bi se jedan govor mogao prenijeti u drugi, što za sada, međutim, još uvijek nije posve moguće.«¹¹

Put (μετα-οδος) teologije sastoji se upravo u pokušaju, da se na postavljeno pitanje: Tko je čovjek?, pronađe dostatan smisleni odgovor. Upravo zbog toga teologija ne može promatrati čovjeka kao jednu činjenicu ili danost. Ona, primjerice, ne može postupati ni biološki, niti psihološki, ona mora pokušati razumijevati cjelinu života. Ili, drukčije rečeno: znanost koja sama sebi postavi zadaću da sve može protumačiti, susreće se odmah s pitanjem, kako i na koji način se može prići dotičnom čovjeku? To je upravo ona granica na kojoj se susreću znanost i teologija. Znanost nastoji čovjeka pratiti do te granice i pokazati mu pravi put, teologija pak sa svoje strane nastoji čovjeku pokazati put preko te granice, pri čemu s obje strane ostaje ista pretpostavka: znanost bi trebala znati »Što« je potrebno reći smrtnom čovjeku, teologija pak s druge strane trebala bi tom istom smrtnom čovjeku – sve od njegova rođenja do smrti – osvijetljavati put »Kako« se treba pripremati za to prekoračenje granice. Čovjek koji je s obje strane oslovljen, može također s obje strane postati i predmet manipulacije. Ali, ove dvije ponude ili ova dva izvora istine – gledano čisto povijesno i sudbinski – upravo su ono što mjerodavno određuje njegovu bit. Stoga »granična pitanja« nisu nikakva čisto formalno-znanstvena ili teološka pitanja, nego su to upravo ona pitanja koja raspravljaju o onome što mi uobičajeno označavamo izrazima: ljudsko, smrtno, božansko, vječno, besmisleno, odnosno smisleno. »Granična pitanja« između teologije i filozofije nastaju tamo gdje jednostavno nije moguće povući jasnu granicu važenja. U tom smislu i sam se Bajsić pita: gdje zapravo leže granice u znanosti? Bajsić je svjestan da se služi jednom izričito filozofsko-teološkom argumentacijom. Naime, on tvrdi:

»Istina je da 'pravo' na subjektivnu općenitost mogu za se zahtijevati samo znanstveni sadržaji (to leži u njihovoj definiciji), ali se nikako ne može reći da se domena *realnoga, stvarnoga* proteže samo dotle dokle se proteže znanost, tj. opće znanje. Ima predmeta, sadržaja koji se samo teško, jedva ili nikako ne mogu poopćiti, ukoliko su ili jedinstveni ili su možda, i opći, ali se ne mogu staviti u prikladan opći oblik, tj. ne mogu se *priopćiti*. Znamo npr. koliko je teško izreći naša unutarnja duševna stanja, raspoloženja, i nikad nismo sigurni što je netko drugi od toga razumio, premda pretpostavljamo da su i drugi nešto slično doživjeli. Mi sami smo, kao osobe sa svojom jedinstvenom poviješću, nešto neponovljivo, te možemo pasti pod neki opći pojam tek ako se iz nas odstrani apstrakcijom ono što je karakteristično upravo za taj naš jedinstveni *ja*. Ipak nam je taj *ja* u svojoj jedinstvenosti (samo jedanput u cijelom svemiru i vremenu) naša najbliža i najneposrednija stvarnost. Ima događaja koji su u svojoj biti neponovljivi, kao npr.

nja za koja su nadležne i teologija i prirodne znanosti. Teologija se ne služi metodom prirodnih znanosti, ni one metodom teologije« (isto). Osobito vrijedna studija koja se također na vrlo osebujuć način bavi »graničnim pitanjima« jest knjiga A. Matkovića, liječnika i neurokirurga koji s pozicija prirodnih znanost razmatra problematiku postanka života. Međutim, baveći se pitanjima postanka života, Matković zamjećuje da takva pitanja nadilaze prirodne znanosti i da ulaze u područja teologije i filozofije. Usp. Anto Matković,

Tajna spoznajnoga kruga. Svijet-život-mozak, KS, Zagreb 2004.

9

I. Kešina, *Znanost-vjera-etika*, str. 72.

10

V. Bajsić, *Granična pitanja religije i znanosti*, str. 164.

11

Isto, str. 165.

Kristovo uskrsnuće u svom vjerskom iskazu, te stoga ne mogu biti predmetom znanstvenog istraživanja.«¹²

Važenje jedne istine zrcali se u tome da ona za čovjeka i njegov život nešto znači. Znanstveni sadržaji i spoznaje nisu nikakva domena stvarnoga, nego samo tumačenja tog stvarnoga. Tako nazvano »opće znanje« u tom smislu ne postoji, budući da mi nažalost nismo u stanju poopćiti pojedine uvide. Ako to ipak činimo, onda također činimo i jednu takvu vrstu redukcije u kojoj se ništi punina života i bitka. S obzirom na čovjeka to znači: jedinstveno Ja, kao što kaže Bajsić, jednostavno se ne smije poopćiti, jer onda postoji opasnost da se i samo uništi. Naša »najbliža i najneposrednija zbiljnost«, naša jedinstvenost i njezino samorazumijevanje najteže je granično pitanje pred kojim danas stoje teologija i znanost. Neponovljivost naše egzistencije, koju Bajsić pokazuje na primjeru Kristova uskrsnuća, nije nikakva znanstvena činjenica, nego čudo jednoga života koji kroz to uskrsnuće nije želio samo prekoračiti tu granicu, nego ju potpuno izbrisati.

»Doista svaki filozofijski *sustav*, ma koliko dostojan poštovanja u svojoj cjelini i širini i bez ikakvih zloraba, mora priznati prvenstvo, filozofijskog *razmišljanja* iz kojeg izvodi svoje podrijetlo i kojemu mora prikladno služiti.«¹³

Dakle, *mišljenje ima prednost pred sistemom*, budući da sistem dokida svaku individualnost i slobodu. Stoga tvrdnja: Istina je *jedna*, nije ni prema Bajsiću niti prema enciklici *Fides et ratio* stvar samo filozofske ili individualno-vjerujuće konstrukcije istine nego se ona objavljuje vjerniku i razumu, koju oni tada na različite načine akceptiraju i razumijevaju. Nasuprot tome, Bajsić pledira za »jedinstvo u spoznaji« i za »komunu logosa«, koja misli na tu mogućnost da se ta jedna istina iskušava u socijalnom i religioznom kontekstu, tj. kod svih ljudi na isti način ili putem mišljenja ili putem vjere. U tom smislu, Bajsić ne vidi nikakvo proturječje između teologije, filozofije i znanosti. S obzirom na jedno takvo nastojanje oko spoznavanja te istine, Bajsić se uopće ne čudi što »su najveći skolastički filozofi zapravo teolozi, zapravo enciklopedisti, tj. jednostavno mislioci, a ponekad i sveci«. ¹⁴ Bajsić želi s time kazati da se čovjek u njegovu nastojanju – što se tiče spoznavanja jedne istine – ne može samo promatrati prema različitim stručnim područjima, nego je čovjek – kao što kaže Bajsić – istodobno teolog, filozof enciklopedist i svetac. Jednu takvu raznoliku osobnost, Bajsić prepoznaje u liku skolastičkih filozofa i to ne slučajno. Prema Bajsiću, upravo su skolastički filozofi pokazali da oni ne traže istinu samo za sebe nego da prije svega žele živjeti u zajedništvu mislećih. U njima samima u njihovim dušama neprestano su razgovarali: teolog, filozof, vjernik, svetac; nakon toga taj je razgovor dalje bezgranično tekao u zajednicu onih koji žele razmišljati kao hermeneutički proces jednog nikada dovršenog pokušaja obostranog razumijevanja.

»Nikada se nije toliko dijalogiziralo kao u to vrijeme. Nikada sve do modernog doba s njegovim enormnim sredstvima komunikacije nije preko sviju nacija zapadnog svijeta postojala izmjena ideja u tolikoj mjeri. Na univerzitetima uče predstavnici različitih naroda, različitih partikularnih škola, tradicija i tendencija, svjetovni i redovnički kler, te 'universitas' živi usprkos sviju normalno-ljudskih svada i spletkarenja. Partikularizmi nastaju kad se iz sinteze prelazi u negaciju, kad se gubi snaga afirmacije.«¹⁵

Ovom pomalo ironičnom izjavom Bajsić zapravo želi reći da je jedno takvo ubrzavanje dijaloga zapravo na paradoksalan način dovelo do nestajanja dijaloga. Opće prisutna komunikacija, trenutačno ili pak neprestano izmjenjivanje ideja, tradicija spoznaja i kultura, zapravo nije pridonijelo nikakvom boljem međusobnom razumijevanju i nikakvoj afirmaciji ideje »universitas«,

nego su se samo još više zaoštrili konflikti i animoziteti. S obzirom na takvu situaciju Bajsić sada postavlja pitanje: Koja je zadaća religije i znanosti? Da bi se moglo odgovoriti na ovo pitanje, pokušat ću u kratkim crtama predstaviti Bajsićevo shvaćanje enciklike *Humani generis*.¹⁶ »Humani generis« jest zapravo obilježje onoga čovjeka koji je u smislu H.-G. Gadamera u stanju da prihvati i ono što u danom trenutku vrijedi protiv njega samoga. Prema Bajsićevu shvaćanju, to znači da čovjek treba učiti prihvaćati ne samo samoga sebe nego i Drugoga, kao uvjet vlastite čovječnosti i osobnosti. U jednom takvom shvaćanju međuljudskosti, intersubjektivnosti i vlastite subjektivnosti može se konstatirati da istina u najdubljoj svojoj biti predstavlja temeljni uvjet čovječnosti čovjeka, i to ne samo za religiju nego i za znanost – i to tako da njezino moguće nadvremensko važenje dolazi samo onda do izražaja, kada ona u mojem životu u smislu M. Schelera dobiva svoje ozbiljenje. I obratno: tek u tom izvršenju ozbiljenja, čovjek započinje sam sudjelovati na svojoj vlastitoj »Humani generis«, odnosno čovjek započinje sam određivati i ostvarivati samoga sebe. Na Pilatovo pitanje: »Što je istina«, moguće je, prema Bajsiću, odgovoriti na sljedeći način: istina se sastoji u dozvoljavanju da se ono drugo i drukčije potvrđuje i dolazi do važenja protiv nas samih. Prema Bajsiću, duhovna kriza započinje onda kada dolazimo do uvida da ono duhovno jednoga čovjeka više nije sposobno samoga sebe prepoznati u Drugom kao temeljni uvjet vlastite duhovnosti i čovječnosti. Razmatrano obostrano, ne samo znanstveno nego i teološki to znači: čovjek je upravo ono biće koje je sposobno za znanost i za vjeru u Boga. Stoga

»... biti stvoren, veli Toma Akvinski, nije nikakva promjena nego je to totalni odnos ovisnosti neke stvari o Bogu, odnos prema bitku samom. Ako pak sada primijenimo naš model izbora na tu transcendentalnu razinu, razvoj prirode izgleda nam kao neprekinuto stvaralačko izricanje Božjega 'Da' stvarima. Po tome su one takve da se iskazuju 'kompatibilnima' s aktualnim Božanskim htijenjem bitka, a u to htijenje 'uračunati' su također njihovi kategorijalni uvjeti.«¹⁷

Time Božje »stvaralačko Da« ostaje jedno trajno »Da« prema čovjeku kao kruni svega stvorenoga, koji na temelju iskustva slobode (slobodna odluka) ima uvijek iznova mogućnost da se odluči za ili protiv svojega »Stvoritelja«. Ili, s M. Heideggerom rečeno: svaka slobodna odluka koja karakterizira tu bitak postaje stvar »odlučenosti za otkrivenost«. Ako pokušamo promijeniti naše veze i odnose prema aprioriju i prema bezuvjetnom, onda ćemo iskusiti da sve ono što je postavljeno u pitanje za sam apriori ostaje neupitno, jer

12

Isto, str. 168.

13

Ivan Pavao II., *Fides e ratio. Enciklika svim biskupima katoličke crkve o odnosu vjere i razuma*, preveo: Š. Selak, Zagreb 1999., br. 4., str. 11. (Ubuduće se navodi kao FeR.)

14

V. Bajsić, »Duh sinteze«, u: *Filozofija i teologija u vremenu. Članci i rasprave*, S. Kušar (pr.), KS, Zagreb 1999., str. 235.

15

V. Bajsić, »Duh sinteze«, str. 235.

16

Budući da je enciklika *Humani generis* pisana 1950. godine, Bajsić se s pravom pita: nije li vrijeme nakon pisanja enciklike *Humani ge-*

neris ipak donijelo neke nove spoznaje i nove rezultate koje bi u svakom slučaju trebala uvažiti filozofija i teologija. Usp. o tome: V. Bajsić, *Granična pitanja religije i znanosti*, str. 138.

17

V. Bajsić, *Granična pitanja religije i znanosti*, str. 134. – »Stvaranje međutim nije promjena, 'motus'. Ono se definira kao 'emanatio totius esse ex non ente quod est nihil' pa prema tome sa strane stvorenja ne pretpostavlja ništa, nikakav 'terminus a quo'; ništa se tu ne preobražava niti mijenja. Ako dakle stvaranje s Božje strane zamišljamo kao neku akciju, a sa strane stvorenja kao neku pasiju, potrebno je te pojmove potpuno očistiti od svakog aspekta gibanja ili promjene« (isto, str. 155).

apriori nas uopće ne oslovljava tako da nemamo slobodnog izbora. U smislu E. Lévinasa apriori nam govori kao i svaki Drugi, tj. kao uvjet moje vlastite subjektivnosti. Istina koja nas oslovljava, koja se otvara i koja nas oslobađa upravo je ona istina koja »Humani generis« u religiji i znanosti dovodi do samoozbiljenja onkraj svake predmetnosti i opredmećenja.

3. Dijalog između religije i znanosti kao imperativ vremena

Ako se jednim izrazom može označiti Bajsićevo temeljno stajalište, koje se zrcali u kritičkom propitivanju i razmatranju različitih filozofskih, teoloških, prirodoznanstvenih, svjetonazornih ili nekih drugih aktualnih pitanja naše suvremenosti, onda je to riječ »dijalog«¹⁸ u smislu Platonove »nepisane dijalektike«, koja na temelju pitanja i odgovora traži nove putove promišljanja povijesne i aktualne stvarnosti. Prema Bajsićevu mišljenju, »dijalog« u sebi bitno implicira i jedan »dijalektički moment«,¹⁹ koji u pozitivnom smislu mijenja sugovornike u smislu prihvaćanja jednog zajedničkog konsensusa (dogovora), koji se u etičkom smislu može nazvati principom »transsubjektivnosti« (O. Schwemmer).²⁰ Iz Bajsićevih tekstova može se jasno isčitati jedna »metodika dijaloga« kojoj je svrha pristupiti onom Drugom i drukčijem, koje nas oslovljava i pogađa u našoj vlastitoj egzistenciji i jednostavno nas ne ostavlja na miru, nego nas trajno drži u jednom pokretu koji je usmjeren prema pronalaženju novih putova i odgovora. Bajsićeva »metodika dijaloga« postala je glavna nit vodilja ne samo u istraživanju bogate filozofsko-teološke baštine nego i u aktualnom odnosu filozofije i teologije prema prirodnim znanostima. U duhu Bajsićeve teze koja zagovara ideju jedne filozofije koja »okuplja« sve one koji misle drukčije, odnosno zastupaju različite svjetonazore i vjeronazore, moguće je u jednom dijaloškom pristupu lakše prepoznati ulogu i zadaću filozofije kao takve. Ta se uloga i zadaća u novonastaloj slici svijeta prije svega, prema Bajsićevu sudu, sastoji u jednom dijalogiziranju i posredovanju između svijeta prirodnih znanosti i teologije. Dakle, filozofija za Bajsića ima jednu posredničku ulogu, koja za »okruglim stolom« od svojih sugovornika traži ono što ljude međusobno povezuje na razini općeljudskoga. Prema tome, jedna takva filozofija protivi se svakoj ekskluzivnosti i svakom etiketiranju koji misli drukčije. Ili drukčije rečeno: Bajsićevo razumijevanje filozofije protivi se svakoj redukciji istine samo na ono moje. Naprotiv, Bajsićevo razumijevanje filozofije kao umijeća mišljenja, kao mudrosti, kao znanosti o principima,²¹ uvijek iznova živi u jednoj dijaloškoj otvorenosti prema Drugom i drugačijem.

»I danas dijalog ne znači neki kompromis ili smicalicu da se potkopa nečija idejna zgrada, nego susret ljudi u 'bazenu općeljudskoga', što znači ne samo prihvaćanje partnerova svijeta kao još uvijek ljudski mogućega nego i ugrađivanje kršćanske misli u aktualnost današnjega svijeta kao autentične ljudske mogućnosti, a ne nekog anakronizma. Dijaloška majeutika djeluje uvijek na obje strane.«²²

Prema Bajsiću, »bazenu općeljudskoga«²³ upravo je onaj »životni svijet« o kojem govori E. Husserl, ili pak »životna drama« o kojoj govori J. von Uexküll. Taj se »životni svijet« ili »životna drama« u »bazenu općeljudskoga«, može razvijati, usavršavati i odrastati kao svijet kulture, ali uvijek samo u susretu s Drugim i drukčijim, imajući pritom uvijek iznova u vidu vlastitu odgovornost, ali i odgovornost za Drugoga (E. Lévinas). Ili, drukčije rečeno: biti prema E. Lévinasu odgovoran za odgovornost Drugoga, ne znači ništa drugo nego izgrađivati »bazenu općeljudskoga«, dakle svijet kulture koja se nadah-

njuje tradicijom, ali koja odgovorno misli i na budućnost budućih naraštaja. Prema Bajsićevu mišljenju, upravo taj »bazen općeljudskoga« postaje »prostor« u kojem se između ostaloga međusobno susreću humanističke i prirodne znanosti, koje kroz jednu »dijalošku majeutiku« potiču razgovor u smislu osvjetljavanja tradicije, ali i u smislu koncipiranja jedne odgovorne i smislene budućnosti. Upravo ono što je nekad bila ili je htjela biti srednjovjekovna sinteza, odnosno jedna »integralna skolastika«, upravo to danas, prema Bajsićevu mišljenju, želi ostvariti jedna »dijaloška majeutika«, koja neumorno potiče i zagovara ideju filozofije kao »mjesta okupljanja«. Naime, »dijaloška majeutika« postaje kod Bajsića »temeljni princip naše umnosti«,²⁴ jer se on proteže na sve one koji nastoje međusobno komunicirati postavljajući sebi za cilj pronalaženje i osvjetljavanje istine. U tom smislu važno je istaknuti činjenicu da Bajsić, pozivajući se u tom kontekstu na Aristotela i Tomu, polazi od postavke da nas razum ipak u bitnim stvarima ne vara, osobito u stvarima koje podliježe općem interesu ljudi, kao što je, primjerice, smisao života, odnosno ono što je na neki način »zajedničko«²⁵ svim ljudima.

18

Da bi se dijalog mogao ostvarivati, potrebno je imati jednu širinu pogleda, koji je apriori protiv toga da se cijela stvarnost svede samo na materiju. »Ako se prvo počelo shvati kao materija, onda više ne može biti govora niti o filozofiji kao spoznaji, kao teoriji (...), tj. znanosti koja je 'gledanje' i kao takva u biti nešto više od čistog umijeća. U takvom slučaju ili se i dalje nastoji spekulirati unutar tematički neformuliranih pretpostavki kolebajući se oko nepomirljivih stavova (što je konkretno Spencerov način) ili se stvar provodi dosljedno sve do fundamentalno novog shvaćanja filozofije kao *čiste prakse*. No tu nam je svaka spoznaja relativizirana kao izraz nekog momenta same prakse te skala spoznajnih vrijednosti gubi svoj apsolutni centar. Jedna takva filozofija ne može ni o samoj sebi izreći ništa obvezatno. Dijalog, tj. komunikacija (*communio*) na osnovu *uvida* univerzalne vrijednosti, prestaje biti moguć. Znanosti poprimaju jedino moguću praktičnu notu, te jedno teoretsko pitanje o definiciji čovjeka ili njegovom podrijetlu prestaje imati smisla«. – V. Bajsić, *Granična pitanja religije i znanosti*, str. 20.

19

V. Bajsić, »Stavovi kršćana prema dijalogu s marksizmom«, u: *Dijalog, reagiranja, polemike*, Zagreb 2003. str. 27. U razmatranjima problematike dijaloga, Bajsić izričito naglašava antropološku dimenziju dijaloga u smislu ostvarivanja »zajedništva«. – »Zato dijalog posjeduje snagu oblikovanja zajedništva, 'mi' svijesti. Dajući sugovorniku već otprve relevantnost što se tiče mojih problema, pretvaram svoje probleme i njegove probleme u naše probleme. Pojedinačni se interesi otkrivaju kao 'naši' interesi, a zajednica se stvara zajedničkom akcijom. Zato bi se dijalog mogao definirati kao razgovor čovjeka s čovjekom o bitnim stvarima čovjeka radi njega samoga« (isto, str. 33).

20

Prema Schwemmeru, načelo »transsubjektivnosti« samo je drugo ime za Kantov moralni princip (kategorički imperativ). Usp. o tome: O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, str. 127–128; usp. također: Josip Oslić, *Utemeljenje etike kod Vladimira Solovjeva*, Zagreb 1994., str. 96.-99.

21

»Pod *principom* se misli ono iz čega nešto bilo kako proizlazi. U hrvatskom jeziku rabimo za latinsku riječ 'principium' tri riječi. Kad je riječ o vremenskom ili prostornom principu, nazivamo to 'početkom'. Kad je riječ o uzročnom redu, govorimo o 'počelu', a kad je se misli logički i moralni red, govori se o načelu«. – V. Bajsić, *Granična pitanja religije i znanosti*, str. 169.

22

V. Bajsić, »Filozofija kao mjesto okupljanja«, u: *Filozofija i teologija u vremenu*, str. 22.

23

»Budući da ljudi jedni drugima priopćuju svoje spoznaje, to se istina može tražiti u 'bazenu' *općeg govora*, koji se tvori neprestanim dijalogom između ljudi. Ako se, dakle, želi znati istina o nečemu, valja pitati što se o tom općenito kaže, jer 'kolikostruko se kaže tolikostruko biti znači'«. Aristotel, *Met.*, V, 7,1017a 23s; citirano prema V. Bajsić, u: *Granična pitanja religije i znanosti*, str. 171.

24

Usp. Josip Oslić, *Vjera i um. Neoskolastički i suvremeni pristupi*, HFD, Zagreb 2004., str. 263.

25

Usp. o tome: J. Oslić, *Vjera i um.* str. 263 i dalje.

»Možda je u svemu najteže što bi se tek morao pripremiti teren za takvu 'dijalošku filozofiju', koja – još jednom budi rečeno – nije ni kompromis ni sinkretizam, nego traženje 'prirodnog' sustava mišljenja u najboljem smislu riječi baš na temelju sokratske pretpostavke da je ljudski intelekt sposoban da spozna istinu i da se ona na naravnom planu samo tu može naći.«²⁶

Ako je ljudskom razumu svojstveno »da spozna istinu«, onda i u duhu enciklike *Fides et ratio*²⁷ treba izbjegavati svako monopoloziranje istine, odnosno svako svođenje istine samo na ono moje, nego u »traženju« istine treba pokazati jednu »otvorenost« koja uvažava upravo ono »tuđe«, ne potcjenjujući niti ono vlastito. Sve ovo govori u prilog tome da »traženje« istine ne postaje samo neki općeljudski zahtjev koji je kroz povijest filozofskog i teološkog mišljenja na različite načine tematiziran, nego upravo to »traženje« istine postaje jedan etički imperativ koji ni danas ne gubi na važnosti i značenju. U tom smislu Bajsićeva razmatranja problematike »duha sinteze«, »integralne skolastike«, »filozofije kao mjesta okupljanja« samo govore u prilog tome da on u potpunosti razmišlja u duhu »dijaloške majeutike«, koja ga dovodi do jednog plodnog dijaloga između filozofije, teologije i svijeta prirodnih znanosti. Upravo ova metoda »dijaloške majeutike« omogućuje Bajsiću pristup k »bazenu općeljudskoga«, u kojem se zrcale ne samo postignuća humanističkih nego i ona prirodnih znanosti.

Na tragu ovih Bajsićevih promišljanja i sam pojam »interdisciplinarnosti« zadobiva jedno potpuno novo značenje. Nadovezujući se na pojam 'dijaloške majeutike', koja u metodološkom i stvarnom smislu riječi stvara pretpostavke za jedan plodan dijalog, može se kazati da je Bajsić na temelju nekih svojih vlastitih iskustava, odnosno na temelju svojih vlastitih uvida, dobro predvidio u kojem smislu će se uopće razvijati »znanost«. Naime, ona će se jednostavno morati razvijati u smislu »interdisciplinarnosti«, dakle u smislu jedne »otvorenosti« i »traganja za istinom«, uvažavajući pritom »dijalošku majeutiku« kao temeljni princip u pronalaženju i otkrivanju novih spoznaja.

Zapravo i ne čudi da je pojam »interdisciplinarnosti« kod Bajsića izrastao na temeljima »dijaloške majeutike«, koja po samoj svojoj naravi upravo zagovara i potiče »interdisciplinarnost« i na taj način bitno pridonosi osvjetljavanju i novom razumijevanju filozofske, teološke i prirodnoznanstvene problematike. U tom se smislu može kazati da su »granična pitanja« koja je u svojim znanstvenim radovima u »bazenu« onog »općeljudskoga« razmatrao Bajsić, omogućila i stvorila upravo onaj »hermeneutički krug« koji ne razdvaja, nego međusobno povezuje čak i one misaone i znanstvene svjetove za koje nam se na prvi pogled čini da je nemoguće dovesti do bilo kakvog suglasja, a time i do novog samo-razumijevanja i razumijevanja Drugog.

Josip Oslić

**Religion und Wissenschaft im Werk
von Vjekoslav Bajsić**

Zusammenfassung

Vjekoslav Bajsić (1924–1994) der wie sein Vorgänger Karlo Balić in vielen Ansätzen seines Denkens und in seiner sogenannten »integralen Scholastik« die Grundbemühungen der Enzyklika Fides et ratio antizipiert hat, entwickelte in seinen Forschungen ein eigentümliches Verständnis der Naturwissenschaft. In diesem Beitrag versucht man zu zeigen, wie Bajsić nicht nur die modernsten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse religiös relevant gemacht hat, sondern zugleich die Religion selbst als das sinngebende Grundmoment der naturwissenschaftlichen Forschungen betrachtet, ohne das die Naturwissenschaften selbst in „Sinnkrise“ des eigenen Verfahrens immer wieder gelangen. In diesem Sinne wird auch Bajsićs Begriff der „Homination“ der Wissenschaft erörtert, zugleich aber der Religion selbst, d.h. seine Bemühung, die Religion und Wissenschaft ihre lebensweltliche Begründung und ihre Bedeutsamkeit für das konkrete menschliche Leben wieder zu erreichen, ohne die sie die weltlose und überzeitliche Gegebenheiten werden, die keine Möglichkeit mehr haben, den konkreten Menschen in seinem faktischen Leben in Anspruch zu nehmen.

Schlüsselwörter

Religion, Wissenschaft, Vjekoslav Bajsić

26

V. Bajsić, »Filozofija kao mjesto okupljanja«, u: *Filozofija i teologija u vremenu*, str. 23. Bajsić se inače u svojim raspravama govoreći o istini u više navrata poziva upravo na Sokrata, te zajedno sa Sokratom zagovara ideju kako istina mora biti nešto »općeljudsko«. Od odlučujućeg je tu značenja »Sokratova spoznaja da istina ne može biti rijedak posjed nekog čudnog pojedinca, nego da je to nešto 'društveno', općeljudsko, nešto što ljudi već posjeduju, samo je možda treba osloboditi nekih zapreka da bi došla ljudima do svijesti«. – V. Bajsić, *Granična pitanja religije i znanosti*, str. 252.

27

»Crkva ne izlaže svoju vlastitu filozofiju niti preporuča bilo koju pojedinačnu filozofiju na štetu drugih. Duboki razlog ove odmjerivosti leži u tome što filozofija, čak i onda kada stupa u odnos s teologijom, mora djelovati u skladu sa svojim metodama i pravilima; inače ne bi bilo jamstva da se ona kreće prema istini i da teži k njoj u procesu koji treba provjeravati razumom«. (FeR) str. 49, 72.