

A. ČLANCI I RASPRAVE

Ivan Devčić

PODRIJETLO I ZNAČENJE POJMA "DUH" U EUROPSKOJ FILOZOFSKOJ I RELIGIOZNOJ MISLI

Dr. Ivan Devčić, Teologija u Rijeci, izlaganje sa znanstvenog skupa.
UDK: 1(091) DUH

Kako je u europskoj filozofskoj i religioznoj misli otkrivena dimenzija duha i što ona uopće znači? Autor pokušava na to odgovoriti identificirajući pitanja na koja je duh dan kao odgovor. To su pitanja o iskonu, identitetu, razlici i smislu svih stvari. U polazištu svake istinske filozofije i religije nalaze se upravo ova pitanja. Čovjek je postupno otkrio duh kao odgovor na njih. Pritom se duha nije u svim razdobljima jednako shvaćalo. Ipak, unatoč nezanemarlivim razlikama, postoji u svim shvaćanjima nešto zajedničko: duh je inteligibilna stvarnost, princip iz kojega sve proizlazi i sila koja sve prožimlje, ono što čak i samo mišljenje i spoznaju omogućuje. Kada s čovjekova horizonta nestane dimenzija duha, obuzimaju ga osjećaji besmisla i nihilizma. Ipak se to ne smije shvatiti kao apsolutna odsutnost duha, jer je on i nadalje prisutan, ali u modusu odsutnosti. S tim u svezi postavlja se pitanje: Kako današnji čovjek može, u stanju "bezdušja" u kojem se nalazi, ponovno otkriti dimenziju duha sa svime što ona znači? Autor smatra da su u tom smislu poglavito aktualni putovi na kojima su Sokrat, Platon i Augustin otkrili stvarnost duha, a svoje mišljenje temelji na činjenici da su njihovi sugovornici bili predstavnici skepticizma, naturalizma, materijalizma i subjektivizma, dakle, reprezentanti onih nazora koji čovjeku i danas najviše zastiru obzore duha.

Polazište ovog izlaganja su ona pitanja koja su u povijesti europske filozofske i religiozne misli dovela do otkrića duha. Otkrivanjem tih pitanja, na koja je pojam "duh" odgovor, razotkriva se ne samo značenje tog pojma, nego i svi problemi koji se pojavljuju nestankom duha s našeg obzorja. Zadanu ćemo temu promotriti i izložiti najprije u okviru grčke filozofije, a zatim

u biblijsko-kršćanskoj i u novovjekovnoj europskoj misli. Potom ukazujemo na činjenicu da je duh prisutan i u modusu odsutnosti, tj. u tzv. "krizi duha", a završavamo s propitkivanjem mogućnosti i metoda ponovnog otkrivanja duha u ovo naše vrijeme.

1. Duh u grčkoj filozofiji

1.1. Pitanje o archè - pitanje o duhu

Ako apstrahiramo od mitologije i zaustavimo se na filozofiji, uočavamo da je otkriće dimenzije duha neraskidivo povezano s prvim i temeljnim filozofskim pitanjem - pitanjem o archè svih stvari. Archè ne znači samo iskon ili podrijetlo, ono od čega su i po čemu stvari, nego i njihovo jedinstvo i različitost. U nastojanju da odgovori na to sveobuhvatno pitanje, čovjek postupno dolazi do ideje o duhu.

Najprije se archè zamišlja kao nešto materijalno. U tom smislu archè je voda, zrak, vatra, zemlja, uzeti pojedinačno ili zajedno. Stoga Aristotel kaže: "Od prvih mislilaca većina je samo ona tvarne vrste smatrala počelima svih stvari." Moglo bi se pomisliti da su Anaksimandar i Parmenid iznimke. Ali to ne stoji, jer Anaksimandar ne kaže koja svojstva ima *apeiron*, osim što je prostorno i vremenski neograničen, pa se čini da ne prevladava hilozoistički materijalizam svojih suvremenika.² Slično se može reći i za Parmenida koji je smatrao da je iskon svega bitak, koji on shvaća kao nešto kuglasto, što ne može ni nastati niti nestati. Budući da se bitak kao kuglast može zamišljati samo kao materijalan, Copleston zaključuje "da je Parmenid osobno naučavao materijalističku nauku i da su materijalisti kao Demokrit njegova legitimna djeca".³ Na istoj je crti i Pitagorin odgovor na pitanje o prapočelu, jer broj kao praosnova znači kvantitet, a time i materijalnost.

1.2. Dualizam i rađanje ideje o duhu

No, već kod prvih grčkih filozofa javljaju se i dualističke tendencije, npr. kod Empedokla koji je, pored četiri osnovna elementa, smatrao da prapočelo uključuje i pokretačku silu. Ipak ta sila pripada još uvijek fizičkom, odnosno psihičkom redu, dakle istom redu kojem i elementi (Empedoklo ju je zamišljao kao ljubav

¹ *Metafizika*, I, 983 b.

² Usp. A. BAZALA, *Povijest filozofije*, sv. I., Zagreb 1906., 84.

³ F. COPLESTON, *Storia della filosofia*, sv. I., Brescia 1967., 81.

i mržnju). Puno je zagonetniji Anaksagora koji je uz bezbrojne čestice (*homeomerije*) afirmirao i um (*nous*) kao prapočelo. Veliko je pitanje, međutim, da li je Anaksagorin "nous" tvaran, ili se s njime prvi put u filozofskoj misli pojavljuje ideja stvarnosti posve drukčijeg reda, tj. dimenzija duha. Mišljenja su o tome polarizirana, jer jedni smatraju da je to ipak samo finija tvar, kao što je i inače za Anaksagorine prethodnike duša bila samo finija tvar, dok drugi tvrde da Anaksagora shvaća um kao netvaran, tj. duhovan. Bazala i Šanc, naši stariji povjesničari filozofije, priklanjaju se drugom shvaćanju, pri čemu ovaj posljednji ide još korak dalje te zajedno s H. Meyerom vidi u Anaksagori utemeljitelja teizma.⁴

1.3. Duh u Platonovoj filozofiji

Ako o Anaksagorinim shvaćanjima uma i mogu postojati dileme, one posve nestaju u Platona. Stoga se može s pravom tvrditi da se tek s Platonom u povijesti filozofije prvi put nedvosmisleno pojavljuje ideja duhovne stvarnosti kao posve oprečne materijalnoj. U Platona ideje zamjenjuju materijalna prapočela predsokratovaca. U tom smislu Platonov odgovor na pitanje o podrijetlu sve stvarnosti po prilici glasi: Osnove su stvarnosti duhovne, idealne, a bitak pojedinačnih empiričkih bića je izveden i postoji samo po participaciji na idejama. Duh je, dakle, poistovjećen s idealnim temeljima svijeta, odnosno, s univerzalnim, sveopćim načelima bitka.

Postoji u tome i stanoviti antropološki interes, jer sama ljudska intelektualna duša, kao ono po čemu je čovjek upravo čovjek, pripada tom duhovnom redu. Pored toga, duhovni red znači i temelj sigurnosti i reda, bez kojih je nemoguć ljudski život. Koprek tu Platonovu misao ovako izriče: "Našavši se kao prolazno i smrtno biće među istim bićima prirode koja ga okružuju, Platon je među prvima svjesno napregnuo misao ne bi li kako za čovjekov život pronašao nešto stalno i čvrsto što bi mu pobudilo i na neki način osiguralo razumski obrazloženu nadu da postoje vrata oslobođenja iz vječitog vrtloga života i smrti, mijene i propadanja."⁵ Traženje duhovnih temelja svijeta implicira, dakle, i traženje temelja osobne i društvene čovjekove egzistencije. U tom smislu Koprek nastavlja tumačiti Platonovu filozofiju: "Da bi čovjek mogao živjeti, mora postojati nešto više od običnog

⁴ Usp. A. BAZALA, nav. dj., 117; F. ŠANC, *Povijest filozofije*, I., Zagreb 1942., 64.

⁵ I. KOPREK, Problem reinkarnacije u suvremenoj filozofiji, u: M. NIKIĆ (ur.), *Reinkarnacija i/ili uskrnuće*, Zbornik radova sa znanstvenog simpozija Filozofskog fakulteta Družbe Isusove, Filozofsko-teološkog instituta Družbe Isusove i Teološkog fakulteta Sveučilišta u Innsbrucku o reinkarnaciji i uskrnuću, Zagreb 1998., str. 28.

života, i tek je onda moguće ljudsko društvo ako se pronade temelj vječne istine koja sve obvezuje. Ili, drugim riječima: da bi čovjek mogao biološki živjeti, mora postojati nešto više od običnog biosa.⁶

Nedostatak Platonova odgovora je u tome što on duh, a time i bitak (pravi, vječni bitak je, naime, duhovni bitak, bitak ideja), shvaća univerzalistički, te što nije znao povezati duhovni i materijalni svijet. Na taj način Platonovo poimanje duha karakterizira višestruko suprotstavljanje: duh je univerzalni, vječni bitak i kao takav suprotstavljen svemu pojedinačnom koje ima samo prolaznu i prividnu egzistenciju; duh je racionalan i stoga nepomirljiv s materijom koja je neprozirna i iracionalna.

1.4. Sudbina duha u grčkoj filozofiji poslije Platona

Taj univerzalizam duha ne prevladava ni Aristotel, prema kojemu je duh forma složenih bića i prvi pokretač sveukupne stvarnosti, ostajući pritom sam, kao čista misaona aktivnost, nepokrenut ni od čega, tj. sam sebi dostatan. Kasnija grčka filozofija pokušat će te suprotnosti riješiti nijekanjem idealnih osnova svijeta, da bi se tako afirmiralo individualno (npr. u epikureizmu i skepticizmu), ili takvim približavanjem duha i materije, da oni prelaze jedno u drugo (npr. u stoicizmu i neoplatonizmu).⁷ Važno je u svezi s tim i Aristotelovo učenje da su materija i forma (duh) samo principi koji, zajedno s tvorbenim i svršnim uzrokom, oblikuju konkretno biće. Uočljivo je također da oni filozofski pravci koji niječu duh, odnosno, idealne osnove svijeta, niječu i mogućnost racionalne spoznaje, a time i postojanje neporecive istine i mogućnost njezine komunikacije (skeptici i sofisti). Duh je, prema tome, u grčkoj filozofiji također izvor spoznaje neporecive istine i medij njezine komunikacije, zbog čega se i istina i komunikacija izričito niječu ondje gdje se on odbacuje.

1.5. Glavne oznake i nedostaci grčkog poimanja duha

Pokušamo li izneseno sažeti, dolazimo do sljedećeg rezultata:

Grčka misao otkriva postupno dimenziju duha kao odgovor na pitanje o iskonu svih stvari. Otkriće duha slijedi i otkriće

⁶ isto.

⁷ Gilbert smatra - kako proizlazi iz sljedeće tvrdnje -, da je bit stoičkog učenja o duhu u skladu s biblijskim: "Biblijska je tradicija umjela spasiti bit onoga što je uočio stoicizam, a što Grci i njihovi nasljednici nisu mogli pravo razumjeti." P.P. GILBERT, *La semplicità del principio. Intraduzione alla metafisica*, Casale Monferrato (AL) 1992., 74. - O biblijskom shvaćanju duha govorit ćemo kasnije.

nutarnjosti. U duhu su sve stvari identične i različite, ali to jedinstvo i razlika nisu izvanjski nego nutarnji. Pritom je naglasak stavljen više na duh kao um nego na duh kao silu. Duh je univerzalni um koji tvori idealnu osnovu svijeta. Kao takav on se suprotstavlja ne samo materiji nego i svemu pojedinačnom. Razumski dio ljudske duše u grčkoj je filozofiji također univerzalistički shvaćen. Upravo su s time povezani i glavni nedostaci antičkog poimanja duha, ali i bitne razlike u odnosu na biblijsko-kršćanski pojam duha.

2. Biblijsko-kršćanski pojam duha

2.1. Postupno otkriće duha u biblijskoj objavi

Bitnu razliku između filozofskog i religioznog poimanja duha Berdjajev ovako opisuje: "U složenoj povijesti otkrivanja duha razlikovalo se filozofsko od religioznog poimanja duha: filozofija je poimala duh uglavnom kao razum, um, a religiozne struje shvaćale su duh kao silu najvišeg života, silu koju Bog udahnuje čovjeku, tj. shvaćale su ga cjelovitije."⁸ Dakako, mi ovdje možemo od religioznih shvaćanja izložiti jedino biblijsko-kršćansko, ali i njega samo u kratkim crtama i s određenog motrišta.

Slično kao u grčkoj filozofiji, tako se i u biblijskoj objavi postupno dolazi do otkrića prave dimenzije duha. I tu se duh najprije shvaća kao nešto fizičko-materijalno. Starohebrejski *rouakh* i grč. *pneuma* znače vjetar, puhanje, disanje, dakle neku fizičku nekonzistentnu i neuhvatljivu pojavu. No, istovremeno se tome pripisuju božanske oznake: *rouakh* ili *pneuma* su sam Božji dah i Božja sila koja stvara život i s kojom je povezana čovjekova svijest.

Ali, za razliku od grčke misli, biblijskoj je objavi strano svako suprotstavljanje duha i materije. U tom smislu ona shvaća živo biće kao tijelo koje sadrži životni dah što od Boga dolazi i Bogu se vraća. Čovjek je, doduše, sastavljen od duha, duše i tijela, ali njegova duhovna priroda ne postoji usporedo s duševnom i tjelesnom, nego označava mogućnost njihova drukčijeg postojanja: one mogu stupiti u drukčiji poredak, mogu prijeći iz prirodnog reda u poredak slobode, iz reda razdora i

⁸ N. BERDJAJEV, *Duh i realnost*, Zagreb 1985., 23. - Gilbert određuje razliku između duha kao *nous* i duha kao *pneuma* slijedeći Kittela prema kojemu *nous* ima izvorno specifično intelektualno značenje: kao svijetao prostor "daje stvarima, u njihovoj statičnosti, /.../ da jesu upravo ono što stvarno jesu; *pneuma* je naprotiv bila daleko više materijalna sila gibanja zraka koji po svojoj prirodi zahvaća i ispunja, kako promatrajući subjekt, tako i promatrani objekt." KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 10, Paideia, 1975., col. 785; cit. prema P.P. GILBERT, nav. dj., 73.

neprijateljstva u stanje ljubavi i zajedništva. Prema Bibliji, sva je stvarnost duhovna kada je u skladu s Božjim planom stvaranja, i svako je biće tjelesno, tj. protivno Bogu, ako otpadne od njegove volje. Dakle, duh može biti materijaliziran, a duša i tijelo spiritualizirani. Jedino Bog koji je ne samo čisti duh nego i duh po sebi, ne može imati tjelesnost, pa se ne može ni materijalizirati (materijaliziranje nije isto što utjelovljenje). To znači da je duhovni red višeslojan: uz duhovnost koja može postati tjelesna i materijalna, postoji i razina čiste duhovnosti, svojstvena prvenstveno Bogu i čisto duhovnim bićima.

Iz toga proizlazi da, prema biblijsko-kršćanskom shvaćanju duha, sve ono što nije duh po sebi, nego je to samo po participaciji, može ispasti iz reda duha i prijeći u red stvarnosti. U tome se vidi ne samo diferenciranost biblijsko-kršćanske misli o duhu nego i njezine poteškoće i nedoumice s obzirom na ontološki status, kako duha tako i materije. U svakom slučaju, duh znači red postojanja koji je označen nutarnjošću, slobodom, kvalitetom, blizinom i međusobnim prožimanjem bića, za razliku od reda materijalnosti (tjelesnosti), gdje su bića podvrgnuta nužnosti, prisili, kvantiteti, strana jedna drugima, jer se nalaze u odnosima koji se sastoje u ispunjavanju čisto izvanjskih formi i zakona. Ali ta su dva reda, zapravo, dva različita načina postojanja jedne te iste stvarnosti.

2.2. Personalno shvaćanje duha

Personalno shvaćanje duha je, možda, ono po čemu se biblijsko-kršćanska pneumatologija ponajviše razlikuje od grčke. Treba ipak napomenuti da je i tu uočljiva stanovita postupnost, jer se duh naprije shvaća kao sveprožimajuća i preobražavajuća sila. No, za razliku od grčke filozofije koja se nije nikada uzdigla do personalnog pojma duha, biblijska je misao s vremenom došla do toga.

To znači da je Božji bitak osobni duhovni bitak. Ali kršćanstvo, pored toga, govori i o Duhu Svetom kao jednoj od triju božanskih osoba i o Bogu kao Trojstvu. To znači da duh nije zatvoren u sebe, nego otvoren drugome i zajedništvu. Otac rada Sina, a iz Oca i Sina proizlazi Duh Sveti koji dovršava njihovo djelo u svijetu. On čovjeka i sve stvorenje ponovo vraća u svijet duhovnosti. Duh Sveti je shvaćen kao razum, mudrost, ali i kao tješitelj, pomoćnik, zaštitnik, nadahnutelj i sl.

Poput Božjeg duha i čovjekov je duh osoban i komunikativan, jer je čovjek sličan Bogu upravo po duhu. Duh Sveti, pak,

pomaže našem duhu da spozna Božju istinu i živi po njoj. On vraća palom čovjeku njegovu božansku sastavnicu koja ponovno postaje njegova unutarnja svojina.

Naglašavanje osobnosti duha ne znači, kako vidimo, afirmiranje individualizma. Tvrdnja da kršćanstvo shvaća duh individualistički, a grčka misao univerzalistički, grubo je pojednostavljeno. Berdjajev veoma dobro uočava specifičnost kršćanskog poimanja duha kada tvrdi: "Duh je osoban i otkriva se u osobi, ali on osobu ispunja nadosobnim sadržajem. Duh je subjektivan i otkriva se u subjektu, ali on spašava od loše 'subjektivnosti', od nesposobnosti razlikovanja realnosti i sjedinjavanja s realnostima... Glavna je značajka duhovnog kraljevstva to što u njemu nema rodnoga, masovnoga, kolektivnoga; sve je u njemu individualno-osobno i ujedno konkretno-univerzalno, sjedinjeno. A to znači da je kraljevstvo duha kraljevstvo slobode i ljubavi."⁹

2.3. Biblijsko-kršćansko shvaćanje duha cjelovitije je od grčkoga

Vidimo, dakle, da biblijsko-kršćanska objava sadrži cjelovitiju spoznaju duha. Duh i materija nisu za nju dva nepomirljiva počela. Isto tako duh nije idealna i univerzalna osnova svijeta, nego živa konkretna osoba. Duh nije samo um nego i volja i sloboda. On je logos, ali i milost koja prosvjetljuje čovjeka i daje mu snagu da živi po duhu. Bog je kao takav duh, ali postoji i Duh Sveti kao posebna božanska osoba. S druge strane postoje, prema biblijsko-kršćanskoj objavi, stvoreni duhovi, napose ljudski duh koji je stvoren na sliku Božju.

Pored toga, biblijsko-kršćanska objava potpunije otkriva dimenziju nutarnosti kao dimenziju duha. Duh povezuje pojedinačno s univerzalnim tako da se ne niječe ni jedno niti drugo. Realno je samo pojedinačno, ali u dimenziji duha sve pojedinačno je u slobodi sjedinjeno, sve individualno je ujedno i univerzalno. Na taj način kršćanstvo otkriva i ističe posve drukčiji tip jedinstva nego što je kolektivno i mehaničko jedinstvo, zasnovano samo na zakonima i izvanjskoj prisili.

U novijem razvoju europske misli takvo će shvaćanje duha biti potisnuto u korist antičkog pojma duha. To će u konačnici imati za posljedicu nijekanje duha i stvaranje svima nam poznate situacije "bezdušnosti". Pogledajmo to izbližega.

⁹ N. BERDJAJEV, nav. dj., 20.

3. Duh u novijoj europskoj misli

3.1. Povratak antičkom poimanju duha

R. Descartes, otac novovjekovne filozofije, vraća se grčkom poimanju duha. Duh je za njega poglavito svijest, mišljenje, um. On stoji u nutarnjem odnosu s Bogom (ideja Boga mu je urođena), ali nije sposoban ni za kakav odnos s ostalom izvan-duhovnom stvarnošću koju Descartes naziva "res extensa". Na taj način Descartes obnavlja antički dualizam između duha i materije (pri čemu pod materijom podrazumijeva sve što nije misao i svijest, dakle i čisto psihičke i biološke procese u čovjeku i u prirodi). Za objašnjenje materijalnog svijeta dostatni su mu samo mehanički zakoni: inercija, ravnomjerno i jednostavno gibanje te zakon očuvanja gibanja.

Spinoza se, međutim, ne može pomiriti s takvim dualizmom, pa ga nastoji prevladati pretvaranjem duha i materije u attribute iste božanske Supstancije. Time on obnavlja stoički i neoplatonički dvoznačni monizam - dvoznačan zbog toga jer ga se može shvatiti, ili kao svodenje materije na duh, ili kao poistovjećivanje duha s materijom. Budući da je materija atribut božanske Supstancije, proizlazi da je i sam Bog tvaran. Usporedo s monizmom Spinoza obnavlja i antički determinizam koji je u njega čak rigorozniji nego u stoika i neoplatonika.

Leibniz je također monist, no u njega nema dvoznačnosti, jer su monade koje kao nematerijalni centri sile oblikuju čitavu stvarnost, "duhovni atomi", a materija je, kojoj su svojstvene masa, neprobojnost i protežnost, samo posljedica nedovoljne percepcije stvorenih monada. To znači da Bog, čija je percepcija savršena, nema tijela, nego je čisti duh. Od kršćanstva Leibniz zadržava individualno poimanje duha, ali univerzalizam duhovnog svijeta tumači drukčije. Monade su zatvorene u sebe i nisu sposobne ni za kakvu međusobnu komunikaciju. Ipak se nalaze u harmoničnom odnosu, jer je Bog svijet stvorio kao "sustav prestabilizirane harmonije". Leibniz pokušava u tome naći mjesta i za čovjekovu slobodu, ali bez uspjeha, jer determinizam prestabilizirane harmonije ne ostavlja nikakvog realnog prostora za nju.

Kant se ponovno vraća dualizmu, ali ga shvaća kao suprotnost između reda slobode i reda nužnosti. Čovjek je biće podijeljeno između ta dva međusobno nepomirljiva reda. Red slobode je red duha, osobe i moralnog zakona, a nužnost je red prirode i determinizma. Poslije Kanta, njemački idealizam pokušava uspostaviti jedinstvo dvaju poredaka tako što prirodu svodi i

poistovjećuje s duhom, shvaćenim u univerzalnom i objektivnom smislu. Na taj se način duh ponovno poistovjećuje s idealnom osnovom sveukupne stvarnosti, ali se u njemu vidi ne samo racionalni nego i energetske princip: duh je racionalna kozmička sila koja se u svjetskom procesu dijalektički razvija do svoje punine. Antičku statičnost zamijenila je, dakle, moderna dinamičnost.

3.2. Svođenje duha na materiju

Za razliku od idealizma, materijalizam i evolucionizam uspostavljaju jedinstvo dvaju poredaka stvarnosti svodeći duh na materiju. Duh je, u biološkom smislu, viši stupanj organizacije materije, a u društveno-povijesnom pogledu ideološka nadogradnja i odraz ekonomskih i proizvodnih odnosa u društvu. Pritom se ističe negativni moment duha. Tako Klages tvrdi da je duh bolećivi plod vitalističkog procesa, jer okiva život.¹⁰ Marx pak smatra da "duh", kao moralna, politička, filozofska i religiozna ideologija, prijeći uspostavu istinskog, tj. besklasnog društva. Sve to, drugim riječima, znači da se zapadnoeuropska misao, nakon višemilenijske odiseje, ponovo vratila svom početku: shvaćanju da je prapočelo nešto materijalno. Time se ujedno odrekla sveg prevaljenog puta proglašivši ga zabludom i pogreškom. To veliko nijekanje sve prošlosti izrazio je najbolje Nietzsche koji je zajedno s ostalim materijalistima i vitalistima ustvrdio: "Ja sam sav i naprosto tijelo, i ništa više; duša je samo riječ za nešto na tijelu."¹¹

No, odbacivanjem odgovora nije se moglo zataškati i pitanje na koje je duh dugo vremena smatran odgovorom. Riječ je, da se podsjetimo, o pitanjima o iskonu i počelu, o identitetu i razlici svih stvari, o smislu sve stvarnosti, o čovjeku i značenju njegova života, o istini, dobru i mogućnostima njihove spoznaje i komunikacije. Ta se pitanja neizostavno nameću svakom čovjeku, a to znači da ni traženje odgovora na njih nitko ne može izbjeći. Ti odgovori mogu biti samo duh i u duhu, zbog čega čovjek i onda traga za duhom kada ga izričito niječe. Često se radi samo o "nečujnom vapaju za duhom"¹², ali zbog toga ništa manje snažnom i znakovitom.

¹⁰ isto, 44.

¹¹ F. NIETZSCHE, VI, 46; cit. prema E. CORETH, *Was ist der Mensch?*, 4. izd., Innsbruck-Wien 1986., 36.

¹² To nas podsjeća na naslov poznate knjige "Nečujni vapaj za smislom" V. Frankla. Frankl upozorava na slučajeve ljudi koji su u društvu aktivni i priznati, imaju, dakle, prividno sređenu i sretnu egzistenciju, a ipak posežu za samoubojstvom, jer im se život čini besmislen. Upravo taj osjećaj životne praznine i besmislenosti on naziva "nečujni vapaj za smislom". Usp. str. 20 hrv. prijevoda ove knjige, Zagreb 1981. - Iz dosadašnjeg izlaganja

4. Duh u modusu odsutnosti

4.1. Jedno od mogućih značenja suvremene "krize duha"

Ako je, kako smo vidjeli, duh povezan s odgovorom na pitanje o iskonu sve stvarnosti, o jedinstvu i razlici svih bića, ako se on tiče pitanja o čovjeku i o njegovoj mogućnosti da spozna istinu, a s time i smisao svoga života, onda je današnje pomanjkanje odgovora na sve to novi modus prisutnosti duha i novi način kako se za njim vapi. To znači da je duh danas nazočan u obliku "krize duha", pa je, dakle, suvremena duhovna kriza svojevrsno traganje za duhom, upravo "nečujni vapaj" za njim. Riječ je o veoma dubokoj i radikalnoj krizi koju je ovdje moguće samo djelomično prikazati. U tom smislu govorit ćemo samo o spoznajnom i komunikativnom aspektu suvremene duhovne krize, jer su oni najdirektnije povezani gotovo sa svim ostalim njezinim segmentima.

4.2. Kriza spoznaje kao modus prisutnosti duha

4.2.1. Sumnja u mogućnost spoznaje kao nečujni vapaj za duhom

Vidjeli smo da se otkriće duha događa u procesu traženja odgovora na pitanje o iskonu (archē) svih stvari koji je shvaćen kao ono po čemu su i od čega su sve one, te kao njihovo jedinstvo i razlika. Premda se već od samog početka zapadnoeuropske misli javlja sumnja može li čovjek iskon spoznati, te u svezi s tim i pitanje, da li on kao takav uopće postoji, ipak u antici prevladava uvjerenje da on postoji i da je dostupan našem umu. S tako shvaćenim iskonom povezan je, od samog početka antičke misli, i problem istine, jer istina može biti samo ono što se kao takvo pokazuje u odnosu na totalitet stvarnosti, tj. u odnosu na iskon u upravo prikazanom smislu. To međusobno uključivanje totaliteta kao iskona i istine talijanski filozof Severino ovako objašnjava: "Traženje istine uključuje obraćanje ne ovoj ili onoj partikularnoj dimenziji stvarnosti, nego Totalitetu, jer samo ako se dosegnu krajnje granice Totaliteta, moguće je naći neporecivu istinu. Ako se obraćamo samo nekom privilegiranom dijelu Totaliteta u pretpostavci da on sadrži neporecivu istinu, uvijek je moguće da drugi dio porekne znanje koje je konstruirano isključivim promatranjem prvoga."¹³

proizlazi da se pojam duha djelomično poklapa s pojmom smisla, ali ga i nadilazi, napose ako se smisao promatra samo sa psihološkog i antropološkog motrišta.

¹³ E. SEVERINO, *La filosofia antica*, Milano 1992., 20.

Promatramo li u svjetlu rečenoga uzroke današnje "duhovne krize", vidimo da su oni povezani prvenstveno sa sumnjom u našu mogućnost spoznaje onog iskona stvarnosti u kojem je sadržana i njezina cjelovita istina. Stoga se može reći da je suvremena duhovna kriza počela u onom trenutku kada je čovjek posumnjao u mogućnost metafizičke spoznaje, jer čim je osporio mogućnost spoznaje zadnje istine stvarnosti, doveo je u pitanje i svaku partikularnu istinu, u skladu s upravo citiranom Severinovu tvrdnjom da je partikularna istina moguća samo u okviru sveobuhvatne istine. Ne čudi nas stoga činjenica da danas sama znanost, kojoj su upravo vlastite partikularne istine, sve više relativizira svoje istine: "Danas znanost (poglavito matematika i fizika) zna da ne izriče nepromjenljive istine; zna da polazi od hipoteza - premda ih se dugo vremena, počev od Galileja, smatralo kao apsolutne istine. Pitanje je, dakle, /.../ da li sve naše znanje ima hipotetički karakter, odnosno, ne postoji li, možda, neka dimenzija gdje se znanje afirmira kao nepromjenljivo, neosporno, nenadomjestivo."¹⁴

Otkriće i spoznaja dimenzije duha povezani su upravo s takvim nepromjenljivim i neporecivim znanjem. U sumnji suvremenog čovjeka u mogućnost takve spoznaje djelatna je, dakako, na negativan način, duh kao princip nepobitne istine i spoznaje, ukoliko je, naime, i takvo nijekanje svojevrsno znanje do kojega dolazimo samo po duhu.

4.2.2. *Prisutnost duha u izostanku smisla*

Osjećaj da sve što znamo ima samo hipotetičko, nipošto apsolutno značenje, dovodi u pitanje i samog čovjeka, poglavito zadnji smisao njegove egzistencije. Ne čudi, stoga, da se danas pitanje o smislu postavlja novom, dosada gotovo nepoznatom žestinom i žurnošću. Coreth tu činjenicu objašnjava, s jedne strane gubitkom one sigurnosti koju jamči religiozna vjera, a s druge strane osjećajem da mu tu sigurnost ne mogu pružiti znanost i tehnika: "Današnji čovjek ne živi više u samorazumljivoj sigurnosti zajedničke religiozne vjere i njezina osmišljavanja ljudskog života. Ipak on osjeća da moderni tehnički svijet sa svojim napretkom i standardom ne može dati nosivo osmišljenje. Čovjek osjeća kako on u biti nije po njegovoj mjeri unatoč svim praktično-tehničkim uspjesima. On osnovni ljudski problem ne rješava, nego ga zaoštrava, stvarne ljudske vrijednosti ne

¹⁴ E. SEVERINO, *La filosofia moderna*, Milano 1991., 41.

unapreduje, nego ugrožava, i nije u stanju dati odgovor na čovjekovo pitanje o smislu."¹⁵

Sa smislom, pak, dolazi u pitanje i sve ostalo što je bitno za čovjeka, što znači da se ljudski život lišava svakog trajnog sadržaja i vrijednosti. Stoga Coreth nastavlja: "Tko nema valjanih vrijednosti i ciljeva koji njegovu životu daju smisao i usmjerenje, taj u svemu tome više ne zna ono k čemu i poradi čega. On osjeća unutarnju prazninu, duboku nelagodu i buni se protiv toga. U uzavrelim nemirima našega vremena sa svim glasnim protestima i revoltima, u kojima ostaje često skriveno ono protiv čega se bune, a još češće ono za što se zauzimaju, otvara se provalija unutarnje praznine, kaos zbunjenosti i besmislenosti. To je u biti eksplozija nihilizma u protestu protiv sebe samoga: protiv svega što tu unutarnju prazninu ne ispunja i ne iskupljuje iz besmilenosti u kojoj se čovjek nalazi. To je izraz, premda često zbunjen i bespomoćan izraz, gorućeg pitanja o smislu života: o zadnjem, stvarno valjanom, nosivom i usmjeravajućem smislu čitave ljudske egzistencije u svijetu."¹⁶

Možemo reći da je nihilizam koji "eksplođira" protestirajući protiv samog sebe najbolji znak odsutne prisutnosti duha kojega čovjek nužno traži i pretpostavlja i onda kada ga niječe.

4.2.3. *Duh u "eksploziji mudrosti" i "pomračenju uma"*

Coreth govori o "eksploziji nihilizma", a Marcel o "eksploziji mudrosti", podrazumijevajući pod tim njezino pomračenje i mrvljenje u "membra disjecta".¹⁷ Prema francuskom filozofu, tu "eksploziju mudrosti", njezino pomračenje i nestajanje, potiču mnogi razlozi, među kojima se posebno ističe sve veća kriza univerzalnih vrijednosti, jer nje bez njih nema i ne može biti. Dakle, u mjeri u kojoj se pomračuje univerzalno, pomračuje se i mudrost, a njezino mjesto zauzimaju znanost i tehnika. U toj situaciji čovjek, "zbunjen težinom svojih tehnika, sve manje zna kako se ponašati s obzirom na ono što je važno i na ono što je nevažno, s obzirom na ono što je dragocjeno i ono što je nevrjedno".¹⁸

Iza tog gubitka univerzalnoga stoji ono što se naziva "pomračenje uma". Drugim riječima, um koji ne poznaje svoje granice i kočnice, koji je izgubio smisao za tajnu (misterij)

¹⁵ E. CORETH, nav. dj., 156.

¹⁶ isto.

¹⁷ Usp. G. MARCEL, *Il declino della saggezza*, tal. pr., Roma 1982., str. 83 sl.

¹⁸ isto, 106.

i ima posla samo s problemima (sjetimo se čuvenog Marcelova razlikovanja između misterija koji nas obuhvaća, pa je kao takav načelno nepronicljiv, i problema koji je ispred nas, zbog čega je načelno rješiv), minira samog sebe. Gdje se to događa, ne može se govoriti o razumnom čovjeku, niti o mudrosti.

Očito je da su te različite "eksplozije" duboko međusobno povezane. "Eksplozija uma" vodi do "eksplozije mudrosti", a "eksplozija nihilizma" protest je protiv tog stanja neumnosti i nemudrosti. No, u tom protestu smijemo vidjeti ujedno znak, znak prisutnosti duha kao principa umnosti i smisla koji na taj način "dolazi do riječi". Duh se, prema tome, u modusu odsutnosti čini prisutnim i djelatnim. Sve to upućuje na pravu narav i na prave razloge duhovnih nemira današnjeg čovjeka koji se izražavaju u raznim čujnim i nečujnim vapajima. Riječ je, očito, o dubokoj nutarnjoj potrebi za duhom umnosti, istine i smisla koja se izražava kao manifestacija očaja, beznada i ludila.

4.3. Duh u krizi komunikacije

4.3.1. *Tri Gorgijina pitanja*

Komunikacija je drugo područje na kojem današnji čovjek svjesno ili nesvjesno vapi za duhom. Antički sofist Gorgija istaknuo je tri pitanja koja su temeljna ne samo za filozofiju nego i za čovjeka uopće, pa se u tom smislu tiču i ove naše rasprave. To su: Postoji li nešto? Ako postoji, može li se spoznati? Ako postoji i ako se može spoznati, može li se drugima priopćiti? Duh je, kako smo vidjeli, neraskidivo povezan sa sva tri pitanja, u smislu da nema potvrdnog odgovora ni na jedno od njih, ako se odbaci i zaniječe duhovna dimenzija stvarnosti. Budući da je to upravo učinio Gorgija, završio je u potpunom skepticizmu i nihilizmu. Nakon što je čovjek dugo vremena bio uvjeren da postoji pozitivan odgovor na ta tri pitanja, danas je nastupilo ponovno vrijeme duboke sumnje i nihilizma, poput onog Gorgijinoga.

4.3.2. *Koje je od tri pitanja najvažnije?*

Antički su i srednjovjekovni mislioci smatrali da je najvažnije prvo pitanje koje glasi: Zašto nešto postoji, a ne ništa? Tražeći odgovor na to, oni su, kako smo pokazali, pitali o iskonu svih stvari. Vidjeli smo da je taj iskon bio uglavnom shvaćen ne samo kao počelo bitka nego i kao počelo spoznaje i zajedništva svih bića.

U novom vijeku drugo Gorgijino pitanje postaje glavno: Možemo li nešto uopće spoznati? S tim smo se pitanjem bavili u prethodnom odsjeku ovog poglavlja. Novovjekovni je čovjek dao na to uglavnom problematičan, a često i negativan odgovor. Prevladalo je uvjerenje da je naš duh beznažno zatvoren u sebe i da može spoznati samo fenomene, tj. svoje vlastite misli, drugim riječima, samo sebe samoga. U suvremenoj filozofiji pokušalo se tu zatvorenost duha prevladati isticanjem intencionalnosti svijesti i ekstatične naravi duha, ali ni to nije vratilo izgublenu sigurnost da mi sa sigurnošću možemo spoznati izvornu "drugost" (Kant bi rekao "stvar u sebi"). Posljedice toga su osjećaji besmisla i nihilizma, otuđenosti i "bačenosti" u svijet koji neprestano prate suvremenog čovjeka i o kojima smo već govorili.

4.3.3. Zašto se danas treće pitanje smatra najvažnijim?

Konačno, u vrijeme masovne komunikacije, istaknuto je kao najvažnije, kakogod to paradoksalno zvučalo, treće Gorgijino pitanje: Možemo li mi jedni drugima uopće nešto priopćiti? Da li je među ljudima moguća istinska komunikacija i razumijevanje? Mogu li ja čuti i razumjeti govor drugoga? Ta su pitanja u suvremenoj lingvistici i filozofiji potakla široku raspravu o naravi i mogućnostima našeg govora. Može se reći da su rezultati tih rasprava uglavnom negativni, jer se vode na pozitivističkim i materijalističkim osnovama. Niječući duh, ne odbacuju se samo osnove stvarnosti i mogućnost spoznaje, nego i komunikacija i zajedništvo. Bez duha čovjek sebe osuđuje na svojevrstu izolaciju i "gluhonijemost", jer je duh - kako smo vidjeli - ono po čemu sve počinje i spoznaje se, ali i u čemu je sve jedno i zajedno, ne prestajući pritom biti različito i posebno.¹⁹

Krivo bi bilo, međutim, misliti da su to samo čisto akademski problemi. Iza svega toga kriju se duboke egzistencijalne sumnje i muke, poput osamljenosti, otuđenosti, neshvaćenosti i nesigurnosti. Već je Aristotel istaknuo, u borbi sa skepticizmom, da skepticizam kao praktični stav nije moguć. Čovjeku su, barem za praktični život, potrebni čvrsti stavovi i istine. Ako ih ne može teoretski utemeljiti, mora ih nasumice izabrati i odrediti, s nesigurnošću i strahom od nepredvidljivoga kao trajnom posljedicom.

Ali čovjek nema samo potrebu za čvrstim i neporecivim istinama da bi mogao osmišljeno živjeti i djelovati. Zajedništvo mu je jednako potrebno kao pravo na posebnost i individualnost. Prema tome, naš je vječni problem: Kako spojiti i pomiriti, u

¹⁹ usp. o tome moju knjigu *Obzori nade*, Rijeka 1995., str. 115-120.

teoriji i praksi, individualizam i komunitarizam? Na teoretskoj razini postoji u tom smislu uvijek izazov univerzalizma i nominalizma, a na praktičnoj kolektivizma i individualizma. Vidjeli smo da duh, onakav kakvim ga smatra biblijsko-kršćanska misao, znači upravo takvo pomirenje individualnog i univerzalnog u kojemu su obadvije dimenzije sačuvane i afirmirane. Duh uspostavlja istinsko razumijevanje i unutarnje zajedništvo u kojemu je konkretno (individualno) ujedno univerzalno, a univerzalno također konkretno. Oni su tu čak u takvom međusobnom odnosu, da je individualno to individualnije što je univerzalnije, i univerzalno to univerzalnije što je individualnije i konkretnije. Gdje nema pretpostavki za takvo unutarnje duhovno zajedništvo, nastaje izvanjsko, čisto formalno sjedinjenje ljudi, poput onoga koje se zasniva na sili ili materijalnim interesima. To je, dakako, nestabilno zajedništvo, jer je pojedinac tu trajno ugrožen kolektivom, a kolektiv pojedincem. Najnovija iskustva raspada bivših komunističkih zemalja, u kojima su pojedinci i narodi bili prisilno združeni, pokazala su svu problematičnost i tragičnost takvog čisto izvanjskog i mehaničkog povezivanja ljudi. No, istovremeno smo svjedoci nesposobnosti današnjeg čovjeka da izgradi pravo unutarnje zajedništvo, u kojemu će se jednako poštivati pravo univerzalnoga i posebnoga. Suvremeni čovjek neprestano upada ili u ekstrem individualizma i anarhizma, ili u ekstrem kolektivizma i totalitarizma, vrteći se uvijek u začaranom krugu svoje subjektivnosti, bez "vrata i prozora" prema istinskoj drugosti. S druge strane, iako se ne osjeća sposobnim za istinsku komunikaciju i zajedništvo, on ipak ne prestaje za tim težiti. Možemo stoga reći da je duhovsko iskustvo, kada su mnogi razumjeli jedni druge unatoč razlici jezika i podrijetla, te se osjetili kao "jedno srce i jedna duša" (usp. Dj 2), trajna čovjekova potreba i težnja, možda danas veća nego ranije. To je čovjekov nečujni vapaj koji duh u njemu budi, čak i onda kada se on, svjesno ili nesvjesno, opire njegovu djelovanju i vodstvu.

5. Ponovo učiti otkrivanje duha

Postavlja se na kraju pitanje: Kako današnjem čovjeku pomoći da ponovno otkrije duh za kojim on neprestano vapi i koji je, zapravo, naš nov, zastrašujući način prisutan u modusu odsutnosti? Čini se da se na to složeno i zahtjevno pitanje ne može odgovoriti bez učenja od tradicije, što se, naravno, ne smije shvatiti kao obično oponašanje i kopiranje, jer bi to značilo zanemarivanje i nijekanje novosti i posebnosti svake povijesne situacije. U riznici tradicije možemo svakako naći više puteva i

načina rješavanja tog pitanja, od kojih ćemo ovdje ukratko izložiti samo Sokratov, Platonov i Augustinov.

5.1. Sokratova metoda

Sokrat nije u potpunosti odredio ontološki status duha, ali mu je uspjelo ukazati na njegovu univerzalnu prirodu. No, važnija je od toga njegova metoda pomoću koje otkriva zajednički i sveobuhvatni logos iza i ispod različitih i rivalizirajućih shvaćanja i mišljenja. To je metoda dijaloga s primjesom ironije koja se i u našem vremenu sveznadarstva i pluralizma čini nezaobilaznom u ponovnom otkrivanju dimenzije duha. Služeći se spomenutom metodom, Sokrat želi sugovornika potaknuti na daljnje traženje i otkrivanje istine u dubini vlastite duše. To znači da mu je stalo do egzistencijalne istine, istine-smisla koju čovjeku ne može dati nitko izvana, nego je on treba otkriti sam u sebi, dok mu se izvana može u tome samo pomoći (tzv. maieutička vještina). Neprolazna vrijednost Sokratove metode je upravo u tome što pokazuje da do istine i smisla, a to znači i do duha, možemo doći samo dijalogom u kojemu se različita shvaćanja i suprotstavljeni logosi neprestano sučeljavaju, čime dolaze na vidjelo ne samo njihove nedostatnosti i razlike nego i ono što im je zajedničko, onaj sveobuhvatni logos na kojemu svi sugovornici participiraju, zbog čega su u stanju i međusobno komunicirati. Od trajnog je značenja i sam Sokratov stav: on ne ismijava uvjerenja protivnika s visoka, kao onaj koji zna. Sokrat je iskreno uvjeren da ne zna, jer znanje pripada samo Bogu, dok se ljudska mudrost sastoji u svijesti vlastite razlike u odnosu na Boga, tj. u svijesti vlastitog neznanja. Do dubina u kojima prebiva duh, pribijaju se, očito, samo takvi.

5.2. Platonova "druga plovidba"

Ništa manje od Sokratove čini se danas aktualnom Platonova metoda otkrivanja duha. Razlog je tome u činjenici da između situacije u kojoj je Platon živio i naše suvremene postoji stanovita analogija. O čemu je riječ?

Sokratov učenik Platon smatra da do otkrića duha vodi ono što se naziva "druga plovidba". U antičkom pomorskom rječniku, "prva plovidba" bila je na jedra, a druga na vesla, nakon što je vjetar splasnuo. U Platona "prva plovidba" simbolizira put naturalističke, predsokratovske filozofije, a druga Platonov osobni doprinos. "Prva plovidba" je u biti išla krivim putem (izvan rute), jer predsokratovci nisu uspjeli objasniti tvarno samim tvarnim, što se može reći i za moderne i suvremene naturaliste i

materijaliste. Zbog toga "druga plovidba" slijedi novi pravac koji vodi do otkrića nadosjetnog ili duhovnog svijeta. Za razliku od "prve plovidbe" gdje je dominantno osjetno i materijalno, "druga plovidba" se ravna prema duhovnim i inteligibilnim orijentirima - slijedi ono što je dokučivo i spoznatljivo samo umom. Razlog tomu je jednostavan: vid, sluh i ostala osjetila ne daju nikakvu istinu, jer je ova dostupna samo umu. Stoga Platon kaže: "Tko se od nas najbolje i najsavjesnije potruđi da o onom što promatra razmisli o svakom po sebi, taj će najbliže stići do spoznaje svake stvari."²⁰ Drugim riječima, istinu spoznaje samo onaj koji u najvećoj mjeri samim umom pristupa svemu, oslobadajući se i nadilazeći osjetilnost.

Platon to pojašnjava na primjeru ljepote i Sokratova utamničenja. Naturalisti ljepotu neke stvari objašnjavaju bojama, figurom, proporcijom itd. Za razliku od toga, onaj koji ljepotu promatra s motrišta uma, vidi da to nisu pravi uzroci ljepote; oni su samo "su-uzroci", a pravi je uzrok sama ideja ljepote, dakle, stvarnost duhovnog ili inteligibilnog reda.

Slično vrijedi i za objašnjenje Sokratova utamničenja. Naturalisti i mehanicisti to objašnjavaju nizom prirodnih i mehaničkih uzroka (Sokrat ima tijelo, noge, mišiće, može se kretati i zbog toga je došao u tamicu). Međutim, sama nedostatnost tog objašnjenja, koja je lako vidljiva, pokazuje da je pravi uzrok Sokratova utamničenja negdje drugdje, da on pripada duhovno-moralnom, a ne mehaničko-materijalnom području.

Na taj način "druga plovidba" dovodi Platona do otkrića i priznavanja dviju razina stvarnosti: jedne materijalne i vidljive, druge duhovne i nevidljive, odnosno, vidljive samo umom. Trajna vrijednost, što znači i današnja aktualnost, tog Platonova puta leži u uvidu da se duh i duhovna stvarnost ne mogu spoznati ako se oslanjamo samo na tjelesnost i osjetilnost. Iako se ne mogu u potpunosti prihvatiti njegovi pogledi na tijelo i osjetilnost, ostaje ipak nepobitna činjenica da je duh spoznatljiv samo u onoj mjeri u kojoj se uspijemo uzdignuti iznad čisto materijalnog i osjetilnog promatranja i shvaćanja. To, dakako, nije moguće bez osobnog zauzimanja, stoga je otkriće duha povezano uvijek s osobnim doprinosom, ono je rezultat "plovidbe na vesla", tj. snagom vlastitih "mišića", a ne uz pomoć neke izvanjske sile.

²⁰ Fedon, gl. X.

5.3. Augustinov put nutarnjosti

U naše vrijeme, kada je čovjek posebno osjetljiv na sve što se tiče njegova ja, u doba kada "subjekt" i "subjektivnost" imaju glavnu riječ, možda je najprihvatljiviji Augustinov put nutarnjosti kao put otkrivanja dimenzije duha. Poput svih velikih učitelja, i Augustin je uvjeren da osjetna stvarnost nije sva stvarnost, pa nam stoga ni osjetila ne mogu posredovati cjelovitu spoznaju i istinu. Do te je spoznaje Augustin došao nakon mučnog vlastitog iskustva. Poznato je da je on sreću tražio najprije u svijetu osjetila i da se u tome duboko razočarao. Kao što je Platona nezadovoljstvo s filozofijom naturalista primoralo da krene drugim putem (na "drugu plovidbu"), tako je i Augustina razočaranje u svijet osjetila ponukalo da se usmjeri prema svom nutarnjem iskustvu. Rezultat tog "nutarnjeg putovanja" on je izrazio u obliku čuvenog apela: "Nemoj ići van, vrati se u sebe; u unutrašnjosti čovjeka stanuje istina; a otkriješ li da ti je narav promjenljiva, onda nadidi i samog sebe. No sjeti se, kad sebe nadilaziš, nadilaziš dušu koja razumno djeluje. Traži stoga tamo gdje se pali samo svjetlo razuma. Kamo će, naime, stići svaki dobar mislilac, ako ne k istini, budući da istina ne dolazi do sebe na temelju razmišljanja, nego je ona ono za čim teže oni koji razmišljaju."²¹

Uvjerenje da je u čovjeku nešto više od samog čovjeka i da to svatko može otkriti ako uroni u sebe, to posebno izbija na površinu iz ovih Augustinovih riječi. Prema tome, Augustin ne ostaje na razini novovjekovnih i suvremenih subjektivista koji, zato jer u ljudsku subjektivnost ne poniru do kraja, u njoj otkrivaju samo čovjeka. Augustin smatra da ne možemo olako prijeći preko promjenljivosti naše duše, jer ona kao takva upućuje na ono Nepromjenljivo. Postoji, dakle, u nama nešto, zapravo Netko, koji nam je bliži i viši od nas samih: "Ti si bio dublje u meni od moje najdublje nutrine i više u meni od najviše zamisli moje!"²²

Otkriće i spoznaja ne samo svoga nego, još više, Božjeg duha ovisi, dakle, o našoj sposobnosti poniranja i analiziranja sebe samih, kao i o spremnosti da u tome idemo do kraja. Augustin jamči, na osnovu vlastitog iskustva, da ćemo u tom slučaju prodrijeti do razine Božjeg duha koji naš duh iznutra osvjetljava i poučava. On je, kao pravi kršćanin, uvjeren da sav naš trud

²¹ De vera rel. 39, 72.

²² "Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo", Confes. III, 6, 11.

oko spoznaje neporecive istine nije dostatan, ako u tome nismo iznutra prosvjetljeni i pomognuti Nutarnjim (Božanskim) Učiteljem.

5.4. Gdje danas duh najviše nedostaje?

Iz rečenoga je vidljivo da do spoznaje duha i svega onoga što on znači, ne možemo doći bez radikalnog prekida s ustaljenim mišljenjima i shvaćanjima. U biblijsko-kršćanskoj tradiciji to se zove obraćenje. Ono je nužna pretpostavka da bismo se osposobili za drukčije pogleda na stvarnost, bilo svoju nutarnju, bilo onu vanjsku, i da bismo stekli hrabrost za njezino istraživanja i ispitivanja do zadnjih temelja i uzroka, a što je u dubokom suglasju s naravi našega uma i s onim što znači i sadrži sam pojam "duh". Ako je to tako, onda je očito koji nam je dar duha danas najpotrebniji. Bez sumnje, potreban nam je dar razuma i mudrosti, jer je očit "deficit" te sposobnosti u suvremenog čovjeka, što smo uostalom i pokazali. No, još je važniji dar jakosti, jer današnjem čovjeku, čini se, najviše manjka volja za istinu, zbog čega je ni ne spoznaje razumom. Prema tome, ono za čim se danas, svjesno ili nesvjesno, najviše vapi, nije samo duh koji liječi razum nego i onaj koji jača volju. Potrebno nam je ozdravljenje uma, ali još više volje!

Zaključak

Kako smo u uvodu istaknuli, genezu i značenje pojma "duh" pokušali smo u ovom izlaganju odgonetnuti identificirajući ona pitanja na koja je, tijekom europske filozofske i religijske misli, duh smatran odgovorom. Vidjeli smo da su to pitanja o iskonu svih stvari, o njihovu međusobnom identitetu i razlici, o spoznaji i komunikaciji istine, o smislu čovjeka i svega postojećeg. Tražeći odgovor na ta pitanja, čovjek je postupno otkrivao dimenziju duha. Pritom je duh shvaćan različito, ali i s nekim konstantama koje su prisutne u svim shvaćanjima. U tom smislu duha se uvijek smatra inteligibilnom zbiljom, počelom i temeljem svega što jest, silom koja, na ovaj ili onaj način, sve pokreće i osmišljava, pa čak omogućuje i samu našu spoznaju. Razumljivo je, stoga, da "kriza duha" koja se javlja kao učinak njegova nijekanja ili krivog shvaćanja, ima duboke posljedice i manifestira se u obliku nihilizma i besmisla. Ta kriza koju suvremeni čovjek upravo proživljava, ipak ne znači posvemašnju odsutnost duha, nego samo njegovu drukčiju prisutnost, tj. prisutnost u modusu odsutnosti. Budući da suvremena kriza duha ima svoje analogije u ranijim razdobljima, znači da se iz prošlih iskustava može učiti i kako je danas prevladati. U tom smislu su, kako smo pokazali, posebno aktualni putovi na kojima su Sokrat, Platon

i Augustin došli do spoznaje duha, jer uzimaju u obzir probleme i stavove (skepticizam, naturalizam, materijalizam i subjektivizam) koji su u mnogočemu slični upravo onim shvaćanjima koja suvremenom čovjeku najviše zastiru obzore duha.

ZUSAMMENFASSUNG

HERKUNFT UND BEDEUTUNG DER IDEE DES GEISTES IM EUROPÄISCHEN PHILOSOPHISCHEN UND RELIGIÖSEN DENKEN

Wie wurde im europäischen philosophischen und religiösen Denken die Dimension des Geistes entdeckt und was bedeutet sie überhaupt? Der Autor versucht auf diese Frage zu antworten, indem er die Fragen identifiziert, auf die der Geist als Antwort aufgefasst wurde. Das sind die Fragen nach dem Ursprung (archè), Identität und Differenz, wie auch nach dem Sinn aller Dinge. Solche Fragen stehen am Anfang jeder echten Philosophie und Religion. Der Mensch hat allmählich den Geist als die Antwort auf sie entdeckt. Dabei wurde der Geist in allen Perioden der europäischen Geistesgeschichte nicht auf dieselbe Weise aufgefasst. Dennoch gibt es bestimmte Konstanten, die in allen Auffassungen erscheinen, z. B. Auffassung des Geistes als eine intelligible Realität, als ein Prinzip aus dem alle Dinge hervorgehen und eine Kraft, die alles durchwaltet, sogar unser Denken und unsere Erkenntnis der Wahrheit ermöglicht. Wenn die Dimension des Geistes am Horizont verschwindet, entstehen im Menschen Gefühle von Sinnlosigkeit und Nihilismus.

Aber auch in solchen Fällen ist der Geist nicht ganz abwesend; er ist weiterhin anwesend, aber im Modus der Abwesenheit. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage: Wie kann man dem heutigen Menschen, der sich im Zustand der "Geistlosigkeit" befindet, helfen, dass er die Dimension des Geistes, mit all ihren Bedeutungen, wieder entdeckt? Der Autor meint, dass diesbezüglich besonders die Wege aktuell sind, auf welchen Sokrates, Platon und Augustinus den Geist entdeckt haben. Seine Meinung begründet er mit der Tatsache, dass ihre Gesprächspartner Vertreter des Skeptizismus, Naturalismus, Materialismus und Subjektivismus waren, d.h. Repräsentanten der Weltanschauungen, die dem Menschen auch heute den Horizont des Geistes am meisten verhüllen.