

# Kršćanska filozofija u katoličkoj misli 19. i 20. stoljeća (II) — drugi dio

Ivan MACAN

## Sažetak

Članak donosi prikaz drugog sveska djela »Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts«, a nadovezuje se na istoimeni članak iz OŽ br. 2, 1994. jer obrađuje drugi dio navedene knjige. Autor najprije razrađuje modernistički i antimodernistički pokret s njihovim predstavnicima u Francuskoj, Engleskoj i Italiji. Potom govori o obnovi skolastike u Francuskoj. Posebno su prikazani glavni predstavnici: Joseph Maréchal, Predstavnici Maréchalove škole s francuskog i njemačkog govornog područja, te zatim poznati francuski filozofi Jacques Maritain i Etienne Gilson.

## Uvod

U prošlom smo prikazu<sup>1</sup> predočili prvi dio drugog sveska prikazivanog djela o kršćanskoj filozofiji 19. i 20. st. u kojem je riječ o obnovi skolastike. Ovime želimo nastaviti prikazujući skolastičku misao u 20. st.<sup>2</sup>

Na prijelazu iz 19. u 20. st. dva su događaja obilježavala zbivanje unutar filozofske i teološke misli u Katoličkoj crkvi. To je najprije enciklika pape Leona XIII. *Aeterni Patris*, izdana 4. kolovoza 1879. Ta je enciklika uvelike potaknula novo proučavanje skolastičke filozofske i teološke misli, posebice djela svetog Tome Akvinskoga.

Drugi je značajan događaj bio pokret unutar katoličke teologije koji su ponajviše njegovi protivnici zvali *modernizam* i jaki antimodernistički protupokret koji svoj vrhunac doživljava u enciklici pape Pija X. *Pascendi dominici gregis* objavljenoj 8. rujna 1907. nakon što je dva mjeseca prije (3. srpnja 1907.) objelodanjen dekret Svetog oficija *Lamentabili* kojim je osuđeno 65 teza modernističkih autora. Dne 18. studenog 1907. papa je ekskomunicirao sve one koji su se usprotivili i uskratili poslušnost dekretu i enciklici. Napokon, 1. rujna 1910. s motupropriom *Sacrorum antistitutum* Pio X. uvodi obvezu antimodernističke zakletve za sve profesore na teološkim školama, kanonike, župnike, nadarbenike i činovnike biskup-

1 Usp. *Obnovljeni život* 2 (1994.), str. 167–191.

2 *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Styria Verlag, 1988.

skih kurija. Time je modernizam zadobio odlučan udarac. O čemu je za-  
pravo riječ?

### *Modernizam i antimodernizam*

Tijekom 19. i 20. st. Katolička je crkva nastojala pronaći pravi odnos prema modernom svijetu, osobito prema mnogim modernim idejama. Nastojanje katoličkih teologa da se približe modernom vremenu i novim mislima, posebno u Francuskoj, Engleskoj i Italiji, a prihvaćali su povijesno-evolucionističko tumačenje kršćanstva, brzo je dobilo naziv »modernizam« koji je poprimio negativan prizvuk. Bio je to pokušaj posredovanja između protivnosti nastale između povijesti i objave, istine i svijesti, milosti i naravi, Crkve i svijeta, Boga i čovjeka. Pristaše tog pokreta držali su da je tu riječ o »vjeri u katolicizam ali i o vjeri u moderni svijet« (Tyrell), o pokušaju da se »stara vjera« pomiri s »novim vremenom«. Modernizam nije bio neki zaokruženi misaoni sustav. Njegovi zastupnici su se poprilično razlikovali već prema različitim kulturnim, religioznim i političkim pretpostavkama raznih zemalja.

Njihovi su im protivnici predbacivali uglavnom sljedeće: poricanje sigurne spoznaje istine ili spoznatljivosti nadosjetnih stvarnosti, gledanje na religiju isključivo kao na fenomen života i osjećaj božanskog, prihvaćanje religijskih iskaza i dogmi samo kao simbola i projekcija religioznog osjećaja, zastupanje promjenljivosti dogmi jer je i sâm religiozni osjećaj promjenljiv.

Središte i ishod modernizma bila je *Francuska*. Pod dojmom Bergsonove »filozofije života« i Blondelove filozofije akcije francuski su se kršćanski filozofi i teolozi počeli suprotstavljati neoskolastičkom intelektualizmu i isticati »sile srca«. Tražili su »apologetiku imanencije« koja podrijetlo religijske istine stavlja u subjektive potrebe i u nadnaravno–milosno zbivanje u naravi. Pod utjecajem evolucionizma nisu više mogli prihvaćati nepromjenljive i obvezatne formule u teologiji. Mlađi su teolozi počeli prihvaćati kritiku Biblije njemačke nekatoličke biblijske znanosti. Spomenimo dvojicu najpoznatijih predstavnika.

*Alfred Loisy* (1857–1940), profesor biblijskih znanosti na Katoličkom institutu (Institut catholique) u Parizu. Dao se na studij novije protestantske racionalističke biblijske kritike i povijesti Crkve i dogme, a preuzima historijsko–kritičku metodu. Po njegovu mišljenju, istinu kršćanstva nalazimo samo u povijesti. Vjera je »iskustvo« bez činjenica i zato nije vezana za »nadaravnu« povijest kao normativni autoritet, nego se oslanja na unutarnju kreativnost čina vjere. Potreba Crkve rezultira iz posve historijskih i socioloških čimbenika. Poznata je njegova izreka: Isus je naviještao Božje kraljevstvo, a nastala je Crkva. Dogme ne potječu iz evanđe-

lja, nego su nužnost za Crkvu da štiti i prenosi evanđelje. Premda su po podrijetlu i biti božanske, po svom ustrojstvu i obliku dogme su ljudske. Formulacije istine su nepotpune, uvijek prikladne za poboljšavanje i promjenu. Loisy odbija inspiraciju Svetog pisma, a kršćanstvo mu je interpretacija religijskih činjenica. Budući da se nije htio pokoriti enciklici *Pascendi*, bio je poimence ekskomuniciran od Svetog oficija 7. ožujka 1908. godine. Nakon toga se sve više udaljavao od teologije i kršćanstva prema nekoj religiji čovječanstva koja se posvećuje idealu istinitoga, dobrog i lijepoga.

Drugi francuski pobornik modernizma bio je *Lucien Laberthonière* (1860–1932). On se suočava s neoskolastikom i promiče apologetiku imanencije koju utemeljuje na čistoj unutarjosti. Dogme su izraz Božjeg života te ljudskog života u odnosu čovjeka prema Bogu. Nadnarav je odgovor na unutrašnji čovjekov zahtjev i potrebu.

Najpoznatiji zastupnik modernizma u *Engleskoj* bio je *George Tyrell* (1861–1909). U Engleskoj su katolici manjina, ali su ipak modernistički intelektualci značajno utjecali i preko granica svoje zemlje. Tyrella su čak nazivali »ocem katoličkog modernizma«. On sam prelazi iz anglikanske u Katoličku crkvu s 18 godina, ulazi u isusovački red i postaje profesorom moralne teologije. Pomalo se udaljuje od tradicionalne teologije, a kad se doznalo da je on autor jednog pisma u talijanskim novinama *Corriere della Sera* od 1. siječnja 1906., u kojem su iznesene misli da odbijanje formulirane volje vladajućeg slova u Crkvi još ne mora značiti gubitak vjere, bio je otpušten iz Družbe Isusove i suspendiran. Kad je zauzeo oštro stajalište protiv enciklike *Pascendi*, bio je i on 22. listopada 1907. ekskomuniciran. Umire 15. srpnja 1909.

Tyrella je potresla rečenica koju je našao u Newmanovoj *Grammar of Assent*: »Non in dialectica placuit Deo salvum facere populum suum« (Bogu se nije svidjelo svoj narod spasiti logikom). Odbija intelektualizam u teologiji, smatrajući da čovjek u ovom životu ne može imati primjerenu predodžbu vječnoga. Bog je ipak bliz a ne dalek, unutra a ne izvana, u srcu svoga stvorenja, u središtu ljudskog duha, u životu svakoga i još više: u životu svih. Zato svaki čovjek može opažati Božju objavu.

U *Italiji* je modernistički pokret širio *Ernesto Buonaiuti* (1881–1946), profesor za crkvenu povijest na rimskom sveučilištu i izdavač nekoliko časopisa. On je bio »karizmatičar« među modernistima te je svoj pokret shvaćao kao prosvjed protiv neoskolastičkog »teološkog racionalizma« i protiv kurijalne »sakramentalne birokracije«. Želio je »oživjeti izvorna kršćanska očekivanja« osobito time što bi otklonio sve nakupine i parazitarne elemente u religiji i Crkvi, a najviše usmjeravanjem na prvotne dimenzije kršćanske poruke: eshatologija, karizmatika struktura i zajedništvo u Crkvi.

Duboki duhovni čovjekov život Buonaiuti shvaća kao unutarnji doživljaj božanskog u čovjeku, a Crkvu određuje kao »zdrženi život«, karizmatsku zajednicu i solidarnost s drugim ljudima kako bi mogla postati vrelom istine u naučavanju. Želio je biti religiozni reformator koji praktičkim idealima obnavlja svoju Crkvu koja ga je odbacila.

Enciklika *Pascendi dominici gregis* pokušala je sustavno prikazati nauku modernista sa svrhom da je kao neprihvatljivu odbaci. Ona polazi od tendencije *agnosticizma* kao nauka koji mogućnost ljudske spoznaje suzuje samo na područje fenomena, pa onda i spoznaja Boga postaje nemogućom. Drugi je prigovor tzv. *vitalne imanencije*, uvjerenje da se umjesto spoznajom do Boga dolazi iskustvom u religioznom osjećaju u kojem je Bog čovjeku imanentan. Taj se religiozni osjećaj nalazi u podsvijesti i budi se pri pogledu na istaknute povijesne osobe ili tajnovite prirodne događaje. Iz tog primarnog iskustva formuliraju se sekundarne postavke vjere. Glede podrijetla Crkve, dogmi i sakramenata, drži se da oni nastaju iz čovjekove potrebe da priopći svoje religiozne osjećaje. Dogme su ovisne o razvoju religioznog osjećaja i historijske svijesti. Tako se ističe »razvoj« kao ključan pojam u sukobu s modernizmom. Enciklika u njemu prepoznaje primjenu historijsko–kritičke metode. Nju primjenjuju i na tumačenje Svetog pisma.

Antimodernistička borba unutar Katoličke crkve umnogome je odredila tijekom znanstvenog istraživanja u prvoj polovici 20. st. Odveć integralističko shvaćanje znanosti odbacivalo je svaki zahtjev za autonomijom znanosti pred Crkvom i teologijom, što je vodilo do jakih obrambenih stajališta prema svim novijim znanstvenim metodama i spoznajama. Strah zbog odbacivanja istinitosti kršćanske vjere antimoderniste je priječio da prihvate rezultate povijesnih istraživanja i njihovo ugrađivanje u tumačenje Starog i Novog zavjeta. Ideja povijesnosti ostala je tuđa neoskolastičkom mišljenju. Zbog isticanja izvanjskih kriterija za vjerodostojnost kršćanske objave, kao što su čudesa i proroštva, pojam vjere je u neoskolastici ostao intelektualistički. Naglašavanje historijsko uvjetovane slike o svijetu i raznih formulacija te osobnog iskustva vjere brzo se tumačilo kao relativiranje crkvenog autoriteta. Posljedice antimodernističkog pokreta još se i danas zapažaju.

### *Treća skolastika u Francuskoj*

I u Francuskoj je obnova skolastike imala odjeka. To se vidi osobito u osnivanju raznih crkvenih studijskih instituta, u utemeljivanju filozofskih i teoloških znanstvenih časopisa i u pojavi nekoliko istaknutih osoba.

Državna sveučilišta u Francuskoj nisu posebno reagirala na encikliku *Aeterni Patris*, ali su zato svršetkom 19. st. nastajali katolički instituti koji

su se obraćali na skolastičku baštinu, osobito na nauku Tome Akvinskoga. Najznačajnija je tomistička škola koja se oblikovala unutar *Institut catholique* u Parizu. Njegovi profesori pišu u časopisu *Annales de philosophie chrétienne*. Takvi katolički instituti nalaze se još i u Lilleu, Toulouseu, Lyonu i Angersu, ali imaju manje utjecaja od pariških.

Skolastička se filozofija gajila također po sjemeništima i redovničkim klerikatima. Biskupijska su sjemeništa vodili uglavnom sulpicijanci i lazaristi koji su se ravnali smjericama papine enciklike. Kod redovnika je predodžba ponešto drukčija jer su pojedini redovi imali vlastite teološke uzore.

Dominikanci, koji su također osnivali svoje studijske centre, najpoznatiji je Saulchoir (Kain, Belgija), prihvaćali su, dakako, nauku Tome Akvinskoga. Među njima se ističe Jean B. Lacordaire (1802–1861). Benediktinci su se držali enciklike *Aeterni Patris*. Kod isusovaca je ta enciklika prihvaćana vrlo polako jer su oni bili pod utjecajem suarezijanizma. No njihovi su skolastikati morali seliti iz Francuske. Osobito je poznat teološki studij u Enghieniu u Belgiji gdje su poučavali Galtier, Prat, Pinard de la Boulléue, Bonsirven.

Neoskolastički pokret poticali su i podupirali i časopisi. Možemo ih podijeliti na dvije skupine: sveučilišne i redovničke. Dok su se prvi znanstveno suočavali s javnim učilištima, potonji su se brinuli oko znanstvenog podupiranja prave vjere. Teško je istaknuti jedinstvene oznake tih časopisa. Gotovo svaka institucija imala je vlastitu reviju. Dominikanci su obnavljali tomizam; isusovci su tražili spekulativno produbljanje dijaloga s modernim dobom.

Kao prethodnica bili su *Annales de philosophie chrétienne* (APhC). Na taj časopis pada početkom 20. st. sumnja modernizma što je uzrokovalo zabranu i stavljanje na indeks svih brojeva od godišta 1905. godine.

*Sveučilišni časopisi* nastojali su dati nove znanstvene informacije i očuvati crkvena gledišta. Oni su bili ili znanstveno–kritični ili apologetski. *Revue d'histoire et de littérature religieuse* (RHLR) imala je kao glavno područje povijest kršćanstva od početaka u židovstvu do danas. Glavni suradnik je bio A. Loisy, zbog kojeg je i taj časopis upao u krizu modernizma. *Revue de philosophie* (RevPhil) izdaje Institut catholique i konzervativnijeg je usmjerenja. Strogo se drži aristotelovske metodologije. U tom su smjeru sudjelovali R. Garrigou–Lagrange i A. Gardeil, a nešto otvorenija skolastika došla je do riječi u sučeljavanjima između F. X. Maquarta i J. Maréchala odnosno između P. Descoqs i C. Fabra. Sličnu je otvorenost pokazivao i *Bulletin de littérature ecclésiastique* (BLE) koji izdaje Katolički institut u Toulouseu. Kao protutežu za RevPhil Katolički institut u Parizu izdaje od 1905. godine *Revue pratique d'apologétique* (RPA; od g. 1921. zove se *Revue d'apologétique*, a od g. 1939. *Nouvelle revue d'apologétique*). Svrha je toj reviji apologetsko djelo u praktičnom, znanstvenom

i katoličkom duhu. Ne orijentira se toliko prema aristotelovskoj teoriji, nego uzima pojedine znanosti u autonomnom samorazumijevanju. »Apologetika« tu nije samo negativna, nego je tu riječ o priložima koji vjeru pozitivno podupiru. Teološki fakultet u Strasbourgu izdaje od 1920. godine *Revue des sciences religieuses* (RSR) koji nastoji dati sveukupnost crkvenih znanosti i izvješća o najnovijim tendencijama istraživanja.

Dominikanski časopisi: treba spomenuti poglavito ova tri: *Revue thomiste* (RThom) — prva francuska revija koja se stavlja u službu enciklike *Aeterni Patris*. Premda je usmjerena apologetski i prema nauku sv. Tome, ipak se bavi i suvremenim pitanjima. Suraduje s katoličkim sveučilištima u Toulouseu i Fribourgu te s Angelicumom u Rimu, a pridružuju se i drugi redovnici i laici (među njima Blondel, Maritain, Jolivet). *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (RSThPh) izlazi od g. 1908. u studiju u Saulchoiru de Kain u Belgiji i usredotočuje se na tomistički intelektualizam protiv modernizma. Ta je revija možda bila odveć zaokupljena unutarcrkvenim problemima, a zapostavlja socijalna i politička pitanja. *Bulletin thomiste* (BThom) nastaje g. 1923. u Tomističkom društvu i donosi ponajviše bibliografiju i recenzije, ali nastoji širiti misao sv. Tome u smislu crkvenog učiteljstva.

Isusovački časopisi: budući da se isusovačka revija *Études* premalo brinula oko tomističke obnove, počinju g. 1910. izlaziti *Recherches de science religieuse* (RSR). Koncentrirali su se ponajviše na historijske studije. Od g. 1923. izlazi u Parizu utjecajan časopis *Archives de philosophie* (ArPh). Među suradnicima nalazimo poznata imena: J. de Tonquédec, P.A. Valensin, G. Picart, P. Descoqs, A. Marc i H. Bremond. I taj časopis nastoji biti vjeran skolastici »ad mentem S. Thomae«, premda se više ravna prema suarezijanskom tumačenju tomizma, bez ikakve isključivosti.

Ako bismo željeli istaknuti i neke najvažnije pojedine aūtore, mogli bismo ih također poredati prema njihovoj pripadnosti.

Među dominikancima se ističe *Ambroise Gardeil* (1859–1931), koji se najvećma bavio teološkim temama, osobito određivanjem odnosa između naravi i milosti. U svojim se člancima distancira od »philosophie de l'action« (na što su reagirali L. Laberthonnière i M. Blondel) i razvija svoj intelektualizam. *Pierre Mandonnet* (1858–1936) bio je profesor crkvene povijesti na Teološkom fakultetu u Fribourgu i ostaje u historijskom okviru. Poznat je po tome što je katalogizirao autentična djela sv. Tome. *Reginald Garrigou-Lagrange* (1877–1964) poznat kao profesor i komentator sv. Tome na *Angelicumu* u Rimu. Ističu se njegovi članci i djela o duhovnom životu, posebno studije o sv. Ivanu od Križa. U teološkim djelima bavi se pitanjima milosti i predestinacije. Izdaje knjigu *Synthèse thomiste* u kojoj donosi sintezu nauka sv. Tome i njegovih glavnih komentatora. Među njima nema ni Suareza ni Maréchala. Prema njemu, filozofija

svoj vrhunac dostiže služeći teologiji. Smrću Garrigou–Lagrangea silazi s pozornice posljednji dominikanski »skolastik«.

Od isusovačkih skolastika u Francuskoj valja spomenuti ove: *Louis Billot* (1845–1931), koji kao svećenik stupa u Družbu Isusovu, poučava u Parisu, Jerseyu i na *Gregorijani* u Rimu. Postaje kardinalom, no zbog svog angažmana u *Action Française* gubi kardinalsku čast. Razvijao je spekulativnu teologiju. Izvorno je njegovo ontološko određenje osobe Isusa Krista: bitak spada u unutarnji temelj njegove osobe i u Kristovu slučaju taj bitak nije stvoreni bitak. Poznata su njegova razmišljanja o »relacijama« u Bogu. *Joseph de Tonquédec* (1868–1962) bio je dugo vremena urednik časopisa *Études*. Uz spise o Claudelu, Chestertonu i Jaspersu napisao je tomističke rasprave o epistemologiji, kozmologiji i psihologiji. Poznata je njegova dugogodišnja polemika s M. Blondelom. *Pedro Descoqs* (1877–1946), također strogi Blondelov kritičar. U svom tumačenju Tome Akvinskoga on se priklanja suarezijanizmu i polemizira protiv kritičara suarezijanizma. Najpoznatija su njegova dva sveska *Praelectiones theologiae naturalis* (1932–1934), suarezijanski utemeljena teodiceja. *Charles Boyer* (1884–1980), bio je profesor filozofije u isusovačkom skolastikatu u Valsu i na *Gregorijani*. Pod njegovim vodstvom izašli su akti prvog međunarodnog tomističkog kongresa 1930. godine. Njegov *Cursus philosophiae* (1935) daje zaokruženi uvid u sustav filozofije. Uz teološke spise važni su i njegovi spisi o Augustinu u kojima zastupa mišljenje da je Augustin još prije čitanja Plotina našao put u kršćanstvo. Istodobno smatra da je moguće spojiti Augustinovo i Tomino mišljenje.

Kao obnovitelj tomizma treba još spomenuti *Josepha de Financea* (1904). Premda je bio odgajan u suarezijanskom duhu u Valsu, on se pomalo od njega udaljuje. Kao profesor na *Gregorijani* ističe se posebno spisima s etičkog stajališta. On želi etiku povezati s metafizikom. Poziva se na belgijski neotomizam koji se oslanja na J. Maréchala. Neke njegove postavke nisu više sasvim »tomističke«, ali De Finance smatra da unutar tomizma postoji napredak, posebno tamo gdje valja nadvladati ponešto intelektualističku aristotelovsku baštinu.

### *Joseph Maréchal (1878–1944)*

Maréchal je postao poznat time što je želio unutar neoskolastike otvoriti nove horizonte. Uz filozofiju je studirao i prirodne znanosti, poglavito biologiju i psihologiju. No njegovo mišljenje pronalazi Tomu Akvinskoga, ali u isto vrijeme u njegov vidokrug stupa i I. Kant. Iz tog ozračja proizlazi njegovo glavno djelo *Le point de départ de la métaphysique. Leçon sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance* (Polazna točka metafizike. Predavanja o povijesnom i teoretskom razvoju

problema spoznaje). čitavo je djelo trebalo obuhvaćati šest svezaka (*cahiers*), ali šesti svezak nije nikad objelodanjen. Središnji je peti svezak *Le thomisme devant la philosophie critique*.

Pregled Maréchalove misli u našem djelu napisao je njegov dobar poznavalac i sljedbenik sada već preminuli J. B. Lotz i slijedit ćemo njegov prikaz.

Glavni problem Maréchalova razmišljanja bio je kako postići objektivaciju ili objektivnost ljudske spoznaje kojom bismo mogli dospjeti do bića po sebi umjesto da budemo ograničeni samo na pojavu za nas. Zato Maréchal razvija metafiziku, a ne teoriju spoznaje. U nastojanju da se probije do iskona problema, on ulazi u povijesni sklop te se susreće s modernom filozofijom, njezinim pitanjima i odgovorima. Maréchal više ne razmišlja protiv moderne, nego zajedno s njome, a to znači i prihvaća neke njezine impulse da se dođe što bliže cjelini istine.

Budući da je Kant, kojim se Maréchal najviše bavi, želeći utemeljiti znanstvenu metafiziku na temelju svog »kopernikanskog obrata« nastojao pokazati nemogućnost metafizike, jer ljudska spoznaja ne može doći do stvari po sebi, on je teoretsku metafiziku zamijenio praktičnom, odnosno metafiziku znanja metafizikom vjere, Maréchal nastoji doći do jedinstva između znanja i htijenja. On otkriva da u znanju postoji težnja koja mu otvara pristup stvari po sebi, a time i u teoretsku metafiziku. Time Maréchal nadopunjuje i produbljuje apriorne uvjete koji ljudskom subjektu omogućuju spoznaju: uz čiste zoroze osjetilnosti i čiste pojmove ili kategorije razuma pridolazi i bitak prema kojem je usmjeren um. Umjesto bitka kod Kanta um u sebi nosi tri ideje (svijet, duša, Bog) koje imaju samo regulativno, a ne konstitutivno značenje. One ne mogu pružiti spoznaju predmeta koje označuju.

Nasuprot Kantu Maréchal ističe upravo bitak kao najviši uvjet i time dovodi um do punog izražaja. Apriorni se elementi u ljudskom umu pokazuju kao oni koji otkrivaju i utemeljuju transcendentni realizam, a ne samo transcendentni idealizam, kao kod Kanta. Ne stavljamo mi strukture u dane predmete, nego ih iz njih čitamo. Tako Maréchal one formalne uvjete koji konstituiraju sposobnosti ljudske duše približava Kantovim apriornim uvjetima.

Zašto su ti formalni uvjeti između subjekta i objekta uopće potrebni? Zato što naša spoznaja nije intuitivna nego apstraktivna, tj. ne možemo takoreći jednim zahvatom iscrpsti sav predmet. Pojedine duševne moći razlikuju se prema njihovim formalnim objektima pod kojim promatraju i prikazuju svoj predmet. Spoznaja se dovršava u sudu i zato Maréchal počinje kod suda čija analiza pripravlja put u metafiziku. Upravo u sudu on otkriva afirmaciju bitka koju Kant zaboravlja, a koja se očituje onim »jest« u sudu. Hoćemo li nadvladati Kanta, ne smijemo dokinuti njegove



apriorne uvjete, nego ih produbiti sve do bitka, a upravo je u tome, prema Lotzovu mišljenju, Maréchalova zasluga.

Tako se i Kantova transcendentalna metoda može produbiti sve do bitka, a to ćemo uspjeti ako naučimo sud gledati kao afirmaciju ili izvršenje onog »jest«.

Maréchal je tako uspio obogatiti tradicionalnu skolastičku metafiziku s pomoću transcendentalnog utemeljenja. Onaj bitak koji se pokazuje u »jest« suda ne smije se gledati samo kao najapstraktnija formula unutar-svjetskog bića (ens principium numeri), nego kao bitak koji stoji u temelju i nadsvjetskom biću i koji u sebi sve obuhvaća (ens analogum). Taj se bitak očituje samo onda ako se u sudu već uvijek ostvaruje proboj od totalne apstrakcije do formalne apstrakcije. Prema skolastičkom shvaćanju, prva apstrakcija izdvaja iz pojedinačnog bića biće općenito u kojem se odražuje forma sa svojim nositeljem kao cjelina (totum), dok druga apstrakcija zahvaća samo formu ili akt kojim je biće konstituirano kao biće.

Transcendentalno utemeljenje tradicionalne metafizike prepostavlja formalnu apstrakciju, tj. prodor sve do bitka koji nije bitno vezan za nekog od njega različita nositelja. Budući da metafizika nije ništa drugo do puni razvoj bitka, ona se već u svakom sudu implicitno izvršava, i to na način prethodnog zahvata u bitak, pa zato svaki sud kao svoj uvjet mogućnosti uključuje implicitnu metafiziku u kojoj je već neizbrisivo obilježena eksplicitna metafizika.

Nasuprot Kantu Maréchal se trudi da pokaže kako je u intencionalnoj napetosti između subjekta i objekta već sadržan realan protupol subjektu i upravo se ta intencionalna napetost može shvaćati na temelju te stvarne nasuprotnosti kao stvarnosti neovisne o našoj svijesti. Opravdanje toga Maréchal vidi u dinamičnoj strukturi ljudskog spoznavanja u kojem se ostvaruje jedinstvo teoretskog i praktičnog uma. U tom se spoznavanju oduvijek nalazi težnja prema istini i time finalnost koja sve konačne predmete već uvijek stavlja u odnos prema beskonačnom pratemelju i time se izvršuje njihova objektivizacija.

Ljudski način dohvaćanja istine ostvaruje se u sudu u kojem se pojedini predmet sjedinjuje sa svojom biti kao subjekt i predikat s pomoću spona »jest«. A ta spona kao iskaz prelazi granice samo logičkog povezivanja jer je tu riječ o podudaranju izrečenog s onim danim po sebi. Taj »jest« ne vrijedi samo za mene ili samo za čovjeka, nego za svakog spoznavatelja, pa i za neizmjerni duh. Tu se, dakle, otkriva sveobuhvatni bitak koji se podudara s posljednjom metafizičkom dubinom u koju već uvijek dopire sud, pa zato nadilazi granice spoznavatelja i spoznatoga. To se ostvaruje u dinamici što se nalazi u istini i u težnji za njom. Maréchal je to uvidio i proveo, a to ga izdiže iz običnog tijeka neoskolastičke misli.

Razvijanje te dinamike u sudu mora početi kod bitnog razlikovanja između predikativne i veritativne sinteze. U predikativnoj sintezi Maréchal, opet za razliku od Kanta, već uvijek pronalazi njezin bitni odnos prema veritativnoj sintezi, tj. bitni odnos imanentnog predmeta prema transcendentnom. U predmetu za–nas već uvijek prosijava i predmet u–sebi. To dvoje ostaje trajno upućeno jedno na drugo i to zbog toga što mi, doduše, dohvaćamo bitak, ali ga nikad ne gledamo neposredno, nego do njega uvijek dolazimo preko ogledala ljudskog subjekta. Napetost koja postoji između toga kako nam se bitak očituje i načina kako on u sebi biva označuje dinamiku koja od jednog načina tjera prema drugome.

Bitak je tek kao subzistirajući bitak onaj pravi, jer svako vezivanje bitka na nekog nositelja — koji, ako je različit od bitka, mora biti ograničen — ograničava bitak ili ga sužava na samo neke načine bivanja. Bezgranična i neizmjerne punina je, prema Tomi, božanski bitak u kojem se zasniva svako ograničeno biće. Zato spomenuta dinamika nezadrživo goni prema božanskom bitku. »*Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*« (De ver 22, 2). U spoznavanju bilo kojeg predmeta na implicitni se način prolazi cijelom tom dinamikom sve do božanskog bitka.

Kao što vidimo, kod Maréchala je sa spoznajnim problemom najčvršće povezano i pitanje o Bogu. Njegov put prema Bogu izričito pokazuje transcendentno obilježje. On se do Boga penje kao do posljednjeg temelja koji omogućava ljudsko spoznavanje, a put se do Boga implicitno prolazi u svakom spoznavanju nekog predmeta. Dokaz za Boga je samo izričita eksplikacija (odvijanje) onog što se trajno implicitno zbiva. Bez te implicitno prijedene dinamike i bez protezanja do subzistirajućeg bitka ne bi bilo ni spoznaje istine.

Budući da je čovjeku uskraćen intelektualni zor bitka, on do njega može doći samo apstraktivnim ponutrenjem. Ono počinje kod ograničenog bića koje nam otkriva bitak kao temelj što omogućuje biće te, napokon, i ljudsko djelovanje. Tu se bitak pokazuje samo postepeno jer ga nikad nemamo otvorenog i dovršenog pred sobom, nego se za njega moramo uvijek nanovo boriti u transcendentnom vraćanju. Ukoliko s pomoću transcendentnog vraćanja doista dolazimo do bitka, dobivamo i uvid u principe.

Metafizički kauzalni princip zapravo se podudara s Maréchalovom dinamikom bitka. Svakom ograničenom biću pripada dinamika bitka kao njegova unutarnja konstitucija. Ta u biću implicirana dinamika ljudskim izvršenjem biva samo eksplicirana, a ne nadodana kao nešto novo.

Maréchalovo se djelo razvijalo u okviru neoskolastike, ali ga je uvelike i nadilazilo. Umjesto predavanja dobivenih nauka nalazimo kod njega izvorno filozofiranje koje razvija odgovore iz živo osjećanih pitanja. Tu se budi duhovna baština Tome Akvinskoga u njezinoj dubini i tako se omo-

gućuje plodan susret s modernim mišljenjem. Nastaje obuhvatna sinteza zapadnog hrvanja oko istine. Kod njega se probila dotad neslućena sloboda istraživanja koje je vodilo do rezultata što pokazuju u budućnost. Završavajući svoj prikaz o Maréchalu, J.B. Lotz kaže: »Gledajući cjelovito, od Maréchala izlazi klima u kojoj kršćansko–katoličko mišljenje može biti doista filozofiranje više nego prije njega.«

### *Francuska Maréchalova škola*

Maréchalovo filozofsko nastojanje nije ostalo nezapaženo. Može se govoriti o Maréchalovoj školi koja se ponajviše na francuskom govornom području razvila među belgijskim isusovcima, ali su njegovi impulsi bili primljeni i među Nijemcima. Poradi ograničena prostora ne ulazimo podrobnije u prikaz tih škola, ali moramo navesti barem neke zastupnike.

Premda sam Maréchal u svojim *Cahiers du point de départ de la métaphysique* nije izradio dokaz za Božju egzistenciju, to su poduzeli njegovi zastupnici.

Tako je *Charles Lemaître* (1883–1957), profesor filozofije u Namuru, pokušao u svjetlu Maréchalovih ideja interpretirati Tomin »četvrti put« (quarta via). U središtu njegova obrazlaganja stoji pojam stupnja bitka koji se nalazi između ideje hijerarhije bitka s jedne i najvišeg bića s druge strane. Ideja najvišeg bića nije nam izričito prisutna, ali se ona nužno otkriva iz objektivnih uvjeta mogućnosti izvršenja svakog suda. Bitak koji se nudi umu tendira prema neograničenosti ukoliko njegovu granicu određuje samo ništavilo. No to bezgranično biće nije ni predmet intuicije ili urođene ideje. Ono predstavlja konstituirajući temelj mogućnosti naših sudova i ništa drugo. Ono stavlja naš um u pokret prema posljednjem cilju, pa zato predstavlja dinamičku sintezu s pomoću koje naši sudovi uspostavljaju relacije i pokrete. Iz toga postaje jasno da sud, svaki put kad utvrđuje neku ograničenu stvarnost, tu stvarnost stavlja u određeni stupanj bitka i ujedno se usmjeruje na nešto što stoji preko ili iznad tog stupnja bitka. Jezgru svakog iskustvenog suda čini neki odnos koji mu daje spoznajnu vrijednost, pa je zato nemoguće da poradi tog odnosa bude samo nekakav zamišljeni ideal. Po sebi objektivno i u sebi neprotuslovno to savršeno biće opstoji nužno i zato je legitiman zaključak od reda pojmovne mogućnosti na red opstojnosti. To nije ontološki dokaz, nego se samo kaže da se činjenica stupnjeva bitka jedino može shvatiti na temelju jednog najvišeg i savršenog bitka.

Nešto nakon Lemaîtrea, mladi se teolog *Léopold Malevez* (1904–1973) g. 1938. potanko suočio s mišljenjem Karla Bartha i dao jedan od naj-sadržajnijih i najosobnijih prikaza Maréchalove filozofije.

Kao polaznu točku on odabire prihvaćanje neomeđenog apriori unutar našeg duha koji se isključivo očituje u obliku suda, ukoliko on otkriva odnos naših sadržaja misli prema apsolutnoj stvarnosti i ukoliko on te sadržaje kao takve uopće omogućuje. A taj apriori valja shvaćati dinamično. To je snaga koja je usmjerena prema apsolutnome i ona već unaprijed određuje sve naše pojedinačne mislene čine, a izriče se u konstituciji svakog tog čina, postavlja ga i potvrđuje. Ta dinamična težnja koja nas vodi prema neograničenom otkriva ujedno i svoju prvotnu bitnu srodnost s poretkom čiste zbiljnosti (*actus purus*). Dakako, ta dinamika prema neograničenosti ne daje nam neposredne evidencije o stvarnosti apsolutnoga, ali nam daje povoda da s logičnom strogošću i uz opasnost samoprotuslovnosti postavimo apsolutno u izričit okvir refleksije. Naš aktivni odnos opažaja prema apsolutnom bitku konstituira autentičnu afirmaciju toga bitka. Malevez misli da nije moguće apsolutno zamišljati kao takvo a da ono ne egzistira po sebi ili ga sebi predočivati kao čisti ideal uma za kojim teži naš duh, a da ga ne može dohvatiti.

I *Auguste Grégoire* (1890–1949) g. 1939. u svom tečaju teddiceje pod naslovom *Immanence et Transcendance*, pokušavajući odrediti objektivne uvjete spoznaje, nastoji pokazati da odnos prema Bogu kao čistoj zbiljnosti nije ni izvanjski spoznajnom horizontu niti je jednostavno pridodan nekom spoznatom objektu, nego da je konstitutivni element svake spoznaje. Afirmacija apsolutnog je logički nužna ukoliko je uključena u svaki spoznajni čin. U činu suda subjekt svoj predmet stavlja u odnos prema apsolutnom jedinstvu mišljenja i prema apsolutno posljednjem cilju subjekta koji spoznaje. Zaključak je ovaj: odnos prema apsolutnom jest unutarnje–konstituirajući element za objekt kao takav i zato je postavljanje apsolutnog potrebno na temelju logične nužnosti. Uvjeti mišljenju immanentni pokazuju se tu kao uvjeti mišljenja koje je usmjereno prema objektivnosti, a to znači odnos prema stvarnosti apsolutnog bez koje bi taj spomenuti odnos bio besmislen. A taj apsolutni bitak doista odgovara onome na što mislimo kad govorimo o Bogu.

Maréchalove je misli nanovo obradio i kritički pročistio *Gaston Isaye* (1903–1984). Isaye smatra da je Maréchal izabrao dvije neporecive stečevine kantovskog mišljenja: prva se tiče umnog apriori koji je Kant naglašavao protiv Humeova radikalnog empirizma; druga se tiče određenja različitosti između inteligibilnog i osjetilnog opažanja. Maréchal misli da se umni apriori ne može gledati bez izvršenja težnje koja je konačno usmjerena prema apsolutnom bitku kao posljednjem cilju. S druge strane, bitak kao bitak i kao predmet uma jest ono što se u sudu kao takvo zahtijeva. Isaye dalje smatra da je Maréchal dobro odgovorio na tri Kantova prigovora: transfenomenalna uporaba kategorije uzročnosti, neutemeljeno isključivanje procesa »ad infinitum« i skriveni ontološki dokaz u svakom dokazivanju Božje opstojnosti.

Maréchal prihvaća prvu neposrednu evidenciju samorefleksije u kojoj se nalazi intuicija stvarne djelatnosti u sudu. Tu se pridružuje i druga evidencija da u umu vlada finalnost, tj. sud kao realna aktivnost stavlja um u odnos prema nekom dobru. Kad um teži za istinitim sudom, onda on ujedno teži i za izvršenjem koje ga stavlja u odnos prema objektivnoj i o spoznaji neovisnoj realnosti. Tu se onda vidi da se načelo uzročnosti ne stavlja u neku prazninu, nego u ovisnost o realnom cilju.

Mora li se onda pretpostaviti i neki posljedni cilj? činjenica je da svaka težnja prema nekom cilju za um spada u ostvarenje njega samoga. Zato možemo isključiti beskonačni regres, budući da je samo jedno prvo dobro samo po sebi kadro privući um. Ostala dobra privlače um samo ukoliko ga privlači posljednji cilj.

Je li taj posljednji cilj jedincat? Kao odgovor na to pitanje možemo uputiti na činjenicu da je prirodna finalnost uma bezuvjetno jedna. Posljednji cilj uma ne može biti manji od forme njegove težnje. U svakom konkretnom činu uma nalazi se trag one forme koja je vlastita biti samog uma, a taj trag reprezentira formalni objekt uma. Adekvatni formalni objekt uma je bitak kao takav, oslobođen svakog ograničenja. U svakom sudu refleksija pomoću neposrednog iskustva otkriva zahtjev za postizanjem samog bitka. Ta univerzalnost bez granica, ens transcendentale, nosi biljeg božanskoga. Prema tome, posljednji cilj uma ne sadrži nikakve granice. To je sam bitak koji se kao objekt može utvrditi u sudu. Iz toga slijedi da je posljednji cilj, »finis ultimus«, onaj neograničeni bitak koji zovemo Bogom. Budući da formalni objekt uma ovdje otkriva realnu formu realne težnje uma, tu nije riječ o prijelazu od apstraktnog pojma na stvarnost, kao u ontološkom dokazu.

Taj marešalovski slijed misli vodi konačno preko utvrđivanja neograničenog cilja do konsekvencije da Bog postoji. Ako dođemo do nužnog postavljanja posljednje »causa finalis«, onda možemo neposredno zaključiti na egzistenciju tog uzroka, misli Isaye.

Maréchalov slijed misli sastojao se u pokazivanju da prirodna dinamika koja omogućuje izvršenje mišljenja vodi do toga da se u objektivnom mišljenju kao takvom prihvaća i priznaje i ograničena i dinamička komponenta, pri čemu ovu posljednju, naime dinamičku, valja razumjeti kao nadvisivanje granice. A u tome se priznavanju ujedno spoznaje realni neograničeni bitak kao realni uvjet mogućnosti uopće.

G. Isaye je ujedno i generalizirao uporabu retorizije u obrani primarnih spoznajnih principa. Brižno je istražio aristotelovsku metodu retorizije i razotkrio povijesna vrela te mnoge mogućnosti njezine primjene. Zanimao se i za temeljni problem deduktivnih i eksperimentalnih znanosti, a metodom retorizije im je davao kritičko opravdanje. Pokušao je indukciji pružiti koherentno opravdanje koje su znanosti već dugo uzalud tražile.

Osim G. Isayea, Maréchalove su misli primjenjivali još *Joseph Defever* (1899–1964), koji se također posvetio problematici realnog dokaza za Božju opstojnost, te Maréchalov učenik i prijatelj *Jean Javaux* (1904–1987) koji je objavio brojna neobjavljena Maréchalova pisma i spise te osobne razgovore.

Dakako, nisu nedostajali ni Maréchalovi kritičari (P. Descoqs, M. Roland–Gosselin, G. Van Riet, F. Van Steenberghe). Glavni su im prigovori ovi: Maréchal je pristao na Kantov apriori, a nije dovoljno pazio na fenomenalnu objektivnost; odveć se držao aktivnosti subjekta; zamijenio je apstraktnu neograničenost bitka kao bitka i Božju neograničenost; nije dovoljno razlikovao između neograničenoga i neodređenoga; nije bio sasvim slobodan od agnosticizma i ontologizma. Sve je te prigovore naširoko analizirao osobito Isaye i nastojao ih pobiti.

### *Njemačka marešalovska škola*

Dodajmo ovdje odmah i kratak prikaz njemačke marešalovske škole prema njegovu dobrom poznavatelju Ottu Mucku S.J., profesoru filozofije na Teološkom fakultetu u Innsbrucku.

Misljoci te škole trudili su se oko utemeljenja metafizičkog mišljenja s pomoću transcendentalne refleksije, a među njima se ističu: Karl Rahner, Johannes Baptist Lotz, Walter Brugger i Emerich Coreth. Svi su oni isusovci. Taj je smjer mišljenja, sâm Rahner nazvao *transcendentalno–antropološkim*, a Lotz ističe da su tri događaja utjecala na filozofsku sredinu u kojoj se razvijalo njegovo mišljenje: pročišćavanje transcendentalne metode, razvoj ontološke diferencije i novo otkrivanje neiskvarenog Tomina pogleda na bitak, a na te događaje utjecali su ovi filozofi: Maréchal, Heidegger te Gilson i Maritain.

No nisu svi njemački isusovci prihvaćali Maréchalove zamišljaje. Među njegovim kritičarima nalazimo imena kao: E. Przywara, B. Jansen, J. de Vries, A. Pechhacker, H. Ogiermann i A. Brunner. Njemački su isusovci inače uglavnom bili orijentirani prema Suarezovoj metafizici u obrani protiv neotomizma koji se na temelju glasovite 24 teze htio nametnuti kao službena crkvena filozofija.

*Johann Baptist Lotz* (1903–1992), profesor ontologije i povijesti filozofije na isusovačkom Filozofskom fakultetu u Pullachu kod Münchena i na *Gregorijani* u Rimu, nastojao je u prvom redu produbiti nauku o bitku u suočavanju s Martinom Heideggerom. Pri tom se služi transcendentalnom metodom koja ga vodi preko granica što ih je postavio Kant. No Lotz se razlikuje i od Maréchala. Maréchal u svojoj transcendentalnoj kritici polazi od očitovanja dinamizma spoznajne sposobnosti i dolazi do pokazivanja nužnog odnosa svakog sudnog spoznavanja prema apsolut-

nom bitku. Lotz, naprotiv, ide izravno od izvršenja suda i fenomenološki istražuje njegove strukturne elemente i pri tome mu se otvara apsolutni bitak kao uvjet mogućnosti suda. Tek dalje razvijanje tih uvjeta mogućnosti vodi ga na to da tu anticipaciju ili pred-zahvat na apsolutno shvati kao izraz i posljedicu težnje prema apsolutnom. Razliku ističe i sam Lotz kad svoj put označivanja nužnog odnosa spoznaje prema apsolutnom određuje kao očitovanje apsolutnog pod vidikom *egzemplarnog uzroka*, dok se on kod Maréchala pokazuje kao *finalni uzrok*. Lotz upotrebljava više fenomenološku analizu. On ne izvodi transcendentalnu analizu u jednom velikom koraku, kao Maréchal, nego je dijeli barem na tri etape: pokazivanjem načelne mogućnosti opravdanog suđenja koje se može izvesti retorizijom; fenomenološkim istraživanjem smisla spoznajne djelatnosti pokazuju se momenti bitka; razvijanjem spoznavanja koje bitak omogućuje prema uvjetima mogućnosti u subjektu i objektu. Tako Muck sažimlje Lotzovu misao.

*Karl Rahner* (1904–1984) poznatiji je kao teolog, ali se njegova teologija oslanja na filozofske, transcendentalno–antropološke postavke. U poznatom djelu *Duh u svijetu* (*Geist in Welt*) Rahner postavlja pitanje: kako ljudsko spoznavanje prema Tomi Akvinskom može biti duh u svijetu? Kod Tome se to očituje u nauku o usmjerenosti intelekta prema pojavama, tj. u nauku o »*conversio intellectus ad phantasma*«. U pitanju o mogućnosti metafizike Rahner se suočava i Kantovim ograničavanjem teoretskog uma na predmete mogućeg iskustva u prostoru i vremenu i s Heideggerovim uklapanjem bitka u vremenitost i povijesnost koji obilježavaju ljudski odnos prema bitku. Pitanje mogućnosti metafizike kod Rahnera dobiva odgovor u izlaganju da je u iskustvenoj spoznaji već uvijek prisutno metafizičko razumijevanje bitka koje uopće omogućava iskustvo i koje sadržava metafizičko razumijevanje čovjeka i njegova povijesnog odnosa prema nadvremenski apsolutnom. Za Rahnera je metafizika »samo refleksno izlaganje vlastitog temelja svake ljudske spoznaje koji je već uvijek kao takav u njoj već unaprijed supostavljen« (*GiW*, str. 283). Metafizika je otkrivanje onog što smo uvijek poznavali. Rahner tu metafiziku u filozofiji religije primjenjuje na čovjeka u djelu *Slušatelj riječi* (*Hörer des Wortes*). čovjek je biće otvoreno prema Bogu koje mora slušati njegovu riječ. čovjekova otvorenost prema bitku koja uopće omogućuje ljudsku spoznaju usmjeruje ga prema Bogu i prema tome je li mu Bog progovorio.

Rahnerovo polazište je ljudsko izvršenje pitanja, pa se time razlikuje i od Lotza i od Maréchala koji za polazište uzimaju sud. »Metafizičko pitanje o bitku bića kao takvog jedino je moguće ishodište svake metafizike. Iz analize toga pitanja mora ishoditi ono što je bit bića općenito i što je bit pojedinačnog bića koje to pitanje u svom postojanju nužno postavlja« (*Hörer*, str. 48). Uvjeti tog pitanja već pokazuju neko prethodno znanje o

bitku općenito, a iz toga opet proizlazi temeljni odnos između bitka i znanja. »Upitni bitak je u svoj svojoj upitnosti već i znani bitak (...), a onda je time implicitno potvrđena načelna spoznatljivost svakog bitka« (*isto*, str. 51).

Svako je biće već bitno usmjereno na moguću spoznaju i mogućeg spoznavatelja, a to znači da bitak i spoznavanje tvore iskonsko jedinstvo, oni su korelativni jer su u iskonu isto.

*Walter Brugger* (1904–1990), najpoznatiji kao autor *Filozofskog rječnika* (koji je g. 1985. doživio 17. izdanje). Od g. 1943. profesor je u Pullachu što ostaje sve do emeritiranja g. 1975., a glavna mu je disciplina filozofska nauka o Bogu.

Na pitanje o mogućnosti metafizičkog poimanja Brugger, nasuprot Kantu, smatra da se egzistencija opravdano i smisaono ne mora izricati samo o predmetima iskustva, nego da se i neiskustveno može iz iskustvenog s pomoću refleksije o njegovim uvjetima predmetno dohvatiti i, premda nesavršeno, pojmovno izraziti. Zato možemo i o neiskustvenom dati smisaone iskaze jer oni stoje u očitoj svezi s iskustvenim činjenicama. Zato se o tim iskazima može odlučiti jesu li istiniti ili neistiniti, utvrditi pogađaju li ono što se misli ili ne. Na temelju iskustva o samom sebi i na temelju refleksije o naravi spoznajne sposobnosti može se pokazati da bezuvjetno nije samo u ideji bez egzistencije. Brugger je uvjeren da ideja bezuvjetnoga, koja dovodi do izražaja narav našeg uma, nije moguća bez tog bezuvjetnoga. Tu se ostvaruje transcendentno–logički dokaz iz naravi našeg uma u smjeru njegova posljednjeg i nužnog uvjeta mogućnosti.

No realna valjanost spoznaje može se osigurati i uvidom u opstojanje afirmiranog stanja stvari. Apsolutno je virtualno su–potvrđeno u objektivnom smislu. Njegova se egzistencija izvodi iz činjenične egzistencije izričito tvrđenog i možda u principu kauzalnosti koji se također može pokazati kao transcendentno su–potvrđen.

*Emerich Coreth* (\* 1919), profesor filozofije na Teološkom fakultetu Sveučilišta u Innsbrucku, bavio se i objavljivao spise o povijesti filozofije, hermeneutici, filozofskoj antropologiji, a u svom glavnom djelu *Metaphysik* dao je metodičko utemeljenje i sustavni prikaz metafizike bitka s pomoću transcendentne metode.

Metodičko ishodište za utemeljenje metafizike Coreth gleda u *izvršenju pitanja*, pa se tu razlikuje od Maréchala i Lotza. Pitanje se više ne može staviti u pitanje, a da samo sebe ne dokine, no očito je da se mogu istražiti i njegovi uvjeti mogućnosti. Razvijajući te transcendentne uvjete mogućnosti Coreth kod njih otkriva *dijalektiku izvršenja i poimanja* u dvostrukom pomaku *dedukcije i redukcije*. Ta se dijalektika odigrava između pojmovno izričitog i pretpojmovno neizričitog znanja. Prvo se tematski postavlja, a drugo netematski supostavlja. To drugo znanje je iskonsko i neoborivo, ali se pojmovno izražava tek refleksijom, premda ga



ona ne može nikad potpuno iscrpsti. Postavljanjem ili izvršenjem pitanja pokazuje se da je ono o čemu se pita već poznato, jer inače ne bi uopće moglo biti upitno, ali nije potpuno i iscrpno poznato jer inače ne bi bilo upitno. O čemu se sve može pitati? O svemu. To pokazuje da znanje, koje se u pitanju pretpostavlja, stoji u odnosu prema apsolutno neograničenom području koje obuhvaća sve o čemu se može pitati i prosuđivati. To je konačno područje bitka.

Tema pitanja o Bogu stoji kod Coretha u središtu. Pitanje o Bogu je posljednja konsekvencija nauka o bitku. Mnoštvenost, uvjetovanost i ograničenost bića koja susrećemo pokazuju da ona nisu onaj nužni bitak, nego da se on pretpostavlja upravo kao jedan, bezuvjetan i neograničen. U svakom duhovnom djelovanju čovjek nadilazi ovo uvjetovano u smjeru bezuvjetnoga. Dokaz za Božju opstojnost dovodi taj transcendentni pokret duha, koji se već uvijek netematski zbiva, do refleksne izričitosti.

Maréchalov se utjecaj proširio i izvan Europe, posebno u Sjevernoj Americi. Belgijski isusovac *Joseph Donceel* (\* 1906), profesor na Fordhamu, upoznao je Ameriku s mišljenjem J. Maréchala i izdao je zbirku Maréchalovih tekstova na engleskom jeziku. On je ujedno preveo i Corethovu *Metafiziku* na engleski.

Najveći utjecaj na filozofiju i teologiju u Americi ima, bez sumnje, kanadski isusovac *Bernard Lonergan* (1904–1984). On je doduše samostalan mislilac, ali je ipak pod utjecajem Newmana i Maréchala. Najutjecajnija na engleskom govornom području su njegova djela *Insight* (1957) i *Method in Theology* (1972). Strogim studijem tekstova sv. Tome, Lonergan istražuje s pomoću transcendentne metode njihove konsekvencije za metafiziku i teologiju. U glavnom djelu *Insight* (*Uvid*) on obrađuje funkciju uviđanja u prirodnoj znanosti, matematici, svagdanjem razumijevanju, metafizici, etici i naravnoj teologiji. Nastoji otkriti u čemu je vlastitost spoznavanja i istražuje njegovu strukturu. U uvodu toga djela Lonergan napominje da ne želi istraživati postoji li spoznaja, nego koja je njezina struktura koja se dalje ne može revidirati. O tome opet nije želio napisati neki apstraktni traktat, nego pomoć za osobno usvajanje vlastite spoznajne strukture. Zato on poziva svog čitatelja: »... temeljito shvati što je shvaćanje, i onda nećeš samo shvatiti što su opće crte svega onoga što valja shvatiti, nego ćeš dobiti čvrstu osnovicu, nepromjenljiv okvir, koji otvara pristup svim daljim razvojem shvaćanja« (str. XXVII).

U okviru ovog članka ne može se dati ni kratak prikaz ostalih skolastičkih i kršćanskih mislilaca 20. st. koji su prikazani u navedenom djelu. Zato ćemo samo nabrojiti njihova imena. U francuskom govornom području to su: isusovac *Pierre Rousselot* (1878–1915) koji je u kratkom životu (poginuo je u Prvom svjetskom ratu) postavio osnovu za korijenito novu tomističku sintezu; dominikanac *Antonin-Dalmace Sertillanges* (1863–1948), vrlo dobar poznavatelj djela Tome Akvinskoga koji drži da

njegova filozofija može i današnjem svijetu pružiti odgovore na mnoga suvremena pitanja, posebno ako uspijemo odijeliti ono što je u njoj trajno, a što je prolazno; filozofi koji su djelovali na louvainskom Filozofskom institutu: *Désiré Nys* (1859–1927), *Maurice de Wulf* (1867–1947), *Simon Deploige* (1868–1927), *Armand Thiéry* (1868–1955), *Maurice De-fourney* (1878–1953), *Albert Dondeyne* (1901–1985), *Léon Noël* (1878–1953), *Jacques Leclercq* (1891–1971), te najpoznatiji od njih *Luis De Ruymaecker* (1895–1970) i *Fernand Van Steenberghen* (\* 1904). Na njemačkom govornom području nalazimo, uz već spomenute marešalovce, još ove mislioce: isusovac *Erich Przywara* (1889.–1972.), dominikanac *Gallus Manser* (1866–1959), *Joseph Geysler* (1869–1948) (s kojim je bio povezan i naš Stjepan Zimmermann), *Hans Meyer* (1884–1966), *Theodor Steinbüchel* (1888–1949), Husserlova učenica i karmelićanka *Edith Stein* (1891–1942) te *Josef Pieper* (1904).

Ipak nešto opširnije moramo prikazati još dvojicu najpoznatijih kršćanskih filozofa, katoličkih laika, Francuze *Jacquesa Maritaina* i *Etienea Gilsona*.

### *Jacques Maritain (1882–1973)*

Nećemo se zadržavati na podacima iz njegova života koja smatramo poznatima. Istaknut ćemo samo neke činjenice koje su važne za njegov misaoni razvoj. Kao mladić od 18 godina dolazi na *Sorbonneu* u pozitivističku sredinu, ali tu susreće osobe koje su djelovale na njega, osobito Charlesa Péguya (1873–1914) i svoju buduću suprugu Raissu Oumançoff. Ona potječe iz pobožne obitelji ruskih Židova, ali je u to vrijeme bila ateist. Na Péguyev prijedlog sluša Bergsonova predavanja koja ga, prema Raissinu svjedočanstvu, fasciniraju. Godine 1904. upoznaje se s Léonom Bloyom (1846–1917) i to poznanstvo uvire u blisko prijateljstvo koje je vodilo do toga da su Jacques, Raissa i njezina sestra Vera primili krštenje. Oni s vremenom organiziraju neki oblik samostanskog zajedničkog života posvećena studiju i širenju misli sv. Tome te duhovnoj brizi za intelektualce.

U Prvom svjetskom ratu poginuli su na bojišnici njegovi prijatelji Péguy i Psichari, a Maritain počinje predavanja o povijesti moderne filozofije na Katoličkom institutu u Parizu. Nakon rata uključuje se u politički život u okviru organizacije *Action française*, da bi se od nje odvojio nakon papine zabrane. U njegovoj kući u Meudonu nastaje »tomistički kružok«, a odjek njegova djelovanja širi se po svijetu. Maritain dosta putuje, u Sjevernu Ameriku, Englesku, Rim te sudjeluje na mnogim velikim kongresima. Tako ga nalazimo na slavnom susretu *Francuskog filozofskog društva* kad su o pojmu kršćanske filozofije govorili Gilson, Bréhier i Blondel. To je vri-

jeme (od g. 1928. i dalje) ujedno i doba njegova najjačeg duhovnog stvaralaštva. Izdvajam samo ova djela: *Les Degrés du Savoir* (1932) i *Humanisme intégral* (1936). Od g. 1940. do 1960. Maritain živi u Sjevernoj Americi (Torontu i New Yorku) i oko njega se sastaju francuski znanstvenici emigranti. U to vrijeme je u dvije godine (1946. do 1948.) bio De Gaulle-ov veleposlanik u Vatikanu, ali se zatim opet povlači u Sjevernu Ameriku.

Nakon smrti supruge Raisse (1960) vraća se u Pariz i priključuje *Maloj braći Charlesa de Foucaulda*. Objavljuje Raissin dnevnik i knjigu *Le Paysan de la Garonne* koja izaziva mnoge polemike. U tom djelu on prihvaća duh Drugog vatikanskog sabora, ali se jasno suprotstavlja progresističkim tumačenjima. Nešto prije 80. rođendana umire u Toulouseu 28. travnja 1973. godine.

Kao filozof, Maritain je sigurno vjerni učenik Tome Akvinskog, ali se nije htio smatrati neotomistom. Najviše ga zanimaju Tomine etičko-političke teme, ali se bavi i metafizičkim i antropološkim problemima. U središte svojih promatranja on postavlja čovjeka, njegovu osobnost i individualnost. Razvijanjem »integralnog humanizma« on se suprotstavlja subjektivističkom individualizmu. Smatra, naime, da »slobodni« individuuum koji u partikularističkim zahtjevima na religioznom, spekulativnom i moralno-političkom području ide predaleko, vodi u propast.

Takav se humanizam redovito usmjeruje na povijesnu čovjekovu osobu i njezinu povezanost s kulturom i društvom i odbija svaku metafiziku. Za Maritaina pravi je humanizam *integralan* koji nastoji velike humanističke vrijednosti utemeljiti u metafizičkoj teoriji o čovjeku u smjeru klasično-kršćanske tradicije. Taj je humanizam *teocentričan* jer na vrhu vrijednosne ljestvice, prema kojoj se čovjek mjeri, stoji Bog. Takav humanizam konačno postaje *herojskim* humanizmom jer moralna smjelost upućuje na susret čovjeka s Bogom, a taj susret u sebi nosi božansku snagu koja integrira istine kršćanstva što ih humanizam nosi u sebi.

Taj humanizam Maritain suočava s povijesnim humanizmom te prihvaćanjem gesla »distinguer pour unir« nastoji premostiti jaz između vrijednosti transcendencije i zatvorene povijesnosti. Maritainov je humanizam personalistički. Čovjek kao osoba je svrha na koju se usmjeruje društvo i država. No njegov personalizam potiče na zalaganje u povijesnoj situaciji; on spaja jasan teoretski vidik i živo sudjelovanje u poslovima povijesne situacije. Personalistički program ima doduše navjestiteljski značaj, ali se ne želi izgubiti u nestvarnosti. Maritainovo se mišljenje neprestano nalazi u napetosti između odjeljivanja od vremena i zalaganja u vremenu.

I političko zalaganje mora priznavati bitno ljudske ciljeve: pravdu, pravo, uzajamno bratstvo, što iziskuje trajan napor da bi strukture političkog sustava služile općem dobru, dostojanstvu ljudske osobe i smislu za brat-

sku ljubav. Demokracija je za njega »jedini put kojim se moraju probiti snage što čovjeka nose u budućnost« (*L'Homme et l'Etat*, str. 53). No i u demokraciji se moraju naći »proročke snage« koje drže politički život.

I u moralnoj se filozofiji Maritain služi spekulativnom filozofijom te nastoji pomiriti racionalnu normu i egzistencijalni položaj. Taj je uvjetovan granicama posve prirodne vrste i određen posljedicama grijeha. Zato Maritain odbija čistu autonomiju subjekta. S time je povezan i problem slobode koju on gleda kao mogućnost realiziranja dobrote bitka u skladu sa svim bićima u kojima se on artikulira.

I na pedagoškom je području Maritain dao svoj prilog u djelu *Education at the crossroad* (1943). Zauzima se za kršćanski odgoj koji ističe prioritet duhovnog i širokog otvaranja za socijalno. S obzirom na odgoj on upozorava na teoriju o *stupnjevima znanja*. Odgoj mora upozoravati na to da svaka osoba ima svoje povijesno–egzistencijalne granice. Zato je potrebno razlikovanje teorije i prakse na temelju konkretne stvarnosti. Odgoj za racionalnost mora se povezati s odgojem za mudrost, a mudrost je ona »discretio« koja se ostvaruje samo s pomoću pročišćenog shvaćanja stvarnosti, sposobnosti za osjećajnost i sud ukusa. Etički intelektualizam samo je racionalni ideal koji ne odgovara konkretnoj stvarnosti.

Maritain napokon povezuje filozofsku misao s kontemplacijom te ponavlja s Grgurom Velikim: »per amorem cognoscimus«. Kontemplacija je spoznajni čin u kojem je spekulativni napor zamijenjen tajnovitom spoznajom koju dariva ljubav. Životno geslo njegove supruge i njegovo bilo je »contemplation sur les chemins«. No on je povezivao filozofsku i religioznu kontemplaciju. Kontemplativni čovjek vodi život u sabranosti i skrovitosti, a to mu olakšava i filozofsko mišljenje. U unutarnji užitek teoretske kontemplacije uklapa se i religiozna kontemplacija, a ta je »tiha molitva koja se usmjeruje prema sjedinjenju s Bogom«.

### *Étienne Gilson (1884–1978)*

Gilson se posebno istaknuo kao povjesničar srednjovjekovne filozofije. Kao student *Sorbonne* od svojih je učitelja naučio historijsku metodu za povijest filozofije, i već mu je doktorski rad imao povijesnu temu *Ujecaj skolastike na Descartesa*.

Gilson je posebno volio Tomu Akvinskoga, govorio je o njemu na brojnim predavanjima, a plod je toga knjiga *Le Thomisme. Introduction au système de S. Thomas d'Aquin*. Tomu Akvinskoga gleda ponajprije kao teologa, ali njegova teologija je teologija jednog filozofa, a filozofija mu je opet filozofija jednog sveca. Tomina kršćanska vjera ne razara racionalnost filozofije, nego dopušta da je još savršenije razvije.

Srž tomističke filozofije Gilson vidi u novoj metafizici bitka koja Tomi omogućuje da obnovi filozofsku predodžbu o Bogu, a time i cijelu prirodnu filozofiju i antropologiju. Božja supstancija ili esencija kao subzistirajuća zbiljnost (»ipsam esse subsistens«) poklapa se s Božjim imenom iz *Knjige Izlaska* koje glasi: On koji jest. A svako stvorenje sudjeluje na neograničenoj božanskoj egzistenciji. Srž stvorenog bića je čin egzistiranja (»esse«) koji uživa radikalno prvenstvo pred njegovom biti. Gilson vidi Tominu revolucionarnost u tome što je teologiju i filozofiju usmjerio prema tom »esse«, a ne prema biti. S obzirom na moralnu Tominu nauku, Gilson ističe da se Tomin nauk o moralu ne može odijeliti od njegove metafizike. Ključ čitave strukture morala on vidi u nauku o najvišem dobru.

Gilson je svoju pozornost usmjerio i na sv. Bonaventuru kojega smatra vrhuncem kršćanske srednjovjekovne mistike. Bonaventura nije bio aristoteličar, nego autentični pristaša sv. Augustina, premda je preuzeo mnoge aristotelovske pojmove, primjerice, materija i forma, akt i potencija, znanje po apstrakciji. Gilsonove interpretacije Tome i Bonaventure bile su katkad predmet diskusija i sučeljavanja. Gilson se bavio i sv. Augustinom u djelu *Introduction à l'étude de saint Augustin* (1929). Smatra da su vlastita Augustinova iskustva suoblikovala njegova filozofska načela. Augustin je plotinsku teoriju iluminacije spojio s Biblijom. U tumačenju augustinske filozofije s Gilsonom je polemizirao F. van Steenberghen koji smatra da Augustin nije bio pravi filozof, dok je Gilson upravo to tvrdio.

Gilsona je čitava života zaokupljalo pitanje odnosa vjere i uma, odnosno teologije i filozofije. Istražujući srednjovjekovnu filozofiju pod tim vidikom, Gilson te mislioce dijeli u tri skupine. Prva skupina poriče vrijednost uma i filozofije, a tu se ubrajaju najprije Tertulijan i Tacijan, a u srednjem vijeku sv. Bernard i sv. Petar Damjanski. Druga skupina povezuje religioznu vjeru s racionalnom spekulacijom, ali prvenstvo ima vjera. Tu skupinu Gilson naziva augustinskom obitelji. Tu je spoznaja nagrada za vjeru. Najsvjetliji primjer te skupine je Anselmo Canterburyški. Protivna struja, Averroes i Siger Brabantski, brani samo zbiljsku filozofsku mudrost u kojoj vjera nema nikakve uloge. Oni su naučavali i neke teorije koje su se protivile učenju vjere, primjerice, vječnost svijeta i jedinstvo intelekta za čovječanstvo. Gilson drži da je sv. Toma najbolje riješio problem vjere i uma. On je razlikovao između objave i uma, teologije i filozofije, ali je pokazao njihov unutarnji sklad. Filozofija gradi na vlastitim načelima, a vjera je siguran putokaz za racionalnu istinu i nepogrešiva opomena za filozofske zablude.

I Duns Scotu je Gilson posvetio jednu knjigu, ali mu nije odgovarao njegov esencijalistički svijet. Nastoji pokazati Avicenin utjecaj na skotističku filozofiju.

Uz studije o pojedinim srednjovjekovnim filozofima Gilson je napisao i dvije istaknute povijesti srednjovjekovne filozofije.

Gilson posebno ističe pojam *kršćanske filozofije* za koji smatra da najbolje izriče osnovicu i duh srednjovjekovne filozofije. Kršćanska inspiracija povezuje filozofski pluralizam srednjeg vijeka. Kršćansku filozofiju on određuje ovako: »Nazivam stoga kršćanskom filozofijom svaku filozofiju koja uz sve točno razlikovanje obaju redova kršćansku objavu vidi kao prijeko potrebnu pomoć za um« (*L'esprit de la philosophie médiévale*, str. 32). Vjera može filozofu pružiti nove uvide koje može racionalno dokazivati i djelomično ih uzeti u svoju filozofiju. Gilson upućuje na Descartesa koji je u svoju filozofiju preuzeo mnoge racionalno dokazive objavljene istine, kao što su egzistencija najvišeg bića, stvarateljski izvor sve-mira, slobodnu i osobnu besmrtnost, koje nije mogao naći u grčkoj filozofiji. Ideju o kršćanskoj filozofiji Gilson je morao braniti protiv mnogih svojih kolega, posebno ga je napadao Émile Bréhier. Filozofija nije, kaže on, ništa više filozofija ako je poganska, a ne kršćanska, niti je manje filozofija ako je kršćanska, a ne poganska.

Među kršćanske filozofe Gilson ponajprije ubraja sv. Augustina, sv. Tomu i sv. Bonaventuru, makar njihove filozofije nisu bile razvijene autonomno izvan teologije. Ali za Gilsona je filozofija već onda kršćanska ako živi u kršćanskoj vjeri i služi joj, pa zato ne mora biti povezana s teologijom. To ponajviše vrijedi i za samog Gilsona.

On smatra da se povijest filozofije ne može odijeliti od same filozofije jer je i ona dio filozofije i bogat izvor filozofske refleksije. Povijest filozofije pokazuje da je čovjek po svojoj biti metafizičko biće, jer ga bit njegova uma sili da traži prva načela i uzroke svojih općih iskustava.

U svom najdubljem metafizičkom djelu *L'être et l'essence* (1948) služi se metodom refleksije o povijesnim iskustvima filozofije. Gilson istražuje nastojanja filozofa od Parmenida do Jean-Paul Sartrea što oni misle o temeljnom metafizičkom pitanju: što znači biti ili egzistirati. Kao alternativu raznim koncepcijama Gilson preporučuje metafiziku sv. Tome u kojoj egzistencija nije samo nešto razumljivo, nego čak i izvor stvarnosti i shvatljivosti esencije. Predbacivali su mu da je na sv. Tomu nasadio neku vrst egzistencijalizma. Gilson ističe upravo obratno, čitanje sv. Tome dovelo ga je do čitanja Kierkegaarda. Za njega je Tomina nauka egzistencijalizam u sasvim drukčijem smislu od modernog koji je filozofija esencije, pa mu je zato egzistencija tako apsurdna.

Gilson se zanimao i za umjetnost, osobito odnos umjetnosti i metafizike. Umjetnost nije spoznaja, nego činjenje ili vještina, spretnost ili *know-how*, habitus koji stoji u rukama umjetnika, osobito u slikara i kipara.

U jednoj od posljednjih knjiga Gilson se bavio temom lingvistike i filozofije jezika. Jezgra tajne jezika za Gilsona je odnos između riječi i njihovih značenja. U stvaranju jezika um se pokazuje kao kreativna djelatnost.

Mogućnost komunikacije pokazuje da u jeziku postoji nematerijalni činitelj, a to je njegovo značenje. Prijevodi na druge jezike mogući su zato što posjedujemo meta-lingvističku sposobnost uma koja se dokazuje uporabom jezika. Odnos riječi i njezina značenja analogan je odnosu tijela i duše.

Pri kraju ovog drugog sveska spomenutog djela možemo još pročitati relativno kratke prikaze o filozofima iz Italije, Engleske i Sjeverne Amerike, Španjolske i Portugala te konačno iz Istočne i Jugoistočne Europe (Poljske, Mađarske, Češke i Slovačke te vrlo kratko iz Slovenije i Hrvatske). Hrvatski su filozofi dobili nepune tri stranice, a Slovenci sedam stranica.

**CHRISTIAN PHILOSOPHI IN THE CATOLIC THOUGHT OF 19<sup>th</sup>  
AND 20<sup>th</sup> CENTURY (II) — SECOND PART**

*Ivan Macan*

**Summary**

*The article presents the second volume of the work »Christliche Philosophie im katolischen denken des 19. und 20. Jahrhundert« and is a continuation of the article published under the same name in OŽ no. 2, 1994., because it discusses the second part of the aforementioned book. The autor first deals with the modernist and antimodernist movement and its representatives in France, England and Italy. It then talks about the renewal of scolasticism in France. Its main representatives of the Marechal scool in the German and French-speaking areas, and the famous French philosophers, Jacques Maritain and Etienne Gilson.*