

HEINZ HEIMSOETH: ŠEST VELIKIH TEMA ZAPADNJAČKE METAFIZIKE I KRAJ SREDNJEGA VIJEKA¹

IVAN SMILJANIĆ
Filozofski fakultet,
Sveučilište u Zagrebu
ivan.smiljko@gmail.com

Knjiga njemačkoga povjesničara filozofije Heinza Heimsoetha (1886. – 1975.) *Šest velikih tema zapadnjačke metafizike i kraj Srednjega vijeka*, u prijevodu Ivana Kordića i stručnoj redakturi Damira Barbarića, sedma je knjiga iz biblioteke *Aletheia* u izdanju Matice hrvatske. Ova se knjiga brojnošću svojih izdanja uistinu već pokazuje kao filozofijski klasik. U dosadašnje veoma pozitivne recenzije doista nemamo razloga sumnjati s obzirom na to da je Heimsoeth i danas priznat i cijenjen u znanstvenoj zajednici kao ugledni profesor filozofije u Marburgu, Königsbergu i svom rodnom Kölnu. Zainteresirana hrvatska javnost i čitateljstvo mogli su u doticaj s Heimsoethom doći već preko izdanja povijesti filozofije Wilhelma Windelbanda koje je nadopunio. Heimsoeth je čovjek uistinu bogate filozofijske i akademske karijere koja je započela njegovim naukovanjem i studiranjem u Berlinu kod zvučnih svjetskih imena filozofije poput Wilhelma Diltheya i Ernsta Cassirera, u Marburgu kod Hermanna Cohena i Paula Natorpa, dok je u Parizu imao mogućnost slušati predavanja Henrija Bergsona, ali i psihologa Pierrea Janeta. Bogato filozofijsko iskustvo ogledalo se u njegovim kasnijim predavanjima i filozofijskim istraživanjima, ponajprije usmjerenima prema Kantu i Leibnizu, no i prema povijesti filozofije kao sasvim specifičnom vidu cjeline duhovne povijesti.

Ključni je cilj ove Heimsoethove knjige nužni pokušaj rasvjetljavanja i raščlanjenja davno ustaljenih formula u povijesti filozofije, od kojih je svakako najznačajnija ona shematika o razdiobi povijesti filozofije na starovjekovnu, srednjovjekovnu i novovjekovnu filozofiju općenito, a o renesansi kao ključnoj točki preokreta iz srednjega u novi vijek poglavito. Autor nas uvjerava kako je nužno proučavati specifičnosti pojedinih područja, poput politike i ekonomije, kako bi se tek moglo skupiti gradivo za izgradnju sveobuhvatnoga objašnjenja kompleksnoga povijesnoga fenomena.

¹ Heimsoeth, Heinz, *Šest velikih tema zapadnjačke metafizike i kraj Srednjega vijeka*, prev. Ivan Kordić, Matica hrvatska, Zagreb, 2018., str. 280.

„Putovi duha nisu tako ravni kao što se to rado pojednostavljajući misli; neusporedivo bogato djelo njegova tkiva može se nadati razumjeti samo onaj tko najprije slijedi pojedinačne niti na njihovim posebnim putovima.” (str. 37)

Prema Heimsoethu, ključni je nedostatak dosadašnjih povijesno-filozofskih rasprava nekritičko preuzimanje naslijeđenih predrasuda o filozofiji iz opće znanstvene i stručne literature. Povijest filozofije mora graditi vlastito shvaćanje iz samih filozofijskih problema, odnosno iz vlastitoga tla. Stoga je nemoguće jasno razdijeliti, u obličju apsolutne cezure, srednji vijek od novoga jer su im problemi, oko čijih se rješenja filozofijsko mišljenje trsi, u bitnome zapravo isti.

„Promotreno najprije sasvim izvana: nije li čudno da je za razvitak našega filozofijskog Novog vijeka njemačko mišljenje pridonijelo tako malo, a talijansko gotovo sve? Nije li darovitost nacija inače upadljivo jednaka kroz sva vremena? Gdje je u tim stoljećima nestala ona kasnije ni od jednog naroda dostignuta spekulativna snaga njemačkog duha?” (str. 14)

U tom kontekstu, Heimsoeth odlučno odbacuje predominantnu sliku renesansnih humanista koji tobože ponovno oživljuju antičku filozofiju, osobito Platona i Demokrita. U toj shemi, navodi se kako potom put filozofije vodi preko Giordana Bruna, Francisca Bacona i Michela de Montaignea sve do Renéa Descartesa kao oca novije filozofije. Pritom se potpuno neprimjereno i promašeno preskače idejno strujanje spekulativne njemačke mistike i teozofije (Meister Eckhart, Johannes Tauler, Paracelsus, Nikola Kuzanski, Agrippa iz Nettesheima, Jakob Böhme, Angelus Silesius itd.). Svrha je ove knjige u suštini, na primjerima šest tradicionalnih problema zapadnjačke metafizike, pokazati koliko je cezura između srednjovjekovnoga i novovjekovnoga mišljenja upitna te koliko renesansa i humanizam kao idejni pravci mišljenja crpe iz bogate riznice srednjovjekovne skolastike, i to već na razini filozofijskih pojmova, a ne tek iz uzorite antičke knjige filozofije kod Platona i novoplatonizma.

„Nama je uvijek stalo samo do toga da pokažemo unutarnji sklop u kojemu problemi jednog novog svijeta života iz rano uobličene tradicije, dalje oblikovane kroz cijeli Srednji vijek, a posebno u njegovo kasno doba, rastu u pravcu novije filozofije.” (str. 131)

Prvi problem koji Heimsoeth obrađuje onaj je o Bogu i svijetu, kao dvama vidovima duhovne cjeline svega onoga što uopće jest, shvaćenima na na-

čin jedinstva suprotnosti. Naime, tendencija koja proizlazi čak i iz metafizičkoga promatranja prirodnoga svijeta jest umovanje na način dualizma, odnosno postavljanja temeljnih, međusobno proturječnih principa (dobro i zlo, svjetlo i tama, hladno i toplo itd.). Dualizam nikada nije nešto što bi um u konačnici zadovoljilo, nego on uvijek traži dublje i konzekventnije jedinstvo u svakom dualizmu. Od svojih početaka u antičkoj Grčkoj, ponajprije od Anaksimandra, filozofija je težila prema jedinstvu suprotnosti, no od pitagorejaca, pa nadalje, postavljala je ipak temeljne dualne odnose principa zbilje. Samo je Heraklit kao iznimka bio taj koji je u povijesti filozofiji iznio na vidjelo jedinstvo uslijed napeitosti suprotnosti, ne tek jedinstvo koje bi na suprotnostima izvanjski način uređivalo njihove odnose. Čak ni kod Parmenidove savršeno uobličene jedinstvene Sfere nije riječ o tome da ono mnoštvo kao privid u potpunosti nije. Taj je privid kod Platona potom uzdignut u status pojave i određeno mu je pripadajuće mjesto u hijerarhiji bivstvenosti, čime prevladavanje temeljnoga dualizma u grčkoj filozofiji nije uspjelo, prema Heimsöethu, čak ni dijalektičkom naporu kasnoga Platona, a još manje njegovoj kasnoantičkoj recepciji u novoplatonizmu ili pak aristotelizmu u srednjovjekovnoj i novovjekovnoj filozofiji.

Spram tih dvaju puteva duhovnih evolucija i emanacija, kršćanstvo u povijest filozofije unosi ideju *creatio ex nihilo* u kojem više nema rastrganosti zbilje između vječne duhovne savršenosti i propadljive materijalne nesavršenosti, nego je svijet kao takav jedinstvo suprotnosti uokvireno i stvoreno činom božanske volje. Tu je riječ o postavljanju ako već ne apsolutnoga primata jedinstva nad suprotnošću, ono barem načelnoga primata. Pa ipak, kasnija povijest filozofije, u obličju borbe kršćanskoga nauka (u djelima Augustina, Klementa Aleksandrijskoga, Grgura iz Nise, čak i Origena) protiv dualizma kao biti gnostičkih i manihejskih učenja, pokazat će da je dualizam uistinu teško savladiv, čak i za kršćansku misao.

Ipak, ni u razdoblju skolastike ništa nije jednoznačno. Upravo se pozivajući na filozofijsku tradiciju Aristotela i Augustina, Albert Veliki i Toma Akvinski, da spomenemo samo najveće, naučavali su kako između Boga kao stvoritelja i onoga stvorenoga nema ništa zajedničkoga. Toj se tradiciji, koja u većini slučajeva svjesno nastoji izbjeći krajnje konzekvence upadanja u panteizam, naizgled suprotstavlja već i Ivan Skot Eriugena, Duns Škot, a poglavito je to vidljivo u mističkoj teologiji Meistera Eckharta. Kasnije će, osobito s Giordanom Brunom, doći do potpune revalorizacije materije koja će se otada promatrati kao ono što u sebi sâmoj već ima imanentnu supstancijalnu formu i djelatnost, kao sâmu Božju mogućnost/moć. Heimsöeth istodobno oštroumno upozorava da takav nastajući mehanicizam u mišljenju ima religijski korijen, a ne materijalistički (poput, kako autor tvrdi, atomizma Leukipa i Demokrita u antici, no ovo bismo

pitanje o materijalizmu ipak morali ostaviti otvorenim, odnosno vidjeti koliko se temeljno razlikuju starovjekovna i novovjekovna shvaćanja pojma materije).

„Ako je u Grka prijelaz na motiv stvaranja nekoć započeo u Anaksagorinu učenju o *nousu*, koji u materiju, kad joj je dodan, uvodi kretanje i red; ako su tamo učenja o materiji koja kreće samu sebe i koja je unutarnje oživljena time zamijenjena novom mišlju svijeta – sad je u Novom vijeku obrnuto pojam stvaranja, u novom smislu *creatio ex nihilo*, onaj koji materiji vraća samostalnost i vlastitu silu!” (str. 59)

Već od Williama iz Ockhama i njegovih učenika s Pariškoga sveučilišta, govori se kako je „knjiga prirode napisana matematičkim slovima”. Naime, u razdoblju prijelaza iz srednjega vijeka u novi, odnosno s usponom humanizma i renesanse, filozofi prirode govorit će sve više o jedinstvu suprotnosti u smislu božanskog načina stvaranja u vidu harmonije svega stvorenoga (poznati nauk Nikole Kuzanskoga o *coincidentia oppositorum* u Bogu, dok se metoda dolaska do onoga apsolutno jedinstvenoga i nedjeljivoga ogleda u znajućem neznanju, odnosno kako je to formulirao sâm Kuzanski, *docta ignorantia*). Taj će tijek misaona truda, preko Leibnizova „najboljega od svih mogućih svjetova”, imati i svoje nastavljanje sve do u 19. stoljeće.

„U svemu konačnom pokazati tu konačnost i umom tražiti njezino upotpunjenje’ – nije li ta zadaća Hegelovoj dijalektici postavljena iz istog duha koji je nekoć tjerao Nikolu Kuzanskog? [...] Stoga čovjek koji hoće k Bogu mora živjeti u svijetu tih suprotnosti, mora u njemu djelovati, mora učiti spoznavati ga i shvaćati u njegovim rascjepima.” (str. 50)

Drugi veliki metafizički problem iz povijesti filozofije koji Heimsoeth uzima u raspravu jest onaj o relaciji beskonačnosti i konačnosti kao sljedećem izrazu prethodno analiziranoga fenomena metafizičkoga dualizma u umskom mišljenju. Na tom se problemu ujedno pokazuje i sav prijedeni put mišljenja od antike do kraja srednjega vijeka, kada se i na tom području ogleda stanoviti razvitak. Naime, u antici je gotovo uvijek bilo riječi, izuzimajući svakako Anaksimandra i njegov nauk o *apeiron*, o prednosti onoga konačnoga koje zapravo i predstavlja uvjet mogućnosti za apsolutnu savršenost (za što je još uvijek najzorniji primjer Parmenidova dobro zaokružena kugla simptomatična za grčko shvaćanje svijeta za koje je kozmos shvaćen samo kao ono ograničeno), dok je beskonačnost, prije shvaćena kao nedostatak, manjak bitka ili kao puka moguć-

nost, primjereno vrednovana spram vlastite biti tek krajem srednjega vijeka i početkom onoga novoga doba u povijesti filozofije.

„Ono što graditeljstvo Grka i njihov ornament, ono što plastika njihova politeizma s njegovom odbojnošću spram svega neoformljeno-golemog ili rasplinuto-jednog posvuda daju osjetiti, to formulira filozofija utvrđujući da je savršeno ono što je oformljeno-zatvoreno, ono što je svagda ograničeno. Ono bezgranično je neodređeno, nesigurno, poput kaosa, kojemu nedostaju mjera i forme. [...] Tu je posve udaljena misao da naprotiv pojam, kao samo konačno ograničavajuće mišljenje, zaostaje za bitkom, kao onim beskonačnim.” (str. 75–76)

Obrat se događa koncem staroga vijeka kada se misao o beskonačnome, pozivajući se na naučavanje Melisa o prostornoj beskonačnosti i na ono Platonovo nadvremeno, nadprostorno i naprosto nadbitkovno Dobro, počinje sve jasnije formirati u filozofiji Filona Aleksandrijskoga i novoplatonizma, ali sada taj pojam ne označava puku prostornost materije, nego se misli na beskonačnost iskonskoga principa glede njegove savršenosti i odriješenosti od svakoga nedostatka. To svekoliko obilje baštine antičkoga mišljenja preuzet će kršćanstvo koje će takve beskonačne attribute savršenosti i vječnosti pridodati sâmom Bogu, iako ne bez teških razdoblja prijepora. Poglavitito je Origen, kao Grk posve uronjen u antičko shvaćanje svijeta, čovjeka i božanstva, pružao žestok otpor vezanju beskonačnosti uz pojam Boga i tako nastavljao tradiciju antičkoga učenja o konačnosti (finitizam). Takvom se ograničavanju božanske svemoći eksplicitno i za kasnije kršćansko mišljenje mjerodavno odupro Augustin, što je u kasnijoj filozofiji ostalo trajno prihvatljivo, iako konačnost svijeta još zadugo nije dovedena u pitanje (sve do renesansnih filozofija Kuzanskoga i Bruna), no sada tumačena, u potpunoj razlici spram antičkoga razumijevanja pojma konačnosti, kao nešto potpuno negativno i prepuno nedostataka.

„Od tada se više nije s uspjehom prigovaralo potpunoj beskonačnosti božanskog bitka (iako se borba oko novog pojma beskonačnosti, oko obrane i opovrgavanja antičkog izjednačenja savršenosti i ograničenosti nastavlja i do renesansne filozofije, do Campanelle i drugih). [...] Pozitivni pojam vrijednosti nekog tako reći zatvorenog beskonačnog, koje je zbiljski, a ne samo moguće, dakle aktualno, a ne samo potencijalno infinitno, nalazi se posvuda u osnovi sveg mišljenja o apsolutnome od kraja Starog vijeka, u Srednjem kao i u Novom vijeku.” (str. 83)

I na trećem problemu u Heimsoethovu probiru vidi se načelno zajedništvo mišljenja s kraja srednjega i početka novoga vijeka, u radikalnom raskoraku s mišljenjem klasične grčke filozofije, a taj je problem onaj bitka duše i njena odnosa prema vanjskoj prirodi. Iako je i tu začetnik novoga pravca mišljenja Descartes, on tek gradi na temeljima postavljenima u kršćanskoj filozofiji, prije svega onoj Augustina (upravo zato nazivanim i prvim modernim čovjekom), ali i u vrijeme razgradnje monumentalnih skolastičkih sustava u 15. stoljeću. U antičkom je mišljenju duša ponajprije razumljena kao prirodno tvarno biće sačinjeno od najrafiniranijih i najsuptilnijih tvari poput vode, zraka ili vatre, odnosno kao svojevrsni prirodni objekt koji je životan i djelatan u okviru kozmosa ili svijeta (nauk hilozoizma o materiji prožetoj duševnim ili svjesnim silama). Istaknuli bismo svakako Platonovo naučavanje o duši, blisko mističkoj struji orfika, koje u njoj vidi posredujuću formu između zbiljskog i vječnog svijeta ideja te propadljivoga svijeta materije, kao i učenje Aristotelovo o duši kao prvoj entelehiji, odnosno principu zbiljnosti, životnosti i svrhovitosti tijela. Taj je filozofijski put zapravo put rađanja svijesti duše o samoj sebi, odnosno proces pojave subjektivnosti.

„Upravo to da duša zna za sebe, da ‘prati samu sebe’, čini okret mogućim i odvaja je od vezanosti uz tijelo i materiju. Ono više i svojstveno duše jest ono unutarnje, u kojemu mi znamo o sebi samima. U toj svojoj jezgri ljudska duša je vlastita djelatnost, shvaćanje svega drugog, pa i vlastitih sadržaja, koji su joj posredovani ili osjetilima ili drukčije.”
(str. 113)

S pojavom kršćanskoga mišljenja i njegova nauka o stvaranju svijeta, a ne više o proizvođenju, gdje je kruna stvaranja sad postao čovjek, događa se revolucija u poimanju duševnosti uopće, a one čovjekove naprosto. Sada duša više nije tek jedna od tvorbi unutar prirodnoga svijeta nesigurne egzistencije, nego je upravo ono osobno, svjesno i samosvjesno biće koje ne ovisi o svome harmoničnome položaju u kozmosu i čija je egzistencija neupitna (upravo zbog uvjerenosti u postojanje duše kroz vlastitu djelatnost sumnjanja). Duša se počinje mjeriti po vrijednosnoj skali na način da se gleda kako se postavlja spram sâmoga duha koji je i sâm osoba, odnosno osobni Bog kojemu je krajnja svrha takvu vrijednu dušu kao sliku sâmoga sebe spasiti i sačuvati od propasti (takav pojam duše najviši izraz pronalazi u Leibnizovu pojmu monade). Upravo stoga primat zadbiva etika, ne više fizika i biologija (čiji je dio psihologija), kao načini filozofijske spoznaje onoga kozmičkoga, a nanovo se u svoj oštirini javlja naizgled nerješivi problem odnosa i načina povezanosti duše i tijela u sklopu čega se ponovno budi i ona od svih filozofijskih sumnji najtrajnija, naime ona dualizma (koju je nauk

Tome Akvinskoga o jedinstvu supstancijalne forme tek naizgled stavio izvan fokusa mišljenja, a u Descartesovim potpuno odvojenim supstancijama mišljenja i protežnosti doživjela najradikalniji izraz.

Heimsoeth nastavlja dalje s opisivanjem četvrtoga metafizičkoga problema koje se očituje u naizglednoj dihotomiji onoga bitka što je stalan, nepromjenjiv i čvrst, nasuprot empirijskom iskustvu bivanja koje se čini propadljivim, rastvarajućim, nastajućim i nestajućim itd., a problem nastaje kada se takvo svakodnevno iskustvo pokuša učiniti metafizičkom spoznajom prvoga reda. Naime, interes uma, kantovski rečeno, uvijek će biti na strani onoga bitkovnoga, odnosno uvijek će um i razum odlučno zahtijevati čvrste pojmovne oslonce kako bi uopće mogli ograničiti (dati definiciju) svakodnevnim iskustvenim fenomenima.

„Ono što teče za spoznaju je neuhvatljivo; njezin je interes da posvuda nađe čvrste polazne točke, da nađe ono stalno nasuprot bivanju ili čak u samom bivanju. Mišljenje svih vremena traži supstanciju u tom smislu, ono postojano koje se može obuhvatiti i koje ne ishlapljuje u zahvaćajućoj ruci onog *ratio*. Stvarno bivanje, nastajanje bitka iz ničega ili nestajanje bitka u ničemu, iako osjetilnom iskustvu prividno poznato, razumu će se činiti nezamislivim.” (str. 151)

Heimsoeth razmatranje ovoga problema započinje, naravno, pregledom njegova nastanka u razdoblju grčke filozofije koja je otpočela upoznata s fenomenom propadljivosti onoga bivajućega. Upravo zato dušu oni stari odlučno smještaju u bitak svega postojećega, kako bi, na taj način, objasnili pokrenutost i životnost svega opstojećega (ponajprije, zvjezdano nebo). Ne treba izgubiti iz vida ni to da je već u pitagorovskoj tablici metafizički suprotstavljenih principa kretanje stavljeno u istu negativnost kao loše i bezgranično, dok se Heraklit i po ovom pitanju ponovno izdvaja iz cjeline zajedničkoga grčkoga mišljenja svojstvenoga ostalim filozofima. Grčka je filozofija opetovano slijedila Parmenida, pa i u prihvaćanju njegovoga apsolutnoga zahtjeva za savršenim i vječnim nepromjenjivostima, što je jedino prihvatljivo zahtjevima uma, zato što je kod Parmenida riječ o nečemu „što nije nastalo i nije prolazno, nečemu što ni u samom sebi više ne trpi nikakvo kretanje ni promjenu” (str. 153). Obrat se iznova događa s nastajanjem kršćanstva i promjenama koje takav čin nosi sa sobom za mišljenje. Dok je Aristotelov prvi nepokrenuti pokretač apsolutno miran i pokreće svijet tek kao nešto što je ljubljeno, kod kršćanskih mislitelja događa se osporavanje antičke statične slike svijeta jer kršćanstvo predočuje Boga kao apsolutno savršeno biće koje nadvisuje sav stvoreni bitak. Bog više nije shvaćen, kao u grčkoj filozofiji, na način savršeno mirujućega bića, vječne ideje dobra ili

pak kao sâma nepokrenuta savršenost, nego kao djelujuća i živa snaga koja stvara svijet i brine o svemu stvorenome.

„A kršćanski stvoritelj svijeta upravo kao neiscrpna životnost, kao djelujuća svemoć, stoji prije i iznad sveg 'bitka'. Kretanje (ako ne i nastajanje i nestajanje, odnosno vremenita promjena) ovdje je kretanje u onom nepodijeljenom jednom, koje je slobodno od materije, dakle kretanje na strani principa, vječno nepromjenljivog božanstva koje ne potrebuje ništa!” (str. 158)

U etici se pak događa obrat od antičkoga ideala mjere u osjećajima u potpuno prepuštanje bezgraničnoj i neizmjerne ljubavi kojom se postiže vječni život i spasenje duše, dok je zahtjev za apsolutno djelatnim božanstvom doveo do Augustinova nauka o beskonačno ponavljanoj činu stvaranja u svakom, pa i najmanjem, odsječku vremena. Taj će nauk o beskonačnom stvaranju biti prihvaćen i u srednjem vijeku, pa i kasnije kod Descartesa i Leibniza koji će izrazito postulirati tezu dijametralno suprotnu onoj antičkoj – naime, tezu o tome kako je bitak tek produkt životnosti u činu stvaranja, a ne više vječni i nepromjenjivi princip svega što uopće jest. Heimsoeth u klasičnom njemačkom idealizmu, osobito u Fichteovoj filozofiji, vidi i apsolutni trijumf principa živoga bivanja nad krutošću antičkoga bitka. S time ujedno povezano, za buduća je stoljeća mjerodavno nastupilo i promišljanje o naravi sâme povijesti koja je sada smijenila prirodu kao jedinu duhu primjerenu pozornicu i tako postala domena njegove samoobjave.

Glede petoga problema iz Heimsoethova izbora kompleksnih sklopova iz povijesti mišljenja, koji se sastoji od istraživanja naravi individuuma, bitno je napomenuti kako i na njegovu primjeru autor vidi radikalni raskorak između mišljenja antike i kasnijega srednjega vijeka (poglavito u sukobu oko univerzalija između realizma i nominalizma), od čega je novovjekovna filozofija tek nužna i logična posljedica, poglavito Leibnizova filozofija monadologije. Objavljujući taj proces, Heimsoeth se dotiče problematike prosvjetiteljstva i njegove filozofije, rekli bismo pukoga, razuma. Tome se suprotstavlja Jacobi dajući prvenstvo herojskom i uzorito-čudorednom životu povijesnih velikana pred znanjem apstraktnosti onoga općega poput moralnih zakona, potom čitav filozofijsko-književni pokret *Sturm und Drang* sa svojim najistaknutijim predstavnicima (Goethe, Schiller, Schlegel, Hamann, Herder, Humboldt, Schleiermacher itd.), a navlastito i sâm Fichte svojim postavljanjem individuuma kao svega smisla i vrijednosti koje jedan život može imati.

„Tako se i on sam žestoko okreće protiv tendencije prema pretjeranom vrednovanju općeg koje se nalazi u svakoj filozofiji pukog razuma, a kojoj je doba prosvjetiteljstva tako bez zadržke popustilo. Izolirani razum u svojoj je biti neprijatelj individualnosti; on smjera na rastakanje svih posebnosti u opće, koje je njemu jedino pojmovno shvatljivo! U odnosu spram individualnosti pojam razuma uvijek zakazuje, a potpuno shvaćen individuum jednako mu je nezamisliv kao i drveno željezo.” (str. 219)

Naime, dok je za antičko mišljenje uvijek mjerodavno, ili makar mjerodavnije, ono opće i univerzalno od individualnoga i pojedinačnoga, dotle je za kasnije razdoblje, obilježeno kršćanskim svjetonazorom, pojedinačno ono koje ima primat na metafizičkoj hijerarhijskoj ljestvici, iako još i kod Tome Akvinskoga pojedinačnost u razumu i volji označava određeni oblik nesavršenosti. Heimsoeth taj problem individuumu pojašnjava uzimajući karakteristične pravce mišljenja u antici, ponajprije Parmenidovo sve-jedinstvo i Platonove ideje promatrane kao inteligibilne vrste i rodove u onom pojavno-pojedinačnom. Jedino što se može primijetiti da se ne uklapa u Platonov sustav jest duša koja je individualna, iako joj Platon odriče svaku mogućnost nadvisivanja općenitosti ideja koje duša može samo zreti, što Heimsoeth objašnjava Platonovim preuzimanjem određenih religiozno-misterijskih sklopova mišljenja. Iz te antičke misaonosti ne izlazi ni Aristotel svojim postavljanjem onoga što naziva τὸδε τι, kao bića i supstancije, ali tek kao osjetilne polazne točke u razmatranju i spoznajnim stupnjevima (spoznaja, naime, može shvatiti samo i jedino ono opće, tj. formu). Pozitivno vrjednovanje individualnosti započinje tek u helenizmu sa stoicima, a poglavito s Plotinom i novoplatonskim naukom o individualnoj ljudskoj duši, no koja se putem emanacije izdvaja iz općenitosti onoga Jednoga.

„Bez daljnega je jasno da je taj poredak vrijednosti u pojmu bitka starih u suprotnosti sa životnim stajalištem kršćanstva. Ovdje je ono bitno osoba. Duhovni svijet, o kojemu je ono osjetilno vremenito ovisno i na kojem je utemeljeno, ovdje se više ne prikazuje kao carstvo općih idealnih bitnosti sa zakonskom snagom onog nužno tipičnog nasuprot slučajnosti materijalnog, nego kao raznolikost duševno subjektivnih egzistencija, koje u vremenu i u vječnosti zbiljski dalje postoje kao isti individuumi! Ovdje cijela misao svijeta proizlazi iz principa besmrtno duše (uz princip božanskoga stvoritelja). Individuum se nalazi u jezgri bitka.” (str. 198)

Šesti, ujedno i posljednji, problem čiji pregled Heimsoeth donosi onaj je o odnosu i napetosti između razuma i volje. Taj se odnos u povijesti filozofije

pokazuje kao višestruko problematičan i uvijek iznova kao nerazriješen aktualiziran. Heimsoeth tu primjećuje kako je u povijesti naglašavanje primata razuma i mišljenja uvijek bilo povezivano s pojmom mirujućega i krutoga bitka, dok je stavljanje naglasaka na duševnost i s njom povezanu volju često rezultiralo akcentiranjem životnosti onoga duševnoga. Prema autoru, temeljna i određujuća karakteristika grčke filozofije bila je bezuvjetna prevlast onoga intelektualnoga u spoznaji nauštrb volje i duše, a mjerodavan za taj način mišljenja bio je Sokrat svojim naukom o tome kako su objekti volje morali isprva biti promišljeni u intelektu, pa se tako spoznaja pokazuje ključnom čak i u sferi morala. Konzekvenca takvoga etičkoga intelektualizma jest i tvrdnja kako je svaki zao čin tek nužni produkt krivoga znanja o tome što dobro uistinu jest. Od toga se puta mišljenja u bitnome ne odmiče ni sâm Aristotel svojim etičkim učenjem.

„Bogovi su uzdignuti nad praksu, pa čak i nad sve kreposti volje – oni žive u čistom posjedovanju spoznaje. Spoznaja nije samo pretpostavka i potpuno određujući temelj svega drugog, nego je i zadnji cilj, najviše dobro! Ne samo da se krepost gradi na znanju, nego su najviše od svih kreposti upravo same kreposti znanja, naime one dijanoetičke, kako ih Aristotelova etika stavlja nasuprot puko etičkima.” (str. 231)

Takvo mišljenje biva radikalno uzdrmano nastupom kršćanske epohe. Naravno da kasnoantički filozofi u velikoj mjeri ostaju pod utjecajem klasične grčke filozofije glede primata intelekta nad voljom, ali odlučujući zaokret donio je još jednom Augustin (na kojega će se kasnije nastavljati Eriugena, Anselmo Canterburyjski i Abelard), uranjajući u tradiciju crkvenih otaca za koje grijeh nije u materiji, nego u činu slobodne volje koja se odvraća od Boga, iako zadugo opstaje ideal blaženoga gledanja Boga u vječnosti na način teoretiziranja Platonovih ideja i Aristotelova uma (na vrhuncu iznova u visokoj skolastici Alberta i Tome Akvinskoga, kojoj će se ponovno suprotstaviti naučavanje viktorinaca, sljedbenika Huga od sv. Viktora, i franjevačka škola s učenjima Bonaventure, Dunska Škota i Williama iz Ockhama). Naime, s obzirom na središnju važnost istočnoga grijeha, kršćanski filozofi ne mogu prihvatiti tvrdnju kako su zli ljudi zli zbog nedostatka spoznaje i nedobrovoljno. Upravo suprotno, zli su ljudi zli potpuno uz pristanak vlastite volje, čak iako često znaju i imaju spoznaju o tome što bi bilo moralno učiniti. Zato je za kršćanstvo volja ta koja postaje temeljni princip svijeta čudorednosti, ali i duhovnosti uopće.

Proces pomaljanja primata volje često će biti zaustavljano novim prodorima intelektualizma, osobito u Spinoze, ali trijumfalan završetak imat će, nakon velikih sustava promišljanja o volji kod Kanta, Fichtea i Schellinga, paradoksalno s obzirom na metafizičko-religiozne korijene toga učenja i na Schopenhauero-

vo postuliranje volje kao temelja vlastite pesimistične filozofije, upravo u Nietzscheu. No vraćajući se samim počecima toga procesa na početku skolastičkoga razdoblja, bitno je napomenuti kako je filozofijska usporedba koja se tada upotrebljavala rječito govorila o odnosu volje i razuma – naime, volja je kao gospodar koji pred sobom ima razum kao slugu koji nosi baklju i osvjetljava mu put, no odluku o tome kojim će se smjerom sluga kretati ipak donosi gospodar. Božji zakoni stvar su božanske volje koja svoje zahtjeve nameće volji svih stvorenja, bez ikakve iznimke. Za kršćanstvo grijeh postaje neposlušnost, a ne neznanje. Nužna konzekvenca toga je i zahtjev za aktivnom djelatnošću u svijetu, a ne više pasivnim promatranjem duhovnoga carstva ideja i kontemplacijom.

„Sam Bog je volja i čin. [...] Bog ne ostaje u tihom mirovanju nepokretnoga gledanja, nego je djelatnim činima volje i vođenja, zapovijedanja i objavljivanja, ljubavi i milosti neprestance u odnosu spram promjenljivog svijeta stvorenjā. Bog je svemogućī i sve-djelatni gospodar svijeta, a ne samo njegov tihi uzor i daleki ideal koji u sebi miruje.”
(str. 233)

Nakon ovoga sažetoga prikaza Heimsoethovih analiza šest ključnih metafizičkih problema, zaključno bismo tek napomenuli da je knjiga Heinza Heimsoetha *Šest velikih tema zapadnjačke metafizike i kraj Srednjega vijeka* iznimno vrijedan doprinos povijesno-filozofijskoj literaturi takve vrste uopće, a prijevod njegove knjige na hrvatski jezik poglavito, imajući u vidu, prije svega, činjenicu da takvih djela kod nas još uvijek u nekoj značajnijoj mjeri nedostaje. Riječ je o problematski pisanom djelu, koje u svijetu dobar niz desetljeća već služi kao standardni filozofijski priručnik, iako pisanom nimalo strogim znanstvenim stilom i pomalo neprimjerenom skokovitom načinu vođenja čitatelja od misli jednoga velikana povijesti filozofije do sasvim drukčijega konteksta nekoga drugoga. Ipak, put je to dopušten takvim autoritetima i poznavateljima povijesti filozofije kakav je to Heimsoeth jer na tome valja graditi i očekivanje da će Heimsoethov čitatelj pokloniti povjerenje autoru i biti uvjeren da će ga on na siguran način voditi kroz kompleksne i naizgled bezizlazne labirinte povijesti mišljenja, a na kraju toga napornoga putovanja dovesti do misaone čistine u kojoj se naposljetku ipak daje razaznavati.



„Putovi duha nisu tako ravni kao što se to rado pojednostavljujući misli; neusporedivo bogato djelo njegova tkiva može se nadati razumjeti samo onaj tko najprije slijedi pojedinačne niti na njihovim posebnim putovima.“

HEINZ HEIMSOETH