

Željko PAVIĆ

Bog Abrahamov i Bog filozofa

Filozofijski dometi enciklike *Fides et ratio**

Uvod

Odnos između vjere i uma ili odnos između vjere i znanja pripada među one probleme na kojima su se lomila najbolja koplja filozofije i teologije, bez obzira na to koje se filozofijsko stajalište ili religijski svjetonazor uzima kao "mjerilo" prosudbe. Štoviše, spomenuta aporija zaoštravala se uvijek iznova do krajnosti upravo onda kada se radilo o tom svjetonazornom "mjerilu". Stoga današnji pokušaj Karola Wojtyła da s *navlastito katoličkog stajališta* uzme u oslov spomenuti problem može biti susretnut i filozofijski i teologijski s krajnjim podozrenjem. Radi se naime o problemu koji pogada sve kulture, civilizacije, religije i na tomu počivajuće svjetonazore. Otuda niti jedno *na-vlastito* stajalište ne može polagati pravo na ekskluzivnost, ukoliko želi izbjeći podozrenje da se radi o nametanju *jednoga* rješenja koje na ono svoje svodi sve suprotno, nerazumljivo, drugo naprosto. Stoga je prva zadaća jedne dostatne *filozofijske prosudbe*¹ Papine okružnice *Fides et ratio* osvjetljavanje onih momenata u Papinu razumijevanju ovoga problema, koji na vidjelo iznose ono bitno u samoj stvari, to filozofijski i životosvjetovno značajno, s onu stranu svega što pripada kontingentnim odredbama onog katoličkog, protestantskog, islamskog itd. S druge strane, i upravo nasuprot ranijoj tvrdnji, treba također osvjetliti i one filozofijski relevantne momente, u kojima Karol Wojtyła nastupajući kao papa Ivan Pavao II. upravo iz *na-vlastito kršćanskoga* motrišta tumači ovaj problem i time samo kršćansko tumačenje čini aktualnim i prihvatljivim za druga, *na-vlastito* nekršćanska motrišta i time samo kršćanstvo oslobađa njegove ograničenosti

* Izlaganje na okruglom stolu održanom 23. listopada 1999. na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji u Sarajevu.

1 Budući da Papa ne uzima u razmatranje filozofiju *kao* filozofiju niti se obraća filozofu *kao* filozofu, nego svoju pozornost usmjeruje na one putove filozofijskoga mišljenja kojima se podupire kršćanstvo i na temelju toga ocrtava zadaću suvremenog filozofa-vjernika, sama ova *filozofijska* prosudba udara već u tom metodologijskom pogledu na svoju granicu, tj. ona mora ostati u granicama onoga što je smjerano u enciklici, inače se dolazi u opasnost da se s vlastitog filozofijskog stajališta ustvrdi njezina (kršćanska) jednostranost i da se time ukine mogućnost dijaloga, na čemu ova enciklika upravo istrajava.

vlastitim svjetonazorom u pravcu zadobivanja pristupa onom drugom uopće i pojedinačno u smislu u kojem je to razumio npr. Emmanuel Lévinas.

Prilikom prosudbe spomenutoga spisa mi dakle imamo u filozofijskom pogledu vrlo složenu zadaću. Najprije imamo posla s Karolom Wojtylom filozofom, tj. s čovjekom koji je po svojem obrazovanju filozof, koji je habilitirao o primatu ljubavi kod Maxa Schelera i koji je baštineći najbolju tradiciju fenomenologijske filozofije držao predavanja iz etike u Lublinu.² Istodobno mi imamo posla s jednim papom koji u spomenutom spisu nastupa i kao zagovornik i branitelj glavnih zasada katoličanstva. I, treće, imamo posla s čovjekom koji je koliko kao profesor filozofije toliko i kao papa i još više onkraj svega toga u svojem vlastitu životu iskusio svu težinu ovoga problema i koji nam upravo govoreći iz tog iskustva može progovoriti i o jednome životnom putu, na kojemu i za nas same izlazi na vidjelo nešto bitno, nešto što prekoračuje koliko ono osobno jednoga mislitelja toliko i svako ograničeno filozofijsko i teologijsko promišljanje. Filozofija ovdje dakle ne stoji pred zadaćom puke *prosudbe* i *vrednovanja*, nego se radi o jednom su-mišljenju koje nadilazi svaku strukovnu podijeljenost i koje izravno pogađa svaku egzistenciju koja "smisao" svojega opstojanja ne crpi iz pukoga prisuća.

Naslov *Fides et ratio* sugerira da ovdje imamo posla s vjerom i *umom*. Već od Tome Akvinskog, dakle prije Kantove restrikcije da *razum (intellectus)* ne smije prelaziti granice iskustva, utvrđuje se da "između predmeta razumovanja i razuma mora postojati neki srazmjer i oni su nužno istorodni, jer se u zbiljskoj spoznaji poistovjećuju".³ To u spoznaji poistovječeno tek čini mogućom onu transcendentalnu sintezu apercepcije, bez koje niti Kant nije mogao izgraditi svoj sustav kategorija, odnosno svoju transcendentalnu estetiku koja je u spomenutom smislu bitno tomistička. Zbog toga ovdje moramo raščistiti jednu zabludu koja vlada u praksi prevođenja temeljnih skolastičkih tekstova i koja je naknadno primijenjena i na prijevod *Fides et ratio*. Riječ *intellectus* dolazi od glagola *intus-legere*, što izvorno znači "učitavati", "iščitavati" ili "odčitavati" nešto u vlastitoj nutрини, dakle to podrazumijeva, rečeno s Kantom, jedan *receptivni* čin razumijevanja nečega na temelju neposrednog osjetilnog uvida, odnosno zamjedbe ili motrenja. To je ono što se u našem jeziku svagda označuje kao razum, tj. moć razumijeća onog neposredno-osjetilno "odčitano". Nasuprot tomu *ratio* u svom temeljnom značenju obuhvaća gotovo sve ono što se vezuje za grčku riječ *λογος*. On prvo znači "račun" ili podnošenje računa, jedno sračunavanje u kojem se u jedno sabire sve zbrano (*λογος*). U umu (*ratio*) se dakle "proračunava" i "sabire" sve ono neposredno "odčitano",

2 Kako izvješćuje Otto Kaluscher, "Karol Wojtyła bio je od 1956. do 1958., do svojega imenovanja za biskupa u Krakovu, profesor etike na Katoličkom sveučilištu Lublin. Njegov je habilitacijski spis bio posvećen etici vrijednosti Maxa Schelera s njegovom filozofijskom antropologijom iz duha sv. Tome Akvinskog. I njegovo glavno djelo *Osoba i čin (Person und Tat)*, 1969.) razvija jednu fenomenologiju djelovanja na tomističkoj osnovi" (Otto Kaluscher, *Wer glaubt, wird vernünftig. Die neue päpstliche Enzyklika hofft auf Metaphysik und verdrängt Gedankenfreiheit*, u: *Die Zeit*, br. 44. 1999).

3 T. Akvinski, *Što je filozofija?*, u: *Izabrano djelo*, preveo Tomo Vereš, Globus, Zagreb 1981., str. 39. Iz razloga koje ću tek navesti ovdje sam suprotno prevoditelju za riječ "intellectus" upotrijebio riječ "razum", a ne "um", kako je to sustavno učinio prevoditelj, rezervirajući riječ "ratio" za razum.

sadržaj koji je umu pripravio razum (intellectus). Tu razliku jasno uspostavlja i Toma Akvinski kada govori o četiri temeljna načina umnog odnošenja prema svijetu:

“Ima, naime neki poredak koji um ne stvara, nego ga samo misaono promatra, npr. poredak stvari u prirodi. Drugi je poredak onaj koji um misaono stvara u svojoj vlastitoj radnji, recimo kad usklađuje pojmove i njihove znakove, tj. glasove koji su nosioci nekog značenja. Treći je poredak onaj koji um mišljenjem ovdje ostvaruje u radnjama ljudske volje. A četvrti je onaj koji um mišljenjem odjelovljuje u stvarima vanjskoga svijeta kojih je on sâm uzrok...”⁴

Sve četiri spomenute radnje podrazumijevaju da “ratio” djeluje mišljenjem, a ne neposrednim osjetilnim “odčitavanjem”. Ako bi se “ratio” preveo kao razum, on ne samo da ne bi mogao biti doveden u odnos spram nadosjetilnog naprosto, već jednako tako ne bi udovoljio niti Tominu niti Kantovu razgraničenju naših spoznajnih moći. I treće, učiniti vjeru predmetom “razumske” spoznaje značilo bi i kod Tome i kod Kanta i kod Hegela nastojanje da se sama vjera učini jednom osjetilnom danošću, tj. nečim raspoloživim, što bi onda moglo poslužiti za izgradnju jedne racionalne ontoteologije koja ne bi izlazila izvan okvira fizičke kauzalnosti. Tek *ratio* kao λογος, kao ono što sabire mišljenje u jednom i to jedno opet u mišljenju, dakle mišljenje lišeno neposredne vezanosti za dano i njegovo “odčitavanje”, tek to mišljenje može istodobno pristupiti i vjeri kao nečem nepredmetnom, kao onome što je upravo kao *intentio obliqua* za samo mišljenje *intentio recta*, dakle *bespredmetni predmet čistoga mišljenja*. Stoga po mojemu sudu *Fides et ratio* ima posla s odnosom vjere i uma.

U odnosu *fides et ratio* ne postavlja se dvojba između vjerujućega uma ili *umne vjere*, već prije svega o tomu da vjera izvrši svoju umnost u faktičnoj egzistenciji, tj. da ne ostane samoj sebi neprogledna i nerazumljiva gledom na smisao vlastita “Kamo”, i s druge strane o tomu da um kroz vjeru izvjesnost svojega “Otkuda” u smislu Pascalove izreke: “Ti me ne bi tražio, da me nisi našao!” Vjera bi dakle mogla umu pružiti originalnost ili mu otvoriti horizont vlastita primordijalnoga iskustva u onom izvornom, um bi pak *možda* mogao otvoriti put vjeri do potpune proglednosti vlastita “smisla” onkraj svakog “odčitavanja” (*intus-legere*) na onom dano bivstvujućem. To pak zahtijeva jednu samokorekturu ili otvaranje uma prema vjeri i to upravo u onom pravcu u kojem bi um mogao dospjeti do “uvida” da on nije sva zbiljnost (Hegel), već da mu je čak i ta spoznaja, da je on sva zbiljnost, samo jedan dar Duha, kao što to naučava Apostol: “Različiti su dari, a isti Duh... Doista, jednom se po Duhu daje riječ mudrosti, drugomu riječ spoznanja po tom istom Duhu, drugomu dari liječenja u tom jednom Duhu; drugomu čudotvorstva, drugomu prorokovanje, drugomu razlučivanje duhova, drugomu različiti jezici, drugomu tumačenje jezika. A sve to djeluje jedan te isti Duh dijeleći svakomu napose kako hoće” (1 Kor 4-11).

Spoznaja kao dar Duha mogla bi i u današnjem svijetu poslužiti kao korektiv jednoj sveuništavajućoj, na-vlastito europskoj umnosti koja vlada svim znanostima, pa tako i filozofijom i teologijom. Vraćanje te umnosti njezinu izvoru moglo bi joj možda pružiti mogućnost jednog drugačijeg, *nepredočavajućeg i nepopredmećujućeg*

4 T. Akvinski, *Što je etika?*, u: *ibid.*, str. 112. Ovdje ponovno, nasuprot prevoditelju, prevodim “ratio” kao um.

odnosa s bivstvjućim u cjelini, odnosa koji je već dan u izvornom značenju vjere. Naime, dok hebrejsko-starozavjetne riječi za vjeru ukazuju na "čvrstoću" i "sigurnost" (*aman*), "povjerenje" ili "prisnost" (*batah*), "nadu" (*qiwwah*), "ustrajnost" ili "izdržljivost" (*hikkah*) ili čak "sebeskrivanje" pred tom apsolutnom izvjesnošću u smislu "poniznosti" ili štoviše bijega iz svijesti pred počinjenim grijehom (*hasah*),⁵ *Novi zavjet* nam predočuje vjeru kao πιστις, što izvorno znači: "vjernost", "pouzdanost", "časnost", "vjeru", "povjerenje", ali i "dokaz", "jamstvo", "pouzdanje", "obećanje", te stoga πιστεος nije nitko drugi do onaj koji nam budi vjeru. Drugim riječima, dok u *Starom zavjetu* imamo neposredni odnos Boga s čovjekom na relaciji izravnog pozivanja čovjeka na prihvaćanje Boga, njegovo obećanje, ali i prijetnju, *Novi zavjet* s πιστις ukazuje na jedan izmijenjeni, posredni smisao vjere kao vjere u "krive eshatologijske slogane", poslušnost prema krstiteljevoj propovijedi ili vjere u Pismo ili Kristove riječi, tj. vjera u *Novom zavjetu* postaje temeljnom pretpostavkom za prihvaćanje Kristova navješćenja i stupanje na put spasenja koji se spoznaje upravo s vjerom, tj. s tim činom prihvaćanja.⁶ S druge strane, vjera kao πιστις već izvorno u sebi sadrži jedinstvo vjere i znanja ako uzmemo u obzir da se riječ επιστημη ima u svojem korijenu πιστις, ali ne u onom smislu u kojem to razumijeva sv. Pavao, tj. kao dar spoznaje na temelju vjere (γνωσις), već kao znanje na temelju uvida (θεωρειν), tj. znanja čiji je karakter bitno "predočavajući" (Heidegger).

U slučaju γνωσις radi se o jednoj vrsti znanja koje niče iz vjerske odluke da se ide jednim, obećanim putem, i s druge strane o jednom osobenom načinu iskušavanja svijeta koje se upravo događa na tom putu. Smisao vjerske egzistencije, koji je određen tim putem, crpi se stoga iz očekivanja i događanja spasenja, u kojem biva transcendirano sve neposredno dano i faktično. Spoznaja na temelju vjere upravljena je stoga na iskustvo transcendencije koje nadmašuje sve faktički iskusivo i predočivo i zato ratio vjere ne može biti poistovijećen s onim što novi vijek podrazumijeva pod njime. Stoga ratio već kod Augustina i na temelju spomenutog Pavlova nauka o darima Duha stoji u dijalektičkom odnosu s vjerom, ali ne na način međusobnoga ukidanja, već tako da se oni uzajamno omogućuju i da jedno drugom čine lakšim prelaženje spomenutoga puta. Augustin naime kaže: "Ergo intellige, ut credas, crede, ut intelligas." Time je već jasno anticipirano Anselmovo "Credo, ut intelligam", ali istodobno naglašeno da "credo" ili "fides" upravo zbog svojega međudnosa s ratio ne može biti puki receptivni čin prihvaćanja istina vjere, nego je ona kroz spoznaju potaknuta na "dinamičko kretanje... sebeupuštanja u stvari vjere povrh njihovih vremenskih formi reprezentiranja".⁷

Toma Akvinski međutim jasno upozoruje da za vjeru nije dostatno čudo ili umni uvid, nego se istina vjere mora priopćiti sama i to neposredno vjeri, čime se umu postavlja jasna granica, jer korak natrag, koji Akvinski čini vraćajući se Aristotelu,

5 Usp. o tomu: M. Seckler/B. Berchthold, *Glaube*, u: *Neues Handbuch der theologischen Grundbegriffe*, izd. Peter Eichel, sv. 2, München 1991., str. 232.

6 Usp. *ibid.*, str. 233-234.

7 M. Seckler/B. Berchthold, *Glaube*, str. 238.

implicira najprije onu teorijsku funkciju uma, odnosno utemeljenje znanja na spoznaji prvih uzroka svega bivstvjućega što ruši ovo izvorno jedinstvo vjere i znanja i otvara širom vrata racionalnoj onto-teo-logiji i štoviše novovjekovnom razumijevanju umnosti. Ma koliko se ova tvrdnja može činiti prejakom, ona svoje opravdanje upravo nalazi u Tominu aristotelizmu. Čak i Kant, koji postavlja granice razumske spoznaje, jasno uočuje da se u aristotelovsko-tomističkoj metafizici radi o jednoj vrsti znanja koja je proizvod one izvorno mišljene *theoria* kao predočavajućega mišljenja (Heidegger), te stoga kaže da je "morao dakle ukinuti znanje, kako bi dobio mjesto za vjeru, i dogmatizam metafizike, tj. predrasuda da bi se u njoj moglo napredovati bez kritike čistoga uma jest istinski izvor sve nevjere protivne moralnosti koja je u svako vrijeme štoviše vrlo dogmatična".⁸ To Kantovo ukidanje znanja u odnosu na vjeru, koje je u neoskolastici do danas možda najproduktivnije shvatio Joseph Maréchal,⁹ želi jedino istaknuti to da vrst znanja, koje vlada u metafizici, dakle spekulativno znanje na temelju osjetilnoga iskustva, ne može kao predočavajuće mišljenje (θεωρία) odlučivati u stvarima vjere i da to vodi u jedan dogmatizam uma koji vjeruje u apsolutnu spoznatljivost bivstvjućeg u cjelini i to upravo na niti vodilji vlastitih spoznajnih moći. Stoga se po momemu sudu Kantov restrikcijonizam u pogledu uma može razumjeti kao pokušaj onoga izvornog afirmiranja vjere onkraj onoga znanja koje vjeruje da može spoznati zadnje uzroke svega (Aristotelova *theologika* kao najviši oblik metafizičkoga znanja). Pod pretpostavkom ovakvog razumijevanja Kanta i sama bi neoskolastika mogla, sada neovisno o Kantu, tražiti ponovni priključak na ono razumijevanje odnosa vjere i znanja koje smo sreli kod Pavla i Augustina.

Kritizirajući Kanta, Fichtea i Jacobija Hegel ponovno zagovara ovaj "dogmatizam uma" i to sada do te mjere da "spoznavajući um" ima koliko fenomenologijsku, logičku i povijesnu zadaću spoznaje sadržaja vjere u *ovostranom*. Vjera ne počiva na tamnom čuvstvu (das Gefühl), jer onda bi pas bio najbolji vjernik, kaže Hegel protiv Schleiermachersa, nego je ona vrst *neposrednoga znanja*, znanja u kojem Bog postaje "predmetom" intelektualnog zrenja i predočivanja na razini zdravog ljudskog razuma, dakle na razini prirodne, nereflektirane subjektivnosti koja otuda potrebuje prosvjetljujući rad uma.¹⁰ To predočavajuće mišljenje Hegelove *umne religije* ostaje stoga na razini *intelektualne vjere* aristotelovsko-tomističke tradicije, s tom razlikom što Hegel *vjeruje* u apsolutnu spoznaju Boga u pojavi, tj. u mogućnost čovjekove samospoznaje u Bogu, čime sama vjera biva do kraja racionalizirana i podvrgnuta sudu uma.

Na temelju iznesenih primjera vidimo da se odnos uma i vjere promatrao u dva suprotna smjera: u tradiciji Pavla, Augustina i Dunska Skota kao odnos uzajamnog

8 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX, u: *Werke in zehn Bänden*, Bd. 3, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1983., str. 33.

9 O dometime Maréchalove "transpozicije Kanta" usp. J. B. Lotz, *Joseph Maréchal*, u: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, hrsg. von E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer, Bd. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1988., str. 453-469.

10 Usp. o tomu G. W. Fr. Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1949., str. 87 sll.

poticanja i omogućavanja na temelju vjerske predodluke i dara Duha, kod Aristotela, Tome i Hegela kao tijek racionaliziranja sadržaja vjere u smislu njegova podvrgavanja umu. Treći put, kojim je pošao Kant, naišao je na vrlo oštru reakciju u obliku enciklike *Aeterni Patris* i *antimodernističke zakletve*,¹¹ što ćemo sada uzeti u oslov kako bismo zadobili pozadinu za moguću kritičku usporedbu onoga što donosi enciklika *Fides et ratio* i istodobno za sagledavanje filozofijskih dometa ove nove enciklike Ivana Pavla II.

I. *Fides et ratio* pred pozadinom *Aeterni Patris*

Ako je enciklika *Aeterni Patris* nastala iz nasušne potrebe samopotvrđivanja temelja katoličkoga nauka pred naletom modernizma i liberalizma, onda enciklika *Fides et ratio* s obzirom na stanje suvremene filozofije ima mnogo složeniju zadaću. U ovom stoljeću dominirale su fenomenologija, filozofija egzistencije, marksizam, kritička teorija društva, strukturalizam, analitička filozofija i dr., a gorućim problemima i temama filozofijskoga promišljanja postala je neposredna čovjekova egzistencija, pitanje o smislu bitka, problem tehnike i u najnovije vrijeme pitanja etike i bioetike.

U tom je smislu filozofija doista dala svoj prinos osvjetljavanju temeljnih napetosti sadašnjice i doista misaono zahvatila svoje vrijeme na način koji će ostati smjeredajnim i za naredno stoljeće. Neoskolastička filozofija je na svom vlastitom putu tražila priključak spomenutim problemima, naravno nastojeći ostati vjerna temeljima skolastičkih predšasnika, i to je vraćanje uvijek iznova budilo sumnju kod samih neoskolastičkih filozofa u obliku pitanja: *nije li neoskolastika odveć išla svojim putem, putem koji je dijeli od suvremenosti i koji joj otuda onemogućava da i sama dadne veći prinos osvjetljavanju problema današnjega čovjeka?*¹² Iz ta dva naznačena povijesna obzora sada treba promatrati putove i domete obje enciklike.

Smisao enciklike *Aeterni Patris* očituje se prije svega u njezinom nastojanju da jasno odredi odnos između filozofije i vjere, odnosno da odredi granice vrste znanja koje se stječe na temelju filozofijske refleksije, ali jednako tako i da ustvrdi *koja je filozofija prihvatljiva za temeljni nauk Crkve*.

Duhovno-povijesna situacija prije nastanka enciklike *Aeterni Patris* stajala je u znaku prosvjetiteljstva i modernizma koji ne samo da niječe spoznatljivost "stvari po sebi", već umjesto božanskoga autoriteta i na njemu izgrađenoga *poretka savršenstva* uvodi autonomiju ljudskoga uma i na njemu izgrađenu *antropocentričnu* sliku svijeta (Kantov kopernikanski obrat) koja je u konačnici širom otvorila vrata skepticizmu, materijalizmu i nihilizmu.¹³ Reakcija Lava XIII., koja je uslijedila s

11 O enciklici *Aeterni Patris* i "antimodernističkoj zakletvi" iscrpnije sam pisao u svojem članku *Između tradicionalizma i modernizma. Metodologijski i duhovno-povijesni okvir Stadlerova filozofiranja*, koji će uskoro izaći u zborniku: *Josip Stadler. Život i djelo*, Studia vrhbosnensia - 11, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo.

12 Usp. o tomu J. de Vries, *Neuscholastik*, u: *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. von W. Brugger, Freiburg 221976., str. 268.

13 U uvodu svojim komentarima *Aeterni Patris* Cvjetko Gruber, koji je na temelju meni dostupne literature prvi i možda jedini do sada dao cjelovit prikaz ove enciklike u Hrvatskoj, opisuje tu situaciju ovako: "Stari mudrac kaza: *omnis sapientia a Deo est* (1 Kor 3), nu zlo je pošla nova filozofija neograničeno emancipirati čovječji um od višje auctoritete ili božje objave. Dakako da je

objavlivanjem spomenute enciklike,¹⁴ proizašla je velikim dijelom iz njegova uvida u pogubna iskustva *Kulturkampf* u Njemačkoj i s druge strane u neuzaustavljivo gubljenje stečenih pozicija Crkve u društvu koje se s revolucijom u Francuskoj rađa iste godine kada izlazi i spomenuta enciklika.

Na "prosvjetiteljstvo uma" Leon XIII. uzvraća "crkvenim prosvjetiteljstvom" koje za samu Crkvu tvrdi "da je njezin stalni cilj i glavna želja bila ovo: naučavati religiju i boriti se protiv zabluda".¹⁵ Za "zablude" doba, kojim se bavi enciklika, kriva je poglavito prosvjetiteljsko-modernistička filozofija, "filozofija, o kojoj uvelike ovisi ispravno tumačenje svih drugih znanosti", te stoga "vrhovni pastiri Crkve" moraju samu filozofiju odvrati s tog puta, tj. "osigurati s posebnom pozornošću da se sva izučavanja slažu s katoličkom vjerom".¹⁶ Tek kao izmirena s vjerom filozofija će ponovno moći biti smjerodajnom i svim drugim znanostima. "Zablude" filozofije potječu iz njezinog sebezasnivanja na autoritetu uma i upravo u tom uvjerenju u mogućnost umne autonomije leži izvorište svih njezinih zabluda. Nasuprot tomu Lav XIII. kaže: "Mi takvu snagu i autoritet ne pripisujemo filozofiji, kao da bi ona bila dorasla zadaći borbe protiv iskorjenjivanja svih zabluda".¹⁷ Time se želi kazati da ograničeni ljudski um kao izvor zabluda ne može istodobno biti *sredstvo* ili autoritet iskorjenjivanja zabluda. On potrebuje korektiv koji leži izvan njega i utoliko ne može biti bezgranično autonoman. Vratiti taj um u one granice, u kojima on doista može koristiti čovjekovu nastojanju oko razumijevanja i seberazumijevanja, jest izvorno poslanstvo religije, ne filozofije. Samo religija može osloboditi um njegova "poganstva", tj. njegove vjere u to da je u svojoj apsolutnoj slobodi i neovisnosti samome sebi dostatan i sveutemeljujući.¹⁸

čovjek samostalan, al ujedno i odvisan; samostalan je svojom slobodom, koja ga nad sve ine zemne stvorove uznaša, a odvisan je svojom naravi, kao uvjetni i ograničeni stvor. Slobodom mu dakle imade upravljati viša auktoriteta, da poluču čistu istinu i podpunu sreću, a da mu sloboda nebude niži na samoubojstvo. Pa kao što je pravo braniti čiste i zdrave zahtjeve uma, za koje se katolička crkva navlastito zauzimalje čuvajuć u prvom redu čistu čovječju dostojnost naravi, tako nije pravo absolutne slobode tražiti na polju uma, kad znamo, da takve na zemlji nema. Zato nenaravnom i nepravdom emancipacijom uma od višje auktoritete, ili proglašom lažne slobode zaniekala je nova ili protukršćanska filozofija ili nauka svoj vlastiti princip, pomutila inače čistu vodu zdrave slobode, a čovječtvo dovela ča do ždrijela mrzke i grozne nevolje krutoga materijalizma, kletoga skepticizma i sve uništavajućega nihilizma..." (C. Gruber, *Kršćanska filozofija u duhu angleškoga učitelja sv. Tome Akvinjanina obzirom na najnoviju encikliku Aeterni Patris*, Zagreb 1880., str. IV-V).

14 Valja spomenuti da se prije njezina dovršetka i objavljivanja 4. kolovoza 1879. godine razvila živa diskusija između Lava XIII. i "vatrenijih pristaša tomizma", a to su njegov brat Guiseppe, glasoviti neoskolastik Matteo Liberatore i msgr. Salvatore Talamo, koji su najvećim dijelom zaslužni ne samo za papino očitovanje o filozofiji u obliku spomenute enciklike, već jednako tako i za njegovo izričito statuiranje "tomizma" kao "službene" crkvene filozofije. Usp. o tomu R. Aubert, *Die Enzyklika "Aeterni Patris" und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie*, w: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, str. 314 sll.

15 Lav XIII, *Aeterni Patris*, točka 1, englesko Internet-izdanje, navodi se prema prijevodu Tomislava Bracanovića; ubuduće se citira kao AP.

16 AP, točka 2.

17 AP, točka 2.

18 Za Cvjetka Grubera "povratak k principu višje auktoritete [predstav]lja bitni zahtjev k podignuću i uzpostavljenju znanosti i nauke iz tiranstva nesmiljenoga absolutizma uma poganštine na uznositi

Lav XIII. jasno naglašuje da u božanskim i ljudskim stvarima mudrost ne može stajati iznad Duha, tj. da su riječi mudrosti isprazne bez duha, čime odmah sugerira da se vjerske istine ne mogu podvrći sudu onoga uma koji se nastoji staviti iznad njih: "vrhovno svjetlo vjere daleko je od toga da bi brisalo ili umanjivalo moć uma, naprotiv, ono ga upotpunjuje – i pojačavajući njegovu snagu – čini ga sposobnim za veće stvari",¹⁹ dok filozofija "na stanovit način ravna i utvrđuje put prema istinskoj vjeri, te priprema duše svojih učenika za prikladno shvaćanje Objave; iz tog su je razloga stari pisci nazivali stepenicom prema vjeri, ponekad pretečom i pomoćnicom kršćanstva, ponekad učiteljem Evandolja".²⁰ Filozofija je stoga "živica i ograda vinograda", *ali ne i vinograd sam*, tj. ona nije u stanju dati ploda koji je dar Duha. Ovdje opetovano imamo vraćanje izvornom pavlovsko-augustinovskom razumijevanju mudrosti i njime stečenoga znanja. Samo poslušnost kršćanskoj vjeri i svijest o ograničenosti naših spoznajnih moći mogu ponovno vratiti "budalastog i nezahvalnog čovjeka" na put pravoga filozofiranja.

"Jer ljudski um, postavljen u određene granice koje su prilično uske, izložen je mnogim zabludama i ne poznaje mnoge stvari; dočim kršćanska vjera, počivajući na autoritetu Boga, nepogrešiva je ljubavnica istine, koju onaj tko slijedi nikada neće biti pritisnut zabludama niti bacan tamo-amo na valovima nestalnoga mnijenja. Dakle, oni koji sa studijem filozofije ujedinjuju poslušnost kršćanskoj vjeri, filozofiraju na najbolji mogući način, jer sjaj božanskih istina, primljen u um, pomaže razumijevanju, te ne krnji ni na koji način njegovo dostojanstvo, već pomaže njegovoj plemenitosti, pronicljivosti i stabilnosti. Jamačno, vrijedno i najkorisnije korištenje razuma je kada ljudi daju svoje umove za opovrgavanje onih stvari koje su odbojne vjeri te dokazivanju stvari koji vjeru potvrđuju."²¹

Filozofija treba služiti umnom potvrđivanju vjere na temelju poslušnosti i naravnog svjetla spoznaje. Ali, ako je vjera bez uma slijepa,²² a um bez vjere prazan, nije li onda i sam vjerujući um slijep, jer *vjerujući* um nikada ne bi mogao samome sebi do kraja rasvijetliti (racionalizirati) svoju vjeru koja mu treba biti nepogrešivom vodiljom do istine. I obratno: *zašto vjera, koja je "nepogrešiva ljubavnica istine" potrebuje um koji je uvijek dovodi u kušnju bludnje, u kušnju da oslanjajući se na njega i njegove uvide ukine samu sebe?* U takvu bi zajedništvu svako "krilo istine" bilo kamen oko vrata onog drugog. Rješenje ove aporije Lav XIII. traži kod sv. Pavla koji iz očitovanja "Duha i moći" crpi samu čovjekovu sposobnost spoznavanja i time na nenadmašan način na istu razinu dovodi $\gamma\omega\sigma\iota\varsigma$ i $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$.

Upravo zbog toga još problematičnijim ovdje mi se čini Lavovo ekskluzivno orijentiranje filozofije prema Tomi Akvinskom koje je išlo do te mjere da su čak četiri mjeseca prije objavljivanja enciklike *Aeterni Patris* neki profesori bili izbačeni

prijestolj one zlatne slobode, o kojoj veli sv. Pavao: qua libertate Christus nos liberavit (Gal 4)" (C. Gruber, *Kršćanska filozofija*, str. V).

19 AP, točka 2.

20 AP, točka 4.

21 AP, točka 9.

22 Tako naime katolička teologija često prigovara protestantizmu!

iz nastave zato što nisu u dovoljnoj mjeri zastupali tomističku filozofiju.²³ Takav odnos prema Tominom nauku uobličuje se u enciklici u stav o Tominu glavnom mjestu "među skolastičkim filozofima", on je taj koji je "učenja tih glasovitih ljudi... sakupio i ustanovio, rasporedio u čudesan red, i toliko povećao važnim dodacima da zaslužuje biti cijenjen kao bedem i slava katoličke vjere".²⁴ Stoga se "praktična reforma filozofije", za koju se u ovoj okružnici zalaže Lav XIII., ne odnosi na reformu filozofije kao filozofije, nego se "cilja na obnovu glasovitoga učenja Tome Akvinskog kao i na ponovnu uspostavu njegove drevne ljepote".²⁵

Zbog te uspostave "njegove drevne ljepote" sve do tridesetih godina ovoga stoljeća u indisponirani položaj stavljeni su svi drugi veliki mislitelji skolastike: Augustin, Duns Skot, Francisco Suarez i dr., ali i filozofija kao filozofija. Očito da je Lav XIII. *zaboravio* "da se kod sv. Tome ne nalazi sva istina"²⁶ niti u filozofiji niti teologiji, "pa se treba proučavati integralnu skolastiku i prihvatiti istinu gdje je nađemo",²⁷ pa i čak u onoj filozofiji kao filozofiji.

Ta "hegemonija tomizma"²⁸ ima međutim vrlo znakovitu implikaciju po kršćansko razumijevanje odnosa znanja i vjere: Tomin povratak Aristotelu inaugurira Θεωρία kao vladajuću vrst znanja, čime se cijepa izvorno jedinstvo vjere i uma.

23 Usp. o tomu R. Aubert, *Die Enzyklika "Aeterni Patris" und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie*, str. 313-314.

24 AP, točka 17. Ta Tomina "Summa" nije za Cvjetka Gruberu ništa drugo "nego sistematički skup patrističke znanosti. Po tom je skolastika κατ' εξοχήν filozofijska škola ili škola filozofije u posve čistom i zdravom duhu kršćanstva vukuć svoju lozu od najstarije dobe kršćanske crkve, a ova istinita činjenica jest očevidni biljeg njezine jedine pravoobstojeće vrijednosti. I prem se je rečena škola zadobila mliekom predkršćanske znanosti, a na čista prsa zdravoga kršćanstva, to se je s poganštine skvarena božja istina sada radikalnim liekom Kristove vjere i pročišćena na osobiti način ovom školom i filozofijom u obliku umne i napredne čovječje znanosti gojila i dalje razvijala" (C. Gruber, *Kršćanska filozofija*, str. 56-57). Gruber nam također objašnjava otkuda toliko (isključivo) tadašnje oslanjanje Crkve na Tomu: "sv. Toma više je osvjetlao crkvu, nego svi drugi učitelji, te iz njegovih djela više se crpi koristi u jednoj godini, nego iz drugih kroz cijeli život" (ibid., str. 66).

25 AP, točka 25.

26 Karlo Balić, *Tomizam u svjetlu naučne i nenaučne kritike*, Šibenik 1941., str. 182. Premda u cijelosti podržava stajalište *Aeterni Patris* o Tomi Akvinskom kao kruni i dovršetku skolastike, Cvjetko Gruber ipak nadodaje: "Preveliko bo počitanje, koje gojimo napram ovom slavnomu učenjaku i božjem ugodniku, nestvara ipak u nami uvjerenje, da se nebi dala njegova filozofija baš u nijednoj točki ili stvari inače preudesiti..." (C. Gruber, *Kršćanska filozofija*, str. 70).

27 Ibid.

28 Usp. o tomu Ferdinand van Steenberghe, *Die neuscholastische Philosophie*, u: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, hrsg. von H. Vorgrimler und R. Vander Gucht, Freiburg-Basel-Wien 1969., str. 335-336. Na više mjesta žaleći zbog toga što sv. Augustinu nije dano značajnije mjesto u crkvenom vjeronauku, Cvjetko Gruber tu "hegemoniju tomizma" tumači na sljedeći način: "U katoličkoj crkvi malo je sv. otaca, koji bi sloveli auktoritetom sv. Augustina. I prem nije umjestno sravnjivati svetca sa svetcem, ipak nam budi dozvoljeno reći, da djela sv. Augustina nezaostaju svojom učenosti ništa za djelima sv. Tome, nu ipak odbio je papa Celestin I. želju mnogih biskupa, da se Augustinova nauka 'o milosti' u svih svojih dielih za cielu crkvu predaje i tumači, ovimi riečmi: 'profundiores vero difficiliorersque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restituerunt, sicut non audemus contemnere, ita cesse non habemus adstruere.'" (C. Gruber, *Kršćanska filozofija*, str. 70-71). S druge strane, kod Duns Skota (Gruber piše "Škot"), koji je "prigrlio... vrući studij aristoteličke filozofije", nije se po Gruberu "onako harmonično razvijala na izrazni ukus pozitivnoga znanja, kao što to opažamo kod sv. Tome"

Aristotelovski koncipirana trodijelna podjela teorijske filozofije na teologiju, metafiziku i prvu filozofiju podrazumijeva s obzirom na njezin konačni cilj pojmovnu ili čistu umnu spoznaju Boga, što bi onda učinilo suvišnom samu vjeru. Filozofija bi u tom pogledu bila samoj sebi dostatna, tj. ona ne bi bila samo "ograda vinograda", nego bi predstavljala apsolutnu spoznaju apsoluta, čemu se u konačnici nadao i Aristotel. Vrst znanja *θεωρητικά* ruši dakle ono izvorno jedinstvo vjere i na njoj počivajuće mudrosti, tj. ona predstavlja jednu sasvim drugačiju vrst znanja od one koju nam predočuje *Novi zavjet*, vrst znanja koja je u novom vijeku vrhunila u krajnjem racionalizmu.

Čini mi se da je to razlikovanje ove dvije vrste znanja promaklo Lavu XIII. i neoskolastici u toj mjeri da ono nije moglo prihvatiti Kantovu restrikciju spoznaje i njegovo ukidanje znanja u korist vjere. Čini mi se također da enciklika *Fides et ratio* u ovom pogledu izbjegava to prenaglašavanje racionalnoga momenta i da mnogo više posvećuje pozornosti Tominu razumijevanju vjere, prije svega u pravcu izjednačavanja oba krila spoznaje u tijeku čovjekova puta k jednoj jedinosti istini.²⁹

Ivan Pavao II. ne govori poput Lava XIII. o Tominoj izgradnji svenatkriljujuće zgrade znanja, nego o njegovom postizanju *sloge između razuma i vjere*. Ta sloga počiva na uvidu da se "ljudski razum niti ukida niti umanjuje kad pristaje uz vjerske istine; ipak, do tih istina dopire se slobodnim i svjesnim izborom".³⁰ "Slobodni i svjesni izbor", tj. slobodna odluka za istine vjere jest *navlastito* individualni čin pojedinca, čin prihvaćanja Riječi Božje i stupanje na put spasenja, put na kojem slobodna volja pod vidom te slobodne odluke za vjersku istinu tek iskušava svijet u cjelini, tj. stječe znanje o njemu. S ovakvim obratom filozofijska vrst znanja nije sada više razdvojena od vjere i tek sada postaje razumljivo Tomino naknadno ograničenje umne spoznaje koja nije i ne može stajati iznad vjere. Papa naime kaže s Tomom: "... mudrost kao dar Duha Svetoga razlikuje se od one koja se ubraja u stečene kreposti uma. Naime, ova se ne stječe ljudskim nastojanjem: ona naprotiv 'silazi odozgor', kao što kaže sveti Jakov u 3,15. Na sličan način razlikuje se i od vjere. Vjera naime pristaje uz božansku

(ibid., str. 61). To je također razlog zbog kojeg ni Duns Skot, jednako kao ni Augustin, nije mogao postati ravnim Tomi. Zbog toga: "Krom Dominikanaca poprmiše njegovu [Tominu] nauku Benediktinci, Karmelićani, Augustinci itd., i od nje bez važnoga uzroka nikad neodstupiše. Jedina u obitelji sv. Franje Asiskoga obstojeća škola, koja svoga redovnoga člana Ivana Dunska Skota kao osobitoga umnika i vođu slavi, odstupila je u nekojih pitanjih 'podčinjene' naravi od nazora sv. Tome. Nu uza sve to nesmje se zaboraviti, da obe škole bijahu složne ne samo u vjeri i priznanju crkvene vlasti, nego i u znanstvenih principih i rezultatih gledeć na 'bitne' točke svake nauke; a samo razidjoše se kadkad u takvih pitanjih, koja je crkva prepustila slobodnomu pretresu i izraživanju. Pače se je u nekojih 'nuzgrednih' pitanjih obće mnijenje crkvene znanosti izrazilo višekrat i proti nazoru i nauku sv. Tome, nu u svemu većinom je pristalo na njegovu stranu, te je prvašnje oprieke između Tomista i Skotista, koja se je još na tridentinskom saboru izticiala, posve nestalo. Ovako je dakle trieznost Tomine nauke prevladala subtilitetu Skotista, te su najveći teologi kasnije dobe istim počitanjem stupili u njegovu školu, kao što on bijaše vjerni učenik sv. Augustina" (ibid., str. 38-39).

29 Najveća Tomina zasluga sastojala se po papi "u tome što je učinio da se istakne sloga između razuma i vjere. Svjetlo jednog i drugog, to jest razuma i vjere, proizlazi od Boga, zaključivaše on, dakle, oni se ne mogu međusobno suprotstavljati". Ivan Pavao II., *Fides et ratio - Vjera i razum*, preveo Šimun Selak, Zagreb 1999., 43 (62-63); ubuduće se navodi kao FeR.

30 FeR, 43 (63).

istinu kakva je ona u sebi samoj, a na dar mudrosti spada sud koji je u skladu s božanskom istinom”.³¹ Ljudska mudrost bila bi dakle “sud u skladu s božanskom istinom”, a vjera pak “pristajanje uz božansku istinu kakva je ona u sebi samoj”. Izricanje tog suda ili svjedočenje mudrosti nije moguće bez milosti Duha Svetoga, bez njegova dara koji je najveće jamstvo mudrosti, ali pod pretpostavkom slobodnog prihvatanje vjere, dakle istine kakva je ona u samoj sebi, prije svakog umovanja i izricanja. Odijeljenost od vjere vodi onoj autonomiji novovjekovnoga uma koji za sebe vjeruje da iz sebe može prosvjetliti, objasniti i utemeljiti sve. Nastojeći izbjeći stupicu, koju je s Aristotelom sam sebi pripravio, Toma Akvinski je ojačao krilo vjere dajući mu značenje onoga što se “oslanja na samu Božju istinu kao na svog (isključivog) posrednika”,³² ona za svoj predmet nema “složenu”, već jednostavnu stvarnost, ono Jedno i nedjeljivo. Ona ne izriče sud sukladan istini, što je posao uma, nego je njezin cilj da u smislu I Iv 3,2 neposredno gleda vječnu istinu, pri čemu to gledanje nema karakter apofantičkog $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ - “to se gledanje neće odvijati u obliku suda”, ono neće biti predmet apofantičke logike, “već način jednostavnog poimanja”, poimanja koje nadilazi i vjeru samu, budući da “vjera nije izričaj, već sadržaj”.³³ Takvo razumijevanje vjere sugerira da Akvinski odnos znanja i vjere razumije kao *odnos suda i sadržaja suda*, tj. kantovski rečeno: *sud uma je bez vjere prazan, a sadržaj vjere je bez izričaja uma slijep*. Pritom logička vrst istine dobiva prvenstvo na “ontologičkom”, tj. svodi se u okvire “moći suđenja”.

U svezi s izvornom namjerom enciklike da osnaži oba ova krila istine i polazeći od papina, na enciklici *Humani generis* Pija XII. zasnovanoga upozorenja da “Crkva ne izlaže svoju vlastitu filozofiju niti preporuča bilo koju pojedinačnu filozofiju na štetu drugih”,³⁴ ovdje mi se ipak dvojbena činjenica čine dva naglaska: 1. Papino nastojanje da obrani “čovjekovu moć kojom on spoznaje tu transcendentnu i metafizičku dimenziju na istinit i siguran, mada nesavršen analogijski način”³⁵ i 2. da tu vrst spoznaje odredi kao onu “koja dolazi do objektivne istine pomoću podudarnosti stvari i uma (*adaequatio rei et intellectus*)”.³⁶

Problematičnost ovih tvrdnji sastoji se u njihovu ponovnom vraćanju na Tomu i njegov nauku o “analogia entis” i “adaequatio rei et intellectus”, tj. na njegovo razumijevanje istine i načina njezina spoznavanja koji u svakom slučaju treba biti podvrgnut korekturi i nadopuni upravo zbog prethodno naznačenog Papina upozorenja da “Crkva ne izlaže svoju vlastitu filozofiju” i da se upravo zbog toga ni kod Tome ne može nalaziti “sva istina” (Balić).

Nauk o “analogia entis” polazi od stanovite sličnosti Bića s Bogom i da im upravo ta “sličnost” omogućuje da *povrh sebe* ukažu na to što one same nisu, naime na svoj temelj, Boga. Ona svojstva koja biće čine sličnim Bogu nisu navlastito njegova, već samo po “sudjelovanju” (*participatio*) u tim svojstvima. “Sudjelovanje”

31 Sth I, I, 6; FeR, 44 (65).

32 Sth II, q. 1, str. 244.

33 Ibid.

34 FeR, 49 (72).

35 FeR, 83 (116).

36 FeR, 82 (114-115).

govori da ono "jest" bića nije iz njega samog, već da je ono "akt bitka", njegova pojedinačna zbiljnost. Ono "uopće" bića, po kojem je ono *ens commune*, nije dakle niti jedno pojedinačno svojstvo, već akt bitka, po kojem ono uopće "jest".³⁷ *Bitak-u-aktu*, koji je biće, upućuje u svojoj općosti da to da je upravo "bitak" *actualitas omnium actuum*, tj. da on kao *perfectio omnium perfectionum*³⁸ "transcendira" svaki "transcendentalno" izreciv sadržaj i postaje "modus generaliter consequens omne ens", a biće, koje po njemu uopće "jest", postaje "opće" ili "zajedničko" biće (*ens commune*) koje u svojoj pojedinačnoj pojavi upravo ukazuje na to "opće" koje nadilazi njegovu pojedinačnost i koje nije uvjetovano nekim drugim aktom. Upravo to "sudjelovanje" u onom općem "bitka uopće"³⁹ njegovim aktom čini mogućom *analogia entis*. "Nesavršenost" polaznja od ove vrste spoznaje, na što ukazuje i Papa, mogla bi se najprije sastojati u tomu što promatranje bivstvajućeg *sub specie* "bitka uopće" sugerira po Tomi upravo to da "bitak stvari, ne njegova istina, prouzrokuje istinu razuma",⁴⁰ da razum svojom spoznajom ne može prekoračiti granice "bitka uopće" ili granice "quidditas rei sensibilis".⁴¹ To ograničenje vodi nas s jedne strane izravno Kantu⁴² i u drugom pogledu samo od sebe nameće pitanje o vrsti istine kao "adaequatio rei et intellectus", na kojoj i Papa zamišlja "obnovu metafizike". Usmjerenost spoznaje na bitak, koji je istodobno njezina granica, podrazumijeva najprije Tomino "egzistencijalno" razumijevanje istine, kojem se onda mora podvrći i njegova teorija suda u tom smislu da "ljudski razum koncipira istinu u jednom danom trenutku",⁴³ tj. u jednoj "egzistencijalnoj situaciji", zatim da je svako bitku primjereno izricanje svojstava Boga na temelju *analogia entis* - upravo zbog ontičko-ontologijske i povijesno-bespovijesne suprotnosti konačnoga i beskonačnoga bitka - *bezvrijedno*,⁴⁴ jer je svaki takav izričaj *egzistencijalno* uvjetovan i polazi od

37 Usp. De ver. 1, 1, ad 3: "ratio entis ab actu essendi sumitur".

38 De pot., 7, 2, 9.

39 Usp. o tomu Klaus Opilik, *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers "Sein und Zeit"*, Freiburg-München 1993., str. 23 sll; o Tominu razumijevanju "ens qua ens" u aktu bitka usp. Max Müller, *Sein und Geist*, Freiburg-München 1981., str. 178 sll.

40 Sth., 16, 1, ad 3.

41 To drugim riječima znači da *analogia entis* nije samo linija spajanja, nego i linija razdvajanja između Boga i stvorenja, između spoznaje na temelju vjere i spoznaje razumom: "*analogia* kao odnos odlikavanja iziskuje suprotnost vječnog i konačnog bitka... Time je ukinuto jedinstvo bitka" (Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, u: *Edith Steins Werke*, Bd. II, Freiburg 1991., str. 321). Usp. o tomu također Klaus Hedwig, *Edith Stein und analogia entis*, u: *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstatt 1991*, hrsg. von R. L. Fetz, M. Rath und P. Schulz, *Phänomenologische Forschungen* 26/27, Freiburg-München 1993., str. 327 sll.

42 Spominjanje Kanta ovdje može zvučati paradoksalno, ali ono nikako ne može biti u ovoj svezi neprimjereno, jer Kant gotovo potpuno sukladno Tomi formulira da "bitak", mišljen "uopće", nije nikakav realan "predikat" već proizvod transcendentalne, na osjetilnoj zamjedbi izgrađene sinteze (apercepcije), zbog čega razum upravo ne može prekoračiti tu granicu niti spoznati "vječni bitak" ili "stvar po sebi".

43 Leo J. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, I. Teil: *Das ens commune*, Salzburg-München 1985., str. 86.

44 Usp. o tomu Leo J. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, II. Teil: *Die philosophische Theologie*, Salzburg-München 1987., str. 203.

bivstvajućega, te da naposljetku to "objektivističko" razumijevanje istine sugerira ponovno onu Tominu "dvokatnu teoriju znanja", po kojoj "znanost i filozofija na temelju naravnoga uma postižu samo istine do prvog kata - vjera dana Božjom milošću i upravljana crkvenim učiteljstvom može se naprotiv udubiti u božanske istine".⁴⁵

U svezi s tim također ostaje pitanje koje bih ovdje stavio na razmatranje: nije li Tomino lociranje istine u sudu i činjenje vjere sadržajem suda ili izričaja uma na niti vodilji Aristotelova razumijevanja metafizike doista uspjelo udovoljiti onom izvornom razumijevanju mudrosti koje susrećemo kod apostola Pavla i je li Toma uistinu uspio svojim sustavom filozofijskih znanosti izbjeći prigovor racionalizma, kojeg u *Fides et ratio* izričito kritizira i Ivan Pavao II. Drugim riječima, nije li ekskluzivno prihvaćanje Tomina nauka u samu neoskolastiku prisililo na jedan tip shvaćanja odnosa vjere i znanja koji bi u konačnici mogao dovesti do radikalnog raskida s onim vlastitim tradicijama koje svoju umnost ne crpe iz Aristotela, nego npr. iz Platona, Augustina, Duns Scota i dr. i koje omogućuju jedno sasvim drugačije, izvornoj kršćanskoj vjeri možda primjerenije razumijevanje ovoga odnosa.

S obzirom na naznačene probleme i teškoće koje proistječu iz njih ovo istraživanje enciklike na spomenutom razumijevanju istine čini se odveć neizdiferenciranim i moglo bi prouzročiti nesporazume, ponajprije u tom smislu da papa s *Fides et ratio* ponovno ovjerovljuje "hegemoniju tomizma" i time ostaje na crti *Aeterni Patris*, što, čini mi se, nije bila njegova izvorna namjera, tim prije što on naglašuje da "Crkva ne izlaže svoju vlastitu filozofiju niti preporuča bilo koju pojedinačnu filozofiju na štetu drugih" i da, s druge strane, jasno ukazuje na to da se čak i "u filozofijskom mišljenju onih koji su se dali na to da prošire razmak između vjere i razuma, također pokazuju dragocjene klice misli koje pomažu da se otkrije put istine ako se iznutra pretresu i obrade u pravom duhu i srcu".⁴⁶ Upravo zbog te otvorenosti prema drugim i drugačijim načinima razmišljanja, koja mogu biti i potpuno oprečna crkvenom razumijevanju odnosa između vjere i razuma, šteta je što enciklika nije uvela jasniju diferenciju u svom razumijevanju tomističkog nauka o istini.

Zbog tih pitanja jednako kao i polazeći od vlastita uvida da je istina *Jedna* u mnoštvu svojih povijesnih očitovanja Papa nastoji izbjeći ekskluzivizam bilo koje filozofije odomaćene u kršćanstvu i čini korak naprijed u smislu otvaranja Crkve čak i za one načine mišljenja "koji su se dali na to da prošire razmak između vjere i razuma", jer se i kod njih "pokazuju dragocjene klice misli koje pomažu da se otkrije put istine ako se iznutra pretresu i obrade u pravom srcu".⁴⁷ Papa dakle nije za "integralnu skolastiku", nego za integralnu filozofiju kao mnoštvo putova mišljenja koji bi mogli doprinijeti razumijevanju one jedne i jedine istine.

45 Otto Kaluscher, *Wer glaubt, wird vernünftig*. Kaluscher smatra da takvo gledanje na istinu u tomističkom smislu pripada negativnom utjecaju *Aeterni Patris* na Poljsku u doba njezine zarobljenosti iza "gvozdene zavjese", zahvaljujući kojoj se to razumijevanja do danas "neznatno modificiralo" i kao takvo utjecalo i na samoga Wojtyłu. Usp. *ibid.*

46 FeR, 48 (70).

47 FeR, 48 (70).

2. Filozofija i objava

Razum koji ne može prekoračiti sferu bitka udara pred tajnu koja ostaje skrivena njegovim moćima spoznavanja i suđenja. Filozofija postaje svjesna svojih granica razumijevanja i poimanja. U tom sudaru s Tajnom jedini je put uzvraćanja "poslušnom vjerom".⁴⁸ "Poslušnost" ovdje nema smisao ropske poniznosti u smislu samozatiranja vlastite slobode, nego ona za pretpostavku ima "slušanje" (ακροασις) onoga što se nikad ne može spoznati na način θεωρειν, na način gledanja bivstvajućeg kao predmeta. Slušanje znači "pristajanje" uz riječ Božju, riječ objave, slušanje kao izvršenje smisla same te riječi. "To znači da on [čovjek] potpuno i cjelovito prepoznaje istinu objavljenih stvari jer se sam Bog nudi kao njihov jamac."⁴⁹ Objava nije "stvar" utemeljenja, već slušajućega izvršenja: ona zahtijeva temeljnu odlučnost čovjeka da svoju čitavu osobu uloži u slušano u činu, pri čemu je taj "ulog" izraz vlastite slobode.

"Slušanje" riječi objave, čovjekovo sebeulaganje u njezino izvršenje, upravo uvodi čovjeka u horizont novog iskustva, do kojeg ne može doprijeti nesavršena "analogia entis". Ono mu naimo omogućuje da ne samo objavu, nego i cijeli svijet čita kao "šifre transcendencije", tj. znakovi koje nam pruža objava i svijet "potiču razum da prekorači narav tih znakova te opazi daljnje značenje onoga što u sebi sadrže. U njima zato već leži skrivena istina prema kojoj se duh upravlja i od koje se ne može odvojiti, a da istodobno ne razori sam znak koji mu je pružen".⁵⁰ Samo tim izvornim "slušanjem", ne gledanjem, razum prekoračuje puku tvarnost znaka, dospijeva do njegova "smisla", on postaje simbol koji nas uvodi u svijet značenja (δυσ-βαλλειν), u kojem i znak i naša vlastita egzistencija iskušavaju smisao koji više nije nikakva prostorna-vremenska danost, već događanje iskušavanja onog vječnog *sub specie* vlastite konačnosti. Ta ne-analogijska, slušajuća i razumijevajuća spoznaja jest ona izvorna snaga koja "potiče ljudski duh da se nikada ne zaustavi; dapače, tjera ga da stalno širi granice svoje spoznaje, dok ne shvati da je učinio sve što bijaše u njegovoj moći, a da ništa nije zanemario".

Vjera kao slušanje i odgonetanje "šifri transcendencije" otimlje se koliko volji uma da utemelji i pojmi sve "postalo", tj. da ukine samu *znakovnost znaka*, toliko i njegovu nastojanju da samo to transcendentno učini raspoloživim onom gledanju koje ono vječno dovodi u imanenciju konačnome bitku i time se nastoji uzdići iznad njega. "Slušatelj riječi" (K. Rahner) ne osluškuje stoga ono "Svoje" i volju da na njega svede sve što spada u područje ne-ja, nego upravo putem toga biva svojim razumom otvoren za susret onog Drugog bez želje da ga učini svojim posjedom. To izlaženje-u-susret-drugom na način slušanja tek omogućuje da nešto povrh mene ima značenje za mene, tj. da se autonomija moje slobode ne sastoji u mojoj, nego u slobodi drugog, koji sam ja. Ta sloboda za drugog jest to što čovjeku daje mogućnost "da se otvori transcendenciji",⁵¹ tj. da se izloži tomu što on sam

48 FeR, 13 (23). Papa se ovdje poziva na konstituciju o božanskoj objavi *Dei verbum* br. 4.

49 FeR, 13 (23).

50 FeR, 13 (24).

51 FeR, 15 (27).

nije i da na taj način iskusi da s onu stranu njegova bitka postoji ono "Jedno-za-Drugog" koje me više ne čini "ens commune" u smislu "analogia entis", već "ens commune" u smislu bespogovorne "odgovornosti za Drugog, koja je ranija od sve slobode u meni",⁵² da se moje "savršenstvo ne sastoji u postizanju apstraktne spoznaje, nego također u životvornom odnosu predavanja i vjernosti prema drugima".⁵³ "Istina" vjere nije ničiji posjed – ona je uvijek jedna i ista za sve u sva vremena - i stoga se "čovjek..., vjerujući, prepušta istini koju drugi pokazuje".⁵⁴ Istina, koju "drugi" pokazuje ovdje se može činiti dvojbenom zato što Papa pod "Drugim" ne razumije samoga Boga kao "Drugog" koji nam objavljuje tu istinu ili bližnjega uopće ili svijet kao "znak" koji nas vodi k istini, nego i "crkveno učiteljstvo" kao *jamca istine*, što bi moglo biti izloženo mnoštvu prigovora. On naime kaže:

"Ukoliko je ta istina životna i bitna za njegovo [čovječje] postojanje, ona se dostiže ne samo putem razuma, nego i povjerljivim prepuštanjem u ruke onih koji mogu zajamčiti i autentičnost te istine. Sposobnost i izbor da sebe same i svoj vlastiti život povjerimo drugima zacijelo predstavljaju jedan od antropološki najznakovitijih i najizrazitijih činâ."⁵⁵

Ako filozofi razumskim putem mogu dosegnuti samo istinu konačnoga bitka bivstvjućeg, onda se oni u horizontu apsolutne spoznaje beskonačnoga bitka kao vjerujući moraju prepustiti "jamcima istine", u ovom slučaju crkvenom učiteljstvu. To bi mogla biti prva konzekvenca ovoga Papina zahtjeva, jer Papa smatra da je kod Crkve "pohranjena poruka koja svoje podrijetlo vuče od samoga Boga",⁵⁶ i stoga ima pravo polagati pravo na "povjerenje", tj. učiniti teologiju mjerodavnom za filozofiju.⁵⁷ Biti "jamcem istine" ili svjedočiti istinu, što je po Papi izvorno poslanstvo Crkve i njezina učiteljstva, čini je najprije "tijelom Božjim"⁵⁸ u svijetu koje zaboravlja da je i samo "u" bitku, tj. da "Bog nikad *nije* kada je bitak to što se pokazuje u objektivnom svijetu; *ako bi on i bio*, onda *mi* ne bismo bili: ali on se objavljuje neprestano",⁵⁹ tj. kao "jamac istine" pojavljuje se uvijek iznova Bog sam i otuda je nužno prvo imati povjerenje i prepustiti se tom "jamcu". U drugom pogledu, upravo

52 Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg-München 1992., str. 303.

53 FeR, 32 (47). O etičkoj dimenziji enciklike *Fides et ratio* vidi: Tomislav Jozić, *Vjera i razum. Moralni aspekti enciklike Fides et ratio*, u: *Vrhbosnensia* 2 (2/1998) 299-311.

54 FeR, 32 (48).

55 FeR, 33 (49).

56 FeR, 7 (17).

57 To Papa potvrđuje i izrijekom: "Stoga crkveno učiteljstvo može i mora u svjetlu vjere autoritativno iznijeti kritički sud o filozofijskim mišljenjima i stavovima koji se suprotstavljaju kršćanskoj nauci. Na učiteljstvo ponajprije spada rasuđivanje o tome koje se filozofijske pretpostavke i zaključci protiv objavljenosti istine te jednako tako naznačiti zahtjeve koji se u svjetlu vjere od filozofije traže." (FeR, 50 [73]). Taj izrijek premašuje tradicionalno razumijevanje filozofije kao "ancilla theologiae"; on je štoviše želi učiniti kršćanskom u smislu njezina potpunog dovođenja u sklad s objavom.

58 F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, u: *Sämmtliche Werke*, V, hrsg. von K. Fr. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856., str. 434. O tomu također: Wilhelm G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Canstatt 1993., str. 230 sll.

59 F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Tübingen 1800., str. 438.

zbog svoje usidrenosti u bitku i povijesti, Crkva može posredovati samo istinu koju i sama razumije kao istinu, tj. na temelju objave i vlastita povijesnoga iskustva i samo sukladno tomu istražiti što je doista sukladno tom razumijevanju s "vjerom". Jer inače bi i sama, zagovarajući vlastiti autoritet, mogla dospjeti u opasnost potpune autonomije koja se prigovara racionalističkoj filozofiji.

Povjerljivo sebezrepuštanje drugima "koji mogu zajamčiti sigurnost i autentičnost istine" može se s Papom shvatiti ne samo u ovom uskom crkvenom kontekstu. Kako bi se to razumjelo Papa u svojoj enciklici oživljuje staru Platonovu ideju prijateljstva koja danas u filozofiji ponovno dobiva svoju odlučujuću aktualnost. "Prijateljstvo" (φιλία) nije za Platona puko čuvstvo, nego je ono ukorijenjeno u najvišoj ideji dobra i na njoj utemeljenoj pravičnosti. Samo onaj tko je pravedan može istodobno biti "prijatelj", tj. upućivati druge na pravednost i u konačnici na istinu.⁶⁰ Prijateljstvo tako postaje bitnom pretpostavkom dospijevanja istine u zajednici mislećih. Suprotnost takve pozicije čini glasovita Aristotelova izreka: "Drag mi je Platon, ali mi je istina draža", kojom se sugerira ne samo neovisnost istine u subjektivnom naučavanju jednoga filozofa, nego ujedno i suvišnost prijateljstva u tijeku spoznavanja istine. Vraćajući se toj platonovskoj tradiciji Papa nasuprot Aristotelu kaže da "ne treba zaboraviti da i razum u svome istraživanju treba potporu pouzdanog dijaloga i pravog prijateljstva.

Prizvuk sumnje i nepovjerenja, koji katkad obuzima spekulativno istraživanje, čini da se zaboravlja naučavanje nekadašnjih filozofa koji su prijateljstvo držali jednim od najprikladnijih uvjeta pravoga filozofiranja".⁶¹ Samo tako i sama mudrost može biti "prijateljska" prema svim ljudima, jer u konačnici svi ljudi se pitaju o krajnjem smislu svojega života i po tome su, kako kaže sam Papa, svi "teolozi i filozofi". To pitanje o smislu vlastita života potrebuje ne samo spoznaju, nego i povjerljivo povjeravanje, dijalog u prijateljstvu ispunjenom pravičnošću, s obzirom na koju i sama "istina" postaje uputom za vlastiti kreposni život. Ona stoga ne može biti neprijateljska i nerazumljiva životu koji iz nje crpi svoj vlastiti smisao. To "prijateljstvo" u zajednici okupljenoj poradi istine i sama istina kao prijateljska omogućuju da se svaki pojedinac i sam otvori prema njoj, da postane "religiozan" u smislu ozbiljenja te zajednice mislećih i vjerujućih.

Ta dvostruka čovjekova povezanost s istinom i s drugima tek omogućuje da razumijemo to što prekoračuje mogućnosti razumske spoznaje. I treće: to otvaranje uma prema objavljenoj istini u prijateljskom sebezrepušanju može pomoći da se izbjegne opasnost njegova potpunog zapadanja u onu vrst autonomije u kojoj on postaje samome sebi dostatan i sveutemeljujući. Tek tada prema Papi taj "čovjek-trajatelj", *prijatelj* istine, filozof, postaje "onaj koji živi vjerujući drugome".⁶²

60 Usp. o tomu Ante Pažanin, *Etika i prijateljstvo*, u: *Filozofska istraživanja* br. 52, Zagreb 1994., str. 5-25.

61 FeR, 33 (50).

62 FeR, 31 (47).

3. "Smisao" filozofije na kraju stoljeća

Novina enciklike *Fides et ratio* sastoji se i u tomu što strujanja u suvremenoj filozofiji, koja su obilježila naše stoljeće, nisu uzeta u kritički oslov onom oštrinom na koji se, npr. modernizmu, suprotstavio Lav XIII. Analizirajući različita stanja filozofije papa spominje "filozofiju odvojenu od evanđeoske objave", "kršćansku filozofiju", "filozofirajuću tologiju, različite oblike nihilizma, fenomenizma i relativizma, kako bi na koncu ustanovio nužnost utemeljenja filozofije u njezinoj "metafizičkoj naravi". To je poruka filozofiji na kraju XX. stoljeća. Ta metafizička narav filozofije treba uzmoći "doprijeti do nečeg apsolutno krajnjeg i temeljnog"⁶³ i to uz ranije spomenutu ogradu: "mada na nesavršen i analogijski način".⁶⁴ Pitanje obnove metafizike, upravo u pogledu na papinu otvorenost i prema ne-kršćanskim filozofijama i ne-kršćanskim kulturama.⁶⁵

Kriza filozofije, što je jedan od temeljnih "predmeta" Papina oslova, očituje se još od vremena Edmunda Husserla kao *kriza smisla*, neovisno o tomu govorimo li na ontologijskoj razini o krizi smisla bitka ili o besmislenosti znanstveno-tehničke civilizacije uopće. Papa, onkraj pristajanja uz "analogia entis" i "adaequatio rei et intellectus", uočuje obje razine problema: 1) kriza smisla u našem je stoljeću prema Papi vrhunila u pitanju, "je li još uopće smisljeno pitati o samom smislu stvarnosti";⁶⁶

63 Ibid., str. 116.

64 Ibid. Ono do čega se dopijeva na taj "nesavršeni i analogijski način" jest prije svega "quidditas rei sensibilis", tj. do njihova "štostva" koje je, u Tominu polaženju od "akta bitka", ne od bića, voūμενov, čista mišljevina ili proizvod transcendentalne sinteze razuma: "Pojam bivstvjućeg, nečeg što zbiljski jest, apstrahira se od konkretnih stvari koje naša osjetila direktno iskušavaju i predočuju nam. Sadržaj pojma 'bivstvjuće' ne odnosi se stoga na ovu individualnu zbiljsku stvar, nego na onu kao općenitu mišljenu zbiljnost Nečega koja opstoji samo u našem razumu..." (Leo J. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, I. Teil: *Das ens commune*, Salzburg-München 1985., str. 43). Ta transcendentalna sinteza noumenalnoga bitka putem apstrakcije od pojefinačne stvari implicira doduše mogućnost stupanja u polje "metafizičke kauzalnosti", ali na taj način da se i sam Bog misli na temelju "akta bitka", dakle u horizontu imanencije, što bi onda impliciralo nužnost da se i on odredi kao *bivstvjuće*.

65 Ta se otvorenost poglavito zrcali u dva egzemplarna stava: prvo, s obzirom na to da je istina jedna i da se očituje na različite načine, po Papinu mišljenju jasno je "da si nijedan historijski oblik filozofije ne može zakonito prisvojiti sposobnost da shvaća svu istinu niti da potpuno objašnjava čovjeka, svijet i ljudski odnos s Bogom" (FeR, 51 [74]); i drugo, jer je "svakom narodu... prirodna originalna mudrost" (FeR, 3 [10]), "trebat će pripaziti da se legitiman zahtjev za osobitošću i izuzetnošću indijske filozofije ne pomiješa s onim stavom prema kojemu bi se neka kulturna predaja trebala zatvoriti u svojoj različitosti, te se istaknuti po svojoj suprotstavljenosti prema ostalim predajama, što je doista protivno samoj naravi ljudskoga duha" (FeR, 72 [101]). Isti Papin zahtjev važi i za sve ostale azijske, afričke i druge neeuropske kulture, što jasno svjedoči o njegovu nastojanju izbjegavanja europocentrizma, ali jednako tako i nametanja "kršćanskog" modela istine kao jedinoga "lica istine". Zbog ovih je stavova enciklika *Fides et ratio* zbilja novina, ali - u ekumensko-intersubjektivnom pogledu nije mogla izbrisati razliku koju je novovjekovna ontoteologija napravila spram objave, razliku "ispravnosti" tih različitih putova do istine, tj. izbjeci vrednujući stav. Usp. o tomu Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, *Beflügelnde Verbindung. Das 13. Rundschreiben von Papst Johannes Paul II. ist auch ein Angebot zum Gespräch. Vernunft und Glaube gehören zusammen*, u: *Die Zeit*, br. 44.

66 FeR, 81 (113). Kao odgovor na to pitanje Ivan Pavao II. upućuje filozofe da se posvete

i 2) "Čini se da je suvremeni čovjek stalno ugrožen od onoga što proizvodi, to znači: od proizvoda rada svojih ruku, i još više od rada svoga razuma, od težnji svoje volje... Čovjek zaista sve više živi u strahu. Boji se da njegovi proizvodi - naravno ne svi niti većinom, nego neki, i to baš oni kojima je osobito sadržana njegova genijalnost i poduzetnost - mogu vrlo oštro biti okrenuti protiv njega."⁶⁷

Do toga dolazi onda kada um zapada u "iluziju autonomije", tj. kada samoga sebe dovodi u opasnost da "ono zbiljsko razumije još samo kao zrcalo samoga sebe i da kao zbiljsko priznaje još samo ono što ga potvrđuje u tom njegovu samozrcaljenju".⁶⁸ Lijek protiv takve vrste umnosti Papa vidi u obnovi metafizike, ali jedne metafizike koja više nije u opreci vjeri, nego svoju snagu upravo crpi iz nje, metafizike koja za svoj "predmet" i izvor smisla ima "religiju" i smisao koji se nadaje iz njezine "poruke". Papa je naime uvjeren da "čovjek, premda je kriv zbog lažljivosti i varljivosti, ipak može spoznati i shvatiti jasnu i jednostavnu istinu",⁶⁹ koja je upravo poradi svoje *jedno-stavnosti* metafizička, tj. transcendirira sve višestavačno i složeno,⁷⁰ te je stoga "filozofiji... potrebna uistinu metafizička narav koja može nadići iskustvene danosti tako da, tražeći istinu, može doprijeti do nečega apsolutno krajnjeg i temeljnog".⁷¹ Svaki onaj umni pristup, koji za volju svoje "iluzije autonomije" niječe tu mogućnost spoznavanja onog "apsolutno krajnjeg", jest ne samo "neadekvatan", nego i "pogrješan". Iz tog motrišta sada možemo razumjeti i Papinu prosudbu suvremenih filozofijskih gibanja koja također donosi izvjesne novine.

1. *Kršćanska filozofija* dobiva, unatoč ranije iznesenim prigovorima i sukladno papinu neekskluzivističkom stavu, dobiva po Papi svoju "zakonitost" samo u onoj mjeri, u kojoj on "označuje... umijeće filozofiranja na kršćanski način, to jest filozofijsko razmatranje koje je životno povezano s vjerom".⁷² Tako kršćanska nije više samo filozofija sv. Tome Akvinskog, nego i Pascal i Kierkegaard (sic!) i vjerojatno svi oni ne-euroopski i ne-kršćanski mislitelji koji bi se u smislu Karla Rahnera mogli iz ovoga motrišta nazvati "anonimnim kršćanima".

2. Novinu svakako predstavlja i Papin *djelomično* izmijenjeni odnos prema postignućima "hermeneutičkih znanosti" i istraživanja o jeziku, što je bila jedna od

"pronalaženju naravnog temelja tom smislu, a to je religiozna ustrojenost svakoga čovjeka. Koja god filozofija zaniječe da se ovaj zadnji i opći smisao može naći, bit će ne samo neadekvatna nego i pogrješna" (FeR, 81 [114]). Ovim je se zadnjim izričajem Papa izložio mogućoj vrlo radikalnoj filozofskoj kritici sugerirajući da se "smisao" bitka treba tražiti u čovjekovoj "religioznoj ustrojenosti", tj. da je "predmet" svake na smisao orijentirane filozofije ili metafizike "religija" i da je svaka religija neprimjerena filozofija utoliko "ne samo neadekvatna nego i pogrješna". *Redemptor hominis* (4. ožujka 1979.), br. 15, u: FeR, 47 (69-70).

67 Richard Schaeffler, *Kommentar zur Enzyklika Fides et Ratio*, u: *Die Zeit*, br. 44.

68 FeR, 82 (115).

69 Spoznaja, koja teži k spoznaji apsolutnog, potrebuje "hitan prijelaz od pojave prema temelju.

70 Zato se ne smije ostati samo na iskustvu; koliko god ono izražava i pokazuje unutrašnju narav čovjeka i njegovu duhovnost, nužno je da se spekulativno promišljanje dotakne duhovne supstancije kao i temelja na koji se oslanja. Filozofijsko poimanje, dakle, koje bi zanijekalo sav metafizički prostor, bilo bi po sebi nevaljalo i sasvim neprikladno da ispuni funkciju posredovanja za shvaćanje objave" (FeR, 83 [116-117]).

71 FeR, 83 (116).

72 FeR, 76 (105).

najbolnijih točki suvremene katoličke teologije koja je, bojeći se vlastita protestantiziranja, rado izbjegavala čak i najproduktivnije prinose filozofijske hermeneutike. Ovaj Papa, međutim, sasvim jasno uviđa *hermeneutičnost* same ljudske egzistencije u smislu nužnosti *izvršenja* života u "Ovdje" i "Sada" na temelju vlastitih predodžbi i pojmova o tom istom životu. Upravo zahvaljujući tomu svaki je čovjek "na neki način filozof i posjeduje svoje filozofijske pojmove pomoću kojih upravlja svojim životom: na ovaj ili onaj način svatko za sebe stvara cjeloviti nazor i odgovor o smislu vlastitoga postojanja; u takvom svjetlu on tumači osobno življenje i upravlja svoje ponašanje".⁷³ S druge strane, "hermeneutičke znanosti", koje upravo nastoje oko razumijevanja života u njegovu izvršenju (samorazumijevanju), imaju za Papu važnost prije svega zbog toga što "što otkrivaju strukturu ljudskoga mišljenja i jezika te sav smisao koji je uključen u jeziku".⁷⁴ No, Papa odmah dodaje da nije prihvatljiva nikakva *antiesencijalistička hermeneutika*, tj. hermeneutika koja zagovarajući konačnost ljudskoga povijesnoga iskustva sumnja u um i njegovu mogućnost spoznaje biti stvari, tj. na teologijskoj razini mogućnost razumijevanja i govorenja o transcendentnoj zbiljnosti. Ta bi *egzistencijalna* hermeneutika samo događanje onog Božanskog u sferi ograničenoga bitka htjela učiniti nerazumljivim i neizrecivim, tj. sama egzegeza ne bi bila moguća gledom na njezinu temeljnu zadaću da privede k pravom razumijevanju riječi objave.⁷⁵ Međutim, Papa u krajnje nedogmatskom smislu naglašuje važnost predaje i njezino univerzalno značenje za ljudski rod u cjelini i iz toga luči nužnost odgovornog odnosa prema njoj kao prema samoj našoj budućnosti. Univerzalno važenje predaje ima za papu apsolutni smisao, tj. on odbacuje povijesni relativizam istine koji zagovara historicizam i smatra da istina koja je istina vrijedi za sva vremena i sve epohe.

3. Ne ulazeći u Papino sučeljavanje s drugim suvremenim filozofijskim gibanjima ovdje kao zanimljivost treba spomenuti da ni ovaj Papa nije odustao ni od tradicionalno-katoličkog shvaćanja nihilizma, u čemu on vidi negaciju "ljudskosti čovjeka i njegova identiteta", negaciju njegove "biti", što će, s obzirom na vladajuće i gotovo već uigrane sheme tumačenja npr. Nietzschea i njegova razumijevanja kršćanstva, vrlo brzo postati predmetom žučnih rasprava. Na ovaj način izrečena kritika nihilizma, koji je obilježio (ne samo i ne najprije) naše stoljeće i koji utoliko potrebuje diferenciranu (pro)sudbu, ne prekoračuje npr. okvire onoga što je Jacobi u Fichteovoj filozofiji osudio kao nihilizam.

Međutim, povrh iznesenih kritikâ papa u svim tim različitim i za Crkvu često neprihvatljivim načinima mišljenja vidi istodobno i bogaćenje filozofije, daljnje grananje njezinih znanosti i stjecanje novih, temeljnih uvida. On čak govori i o

73 FeR, 30 (46).

74 FeR, 84 (118).

75 Argumentirajući u ovoj svezi izričito-onto-teo-logički Papa čak i u hermeneutici i znanosti o jeziku vidi spomenuto antiesencijalističko gibanje: "Opaža se nešto nalik na valovito gibanje: do se, s jedne strane, filozofijsko istraživanje uspjelo zaputiti onim putem koji ga približava ljudskom životu i njegovim živim oblicima, s druge strane, to isto istraživanje hoće razviti egzistencijalistička, hermeneutička ili lingvistička promišljanja koja su otuđena od onog temeljnog pitanja o životnoj istini svakog čovjeka i o postojanju samoga Boga" (FeR, 5 [14]).

postmoderni kao nekoherentnom gibanju koje može "izvršiti značajne i trajne promjene" u smislu uvođenja "estetičkog, društvenog i tehnološkog reda", ali odmah dodaje da postmoderna također razara svaku sigurnost, pa tako i sigurnost vjere, što svršava u bestemeljnom New-Age-sektaštvu i na tehničko-znanstvenom planu uzdiže čovjeka do "demijurga" svojih pronalazaka i univerzuma i time ga učvršćuje u uvjerenju da »može sam iz sebe posve ovladati svojom sudbinom".

4. Filozof-vjernik i filozof

Polazeći od navlastito kršćanskog razumijevanja istine enciklika *Fides et ratio* obraća se filozofu-vjerniku, ali pritom ostaje otvorena i prema filozofu kao filozofu, tj. prema svakom mislitelju kod kojeg se može naći ona "klica istine" koja je jedna za sve ljude. Papa također ne iznosi nikakvo vlastito filozofijsko stajalište, već samo još jednom iz kršćanskog motrišta nastoji rekapitulirati čovjekovo povijesno nastojanje oko razumijevanja istine i s druge strane upravo s vjerom ohrabriti čovjekov um da ne izgubi povjerenje u vlastite moći.

Nasuprot ovim *postmodernim* strujanjima papa još uvijek ostaje uvjeren u "zakonitost" *kršćanske filozofije*, ali ne u smislu "da Crkva ima svoju službenu filozofiju, jer vjera kao takva nije filozofija".⁷⁶ Time uvidamo još jednu novost u odnosu na *Aeterni Patris: Fides et ratio* sada se jasno opredjeljuje za "filozofijsko razmatranje koje je životno povezano s vjerom", tj. "ovdje jednostavno nije riječ o nekoj filozofiji koju su stvorili kršćanski filozofi", "već oni važni oblici razvitka filozofijske misli koji se nikad ne bi dogodili bez izravnog ili neizravnog prinosa kršćanska vjere".⁷⁷ Dok *Aeterni Patris* slijepo pristaje uz potonji pravorijek Tomina nauka, Papa sada izričito pristaje uz cjelokupnu tradiciju kršćanske duhovnosti i uza sve mislitelje koji su svojom vjerom i svojim životom, kako sam kaže, doprinijeli razvoju filozofijske misli i time samu filozofiju prije Tome, skupa s Tomom i nakon njega učinili kršćanski prihvatljivom i korisnom. On u tom smislu upozoruje na sv. Pavla, Pascala i Kierkegaarda koji su pozivajući se na vjeru kritizirali bezgranično samopouzdanje uma i s druge strane na milost objave, zahvaljujući kojoj um uopće može dosegnuti razinu čiste spoznaje i prekoračiti sferu onog neposredno danog.

Iz toga sada postaje razumljiva i uloga filozofa-vjernika na kraju ovoga, odnosno na početku idućega stoljeća: filozof vjernik jest taj koji na temelju prihvaćanja svoje izvorne vjere upravlja svoj um prema spoznaji temeljnih problema čovjekova sadašnjega bitka-u-svijetu *sub specie* te odluke, dakle bez nametanja ikakvih unaprijed zadanih shema tumačenja, uz pripravnost na dijalog i uzajamno poštovanje i razumijevanje, ali i uz Papinu želju da se i sami teolozi još dublje upuste u raspravu sa suvremenim filozofijskim strujanjima poradi jasnijeg isticanja "metafizičke dimenzije istine" kako "bi došli do kritičkog i zahtjevnog dijaloga kako s filozofijom našega doba, tako i sa svom filozofijskom predajom, bez obzira slagala

76 FeR, 76 (105).

77 FeR, 76 (105).

se ona ili ne s Božjom rječju”.⁷⁸ Dakle, Papina poruka *teolozima*, a tako i onima koji se čute kao kršćanskim misliteljima, poruka je vrlo jasna: ne zatvarati oči pred suvremenom filozofijom i filozofijskom tradicijom uopće, ne odvajati se već raspravljati s njima poradi postizanja uzajamnoga razumijevanja i uklanjanja zabluda. Riječju: neoskolastika ne smije previše ići svojim putem, voditi dijalog sama sa sobom, nego se obratiti svojem vremenu i njegovim problemima, jer samo pod tom pretpostavkom vjernik će ponovno dati prinos filozofiji u njezinu osvjetljavanju zbiljnosti i smisla ljudskoga života, učiniti filozofiju kršćanskom, a filozofa “vjernikom” u smislu koji nadmašuje svaku kontingentnu vjersku podjelu. Tek tada će krilo vjere i krilo razuma uistinu moći s lakoćom nositi jedno tijelo mudrosti.

S druge strane, filozofija, koja je u ovom stoljeću najdublje iskusila “krizu smisla”, mogla bi prema Papi upravo u vjeri naći novi izvor smislenosti ljudske egzistencije i istodobno vratiti povjerenje u samu sebe. U tom obratu ona bi također trebala iskusiti da više nikako ne smijemo naš europski način mišljenja i našu “europsku kulturu činiti mjerilom svih drugih [kultura] i dosljedno tomu formu filozofije, kakva je nastala u Europi, smatrati filozofijom naprosto”.⁷⁹

U tom izmijenjenom odnosu teologije prema filozofiji *kao* filozofiji i s druge strane filozofije prema istini, koja nije nikakvo isključivo vlasništvo europske ili bilo koje druge kulture, možda bi ponovno mogao biti omogućen jedan susret u kojem bi filozofi mogli ponovno razumjeti Boga Abrahamova, Izakova i Jakovljeva, Onoga koji je najdostojniji njihova promišljanja.

Upravo polazeći od toga izabrani je narod Izraelov “razumio da razum treba poštivati neka pravila kako bi mogao bolje izraziti vlastitu narav. Prvo pravilo sastoji se u tome da se razum drži ove istine: čovjek je postavljen na put koji se ne može prekinuti; drugo se pravilo rađa iz svijesti da na taj put ne stupa nitko tko je oholo duha držeći kako je sve djelo njegovih sila; treće se pravilo sastoji u ‘strahu Gospodnjem’, čiju vrhovnu transcendenciju razum mora priznati isto kao i brižnu ljubav u upravljanju stvarima”.⁸⁰

Ta bi “pravila” *možda* i danas mogla pripomoći duhu da se oslobodi vlastite oholosti.

78 FeR, 105 (143).

79 R. Schaeffler, *ibid.*

80 FeR, 18 (32).