

FILOZOFIJA KAO MJESTO OKUPLJANJA

Dr Vjekoslav Bajsić

Među raznim anketama i intervjuima kojima nas u ovo vrijeme salijeću sa svih strana vrlo je zanimljiv upitni arak što smo ga dobili ovih posljednjih dana. Riječ je o pothvatu koji želi istražiti mišljenja profesora filozofije na katoličkim sveučilištima i fakultetima o sudbini i o nekim stvarnim pitanjima »kršćanske« filozofije, napose tomizma, pred licem modernoga svijeta. Simptomatično je da se danas, čini se, ništa više ne može saznati bez ankete, tako da se sve pomalo pretvara u sociologiju. Na kraju, baš to pokazuje i žarište samoga problema, tj. da smo bolesni upravo na tom području, da je bolesno društvo i društvenost, bilo da je riječ o civilnoj bilo o crkvenoj strukturi. Ako se zanimanje za stvari posebno koncentrira na području neke discipline, onda je to znak da na tom mjestu očito nešto nije u redu. Dakako da nije rečeno da se metodama sociologije može sve riješiti, ali stvar daje prigodu za razmišljanje.

Zanimljivo je da je već sama misao ankete u sebi vjerna sv. Tomi ili Aristotelu. Želi se naime znati što ljudski intelekt (mada je ovdje ograničen na filozofe kršćane) misli o stvarima u pitanju. Ljudski se razum u važnim stvarima ne može varati. Ako bi se većina ljudi u tom varala, onda bismo morali reći da čovjek samo slučajno nalazi istinu. Slučajnost međutim ne počiva na logosu, koji je u sebi nužan i općenit, tako da ona ne može biti jednostavno nosilac istine. Zato anketa, tražeći »što većina misli«, traži ono što nije slučajno. Tako stvari stoje barem u teoriji.

Dakako da ovdje ne bismo htjeli odgovarati na anketu. Ona je samo poticaj da se — filozofija je ipak nekako, i to smo baš protumačili, stvar koja se tiče svih, jer bi po definiciji razuma svi o tome trebali moći nešto kompetentno reći, ako se drže pravila zanata — da se, dakle, pretresu neki temeljni metodički odnosi, i to općenito. Zato se pitanje: Koji sustav filozofije o Bogu može danas odgovarati potrebama današnje metodologije filozofskih znanosti? — uzima ovdje kao prilika za metodološko-filozofski ekskurz o današnjoj ulozi filozofije na teološkim školama, o njezinoj ulozi kao »ancillae« u katehizaciji ili u dijalogu s onima koji ne vjeruju u smislu nakana Summae contra gentiles.

Nema sumnje da u posljednje vrijeme smisao za filozofiju i njezinu ulogu u vezi s teološkim problemima sve više opada. Znaci su razni ali jednoznačni. Teologija kao da sve manje treba svoju »sluškinju.« Razlog ne leži samo u nekoj stanovitoj »starosti«, tj. nespretnosti i bespomoćnosti te sluškinje u današnjem vremenu (tu bi trebala pomoći anketa) nego u temeljnoj, sve više biblijski usmjerenom tendenciji teologije. Ako se sa službenih mjesta nastoji različitim opomenama i inicijativama sačuvati aktualnost filozofije, pogotovo one tomističke, u teološkoj nastavi i pripravi za svećeničko zvanje, ako se upozorava na njezinu važnost u dijalogu s modernim svijetom, onda ti »umjetni« interventi samo dokazuju da ona sama od sebe ne raspolaže dovoljnim vlastitim snagama koje bi je održavale vitalnom. To dakako ne znači da se ne filozofira. Znači samo da nema jasne jedinstvene filozofije po uzoru na prošla vremena (ili barem kako se ta vremena rado zamišljaju) i da i na tom polju vlada »fluidnost« karakteristična za ovo postkoncilsko razdoblje, fluidnost koja je karakteristična za sva razdoblja reformi, preobrazbi i novog stvaralaštva.

Teškoća proizlazi još većma iz činjenice što je današnje vrijeme i na polju filozofije pluralističko, razdijeljeno na bezbroj škola, mišljenja i pojedinačnih stavova te se javljaju vrlo velike zapreke govora, tako da jedni vrlo često ne razumiju druge, i to ne samo zbog upotrebe istih riječi za različite pojmove, nego — što je dakako uvijek u nekoj mjeri bilo prisutno — zbog specijalizacije i zamršenosti sustavâ. Poplavu literature dosta je samo spomenuti. Zato je i sjemenišni pa i profesionalni tomizam mnogima samo povijesno razumljiv te se osjeća da je i tu potreban čitav niz predradnji — zato je i sastavljena anketa o kojoj je bila riječ — da bi se u smislu oggiornamenta osposobio da i subjektivno nešto valjano kaže današnjem čovjeku unutar njegovih životnih problema i njegove slike svijeta, tj. tako da bi ga on razumio. Dakako da se odmah postavlja pitanje što zapravo današnjem čovjeku znači razumjeti. Mnogi su izgubili povjerenje u intelektualnu, pogotovo spekulativnu spoznaju na općoj razini, tako da se osobni problemi više i ne postavljaju na takav način, nego se rješenje traži više na području shvaćanja i doživljavanja osobnih vrednota.

Razumljivo je, dakle, što filozofija danas živi pod takvim prilikama da se ozbiljno postavlja pitanje njezine aktualnosti i oblika te aktualnosti na teološkim učilištima. Zaključak može biti samo jedan: da smo, što se tiče »kršćanske« filozofije, u neprilici, da je ta neprilika duboka, i ako se želi nešto u tom smislu postići — što ne znači naći trik za rehabilitaciju, nego samo uvidjeti stvarne probleme — da se valja ozbiljno prihvatiti posla i poći s pitanjima (a ne s deklaracijama) tako duboko koliko je potrebno da se uvide stvarni uzroci stanja. To je, dakako, opet posao filozofa, jer mu još uvijek ostaje časna rabota da postavlja »posljednja« pitanja te uznastoji dati odgovore u tom smislu mada zna iz tisućljetnog iskustva koliko su sve te posljednje stvari samo etape na filozofskom putu.

Uloga filozofije u današnjem društvu s kršćanske strane neće se moći odrediti ako se ne pretresu njezini odnosi prema religiji, prema rješavanju temeljnih ljudskih problema, gdje ona može pomagati ili konkurirati religiji, i prema potrebama Crkve *u ovom vremenu*. Sve to ne znači da se nešto bitno u nastojanju oko filozofije promijenilo. Odgovarati na postavljena pitanja znači samo dati računa u ovom vremenu, povući bilancu povijesti o nekim oduvijek temeljnim i važnim stvarima. Jedino se tako može i vrijednost današnjih nastojanja oko »kršćanske« filozofije dužno procijeniti.

Budući da danas dijelom i samo društvo, koje nije više u svojoj cjelini religiozno ili se barem kao takvo ne deklarira, stavlja u pitanje na neki način samu religiju suprotstavljajući joj možda sa svoje strane neku filozofiju, onda se i pitanja filozofije i religije, tj. njihova odnosa, mora pokazati u drukčijem svjetlu, nego u vrijeme kad je religija bila sam po sebi razumljiv opći horizont, u koji se nekako imala smjestiti filozofija jer je pripadala jednoj od manifestacija duhovnog života te epohe koji je bio prožet tom religijom.

Danas se stvari postavljaju više na način neke dileme, te i u tom naše vrijeme više sličí prvim stoljećima kršćanstva, kad se kršćanstvo našlo u konfrontaciji s helenskom kulturom i njezinim vrednotama. Iz toga odnosa konfrontacije jasno je da se religija ne gradi na filozofiji koja bi se tada prema religiji odnosila kao neki naravni stupanj, nužan kao pretpostavka, iako se iz naših programa studija ponekad možda dobiva takav dojam ako je čovjek nepažljiv. Dakako da svaki ima neku svoju »filozofijicu« i ne isključuje se mogućnost da negdje filozofija doista zauzme i gore opisano mjesto, no povijesno i zbiljski stvari nisu pošle tim putem. To onda znači da nema neke bitne veze u tom smislu. Da bismo mogli bolje uočiti teškoću današnje situacije s te strane, možda je dobro ako se pitanje uoči ta činjenica nezavisnosti.

I filozofija i religija žele dati odgovor na tzv. posljednje pitanje. Koliko god se ta riječ »posljednje pitanje« izričala vrlo jednostavno, ona u sebi može sadržavati razne nejasnoće. Posljednje se pitanje postavlja radi posljednjeg odgovora a posljednji je odgovor onaj koji čini suvišnim svako daljnje pitanje. Čini se da time još nije nipošto rečeno da ćemo s posljednjim odgovorom biti i doista zadovoljni, osim ako se i sam osjećaj nezadovoljstva — otkuda god ono dolazilo — ne shvati kao neodgovoreno pitanje. Nije, dakle, posve jasno protežu li se posljednja pitanja u konkretnoj formulaciji na pojmovnu ili voljnu sferu. Budući da su ove dvije napokon u osobi jedno, značilo bi da se posljednja pitanja ipak u prvom redu tiču fundamentalnog »zadovoljstva« — nedostaje riječ za tako važan izričaj — ljudske osobe u svim njezinim dimenzijama. Valja dakle biti na oprezu kada je riječ o smislu života, misli li se pri tom doista samo na neku opću strukturu (objektivnu!) smisla, koja zadovoljava »do kraja« razum a ostavlja neriješeno osobno pitanje smislenosti i zrelosti pojedinačnog bića u njegovu najdubljem htijenju (subjektivnost pojedinačnog također je

nešto objektivno). Subjektivnan ne znači prijevaran, nego da je istina da je osoba gospodar svojih čina i prema tome uzrok u onom punijem smislu riječi te da svaka motivacija mora uprijeti u toj točki ako se želi nešto postići, jer često nisu dosta isključivo opći sadržaji na razini općenitosti, koliko god je osoba naturae *rationalis* individua substantia.

Ako pođemo od stvarnosti — što je stvarnost za koga, to je također »posljednje pitanje« — osobnog života i ako pretpostavimo da nekako »znamo« što je život, onda se i filozofiji i religiji postavljaju neka temeljna pitanja o osobnim životnim problemima i to na osnovi sukoba, proturječnost individualnih i društvenih temeljnih htijenja i potreba s onim što se misli ili osjeća kao postojeće i što nam se jednostavno suprotstavlja.

Razlika između filozofije i religije pokazuje se ponajprije u različitim prilazima samoj problematici i zatim u nužno različitim odgovorima ili načinu odgovaranja. Danas se rijetko usuđujemo u filozofiji upotrebljavati riječ »sreća« kao cilj ljudskog stremljenja i kao sveobuhvatni smisao onoga što zovemo ljudski život (kakav god mu predznak davali i u kakve god ga koordinate stavljali), jer nam se čini da je vrijeme tako zlo i beznadno da i oprezna upotreba riječi zvuči neautentično i da je napokon samo neka vrsta kiča. No zauzvat govrimo mnogo o nepravdi, o nepravdi s veliko »n«, što napokon izlazi na isto: problem je tu. Svakako se nalazimo pred jednim sveobuhvatnim pitanjem koje nam postavlja sam život, bez obzira na to što samo pitanje može poprimiti manje ili više konkretne, subjektivne ili objektivne oblike i iznositi razne »participacije« općeljudske mizerije.

Pitanje je, dakako, postojalo oduvijek, no svoju je filozofsku formulaciju poprimilo tek tada kad ga je čovjek osjetio kao *jedno* posljednje pitanje i *sam* se počeo truditi da mu nađe posljednji odgovor.

Filozofi upotrebljavaju — to je njihova karakteristika — münchhausenovsku metodu, tj. izvlače se iz močvare problema vlastitom mišicom za vlastitu kosu. Filozof se posve oslanja na svoje prirodne mogućnosti. Nadalje je bitno što se rješenje tog »posljednjeg pitanja« traži u posebnom razumijevanju, u *tumačenju* stvarnosti. To ne znači da filozofija nema praktične komponente — ako se nešto drukčije shvatilo, valja računati s posljedicama — no važno je što se i praktični angažman giblje po liniji tumačenja, tj. svođenja neposrednih datosti ovoga svijeta i vlastite egzistencije na nešto što se otprve ne spoznaje i što tek valja vlastitim snagama otkriti kao »pravu« pozadinu stvari. Tako se već u prilazu samom pitanju čovjek i svijet nalaze podijeljeni na istinu i obmanu, autentičnost i varku. Dakako da je to samo odraz same problematične situacije: nemogućnosti da se povežu u jedno intimni zahtjevi za životom i »srećom« s onim što zovemo stvarnošću, što nam se protivi i s čime se sukobljujemo. Bitno je za filozofski odgovor — barem kako se davao u tisuću navrata tamo od antike — da se rješenje životnog problema sastoji u

spoznaji da sve to *zapravo* nije tako kako se čini, nego drukčije i da je ono drukčije bolje, tako da se čovjek ne treba uzrujavati. Riječ »zapravo« najizrazitiji je simptom takve redukcije i svega što ona implicira. Čovjeka zabrinjuje vlastita ograničenost, kojoj »zahvaljuje« svoju nemoć pred bolesti i smrću, svoju ugroženost pred prirodom i ljudima, svoju nutarnju nedostatnost, neautentičnost svoga bitka, koji mu je tuđ i koji će mu se uzeti. Ako se razmišljanjem uspije shvatiti da to sve nije tako, nego varka a da *jest* nešto drugo, i ako se čovjek uspije identificirati s tim drugim, onda *zapravo* prestaje svaki temeljni problem. Važno je samo provesti to uvjerenje u praksu. Konkretno je već grčka filozofija dolazila do toga pitanja i takvih rješenja pitajući o »arkhe«, o praizvoru, »pramateriji« svega, o autentičnom bitku koji jednostavno *jest* i kao takav nije ograničen nikakvom oznakom ili svojstvom te zato nadilazi svaku problematiku ljudskoga. Ako se shvati da je i čovjek *zapravo* taj prabitak a sve što ga ograničuje samo varka osjetila, onda nema bitnih problema. Jer nesreća ne dolazi od generalnih težnji, nego od njihova ograničena oblika, koji se konkretizirao u momemu »ja«. Zato se individualnost smatra grijehom dok je ono što je blaženo uvijek manje ili više općenito, neindividualno, »ništa« konkretno: voda, vatra, zrak, možda najbolje: apeiron, bezgranično. Konačnim shvaćanjem da je moj »ja« *zapravo* obmana prestaju i problemi na razini toga »ja«. Ako »ja« *zapravo* ne egzistira, on i ne umire. Potrebno je samo *znati* i uvjeriti se u to. Tipično je za svu antiku da je sretan samo onaj čovjek koji je krepostan (u izvornom smislu nutarnje snage), a krepostan da je samo mudrac, a mudrac je onaj koji *zna*. To sve ne znači da život postaje na svim područjima lak, no problem prestaje imati svoj »uznemirujući« žalac. Sve je napokon u redu. Na kraju je svejedno shvaćaju li se stvari npr. platonski ili stoički ili kako drukčije, uvijek je riječ o tomu da se konkretno, individualno, tjelesno stavlja u sumnju nasuprot onomu što je apstraktno, duhovno i opće, što u svojoj shvaćenoj nadmoćnosti zastupa autentičnost bitka. Platon se spasava iz ljudske mizerije jer *zna* da mu je duša ionako besmrtna. Stoik se spasava tako što se sasvim podvrgava općoj nuždi koja djeluje u svemiru te ne nastoji željeti ništa drugo, nego ono što se ionako događa.

I jedan dio religioznih rješenja mogao bi se tu priključiti. Religije koje se osnivaju na mitu u biti su slične filozofiji. I tu se u prvom redu tumači, iako ne racionalno. No ako pogledamo kršćanstvo u njegovim bitnim crtama, onda se čini da je tu riječ o nečem drugom. Ono se naime ne rađa iz razmišljanja i potrebe za tumačenjem, pa makar to tumačenje imalo i spasiteljske nakane, nego iz povijesne situacije koja u svojoj konkretnoj dimenziji zastupa generalno prokletstvo svakog čovjeka i u kojoj se na povijestan način javlja nova sila u čovjeku koja oslobađa i mijenja sudbine. Tu se može spomenuti za židovstvo događaj izlaska iz Egipta a za kršćanstvo Kristova smrt na križu i uskrsnuće. Značajno je međutim da se sva ljudska situacija prima takva kakva doista *jest*, tj. u svom nepo-

srednom doživljavanju i neposredno obuhvaćenim vrednotama i bez podjele na »istinu« i »obmanu«. Ništa se ne želi svesti na nešto skriveno i tako *zanijekati*. Čovjek je prisutan u svoj svojoj ograničenosti i njezinim posljedicama, kao doista historijski čovjek, kao grešan čovjek. Zato spasenje ne nadolazi razdiobom čovjeka u autentično i neautentično i odbacivanjem onog neautentičnog, nego se pojavljuje s »onu stranu« zahvaćajući u čovjeka i njegovu akciju, ne donoseći nikakvih teorija ili tumačenja osim snage da se prihvati ta onostranost i ovostranost po njoj. Dakako da se tim zahvatom mijenja čovjek, jer mu se otvaraju nove mogućnosti izvan njegove zatvorenosti u ograničenosti svoga bića no ne da se pomiri sa svojim stanjem, nego da ga nadvlada. Budući da i djelotvorna snaga dolazi s »onu stranu« čovjeka, to i sam čovjek dobiva dimenziju onostranosti, tj. nadilaženja samoga sebe i, kako je proces historijski a ne samo individualni, to se i nadilaženje događa u historiji. Tu je put do intenzivnijeg života i do ostvarenja najintimnijih težnji čovječanstva. Religija se tu pokazuje kao povijesni put prema eshatonu, točki potpunog ostvarenja na kraju vremena, jer religija u ime onostranosti, tj. neprestane budućnosti, ovdje tjera čovjeka u otvorenost i historijsku brigu za sebe i preko sebe. Dakako da je taj ljudski put uvjetovan u svojoj konkretnoj pustolovini transcendencijom, koja je uvijek prisutna u smjeru eshatona. Njezina se praktična valjanost prihvaća vjerom, koja je upravo specifični način uključivanja čovjeka u ovakvo rješavanje svoje cjelokupne sudbine.

Kršćanstvo se dakle u prvom redu događa po milosti i ne izvodi se dedukcijom iz općih principa po receptu. Nema sumnje da te dvije komponente, kršćanska i filozofska, nisu u kršćanskoj povijesnoj konkrekciji bile nikada posve čiste. Neprestano imamo potrebu tumačenja, tako da je upravo kršćanstvo u nekim svojim povijesnim razdobljima stvorilo sveobuhvatne sisteme tumačenja. Jedan dio sukoba Crkve s filozofijom ili prirodnim znanostima upravo ide na račun sukoba unutar sistema tumačenja i zaboravi da sistemi tumačenja nisu ono prvotno u kršćanskoj religiji, nego da je prvotno sam konkretan život Crkve kao tijela Kristova.

Ako stvari tako promatramo, onda za Crkvu kao Božji narod koji je na putu prema spasenju — što znači spasavanje od svega povremena i trajna prokletstva svakog momenta i svake dimenzije te je zato bitno hraniti gladne i pojiti žedne — onda je filozofska istina za nju samo utoliko važna ukoliko može biti zalog i znak konkretnog zajedništva i njegova života. Ako Crkva, po vjeri kršćanina, predstavlja taj onostrani elemenat i svojevrsan način i snagu rješavanja temeljnog ljudskog problema (*sacramentum salutis*), onda njezin fundamentalni interes neće biti kako uskladiti sebe s nekom filozofijom — jer se ne zasniva na nekoj svojoj filozofiji i ne želi biti filozofija — nego doista biti taj sakramentat spasenja za sve. Zato nema teškoće iz nutarnjeg principa, jer tu postoji sam Bog koji predvodi svoj narod u obećanu zemlju. Problem je za današnju Crkvu, kao i za Crkvu

bilo kojeg vremena, kako biti *djelotvoran princip okupljanja*. U tom smislu može se istražiti sav njezin odnos prema tzv. profanim manifestacijama ljudskog duha.

Da bi Crkva mogla biti doista princip okupljanja, onda u njoj mora biti mjesta za sve ono što je među ljudima neotkupljeno i proketo i što valja spasiti. Sve što se u Crkvi radi ima samo s te strane svoje opravdanje. Zato i filozofija u Crkvi u prvom redu ima tu svoju zadaću. To ne znači nikakav relativizam prema jedinstvenoj istini, znači samo dužan pravilan poredak stvari.

No kako sama filozofija može biti princip okupljanja? Upravo smo vidjeli da tipično filozofsko rješenje teži za tim da podijeli svijet na prapočelo, bitak kao takav, i pojavu, obmanu, da i samoga čovjeka dijeli na jedan, stvaran, i drugi, nevažan dio. A ovo nevažno upravo je u anticij ovaj pojavni svijet (odatle je napokon došao problem). Valja priznati da samo mudrac, tj. čovjek posebnih kvaliteta, može dosljedno prihvatiti tu spoznaju, jer ona znači negaciju pojavnoga i pozitivnog odnosa prema pojavnome. Takav stav nije za masu i lako je shvatiti da antikni filozof dolazi pod optužbu o asebeji. Nepobožan je pojedinac koji se izdvaja iz tradicije i običaja puka. Svojim izdvajanjem i autoritetom stavlja u sumnju sigurnost tradicije te tako razara životne okvire zajednice, jer vrednote ne važe ako su nagrizene sumnjom. Filozof zapravo djeluje obratno od okupljanja: društveno pojačava pojavu individuumu, njegovu slobodu i samostalnost te uvodi nesigurnost i razdor u zajednicu.

No i samo razdvajanje svijeta i čovjeka na istinu i obmanu djeluje razorno upravo na taj svijet »obmane«. Ako je naime ovaj svijet obmana, u kojoj čovjek tako uvjerljivo živi da samo mudrac otkriva varku, dakle nešto prepušteno slučajnosti i kaosu, ako u sebi nema ništa vrijedna ni stalna, onda ne može biti ni ozbiljne spoznaje o njemu a ni stalnih zakona ponašanja. No kako se javni život odigrava ipak unutar ovoga svijeta te podliježe igri privatnih interesa pojedinaca i grupa, to taj svijet postaje plijenom vještine sofista, koja sada ima slobodno polje djelovanja da iz »slabijeg govora« čini jači. Kako nema nekog (općeg) logosa koji bi vrijedio za ovaj pojavni svijet — jer samo opće može općenito vrijediti, to se svijet prepušta samovolji, mišljenju i slučaju, prijevari i manipulaciji, jer je zapravo ionako nevažan.

Sokratov se preokret sastoji upravo u vjeri da logos nije privilegij dubokoumnih mislilaca, nego posjed svakoga čovjeka i da obmana nije nešto nužno, nego posljedica nemara i zaslijepljenosti te se može stanovitim naporom ukloniti. Istina *jest* već u svakom čovjeku, samo joj valja pomoći da dođe do svijesti svakog čovjeka. Ironija i majeutika uništavaju otpore prividnog znanja i pomažu roditi pravo. »Znam da ništa ne znam« neophodan je početni stav svakog iskrenog učenja, jer tko nije spreman posumnjati u svoje dosadašnje mišljenje, neće imati mjesta za istinu koja je u njemu.

Aristotelova je polazna točka u biti sokratska kad svoju filozofsku spoznaju crpi iz bazena općeljudske spoznaje. Ako je istina već u čovjeku, bilo platonski već ostvarena, bilo aristoteljski kao stvarna mogućnost, onda je dozvoljeno i nužno prihvatiti pretpostavku da ljudi u većini, u stvarnoj komunikaciji već posjeduju istinu. To je samo prerečena istina da je ljudski razum po prirodi usmjeren spoznaji istine, jer bi istinu inače tek slučajno spoznao i svaki bi govor o smislu bio nemoguć. Filozofu je dakle istina dohvatna ako se pita što o nekim stvarima većina ljudi ili svi misle. (Tu je filozofski temelj ankete.) U tu svrhu, ako je riječ o temeljnim pitanjima, nije potrebno ispitivati svakog čovjeka napose, nego je dosta da filozof zahvati u mjesto kojim teku sve komunikacije između ljudi a to je jezik u svom generalnom formalnom i materijalnom sadržaju. Taj dijaloški bazen sadrži istinu o jednom već spoznatom svijetu. Tako se dijalog, a ne individualna intuicija ideja u sebi, otkriva kao konstitutivum toga bazena općeljudske istinitosti, jer jedino takva općenitost najviše jamči za istiniti sadržaj ljudskoga razuma u vremenu i prostoru. Dakako da se najveća garancija pruža za one stvari i najsigurnija istina daje o onim predmetima oko kojih se organizira sveopći dijalog. A to su stvari ovoga svijeta u kojemu žive ljudi i koji ih napokon najviše zaokuplja. Zato je Aristotel realist i njegova istina nije u prvom redu kozmička, prirodoslovna — na što bi mogao navesti govor o njegovu empirizmu — nego je politička istina u smislu »polisa«, tj. organizirane i angažirane ljudske zajednice istoga ili sličnog iskustva sa stvarima ovoga svijeta i sa sobom samom. Samo je tako ljudsko znanje ontologija, tj. »logos«, istinski govor, »tou ontos«, o biću, o onome što je za sve važno i što svima važi.

Tako je Aristotel možda jedini od filozofa izbjegao diobu svijeta na istinu i obmanu time što istinu polaže u ovaj svijet. Tako filozof nije više onaj koji je spoznao da je sve »zapravo« nešto sasvim drugo, nego je to onaj koji za sve — ne samo za se — otkriva istinu, važnost, razumnost pa onda i mogućnost sređenog ophođenja na području koje je ljudski eminentno važno, tj. u ovom promjenljivom svijetu, naglašavajući jedinstvo čovjeka i njegova svijeta, otkrivajući tako mogućnost autentičnog ljudskog dijela u svijetu. To su dublji razlozi zašto je bilo moguće da se Aristotelova filozofija u kršćanstvu proglasi filozofijom ljudske prirode a on sam Kristovim pretečom kod pogana.

Koji element okupljanja posjeduje jedna takva filozofija?

»U sebi« bi barem glavne sadržajne zasade takve filozofije morale imati podršku svijetu, jer se dobivaju upravo iz spoznaje svijeta. Zato bi morale siliti na pristanak i one koje se od njih u svom mišljenju razilaze, jer ta razlika može biti samo slučajna, tj. napokon nesporazum. Ta filozofija nadalje daje pravo svakom koji govori u njezino ime da govori u ime općeljudskog sadržaja spoznaje i da govori u ime i svih onih koji »slučajno« nemaju ili ne priznaju te spoznaje. Nije tu riječ jednostavno o snazi istine, nego o društvenoj snazi istine. Istina je ovdje ono

što većina ljudi kao takvo spoznaje, jer da nije tako, ljudski razum ne bi »po prirodi« bio sposoban da spozna istinu, nego bi je spoznavao slučajno. Općenitost nije dakle ovdje svojstvo koje slijedi iz istine, nego ono na neki način konstituira istinu i postaje zato kriterijem istine.

Ne želimo se ovdje upuštati u kritiku takve postavke i pitati može li se prihvatiti i postojanje istine koja vrijedi samo za pojedinca, jer je možda takve naravi da je nekomunikativna ili je možda uopće izvan reda racionalne spoznaje a ipak sili da se prihvati. Sigurno je, naprotiv, ako filozofski interes polazi u ime neke zajednice ili od zajednice, onda će on u prvom redu biti usmjeren prema filozofiji koja se u svojoj osnovnoj strukturi oslanja na stvarnost ljudskog zajedništva. Takva filozofija, kao filozofija ljudskog zajedništva po definiciji, mora zahtijevati da se prihvate njezini iskazi kao spoznaje normalnog ljudskog bića. Ako se tko odupire, to može biti samo slučajno, jer je spriječen ili neznanjem ili nesposobnošću za spoznaju ili zlom voljom. Kako se neznanje može kod »normalna« čovjeka ukloniti, ne preostaje drugo nego da se tvrdi, ako netko ne prihvaća tih istina, da je abnormalan ili razumom ili voljom.

Ne ulazimo u razloge koji su naveli pojedine učitelje i teologe Zapada u 12. i 13. stoljeću da u Crkvu uvedu aristotelizam. Jedan od razloga bio je sigurno taj što je već bio prihvaćen na profanom polju. Pod okriljem Crkve razvio se u kršćanski (ancilla) instrument okupljanja, i to ne samo okupljajući učeni svijet nego okupljajući i omne scibile u jednu kršćansku enciklopediju, kojom je vladala teologija. Preko enciklopedije vladala je i cijelomu corpus christianum.

No upravo takva enciklopedija, okrenuta prema pojavnom svijetu, morala bi neprestano ustrajati u dinamici koju joj nameće sama »priroda« ovoga svijeta, tj. njegova neprestana nedovršenost u smislu ljudske spoznaje. Opći intelekt neprestano i nadalje istražuje ovaj svijet, tako da se onaj bazen informacija neprestano množi i korigira. Pogreška je bila baš u neshvaćanju te dinamike spoznanja, tako da se ta enciklopedija doskora morala pokazati neadekvatnom u svojim izvodima, tamo gdje je najkonkretnija i kao takva najzanimljivija. Načelne sumnje u sposobnost ljudskoga razuma koje se javljaju u kasnom nominalizmu, renesansni individualizam, reformacija, promjene slike svijeta, nova prirodoznanstvena metoda sa svojim filozofskim implikacijama — sve je to radilo protiv vjerodostojnosti te enciklopedije ako nije bilo neprestanog nastojanja da se sinteza na vrijeme ostvari. Baš je nova prirodoznanstvena metoda, nastala početkom 17. stoljeća, pružila novo sredstvo okupljanja nizu znanosti te i samu metodu ponudila kao sredstvo filozofiranja uopće, iako se ubrzo moglo ustanoviti da nije izlaz iz metafizičkih teškoća. Zanimljivo je — nema mnogo »varijacija« mišljenja! — kako je baš ta metoda pošla gotovo istim putem kao i kozmološka spekulacija predsokratika. Sklona spekulacijama o »počelu«, sada pod imenom »supstancije«, i ona je proizvela neke oblike panteizma. Paralogizmi Talesove »vode« još su i

danas vrlo bliski čovjeku koji u početku svojih informacija o prirodi vrlo brzo smatra »materiju« prapočelom i samim bitkom doživljavajući možda »spasonosnu« identifikaciju s prapočelom te isto tako dosljednu »nezabrinutost« i »nelogičnost« subjektivnog svijeta, koji nužno postaje ništetan i kaotičan te se prepušta relativizmu i iracionalizmu. I dok se priroda sve više pokazuje rigidnom matematičkom zgradom, »istinom«, ljudski moralni odnosi, kao za sofistike, postaju materijalom za vještinu manipulacije.

Danas se može reći da de facto nemamo nijednu filozofiju koja bi bila djelotvorno vezana na taj opći bazen ljudskoga znanja tako da bi se uz neku majeutiku bez velikih teškoća za sve moglo izgraditi neko univerzalno, obligatno znanje. Nije dosta inzistirati na istinitosti tomizma quoad se, jer nije jednostavno riječ o pravoj filozofiji ili o zdravoj filozofiji, nego o filozofiji kao djelotvornom principu okupljanja. Ako se neka filozofija mora u tom smislu podupirati crkvenim autoritetom, onda je po svoj prilici više balast nego li pomoć.

Nije dakle nerazumljivo što se suvremena teologija udaljuje od filozofije uopće i traži neki općenitiji (de facto) bazen komunikacija i razumijevanja, koji se nada naći u neposrednosti jezika i sadržaja Sv. pisma.

Nije dakle čudo što današnji ljudi, pogotovo današnja mladež, često zaziru od filozofskih sistema i autoriteta koji dolaze u njihovo ime te se nastoje skupljati po praktičnim principima. Pušenje jedne cigarete u krugu stvara često prisnije, makar efemerno, zajedništvo nego što je zajedništvo pojmova. Preobrazba filozofije po Marksu iz filozofije tumačenja u filozofiju akcije simptom je te teoretske nekomunikativnosti filozofije i njezine sve veće nemoći kao principa okupljanja.

Nije napokon čudo što II. vat. koncil preporuča dijalog kao, čini se, još jedino sredstvo ljudske komunikacije tamo gdje su jezici iskustva, vrednota i ponašanja toliko različiti da ne postoji razumijevanje na razini nekog sistema pojmova. Tu smo upravo u sokratici i njezinim pretpostavkama. Još jednom se naglašuje vjera u zajednički supstrat ljudskih mogućnosti i u temeljnu pretpostavku majeutike o *jednoj* istini u samim ljudima, koju valja dijalogom otkriti i formulirati. To je najpozitivniji doprinos koji je Koncil mogao donijeti za filozofiju, jer ne polazi od nametanja neke »kršćanske« filozofije drugima, ne proglašavajući dakle druge ludima ili nemoralnima ako je ne prihvaćaju, nego shvaća da onaj aristotelski bazen opće priznatih sadržajnih istina danas valja opet otkrivati ili stvarati komunikacijom, jer se očito izgubilo ili zatrpao. Tako bi svrha dijaloga bila upravo otkrivanje »ljudske« istine kao obligatornog sustava vrijednosti. Aggiornamento nije dakle neko popuštanje modernim strujanjima, nego još jednom ozbiljno shvaćanje jednog prastarog principa koji, dakako, u današnje vrijeme zahtijeva neusporedivo više napora i zajedništva, ako se želi išta od toga ostvariti.

Ne želimo ovdje ni izdaleka nabrajati teškoće koje se suprotstavljaju ostvarivanju programa takvog »novog« tomizma sa strane jezika, poplave literature, specijalizacije i zamršenosti današnjih disciplina i filozofija. Najvažnije jest možda slijedeće: da se *može* zamisliti jedna općevažeća filozofija u formalnoj koncepciji sv. Tome, koliko god ona bila konkretno ostvariva samo kao dinamičko nastojanje oko cjeline scibilis humani. Jasno je također da se može kao i u vrijeme sv. Tome izgrađivati samo u smislu jedne enciklopedije u kojoj sudjeluju svi. Nije dakle zapravo riječ o jednoj filozofiji za Crkvu, za nezine unutarnje potrebe, koja bi je ojačala iznutra prema modernom svijetu i njegovu kaosu. Riječ je o instrumentu okupljanja po kojemu kao i u 3. stoljeću, a zatim u 13. Crkva postaje prisutna u kulturnom svijetu i svijet u njoj. I danas dijalog ne znači neki kompromis ili smicalicu da se potkopa nečija idejna zgrada, nego susret ljudi u »bazenu općeljudskoga«, što znači ne samo prihvaćanje partnerova svijeta kao još uvijek ljudski mogućega i ugrađivanje kršćanske misli u aktualnost današnjeg svijeta kao autentične ljudske mogućnosti a ne nekog anahronizma. Dijaloška majeutika djeluje uvijek na obje strane.

Koji bismo dakle program mogli savjetovati? Usprkos mnoštvu filozofskih prilaza i sustava, ljudsko mišljenje u biti ima malo mogućih strukturalnih puteva. Možda bi u prvom redu valjalo pokazati neke temeljne mogućnosti rješenja, koje — kako se uvijek ponovno može ustanoviti — dovode na koncu do opcija što se tiče davanja etikete »bića« ili »stvarnosti«. Ona je većinom predsvjesna i nerazgovijetna. Većinom nije riječ o zamršenim sadržajima, tako da možda ne bi bilo nemoguće doći do nekih općepriзнatih konstelacija mišljenja uopće (kao što je to otvoreno za formalnu logiku) a da se pri tom ostavi mogućnost osobne odluke na legitimnom mjestu — što bi u isti mah bila opća potvrda osobe kao stvarnosti. Ako npr. netko želi shvatiti svoj »ja« kao momenat općeg supstrata, onda je teško doći do konkretnih rezultata u razuvjeravanju teoretskim razlozima.

Možda je u svemu najteže što bi se tek morao pripremiti teren za takvu »dijalošku« filozofiju, koja — još jednom budi rečeno — nije ni kompromis ni sinkretizam, nego traženje »prirodnog« sustava mišljenja u najboljem smislu riječi baš na temelju sokratske pretpostavke da je ljudski intelekt sposoban da spozna istinu i da se ona na naravnom planu samo tu može naći. Traženje ne znači ovdje traženje opravdanja za neku vlastitu filozofiju — premda ona ne treba otprve biti isključena kao neistinita ali se mora u dijalogu potvrditi — nego traženje stvarnog i djelotvornog principa okupljanja na konkretnoj ljudskoj razini, jer tek tako može taj sistem »prirodnih istina« biti stvarno i djelotvorno prisutan.

Dakle i tu, kao i u svemu nastojanju crkvene obnove, imamo pitanje koje se ne odnosi na ispravnost nekog teoretskog sistema »u sebi«, nego na traženje mogućnosti sređenih ljudskih odnosa, ljudskog logosa, tj. odnosa koji na ljudski način predstavljaju nešto *jedno*, jer se tek s pozicije toga jednoga može učiniti dobro za sve, a ne samo za neke.

ZUSAMMENFASSUNG

Anlässlich einer Untersuchung über die Rolle der Philosophie im christlichen Bereich wird die Frage über die Aussichten einer Wiederbelebung der Funktion der Philosophie im christlichen Unterricht und im Dialog erörtert.

Die typisch philosophische Lösung der menschlichen Frage geschieht durch die eigenen Kräfte des Menschen in der Deutung des Gegebenen dahin, dass die Welt im Grunde heil ist, und das Problem eigentlich in der Illusion liegt. Als Beispiel ist besonders die griechische kosmologische Periode angeführt. Die christliche Lösung besteht dagegen darin, dass das Phänomenale in seiner ganzen Härte angenommen wird, aber die Kraft dazu kommt aus der Transzendenz, so dass der Mensch selbst dadurch einen transzendenten Zug gewinnt. Beide Lösungen bedingen sich jedoch nicht gegenseitig.

Wenn die Kirche sacramentum salutis ist, so hat nun die Philosophie für sie vor allem als ein universelles Sammlungsprinzip Bedeutung. Da die aristotelische Philosophie ihren Inhalt aus der allgemeinmenschlichen Erkenntnis schöpft, sich also an die bereits allgemein erkannte Welt wendet, so eignet sie sich besonders gut für diesen Zweck. Die historischen Realisationen sind in diesem Zusammenhang zu deuten. Leider waren die notwendigen Voraussetzungen der Arbeit an der Allgemeinheit der Erkenntnis in allen Bereichen des Lebens bereits seit dem späten Mittelalter ungenügend, so dass heute die Voraussetzungen für die Allgemeinheit de facto fehlen und müssten erst neu erarbeitet werden. Das kann nur durch einen breit angelegten Dialog geschehen.

Obwohl solch ein Projekt heute wegen der Schwierigkeiten der Sprache und der Spezialisierung zunächst aussichtslos scheint, so ist solch eine Philosophie im Prinzip immer noch denkbar und in einigen fundamentalen Zügen durch den Dialog erreichbar, solange man sie als etwas Dynamisches und stets Wachsendes begreift.