



Problem intuicije u modernoj filozofiji i psihologiji religije

(Nastupno predavanje na bogoslovnom fakultetu)

Dr. Vilim Keilbach

Da bismo odmah idejno-historijski lokalizirali problem intuicije s obzirom na njegovo značenje i na njegovu važnost u modernoj filozofiji i psihologiji religije, orijentirat ćemo se najzgodnije po Immanuelu Kantu.

U svojoj kritici čistoga razuma išao je Kant među ostalim i za tim, da pokaže da tradicionalni metafizički dokazi za opstojnost Božju ne vrijede. Njegov stav mogli bismo ovako formulirati: prvo, Kant sumnja u logičku ispravnost tih dokaza; drugo, Kant ne vidi njihovu nužnu sigurnost; treće, Kant misli da je svojom teorijom spoznaje razorio same temelje tih dokaza. Prema tome on je u pogledu racionalne ili teoretske spoznaje Boga, a dosljedno i religije, zastupao čisti agnosticizam, dok je putem praktičnoga razuma zahtijevao opstojnost Božju kao nuždan preduvjet moralnoga poretka. Taj negativni elemenat, naime racionalno-teoretski agnosticizam, prihvatili su takoreći svi moderni filozofi, prije svega filozofi liberalnog protestantskog bogoslovlja i modernističke filozofije religije. Još danas je u tom pitanju Kantov autoritet kod njih tako velik, da se oni jednostavno pozivaju na njegovu destruktivnu kritiku, a da sami ili uopće već ni ne pitaju za mogućnost racionalne spoznaje Boga ili naprosto ponavljaju njegove prigovore protiv metafizičkih dokaza.¹

Budući da se poslije Kantove kritike racionalno fundiranje religije smatralo nemogućim, valjalo je pozitivno tražiti nov način neospornog i po mogućnosti besprijekornog opravdanja religije. Međutim, u određivanju tog pozitivnog elementa pri opravdanju religije filozofi se veoma razilaze. Dok je na pr. Schleiermacher mislio da je taj pozitivni elemenat našao u čuvstvu potpune ovisnosti o neograničenome (Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit), dotle ga je Ritschl tražio u takozvanim vrijednosnim sudo-

¹ Poredi: Fr. M. Rintelen, Wege zu Gott. Eine kritische Abhandlung über das Problem des Gotterfassens in der deutschen protestantischen Theologie der Nachkriegszeit. Würzburg 1924, str. 12—13.

vima (Werturteile), t. j. u sudovima, koji za spoznajni subjekt izriču neku vrijednost, koju obratno sam spoznajni subjekt i sa svoje strane respektira.² U nekatoličkoj filozofiji religije štoviše prevladava mišljenje, da je spoznaja osobnoga Boga kao uopće svaka religiozna spoznaja »iracionalna«.

Problem intuicije je naročito specificirano i bez sumnje najoriginalnije pitanje unutar granica iracionalnoga opravdanja religije.

Spomenuta razvojna linija »Kant — agnosticizam — iracionalizam — intuicionizam« važi općenito; i ona se može smatrati ideološkom pozadinom intuicionističkog fundiranja religije, iako valja priznati da takoreći uporedo izbijaju različne intuicionističke tendencije, koje su u svojim pojedinostima drukčije i drukčije uslovljene.

Da iznesem načelno značenje problema intuicije u modernoj filozofiji i psihologiji religije osvrnut ću se na ove tri glavne struje:

Prva (metafizička) struja: Henri Bergson, donekle Wilhelm Dilthey, Oswald Spengler, Hermann Graf Keyserling, Edouard Le Roy.

Druga (fenomenološka) struja: Max Scheler, Otto Gründler, Wladislaus Switalski, Karl Adam.

Treća (psihološka) struja: William James, Rudolf Otto, naročito Karl Girgensohn.

I

Prema tradicionalnoj metafizici Kant je zauzeo ovaj stav: metafizika vrvi antinomijama i pseudoproblemima, jer se osniva na krivom shvaćanju da izvansubjektivna stvarnost određuje spoznajni subjekt, pa je uslijed toga nemoguća.

Bergson se u borbi s protivumetafizičkim pozitivizmom nije mogao zadovoljiti nemogućnošću metafizike, nego je morao težiti za novim načinom njezina opravdanja. Po njemu sva protivurječja i sve antinomije tradicionalne metafizike slijede iz toga, što ona smatra da je razum sposoban da putem apstraktivnog spoznanja dosegne stvar u samoj sebi. Štoviše, u toj pretpostavci nužno slijede protivurječja i nerješive antinomije, jer apstrahirati znači napustiti kontinuitet, napustiti život i kretanje stvarnosti, tako da nam preostaju samo krute i neautentične slike pomoću kojih ne možemo više izraziti prvotnu konkretnu jednostavnost stvarnosti. Treba stoga naći drugu sposobnost, koja će dosegnuti stvarnost u samoj sebi, i kojom će se moći opravdati metafizika kao temelj i izraz prave životne filozofije. Tu novu, nadrazumnu i nadapstraktivnu spoznaju zove Bergson »intuition«, a opisuje je kao simpatiju kojom se prenosimo u samu nutarnost nekog pred-

² H. Lennerz, De Deo uno. (Ad usum auditorum.) Romae 1931, str. 30—32.

meta, da se podudaramo s onim što je u njemu jedinstveno i dosljedno neizrecivo.³

Kao čin intuicija je srodna instinktu, ali savršenija od razuma. Ona je zapravo instinkt ukoliko je postao sebi svijestan i samo kao takva prenosi nas ona u predmet, da dosegne samu »originalnu« i »apsolutnu« stvarnost.

Skoro u isto vrijeme insistiraju Bergson i Dilthey na tome, da je život ona izvorna stvarnost koju pozitivizam ne može protumačiti i koja uslijed toga nužno vodi do metafizike. Dok Bergson svoju isključivo intuitivno shvatljivu »durée pure« ili svoj apsolutni »élan vital« proglašuje prvotnim konstitutivnim elementom stvarnosti, dotle Dilthey na posve sličan način zabacuje apstraktivno i diskurzivno mišljenje kao umjetni elaborat te veli: Treba da probijemo taj apstraktivno-diskurzivni sloj, da pomognemo životu do svojih prava — ili na drugom mjestu: Život se može samo iz života razumjeti.

Tako je pod sinonimnim pojmovima »Intuition, Erleben, Verstehen« nastao novi tip opravdanja sve stvarnosti, a dosljedno i religije, u obliku »životne filozofije« ili »intuicionističke metafizike«, koja je u opreci prema ontološkom stanovištu tradicionalne metafizike posve psihološki ili čak psihologistički akcentuirana. Time je uvjetovan »doživljajni« značaj opravdanja religije, t. j. ravnanje na osnovi subjektivnog proživljavanja religioznih vrijednosti.

I doista, Bergson dolazi do Boga putem kršćanskog misticizma kao privilegiranog iskustva, dakle — ako hoćemo — »eksperimentalno«. Međusobno slaganje kršćanskih mistika ne može se naime prema Bergsonu drukčije protumačiti, nego istovetnošću njihove intuicije. A to drugim riječima znači: Biće s kojim se oni smatraju u vezi mora uistinu da egzistira i da ima takvu narav kakvu mistici u svojim vanrednim doživljajima proživljavaju.⁴

Intuiciju u Bergsonovom smislu, t. j. kao instinktivno podudaranje s vječnom životnom strujom ili kao podudaranje svijesti s apsolutnom stvarnošću u takoreći mističko-dinamičkom panteizmu, zastupaju Spengler i Keyserling u različnim svojim spisima. Pod direktnim uplivom Bergsona naučava i Edouard Le Roy u svojoj knjizi »Le problème de Dieu«⁵ jednu vrstu instinktivne spoznaje Boga.

*

Vrijeme ne dopušta, da podrobnom kritikom obesnažimo Bergsonovo stanovište. Dovoljno je ukazati na Bergsonovo radikalno

³ »Nous appelons ici intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable.« H. Bergson, La pensée et le mouvant⁵. Paris 1934, str. 205.

⁴ Poredi: H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion¹⁰. Paris 1934.

⁵ Paris 1930.

nepovjerenje i na njegov prezir prema razumu. Bergson ovim čini neopravdanu koncesiju protivuintelektualističkom i protivumetafizičkom pozitivizmu, misleći da će na taj način svako kritiziranje i prigovaranje sa strane suvremene filozofije postati suvišno. Spoznaja naime ne bi značila rekonstrukciju stvarnosti pomoću neautentičnih slika, nego bi se sastojala u neposrednom dodiru sa samom originalnom stvarnošću.

Ne ulazeći ovdje u pitanje o potrebi jedne vrste intuitivne spoznaje pored apstraktivno-diskurzivnog mišljenja, ili obratno, ne ulazeći u pitanje o eventualnoj nedostatnosti i manjkavosti pojmovnog mišljenja za tumačenje sve stvarnosti, naglašujem samo ovo: apstraktno mišljenje i diskurzivni rad ljudskog uma su svakako potrebni za misaono ili duhovno svladavanje stvarnosti. Zato je Bergsonovo stanovište doduše historijski razumljivo, ali u sebi neopravdano. Bergsonu nije uspjelo da uravnoteži filozofsku problematiku svoga vremena, nego je na račun osumnjičene apstraktno-diskurzivne funkcije ljudskog razuma pošao suprotnim smjerom u protivnu krajnost.

II

Jedan od najoriginalnijih mislilaca u pitanju intuicionističkog opravdanja religije je Max Scheler.⁶ Njegova nauka pokazuje više dodirnih tačaka s augustinizmom pa možda i s ontologizmom. Međutim, njegova metoda je u prvom redu ipak primjena Husserlove fenomenologije kao čiste eidetičke nauke o biti na problem religije.

Ugaoni kamen Husserlove fenomenologije, princip svih principa (kako Husserl sam veli), je intuicija (Wesensschau) kao neposredno i direktno spoznanje prvobitne stvarnosti (des originär Gegebenen), t. j. stvarnosti koja se ne uzima u svojoj zbiljskoj opstojnosti nego kao sadržaj svijesti u smislu čistih bitnosti. To je neizmjereno polje onoga što je a priori u svijesti: »das unendliche Feld des Bewusstseinsapriori«. Do tog sadržaja dolazi se takozvanom fenomenološko-eidetičkom redukcijom, kojom se stave u zgrade i opstojnost i individualnost pojedinih konkretnih stvari, tako da nam preostaju čisti intencionalni predmeti.⁷

Scheler doduše ne zabacuje svaku metafizičku spoznaju Boga, ali za njega Bog religije ili »Bog religiozne svijesti« postoji i živi samo u religioznom činu, a nikako ne u metafizičkom mišljenju o vanreligioznim stvarnostima. Pa i pri religioznoj spoznaji Boga ne radi se o direktnom gledanju same Božje biti kao takve, nego zapravo samo o neposrednoj intuiciji religioznog čina u našoj svijesti. Utoliko se i sama intuicija sastoji u doživljajnom iskustvu tog religioznog čina.

⁶ Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen. Erster Band: Religiöse Erneuerung². Leipzig 1923 (prvo izdanje: Leipzig 1921).

⁷ Poredi: V. Keilbach, Husserlova fenomenologija. (Život. XIII, 1932, str. 35—44.)

Tradicionalni metafizički dokazi opstojnosti Božje za Schelera su »petitio principii«. U njima se tobože pretpostavlja ono što se ima dokazati. Njihova je logička struktura naime takva, da se u prvoj premisi izvjesne stvari ili činjenice uzimaju kao kontingentne, t. j. kao nenužne. Ali to je po Scheleru već religiozno promatranje, kako ćemo odmah vidjeti, te prema tome i sam zaključak nije i ne može biti prvi temelj religije, nego i sam spada kao dio u religioznu sferu.

Po Scheleru ima natsjetilnih datosti ili vrijednosti, koje su neposredno evidentne, a da se ne mogu svesti ni na opažajne ni na misaone sadržaje. Takva je i religiozna datost. Scheler ni ne postavlja pitanje o mogućnosti spoznaje Boga. Za njega je mogućnost spoznaje Boga izvan svake diskusije, i to stoga, jer je po njegovu shvaćanju nemoguće ili protivunaravno, da budemo svijesni čovječje biti a da istodobno zabacimo ideju o Bogu: čovjek je po cijeloj svojoj biti »jedna granica, jedan prijelaz, jedno pojavljivanje Boga u struji života« — »ein ewiges Hinaus des Lebens über sich selbst«. Utoliko pojam o Bogu po sebi nije nikada antropomorfizam, već obratno, pojam o čovjeku uvijek je teomorfizam. Svaki čovjek ima neku sferu apsolutnoga, sferu Boga ili idola, tako da se egzistencijom čovjeka uvijek nužno afirmira i pojam o Bogu.

Za nas je među ostalim važno to da Scheler fundira religiju spoznajom Boga, jer time se razilazi od onih savremenih nastojanja, po kojima bi religiju trebalo imanentno opravdati.⁸ U fenomenologiji treba svaki čin odrediti po njegovu predmetu; religiozni čin dakle po pojmu o Bogu. Zato se radi o tome da se ispita upravljenost religioznog čina na pojam o Bogu, da bi se tako ustanovila njegova svojstvenost, pri čemu biva jasno da taj čin sa svojim predmetom sačinjava i pretstavlja jedno nutarnje i nerazorivo jedinstvo. Scheler ne gleda na to, da li taj čin spada u sferu misli, volje ili čuvstva, jer je za nj to pitanje tobože bez naročite važnosti. Zato ipak veli, da je religiozni čin, kojim se opravdavaju Bog i religija, spoznajni čin, i to religiozno-spozajni čin, koji se bitno razlikuje od svake druge spoznaje time što je upravljen na jedan posve svojstveni intencionalni sadržaj. Taj religiozno-spozajni čin je intuicija.

Fenomenološko promatranje religioznog čina odaje Scheleru upravljenost čovjeka prema nečem apsolutnom, prema nečem što je obzirom na svijet kao cjelinu transcendentno. Naličje toga uviđaja je, da se religiozna »intencija«, a to je u principu sva kosmička stvarnost, jedino perfekcionira ovim transcendentnim božanskim »predmetom«. Najzad, jedno važno obilježje religioznog čina jest i to, što on nije spontano djelovanje i davanje, nego — baš obratno — primanje nekakvog saopćenja. Drugim riječima: religiozni čin nije samo čin, kao na pr. metafizički čin, nego ujedno iziskuje neki

⁸ Poredi: H. N e w e, Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei Max Scheler. Würzburg 1928.

»protivučin« sa strane Boga, tako da jedino objava Božja ispunjava intenciju religioznog čina. Zato religiozni čin nije subjektivna konstrukcija. Njegova struktura određena je onim intencionalnim predmetom, koji je jedini u stanju da ga potpuno aktuiru.

To je Schelerov pojam o n a r a v n o j objavi. Boga dosižemo u religioznom činu kao Onoga koji je taj čin prouzročio i koji nam se u tom činu nekim dedikativnim stavom objavljuje. Objekti su doduše nužno ali ipak u različnoj mjeri »transparentni«, t. j. nosioci te objave. Čovjek je po svojoj naravi prva objava Boga kao neograničenog duha.

Prema takvom poimanju religioznog čina razumljivo je da je po Scheleru promatranje kontingencije ili nenužnosti izvjesne intencionalne bitnosti već samo po sebi religiozno promatranje. Subjekt proživljava u tom promatranju »nedostatnost« svega relativnog bitka, jednom riječi neku »ovisnost«. Ali taj pojam (Abhängigkeit, Kreatürlichkeit) je jedna simbolička relacija, i stoga je ujedno dan i drugi terminus, naime apsolutna ili neovisna bitnost.

Na to bi odmah trebalo odgovoriti, da nije jasno zašto bi promatranje kontingencije nužno značilo religiozno promatranje. Baš obratno, lako je uvidjeti, kako ta tvrdnja ne stoji. Ispitivanjem naime najobičnijih stvari vidi se da one sebi ne dostaju. One se giblju, a to je znak da ne mogu samima sebi biti razlog egzistencije. U tome se formalno sastoji njihova kontingencija ili nenužnost: one ne egzistiraju nužno. A da je taj proces po sebi misaone naravi, o tome ne može biti opravdane sumnje.

Scheler osuđuje skolastičku filozofiju, koja religiju i metafiziku u izvjesnoj, t. j. djelomičnoj mjeri smatra istovetnima (»partielle Identität«, pa stoga »Identitätssystem«). Protiv tog nazora proglasio je autonomiju religije, ali opet ne u smislu kriticiističkog dualizma, nego u tom smislu, da se u jednoj te istoj stvarnosti obistinjuju »intencije« uma ili svijesti i predmeti tih »intencija«. U tome se sastoji Schelerov »Konformitätssystem«, t. j. sistem prema kojemu metafizika i religija ne bi bile ni potpuno neovisne jedna o drugoj ni djelomično istovetne.

Schelerova religiozna intuicija izazvala je priličnu literaturu. Neposredno gledanje Boga u religioznom činu ima, kako se čini, izvjesnu srodnost s osuđenom naukom bogoslovskog ontologizma. Przywara⁹ i Geysler¹⁰ misle da Scheler u svojoj nauci o intuiciji nije upao u ovu zabludu. Przywara¹¹ kaže, da se Sche-

⁹ E. Przywara, Religionsbegründung. Max Scheler — J. H. Newman. Freiburg i. Br. 1923, str. 105 i dalje.

¹⁰ J. Geysler, Max Schelers Phänomenologie der Religion. Freiburg i. Br. 1924, str. 48. Poredi također: J. Geysler, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers. Münster i. W. 1923.

¹¹ E. Przywara, Religionsbegründung. Freiburg i. Br. 1923, str. 23—26.

lerova »neposrednost« u spoznaji Boga mora uzeti u opreci prema formalnom diskurzivnom mišljenju i u opreci prema kauzalnom zaključivanju, ali ne u tako strogom smislu, da spoznaja svijeta ne bi nikako prethodila spoznaji Boga. Prema tome bi i Schelerova borba protiv metafizičkih dokaza bila samo »nesporazum«.

Lennerz¹² naprotiv nastoji pokazati, koliko se Scheler svojom neposrednom religioznom spoznajom Boga udaljio od nauke katoličke Crkve. Slično kao Lennerz sudi i protestantski bogoslov Jelke¹³ tvrdeći da se Scheleru ne radi samo o subjektivnom putu kojim čovjek dolazi do Boga, nego da mu je naprotiv najviše stalo do religioznog čina, ukoliko ovaj znači jedinstvo subjektivnih i objektivnih, imanentnih i transcendentnih činilaca, — pa da tek kao takav obuhvata sve one razloge na kojima se osniva uvjerenje o opstojnosti Božjoj.

Iz svega što smo dosad naveli jasno je ovo: Ma koliko Scheler u svojoj fenomenologiji religije cijenio metafizički razum, on ipak napušta njegov primat u pitanju opravdanja religije. Intuicija je zadnji temelj religije. Intuitivni doživljaji leže izvan granica diskurzivnih procesa, u regijama gdje je moguća ljubav prema Bogu bez prethodne njegove spoznaje. Religiozni odnos čovjeka prema Bogu ne ovisi ni o kakvoj drugoj funkciji čovječjeg duha. Religija je jedan za sebe sasvim zatvoreni krug, koji logički nema ništa zajedničko sa razumnim činima. Stoga religija kao takva ne pretpostavlja filozofsku spoznaju Božje opstojnosti. Scheler štoviše izričito naglašuje, da velike religiozne duše uopće nisu bile metafizički raspoložene: one su intenzivno proživljavale religiju, a da nisu bile ni bogate teoretskim znanjem ni vješte u silogističkom mišljenju.

Na to moramo odgovoriti, da je nemoguće uvidjeti mogućnost čina ljubavi bez prethodne spoznaje: nihil volitum nisi praecognitum. Nadalje, kad zastupamo potrebu metafizičkog fundiranja religije ne želimo time reći da je religija, razumije se u subjektivnom smislu, rezultat svjesnog metafizičko-silogističkog zaključivanja. Naprotiv, najveći dio ljudi ima samo vulgarnu, to će reći pre-filozofsku sigurnost o opravdanosti religije. Ali filozofsko pitanje o fundiranju religije radi o naravi one spoznaje, koja je logički preduvjet za mogućnost religije.

Scheler neispravno shvaća i pojam metafizike, jer smatra da ona ne vodi do apsolutne istine, nego samo do vjerojatnosti i do logičke hipoteze. Zato filozofska spoznaja Boga kao prvog uzroka svijeta po njegovu shvaćanju logički ovisi među ostalim i o zakonima našeg empiričkog iskustva, do kojega smo došli putem indukcije. Takav nazor uvjetovan je krivim tumačenjem zakona uzročnosti.

¹² H. Lennerz, Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche. Münster i. W. 1924.

¹³ R. Jelke, Religionsphilosophie. Leipzig 1927, str. 150—153.

Pod direktnim uplivom Schelera napisao je Otto Gründler svoje »Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage«. ¹⁴ On zastupa trostruki pojam intuicije, koju zove »Anschauung«. Prvo, intuicija je neposredno jasna spoznaja osnovnih načela, t. j. spoznaja koju ne možemo dokazati ili izvoditi iz druge spoznaje. Drugo, intuicija je neposredno iskustvo u smislu intimnog doživljaja. Treće, primjenjena na pozitivnu objavu Božju, intuicija je takvo iskustvo koje uvjerava subjekt o objavljenosti izvjesnih istina.

Fenomenološkim raščlanjavanjem religioznog čina vjere Gründler misli da nalazi u samom tom činu svijest o predmetu toga čina, a to je prisutnost Božja, razumije se, kao intencionalni predmet.

U ostalim pitanjima se Gründler veoma udaljuje od Schelera. Prije svega već u tome, što otvoreno priznaje da bi fenomenološka filozofija religije bila vrlo »nepotpuna« i da bi zanemarila jedno od najvažnijih pitanja, naime pitanje o egzistenciji Boga. Zatim, dok je religija po Schelera nešto što je od iskona dano čovječjem duhu — »eine Urgegebenheit des menschlichen Geistes« — i dok je religiozni čin po njemu nuždan, dotle je religiozni čin kako ga uzima Gründler milost, dakle vrhunaravna stvarnost. Intuicija religioznog čina kao milosti bila bi temelj n a r a v n o g opravdanja religije, ali bi nužno tražila ontološku i metafizičku nadopunu u smislu tradicionalne filozofije.

*

Pod Schelerovim uplivom W. Switalski ¹⁵ misli da je naša spoznajna sposobnost zapravo intuitivna, a da je racionalno i diskurzivno dokazivanje često samo naknadno uporište neospornih istina. (To bi vrijedilo i u pitanju opravdanja Boga i religije.) — Osim toga služi se Switalski pojmom intuicije u smislu takozvanog metalogičkog mišljenja, kakvo je na pr. mišljenje genijalnih ljudi koji češće stižu jasne uvide u komplicirane suvislosti a da kod toga ne mogu diskurzivno opravdati svoje sudove. — Najzad spominje Switalski također intuiciju u biološko-pragmatističkom značenju kao instinktivnu pripravu, zapravo »Einstellung«, u smislu nužnog preduvjeta za normalno mišljenje. To je pojam, koji ukazuje na vitalističko-biološko fundiranje spoznaje Müllera-Freienfelsa.

Naglašujem da Switalski nije primjenio svoje shvaćanje intuicije na problem Boga i religije, i da je mnoge misli koje se odnose na pojam intuicije smatrao više slutnjama nego tvrdnjama.

*

Isto tako pod uplivom Schelerovim brani Karl Adam ¹⁶ jedan vitalistički akcentuirani pojam intuicije. Adam ne niječe mogućnost

¹⁴ Kempton 1922.

¹⁵ W. Switalski, Probleme der Erkenntnis. I—II. Münster i. W. 1923.

¹⁶ K. Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus?. Rottenburg 1923.

ili potrebu racionalne spoznaje Boga, ali misli da racionalno-diskurzivnom spoznanju prethodi neko »životno čuvstvo« (Lebensgefühl), uvjetovano pripadnim duševnim stavom, t. j. poniznošću, čistoćom i drugim krepostima. To životno čuvstvo već izdaleka i prije svakog drugog čina »signalizira« sve ono što odgovara ili što škodi subjektu, pa utoliko donekle određuje volju u smjeru tako procućene vrijednosti, te daje spoznajnom činu izvjesno intuitivno obilježje.

To bi za naše pitanje značilo, da religiozno čuvstvo takoreći sugerira i nadzire diskurzivno spoznanje Boga, ukoliko naime znači intenzivnu i vitalnu pobudu za spekulaciju, oprugu i pokretač spoznanja (»Sprungfeder des Erkennens«).

Drugi aspekt intuicije kod Adama je ovaj: prije kauzalnog mišljenja imamo neposrednu evidenciju o upravljenosti našega bitka na jedno apsolutno biće. Uviđanje toga je onda poticaj za daljnje istraživanje te upravljenosti i tog odnošaja pomoću kauzalnog mišljenja, kojim spoznajemo ono apsolutno kao najvišu živu i osobnu stvarnost.

Neko duhovno srodstvo sa Schelerom pokazuje Adam i u svom pojmu o naravnoj objavi. Ne spoznajemo Boga u empiričkim stvarima naprosto zato što one imaju svoj zadnji metafizički razlog u Bogu, t. j. zato što je svijet djelo Božje, nego zato što je Bog u svojoj ljubavi htio i odredio, da svijet bude i Božje djelo i Božja objava (»verdinglichter Mitteilungswille«). No budući da taj objavni značaj nije direktno svojstvo stvari kao takvih, kako Scheler misli, zato je takva spoznaja Boga putem naravne objave prema Adamu p o s r e d n a.

*

Ukratko se može reći da Gründler, Switalski i Adam ne nijeću primat racionalno-diskurzivnog mišljenja pri opravdanju religije. Njihovo stanovište nije krivo, ukoliko njihov pojam intuicije znači samo potrebnu pripravu na to mišljenje ili nadopunu toga mišljenja emocionalno-subjektivnim motivacijama. A ostale tvrdnje — na pr. da je milost temelj filozofije religije, ili da je naša spoznajna sposobnost zapravo intuitivna — ili su neispravne ili barem vrlo prijeporne.

*

Potpunosti radi spominjem ovdje još intuicionistički pravac »Pascal — Newman — Laros — Hessen«. Budući da taj smjer ima sasvim drugu idejnu i historijsku pozadinu nego struje koje sam prije izložio, to ću samo sa nekoliko poteza ukazati na pozicije pojedinih njegovih pretstavnika.

U svojoj monografiji o pojmu intuicije u današnjoj katoličkoj filozofiji religije kaže Simon Geiger¹⁷ slijedeće:

¹⁷ S. Geiger, Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart. Freiburg i. Br. 1926, str. 83—84.

Kako kod Pascala tako i kod Newmana intuicija je samo priprava i pomoć za spoznanje Boga. Ona je polazna tačka jednog induktivnog dokazivanja koje se razlikuje doduše od silogističkog, pojmovnog i apstraktivnog mišljenja. Ali ona primjenom zakona uzročnosti izvodi opstojnost transcendentnog svijeta. Stoga intuicija nije nadomjestak za induktivno ili deduktivno mišljenje, nego se prema jednom i prema drugom odnosi kao važan preduvjet. Odnosi se tako, da je intuicija prvih principa osnovni uvjet za silogističko dokazivanje, a intuicija života za induktivnu spoznaju Boga.

Međutim, Przywara tvrdi da je Pascal naravno razumno spoznaju Boga iz principa nijekao.¹⁸ — Svakako kod Newmana intuicija nije u direktnoj opreci sa diskurzivnim spoznanjem. Ona je takav način mišljenja, koji polazi sa stvarnih činjenica života i ne služi se apstraktnim formulama, nego konkretnim činjenicama iskustva. To nas vodi doduše samo do vjerojatnosti, ali poslije već nije teško doći do evidencije.

U vezi s Pascalovom naukom zastupa M. Laros¹⁹ jedno neposredno spoznanje onih principa, koji ne mogu biti predmet dokazivanja, kod kojih se radi samo o gledanju takozvanih osnovnih duhovnih činjenica. To nije naročita spoznajna sposobnost, nego samo naročita funkcija razuma. — Sličnu ulogu ima intuicija u smislu »metalogičkog« mišljenja, gdje neposredno životno iskustvo o različnim suvislostima pruža apsolutnu sigurnost bez ikakvog dokazivanja. Štoviše, evidencija intuicije pruža veću sigurnost nego diskurzivno mišljenje. Stoga je intuitivno spoznanje Boga čvršći temelj religije nego silogističko dokazivanje Božje opstojnosti.

Pozivajući se na nauku sv. Augustina o spoznaji Boga Johannes Hessen je branio intuiciju Boga u smislu takvog naročitog spoznajnog čina, da je svako pojmovno i diskurzivno mišljenje suvišno.²⁰ U svom kasnijem djelu »Die Religionsphilosophie des Neukantianismus«²¹ približio se već više fenomenologiji. Prema njemu opravdanje religije leži u neposrednoj evidenciji religiozne svijesti (»Selbstevidenz des religiösen Bewusstseins«).²² Konačno je u djelu »Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart«²³ Augustinovu intuiciju tumačio u smislu mističnog doživljaja ili mističnog gledanja.

¹⁸ E. Przywara, Religionsbegründung. Freiburg i. Br. 1923, str. 268—269.

¹⁹ M. Laros, Das Glaubensproblem bei Pascal. Düsseldorf 1918.

²⁰ J. Hessen, Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus. Paderborn 1919, str. 36 i dalje.

²¹ Freiburg i. Br. 1924.

²² Die Begründung der Religion liegt »in der dem religiösen Erleben eigentümlichen Selbstgewissheit, in der Selbstevidenz des religiösen Bewusstseins«. J. Hessen, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus². Freiburg i. Br. 1924, str. 187—188.

²³ Stuttgart 1924.

III

Poslije onoga što smo rekli nije nimalo čudno što je problem intuicije jedno od glavnih pitanja psihologije religije.

Već William James²⁴ naglašuje, da je svaka religiozna spoznaja bitno ograničena na tumačenje religioznog iskustva ili religiozne svijesti, dok diskurzivni dokazi samo potvrđuju našu svijest o Bogu, a nikako ne vode do same te svijesti.

Rudolf Otto²⁵ prenio je cijeli problem Boga i religije u doživljajnu sferu. Kod njega nije više govor o religioznim pojmovima, nego samo još o religioznoj obuzetosti (*»Ergriffenheit«*) ukupnog subjekta, koji putem intuicije ili takozvane divinacije dolazi do Augustinovog *»et inhorresco et inardesco«* pred numinoznim, pred Bogom. Međutim, i pri takvom stavu ukazala se potreba racionalnih elemenata da nastane potpuna ili — kako Otto veli — kompleksna kategorija svetoga, tako da Ottonov intuicionistički iracionalizam sam po sebi prelazi u naročiti racionalizam.

Na eksperimentalnoj osnovi u duhu würzburške škole ispitao je protestantski bogoslov Karl Girgensohn²⁶ psihičku strukturu religioznog doživljaja. On je iznova otkrio takozvanu religioznu misao, t. j. izvjesne komplicirane misaone procese, kao bitni sastavni dio svakog pravog religioznog doživljaja.

Kad pitamo za narav ove religiozne misli, doznajemo da se tu ne radi o apstraktno-diskurzivnom mišljenju, koje takoreći iz amorfne mase misli prelazi u jasno logičko grupiranje misli, nego o intuiciji svoje vrste. Na jednom mjestu čitamo doduše da je najznačajnije obilježje religiozne misli jedna dijelom diskurzivna dijelom intuitivna misaona okosnica (*»ein teils diskursives, teils intuitives gedankliches Gerippe«*). No, svi važniji religiozni »pojmovi«, prije svega sama ideja o Bogu, bili bi intuitivni.

Razliku između diskurzivnog i intuitivnog mišljenja odredio je Girgensohn ovako. Mišljenje je diskurzivno: prvo, kad se nalazi na najvišem stupnju svjesnosti ili kad je barem prije bilo

²⁴ W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in human Nature.* London 1902. Njemački prijevod od G. Wobbermina nosi naslov: *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit?* Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens. Leipzig 1914.

²⁵ R. Otto, *Das Heilige*²². Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 1932 (prvo izdanje: 1917).

²⁶ K. Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens?* Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage. Gütersloh 1930. Ovo drugo izdanje priredio je Girgensohnov učenik Werner Gruhn, koji je ujedno dodao *»Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1921«*. Prvo izdanje: Leipzig 1921.

određeno nekim drugim mišljenjem najvišeg stupnja svjesnosti; drugo, kad je jezičkim ili grafičkim simbolima dovedeno na najviši stvarno mogući stupanj razgovjetnosti i formuliranja; treće, kad se može potpuno »savladivati« pa stoga u principu u svako doba ponavljati; četvrto, kad nije vezano ni za kakve afektivne primjese. Intuitivno je mišljenje naprotiv onda, kad se očito radi o jednom misaonom procesu, koji ne pokazuje spomenuta svojstva. Treba ipak zapamtiti, da nema posve sigurne granice između diskurzivnog i intuitivnog mišljenja.

Značajno je i važno, da Girgensohn ne shvaća intuiciju kao emocionalni doživljaj, nego da je smatra pravim intelektualnim misaonom činom, koji je doduše obavijen različitim čuvstvima. Više put upozoruje Girgensohn na to, da treba razlikovati intuitivne misli od čuvstava, jer se pritom tek može uvidjeti da se religija nikad ne sastoji iz samih čuvstava. Nadalje veli, da je u psihologiji mišljenja baš zato bilo toliko stvarnih poteškoća i nejasnoća, jer se nije pazilo na tu razliku. Kad su psiholozi i filozofi više put zastupali mišljenje da čuvstva mogu prelaziti u misli, onda je to samo utoliko moguće, ukoliko ta čuvstva zapravo nisu bila ništa drugo do misli, samo koje nismo prije bili spoznali kao misli.

*

Girgensohnov pojam intuicije nije jasan. Ispitujući zapisnike njegovih pokusa, na kojima se osniva ta njegova intuicija, našao sam da nije potrebno da je shvatimo kao spoznajnu sposobnost. Jer kad se nešto ne može riječima iskazati, ili ako se o nečemu ne može ništa određeno misliti i slično, onda imamo pred sobom činjenice koje i apstraktivni (ne kažem: diskurzivni) razum može dovoljno protumačiti. Spoznajna slika naime nije i ne mora biti uvijek razgovjetna, t. j. ne mora sadržavati sve pojedine note svoga predmeta, i uslijed toga nije ni diskurzivna kontrola uvijek u jednakoj mjeri moguća. To naročito vrijedi o procesima *analognog* spoznavanja, u kojima fungiraju spoznajne slike koje su uzete iz drugih predmeta. Budući da analogna spoznaja prema tome ne može nikada biti adekvatna, to ima dosta prostora za »nejasnoće«. Ali jer, obratno, pored svega ima bezbroj mogućnosti analognog spoznavanja, to je ipak izvjesna diskurzivna kontrola uvijek moguća.

Tu se višemanje radi o »kondenziranim mislima«, o kojima govori Penido.²⁷ Pri takvom mišljenju nema aktualnog diskurza, nego u tom slučaju misaoni čin sadrži na osnovi predašnjih diskurza diskurzivnu genezu te misli u nekom kondenziranom obliku.

Sv. Toma govori također o intuitivnom mišljenju, i to onda kada se pomoću jednostavnog raščlanjavanja misli dolazi do neposredne evidencije, na pr. prvih principa. No Girgensohn bi rekao da se tu radi o *diskurzivnom* mišljenju, jer se ono nalazi na

²⁷ M. T.—L. Penido, Sur l'intuition »naturelle« de Dieu. (Revue des sciences philosophiques et théologiques. XXI, 1932, str. 552—553 i 561).

najvišem stupnju razgovjetnosti. Intuicija se po njemu odnosi na sve ono što je nejasno, bilo u smislu onoga što je metalogičko bilo u smislu onoga što je hiperlogičko.

Radi se, dakle, o terminološkim pitanjima, a ne o intuitivnoj spoznajnoj sposobnosti.

*

U uvodu smo spomenuli, da intuicionističke tendencije u modernoj filozofiji i psihologiji religije idu za tim da opravdaju spoznavanje Boga i religije na nov način: direktnim ispitivanjem religiozne svijesti.

U toku našega prikaza mogli smo međutim ustanoviti ovo. Bergsonova intuitivna spoznajna sposobnost znači samo neopravdanu koncesiju protivintelektualističkom pozitivizmu. Schelerova autonomna religiozna sfera uvjetovana je negativno-apriorističkim stavom prema skolastičkoj filozofiji i dosta svojevoljnim raščlanjavanjem eidetičke svijesti, pa bi se i za nj mogle navesti Straubingerove riječi: »Es ist erstaunlich, was die Phänomenologen alles sehen.«²⁸ Girgensohnov pojam intuicije je doduše nejasan, ali se u principu ne protivi racionalnom opravdanju religije.

Intuicionističko opravdanje Boga i religije na račun metafizičkih apstraktno-diskurzivnih dokaza pokazuje se prema tome kao nešto promašeno i nemoguće.

Iz toga, naravno, još ne slijedi da pri metafizičkom fundiranju religije treba isključiti svaki takozvani intuitivni momenat. U kojem smislu i u kojoj mjeri izvjesna religiozna intuicija može da ulazi u metafizičko fundiranje religije, nastojao sam među ostalim pokazati u svojoj knjizi »Die Problematik der Religionen.«²⁹ Time ukazujem na jednu od najvažnijih i najsavremenijih zadaća filozofije i psihologije religije.

²⁸ H. Straubinger, *Apologetische Zeitfragen. Kritische Untersuchungen zu den religionsphilosophischen und apologetischen Bestrebungen der Gegenwart.* Paderborn 1925, str. 71.

²⁹ Paderborn 1936, str. 156—164.