



Philosophia perennis — od sv. Augustina do danas.

Posvećeno predstavniku savremene kršćanske
filozofije Joseph-u Geyseru.

Dr. S. Zimmermann.

Već samo jedan sintetički pogled na historijski razvoj filozofije objasniti će nam aktuelno značenje s v. Augustina u savremenoj filozofiji, a napose će nam pokazati — da to unapred naglasim — u kome se smislu može opravdano izreći, da od Augustinove filozofije zavisi bit' il' ne bit' kršćanske religije.

Razni filozofski sistemi počevši od Platona i Aristotala, uza svu promjenljivost u historijskom svome razvitku, održali su zajednički kontinuitet u traženju nečesa što je nadiskustveno ili metempirijsko ili metafizičko. Duh se ljudski nije zaustavio na granicama osjetilnog iskustva, nego se uspinjao i preko njih: ne bi li se kako vinuo do sigurnog ili istinitog saznanja u onim pitanjima, koja obuhvataju iskustveni svijet univerzalno, u jedinstvenoj cjelini. Neugasive pobude za takova pitanja nastajale su iz samog promatranja svijeta u njegovoj cjelini: nenužnost ili kontingentnost, uređenost i druge općene pojave u svemiru nametale su pitanje njegove zavisnosti od bića, koje postoji nezavisno ili nužno ili samoodsebno, koje svemiru postavlja umni poredak, i koje mi zovemo Bog. S odgovorom na ovo pitanje određen je i položaj čovjeka u svemiru. A čovjekov duševni život, kao sastavni dio iskustvenog svijeta, upućivao je opet na pitanje o nematerijalnoj eksistenciji životnog principa, čovječje d u š e.

U ovom je svome metafizičkom stavu izgrađivao filozofski duh razne sisteme tečajem filozofijske historije tako, da

su im neki elementi ostali trajno zajednički. I upravo s obzirom na ovu zajedničku upravljenu na metafizičko saznanje, dobila je filozofija od Steuchusa (1540.) nađeni i od Leibniza usvojeni naziv »philosophia perennis«.

Napose je tim nazivom označena skolastična filozofija, sa svojom vlastitom metafizikom — zapravo i uglavnom sa onom metafizikom, koju je u oslonu na Platona koncipirao sv. Augustin, a većma u oslonu na Aristotela sv. Toma Akvinski.

Ako sad odmah izustim ime Kanta, naglasio sam time onaj historijski preokret, gdje se novovječna filozofija stala razvijati u smjeru negacije metafizike.

Onda se Kant smatra »razaračem« metafizike, ne samo Leibniz-Wolfove racionalističke ili čisto pojmovne, nego svake racionalne, spekulativne ili teoretske metafizike. Ali — i to Kant naročito podvlači već u Predgovoru k 2. izdanju »Kritike čistog uma« — namjesto teoretske ili spoznajne ostaje nam još praktička metafizika. »Ja sam napustio znanje, da ustupim mjesto vjerovanju«. S ovim je klasičnim riječima obilježio Kant svoje gledište na metafiziku: ona je kao znanost nemoguća, a kao postulat praktičnog uma održiva i nerazoriva. Dokazivati se postojanje Božju ne može, a dakako ni pobijati, dakle i nema teoretskih ateista. Bog je praktički, zapravo etički postulat, prema kome ne možemo biti indiferentni, jer takav je indiferentizam »otac kaosa i tmine«.

U duhu ovog voluntarističkog subjektivizma Kantovog inspirirana moderna ili t. zv. modernistička filozofija stoji i danas u izravnoj opreci sa skolastičkom metafizikom. Otuda je sad razumljiva i aktuelnost sv. Augustina.

Istaknem li još, da u pomenutoj opreci dolazi u pitanje teodiceja i psihologija, dakle eminentno metafizička pitanja o Bogu i o duši, očita je veza i sa kršćanskom religijom, koja u odgovoru na ova pitanja nalazi filozofijske osnove za svoju ideologiju. U tome se smislu može skolastička metafizika, koliko ju usvaja kršćansko učiteljstvo, nazivati i »kršćanska filozofija«.

Da prikažemo u cijelosti njezino današnje stanje, trebalo bi dašto sustavno pregledati sve one radove, koji su u posljednje doba nastali s jedne i druge strane. Umjesto toga, mi ćemo sebi staviti u zadatak, da položaj kršćanske filozofije u današnjici osvjetlimo prikazom njezina najistaknutijeg predstavnika — Joseph a Geysera.



Geyserski je priznato najoštromniji i najplodniji pisac savremene skolastike. Šezdesetom rođendanu njegova u službi istine požrtvovno provedena života, učenici, saradnici i pošto-vaoci širom svijeta daruju mu monumentalno djelo »Philosophia perennis« (Festgabe Joseph Geysers zum 60. Geburtstag. Regensburg Habel 1930.)

Danas, 28. augusta, kad ovo pišem i kad toliki poklonici duha ljudskog, koji su živote svoje posvetili traženju istine, slave spomen na ovaj dan ispred 1500 godina, kad je sv. Augustin, razriješen tjelesnih prepona, ugledao Vječno Svjetlo, — spominjati Geysera znači podići glavu i uznositi svijesti gledati na činjenicu, da philosophia perennis iza tisućpetsto godina i danas živi, da je ona i danas, jer je vazdašnja, ostala neugasiva luč, koja nad ponorima ljudskog neznanja ukazuje na Put, Istinu i Život.

Pa kad žalim, što prošle godine uslijed bolesti nijesam mogao da svome naboljem učitelju, po njegovoj želji, doprinesem svoj udio u spomen-djelu njemu prikazanom, odužujem se evo bar time, da se poklonim Geysersovu filozofskom duhu u vezi s pietetom prema prvom filozofu kršćanstva, sv. Augustinu.

Jer kad sam na jubilarnoj komemoraciji, koju je u slavu sv. Augustina priredila Jugoslavenska Akademija, prikazao Augustinovo filozofsko naziranje na svijet i život — naziranje koje sustavno sačinjava bazu kršćanske ideologije — osjećam se danas ponukan, da od one za nas davne prošlosti, kad je sv. Augustin postavio filozofijske temelje kršćanstvu, skrenem pogled na savremenu živu snagu filozofskog duha, napose u njegovu predstavniku Josephu Geyseru.

Da ova veza nije izrečena samo kao poeta nekog panegirika, nego da je stvarno osnovana, proizlazi ne samo

iz opsežnosti Geysеровih publikacija, nego iz kritički samostalnosti i stvaralačke njegove snage, koja se orijentirala prema klasičnoj grčkoj ili ispravnije augustinsko-tomističkoj filozofiji. I tu sad otpočima karakteristika Geysеровog filozofskog stajališta. On ga sam precizno određuje u Predgovoru djela »Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur« (1915). Korjenje skolastike nalazi se, kaže on, u Aristotelovoj filozofiji. Nemoguće je dakle ovoj pripadati, a one se odricati; pa zato ne mogu i ne smijem da otklanjam naziv skolastika, i ako znam da mi je takav naziv nepriličan. Koji imadu sumnjivo poznavanje skolastike, obično me smatraju ekstremnim skolastikom. A skolastici nalaze u mojim spisima koješta, što nije u skladu s nazorima sredovječne skolastike, te im se pričinja kao neko približavanje modernim smjerovima. Za one prve manjka u mojim radovima istraživačka samostalnost, a drugi zapažaju u njima i suviše samostalnosti. I tako između Scile i Karibde ne znam što da sebi bolje savjetujem, nego da bezobzirce na lijevo i desno prošlijedim putom, koji mi naučenjačka savijest označuje pravim. Osvjedočen sam pako, da će prvo spomenuti ocjenjivači moga rada, nakon što se pobliže upoznađu s njim i sa skolastikom, ne samo priznati da moj rad nije tek nesamostalno preuzimanje sredovječnih nazora, nego će možda na svoje začuđenje uvidjeti, da se u njihovim spisima i teorijama nalazi više skolastike no što oni i slute. A druge svoje ocjenjivače moram zamoliti, da pokraj kulta tradicije ustupe mjesto znanstvenom napredovanju, jer i ako je istina samo jedna, spoznaja istine više manje historijski je uslovljena, te iziskuje ekstenzivno i intenzivno usavršenje.

S ovim je riječima autentično obilježen Geysеров položaj unutar skolastike. Na redu je da ogledamo, koliko je po Geysеровom filozofskom radu spoznaja istine usavršena.

Čini se, da bi za to najprije trebalo fiksirati kriterije. Možda bi trebalo definirati i sam pojam filozofiranja. Ali najbitniji uslov za ocjenu Geyserova filozofskog rada leži svakako u vlastitoj sposobnosti teženja za istinom. Tko u dno duše svoje ne nosi usađenu potrebu, da kroz čitav svoj život promatra svijet u cjelini, pitajući za njegovo opstojanje i narav, taj niti je ikad šta znao za filozofiju, niti može s pravom o Geyseru išta govoriti. Tko ne priznaje, i to po vlastitim dušev-

nim patnjama, da u tome promatralačkom stavu, kojim počima filozofiranje, izniču pitanja, kojih se duh ljudski nikad ne može odreći — taj niti ima interesa za osnovne životne probleme, niti poznaje historiju čovječanstva po idealnoj njegovoj kulturi, a niti je podoban izricati suda o jednom filozofskom radniku. Ne može ikoji botaničar ili kemičar i bilo koji prirodoslovac, kako je već Kant naglasio, dati odgovora na pitanje: da li svijet postoji sam od sebe ili ne? A na alternativnom odgovoru toga pitanja dobiva svoje opravdanje ateizam odnosno teizam.

Prirodne dakle nauke sa empirijskim svojim saznanjem ne mogu nadomjestiti potrebu metempirijske ili metafizičke spoznaje, koja upravo i sačinjava sadržinu filozofskog naziranja na svijet. A zajedno s time i naziranja na život, jer ne samo što je s teističkim i ateističkim stajalištem povezano i dvostruko međusobno oprečno gledište na odnos čovjeka prema svijetu, nego i sam čovjek kao sastavni dio svijeta postaje metafizički problem: da li je konstitucionalno samo produkt materije, ili je čovjek spiritualna ličnost sa sposobnošću nematerijalnog života? Da i ovaj psihološki problem ulazi u integralni sastav metafizike, proizlazi već iz činjenice, što ga nalazimo na svim stranicama historije filozofije.

Tko bi dakle antimetafizički svoj stav usvojio kao omiljeno gledište u ocjenjivanju Geysera, nije se dovinuo ni filozofskom, a još manje objektivno kritičkom duhu. Tko bi opet i dopustio mogućnost zastupanja metafizičkog smjera u filozofiji, a iz nefilozofskih bi razloga odricao pravo na opstanak određenoj, recimo baš skolastičkoj filozofiji, nije naučenjačku istinoljubivost sačuvao ni prema historiji filozofije. A takav ne može reći, niti da poznaje savremenu filozofiju; jer kako su odgovori na osnovna filozofijska pitanja alternativni, tako se i filozofija u sistematskoj svojoj izgrađenosti oduvijek pa i danas orijentira za metafiziku i protiv nje. Sva moderna filozofija u glavnom svome obilježju i nije drugo nego izravno ili neizravno nastojanje u oba suprotna smjera. Uvidanje te činjenice spada također u prvotne uslove za poznavanje Geysera.

Osim ovih specijalno filozofskih kriterija za ispravno i potpuno prosuđivanje Geysera, dolaze u obzir i općeno nauče-

njački momenti, prilagođeni filozofiji. Hoću time u prvom redu reći, da se Geysеров rad u cjelovitom sklopu današnjeg, pa i prošlog (koliko je tu moguća prošlost) filozofskog stvaranja može prosuditi samo na osnovu svestranog poznavanja filozofske literature. I tek nakon što su sva pitanja postavljena na pravo mjesto, nakon što je u malne nedohvatnom njihovu nizu uočena povezanost, nakon što su u svim pitanjima poznati svi dosadašnji nazori, i nakon što je o svima njima stvoreno kritičko mišljenje, koje pojedini filozof zastupa u sustavnom spoju sa vlastitim gledanjem na svijet i život — tek nakon i na osnovu svega toga dobiva Geysер izrazitu filozofsku svoju fizionomiju. Na njoj neće biti sporedne važnosti ni oni momenti, koji rese svakog naučenjaka. Da ih odmah napomenem: kod Geysера nema tražene frazeologije sa mutnom terminologijom i ako je spekulativan i čestokrat vrlo koncizan, u njega nema one fantazije koja šara preko čitave logike, nema umovanja na račun volje i čustvovanja. On je jasan kao svaki skolastik — i to mu je na čast —, ide korak za korakom sigurno se održavajući u svojoj poziciji, pravedan prema svakome, jer istinoljubiv, a samostalan kao kritički mislilac.

Tek iza ovih premisa imali bismo da pristupimo crtanju Geysерova portreta, na kome bi se odrazile barem glavne njegove značajke. A za taj posao, i ako nam osnovicom služe sama Geysерova djela, treba da u njima pronademo one glavne smjernice, na kojima se opredjeljuje filozofsko istraživanje. Već je uostalom i spomenuto da je u pitanju sadržaj, a možda i sam opstanak metafizike.

Upravo ova riječ »opstanak metafizike« neposredno nas primkla Geysерovom umovanju. Izrazom »neposredno« neću reći, da problem o mogućnosti metafizike nalazimo kronološki na početku Geysерovog filozofskog rada. U tom smislu došla bi u obzir doktorska njegova disertacija iz g. 1897. koja obrađuje psihološku temu (»Über den Einfluss der Aufmerksamkeit auf die Intensität der Empfindung«), te je nastala pobudom Külpeovog referata na internacionalnom psihološkom kongresu (1896). Godinu dana pred tim objelodanjena je u Philosophisches Jahrbuch prva njegova rasprava, o pojmovima gibanja i mirovanja. I kad bismo još dalje htjeli genetički da potražimo izvore Geysерova filozofiranja, našli bismo ih na rimskoj Gregoriani,

gdje je kao pitomac Germanika upoznao prve trake skolastičke filozofije. Šteta je da od samog Geysera dosad nemamo podatke o filozofskom njegovu razvijanju, ali svakako je već početna škola u Rimu povoljno utjecala na daljnju njegovu aktivnost. U toj je školskoj izobrazbi stekao prije svega pravilni način filozofiranja: naučio je da treba imati jasne pojmove, da treba precizno postaviti svako pitanje, naučio je gdje i kako treba distingvirati, a pogotovo kako se u formi argumentacije ima kritički ocjenjivati pojedine filozofske nazore. Dakako, skolastička tradicija u toj prvoj školi bila je rigorozna, a upoznavanje savremene filozofije iz didaktičkih razloga sasvim kompendiozno. Ostavivši Rim, Geysler je filozofski svoj studij nastavio u Münchenu, gdje je i danas dočekaao svoj jubilej, kao nasljednik Georg Graf Hertlinga i Clemens Bäumerka.

Ovu bi historijsku digresiju trebalo još upotpuniti time, da pronademo prve komponente kasnijeg Geyslerovog konstruktivnog rada. Držim da se taj rad odvijao u dva smjera: revizija tradicionalne i kritika savremene filozofije, dakako u organskoj cjelini sa njezinom historijom. Geysler je od skolastičke filozofije upoznao svu problematiku na pojedinim njezinim područjima, a napose skolastičku metafiziku. Teodiceja nauka o Bogu, bila je u peripatetičkom duhu »prva filozofija«. Uz nju je druga metafizička grana: racionalna psihologija ili nauka o duši. Na oba ova područja — a jednako i na drugima (u kozmologiji i u etici, a pogotovo u noetici) — imade mnoštvo pitanja, o kojima je stara skolastika iznosila svoje nazore bez ikogoj obzira na novija strujanja u filozofiji, ili barem bez dovoljne kritike tih nazora. Reformatorske potrebe osjećali su pojedinci već nakon enciklike »Aeterni patris«. Da i ne spominjem pojedinosti, klasičan je primjer kako su talijanski skolastici (Tongiorgi, Palmieri . . .) pokrenuli pitanje o izlaznoj točki noetike, t. j. o mogućnosti sigurne spoznaje (proti skepticizmu) — pitanje koje se još i nedavno postavilo na prvom internacionalnom tomističkom kongresu u Rimu. Kleutgen, Gutberlet, zatim Mercier i Gemelli, pa sve veći broj skolastičkih mislilaca označuju one puteve, kojima se razvijala neoskolastika, postavivši sebi u zadatak, da kritički poveže nova et vetera. Na izvedbi toga zadatka saraduje i Geysler, nesumnjivo kao najjači mislilac.

Pitamo li se sada: koja su to »nova et vetera«? — odmah ćemo se time vratiti prije spomenutoj tvrdnji, da je Geysers svu filozofijsku svoju pažnju obratio problemu o mogućnosti metafizike.

Metafizika — u glavnom o Bogu — sačinjava »staru« filozofiju. A već je sa Kantom otpočela »nova« filozofija, koja znači negaciju metafizike. U drugoj polovici prošlog stoljeća, iza perioda materijalističke i pozitivističke filozofije, kultiviranje Kanta razišlo se u raznim smjerovima, kojima je zajednički stav prema staroj metafizičkoj filozofiji. Pa ako on i ne znači negaciju metafizike i u praktičnom smislu, jer spomenuh, da je Kant zabacio teoretsku metafiziku za to, da ustupi mjesto praktičkoj »vjeri« — svakako je za sve kantovce izgubila metafizika znanstveno spoznajnu vrijednost. Taj je princip postao i osnovicom »modernizma«, koji se do danas održava u raznim »iracionalističkim« metafizikama.

Ovdje mi se sada neizostavno nameće zadatak, da objašnjenjem pojma racionalne i iracionalne metafizike karakterišem položaj između skolastičke filozofije, napose Geysera, i njoj suprotne savremene filozofije.

Po Aristotelovom i staroskolastičkom shvaćanju metafizika ili prva filozofija znači nauku o bitku uopće i o prvom uzročniku svega bitka — o Bogu. (Zapravo spada ovamo i nauka o spoznaji bitka ili noetika.) U ovom je fiksiranju predmeta metafizike bio mjerodavan najviši stepen apstrakcije od empirijske zbiljnosti. Za novije pako skolastičko shvaćanje metafizike odlučivao je noetički kriterij o granicama našeg saznanja, tako da se metafizičkom ili metempirijskom spoznajom označuje ne samo filozofijska nauka o Bogu, nego i t. zv. prirodna filozofija, obuhvatajući kozmologiju i psihologiju. Međutim od presudne je važnosti činjenica, da je ova metafizika »racionalna«, intelektualna ili razumska, t. j. da pretendira na misaonim ili logičkim saznanjem stečenu sigurnu i istinitu spoznaju.

S obzirom na ovu i ovakovu metafiziku proglasio je Kant agnosticizam. Opravdanje tog proglašenja osnovano je u čitavoj »Kritici čistog uma«, pa zato je skolastičkoj noetici — da uz-

mogne održati metafizičku svoju poziciju — stavljeno prvenstvo u zadatak, da ovu osnovanost kritički preispita.

I sada dolazi kod Kanta zaokret od teorije na praksu, od racionalnog spoznanja na područje iracionalnosti, obilježeno izrazom »vjerovanje«. Već je Rousseau prenesao metafizičku funkciju na emocionalnu i volitivnu sferu, a Kant je metafizici podao isključivo etičku sankciju. U tome je smjeru nastala ne samo liberalna protestantska teologija, i potkraj prošlog stoljeća razmahani pokret za moral bez religije, nego i današnja filozofska nastojanja za konstruiranjem iracionalne metafizike.

Uglavnom je svim ovim strujama zajednička tendencija proti intelektualizmu. Život se ne može racionalno ili pojmovno shvatiti, jer je racionalno samo »shema« iracionalnoga kako kaže marburški religijski filozof Rudolf Otto (»Das Heilige«) —; može se tek iracionalno dohvatiti, ili — kako Emil Lask kaže — obuhvatiti. Zato i ne postoje religijski pojmovi (Begriffe), nego samo »Ergriffenheit vom Göttlichen«. I filozofija nije istraživanje istine, nego davanje značenja (Deutung) životu, ona je izraz kulturno historijske epohe i lične individualnosti. Jednako je i u religiji: postoje samo religijski tipovi i »forme života« (Spranger). Uopće nema apsolutnog naziranja na svijet, uči Müller-Freienfels, izraziti tumač filozofije intuicionizma i života, u smislu Nietzsche-a i Bergsona. No i svima drugim filozofima iracionalizma (na pr. Nicolai Hartmann, Max Scheler) zajednički je aksiom, da nema racionalne podloge vjerovanju i religiji: a to upravo i jest Kantov metafizički i religijski agnosticizam!

Prikazavši ovako današnje stanje filozofiranja — koje Rickert zove »modnim strujanjem« — stavljeni smo ispred problema o mogućnosti racionalne metafizike. »Vrata metafizike ne otvaraju se onome, kaže Külpe, koji pokušava da njezinu posadu zaskoči kriomčarskim putevima, kao što je intuicija, intelektualno zrenje i kojekakve mistike, nego samo onome, koji u otvorenom, časnom boju pristup k njoj osvoji i sebi osigura.« A za intuitivnu metafiziku Bergsonovu kaže: »Ako i postoji takova metafizika, znanost, koja je upućena na ispitivanje i kontrolu, na metodičko istraživanje i kritiku — ne može da bude.« Ovaj odrješiti sud osnivača induktivne metafizike navodim kao dokaz svoje tvrdnje, da je sva suprot-

nost unutar cjelokupnog današnjeg filozofiranja usredotočena u problemu o spoznajnoj mogućnosti metafizike.

Uslijed svega toga osjetila se i u najnovijoj skolastičkoj filozofiji prijeka potreba, da se ispituju osnovi saznanja: u jednu ruku psihološkim putem, a u drugu kritičkim ili noetičkim. Na ovome se drugom putu dolazi do pitanja, koje je sudborno ne samo za opstanak metafizičke, pa i čitave filozofije, nego i sve znanosti: pitanja o vrijednosti spoznaje, koliko ona nije samo opazajno nego i misaono strukturirana. Na ovo će se pitanje osloniti odgovor o doseg i granicama naše spoznaje: da li je ona ograničena na opazajni ili empirijski ili javni (fenomenalni) svijet, ili se na logičku našu sferu mogu opravdano svesti i metempirijski ili metafizički problemi.

Zato je Geysler zahvatio punom svojom istraživačkom snagom u nauku o spoznaji ili noetiku. Sada, u zaokruženoj ovoj slici o Geysleru, nije moguće iznositi sve detalje ogromnog njegovog rada, nego ćemo se zaustaviti samo na općim opažanjima.

Problem istine, kojim je već sv. Augustin otpočeo svoje filozofiranje, i Geysleru je najvažniji zadatak. Upravo preko toga problema, rekoh, prelazi raskrsnica dvaju idejnih svjetova, skolastičkog i antimetafizičkog. Dosta je da samo podsjetim upućene u filozofiju, kako od Protagore do danas subjektivizam u raznim varijantama zastupa relativnu ili antropološku vrijednost spoznaje, dočim Aristotelov i skolastički objektivizam dokazuje njezinu objektivnu vrijednost. U problemu pako realnosti spoznajnih objekata razilaze se svi idealistički sistemi od skolastičkog realizma. Kad je dakle u pitanju metafizička vrijednost naše spoznaje, onda se u prvom redu ima rasčistiti objektivnost i realnost sudova i pojmova. Dakako, ovaj je dio noetike zavisan od psiholoških rezultata u istraživanju našeg saznanja. Senzualistički empirizam, koji sposobnost saznanja reducira na osjetljivost ili senzitivnost, to ipso odriče i samu opstojnost pojmovnog ili apstraktivno stečenog saznanja. Zato će objektivistički noetičar za uspješno održanje svoga stajališta na prvom mjestu voditi računa o psihologiji mišljenja. Tako se eto već otvara sistematska zavisnost pojedinih problema. Zato Geysler, da bude noetičar, a po noetici i

metafizički filozof, najprije postaje psiholog, sa naročitim interesom za misaone doživljaje.

Još u okviru noetike, j već se otvara vidik na metafiziku. Kad se ispostavi, da se među pojmovnim objektima nalaze realne biti, ili — da Kantovskom terminologijom kažem — da je maša spoznaja ne samo osjetilno pojavna, nego noumenalne vrijednosti, dolazi u pretres specijalno pitanje o vrijednosti kauzalnog principa, na koji se oslanja metafizika, polazeći od izvanjskog svijeta k Bogu kao njegovu uzročniku, a od unutrašnjeg svijeta ili svijesnog života k njegovu izvoru i nosiocu, duši. Zato Geysler najveću pažnju posvećuje problemu kauzalnosti — sve do danas, te je i zadnje, jubilarno njegovo djelo upravo tome problemu posvećeno. Jer u njemu se (kako mi je Geysler i sam prošle godine u razgovoru spomenuo) rješava udes savremenih filozofskih naziranja. U toliko naime, što savremene tendencije za uspostavom neke iracionalističke ili »modernističke« metafizike, traže sebi izlazište napose u negaciji metafizičke vrijednosti kauzalnog principa.

Ponad svih ovih sistematskih predradnja izdiže se Geysler kao metafizičar, dakle kao sintetički filozof. Empirijska psihologija, obuhvativši sva područja jastvenog doživljavanja, dovela ga k samom problemu jastva, t. j. k metafizičkoj psihologiji, koja od usebno opažajnog (empirijskog) ili svijesnog života pomoću načela uzročnosti izvodi opstanak i narav jastvenog subjekta, duše. Uz psihologiju, Geysler je svojim radom obuhvatio i drugu — upravo »prvu« — metafizičku granu, teodiceju. Osobito se zanimao za moderne religijske nazore (te mi je pred osam godina pisao, da se bavi filozofijom religije, jer je ona sada toliko aktuelna.) Nizom kritičkih djela Geysler je i na tome području postavio temeljno kamenje.

I sad bi napokon bilo na redu, da Geyslerove radove pojedinačno ogledamo. To bi značilo, da se kod pojedinih problema zaustavimo i da ih osvjetljujemo u vezi sa Geyslerovim mazorem. Dašto, takav bi posao daleko premašio predviđeni okvir ovog referata. Već sam popis njegovih djela (koji donosi »Philosophia perennis« u 2. svesci str. 1200) ukazuje na ogromni i preko trideset godina neumorni rad ovoga duševnog velikara. Podatke za jednu potpunu studiju o Geysleru mogla

bi nam pružiti i razna godišta »Bogoslovske Smotre«, gdje sam od vremena na vrijeme upozoravao na Geyserova djela.

Da zaključim!

Tko bi otpočeo kod sv. Augustina i pratio cjelokupni razvoj skolastike do danas, tačno do Geysera, uočio bi očevidnu činjenicu, da je philosophia perennis daleko od petrificiranja, da je nasuprot živa snaga, koja svojim progresom stoji na razvojnoj liniji duha ljudskog. Kažem »duha ljudskog« zato, jer je skolastička filozofija njegova emanacija, a nije diktat Crkvenog auktoriteta. A to je druga činjenica, koju može uočiti samo onaj tko pozna i Geysera i svu skolastiku, a ne može je uočiti, tko o filozofiji govori — bez očiju. Za takove bi bezočnike jamačno bio najjači argumenat Geyserove nesamostalnosti ili pomanjkanja slobodnog duha, da je on kojim slučajem svećenik, ali on to nije, kao što nije bio ni Platon ni Aristotel. I kao što nijedan svećenik u zastupanju filozofskih svojih nazora nije nikad apelirao na crkveni auktoritet. Na ovaj se učiteljski auktoritet oslanja »kršćansko vjerovanje« t. j. usvajanje crkvenim auktoritetom objavljene nauke (sama ova nauka zove se »vjera« u objektivnom smislu). Kritičko priznanje tog auktoriteta oslanja se dakako i u prvom redu na historijsko istraživanje o postanku i cilju kršćanstva, a filozofijski se oslanja poglavito na teizam ili afirmaciju objektivne religije. (Cjelokupni ovaj sistem umovanja, kojim je uslovljeno kršćansko vjerovanje, prikazao sam u jubilarnoj Augustinskoj svesci »Bogoslovske Smotre«.)

Problem objektivne religije nije dakle svećenički problem, nego je eminentno filozofijski problem — danas, kao što je i oduvijek bio u historiji filozofije. Taj se problem nadovezuje na samu misao o Bogu kao ekstramundanom apsolutnom Biću, s kojim smo u osobnoj relaciji, upravo »religiji«. Da li je ova relacija realna ili ne, t. j. da li Bog realno eksistira ili ne? — s odgovorom na ovo pitanje ne da se izbjeći nikuda dalje od logičke afirmacije ili negacije: ili sam ja siguran da jest, ili sam siguran da nije Bog. Ako imadem razloga za pretpostavku nepostojanja, onda mi se tek nameće logička dužnost da ogledam razloge za opstojanje Boga. Ja dakle ne mogu ovdje drugim putem ići, nego kojim

i svako znanstveno saznanje ide — a to je traženje sigurne istine. Zar nije i Kant rekao u Prolegomena, da u metafizici ne smije biti nikakvih vjerojatnosti ili nagađanja?! A zar će moju skeptičku prirodu, koja na ovome metafizičkom području traži izvjesne odgovore u jednom ili drugome pravcu, zar će ju, kažem, zadovoljiti samo jedan novi izraz »vjerovanje«, koji se po miloj volji »iracionalnih filozofa« ispunja čas lirskim sadržajem emocionalnog doživljavanja, čas nekim moralizirajućim tiradama! Drugo je nešto psihološko objašnjavanje subjektivne religije ili religioznosti — a u tome je upravo sv. Augustin bio velikan —, a sasvim je drugo pitanje o logičkom fundiranju religije. Posao kritičkog raspravljanja o tome pitanju bilo bi veoma komotno zamijeniti fantastičkim lutanjima po maglovitim zakutcima »iracionalnosti« i onda bezbrižno izvesti »racionalnu« konkluziju, da o Bogu ništa ne znamo, nego samo »vjerujemo«, a to znači: čuvstvujemo i voljno nastojimo. A da je sasvim nepsihološki fingirati ovakav religijski psihologizam (da ga tako nazovem) na očigled najvitalnije činjenice filozofskog duha, a to je religijska skepsa, koja hoće da se prodre putem saznanja do istine — do te uvidavnosti izgleda mi da još nijesu doprli propovjednici religijske iracionalnosti.

Ovim svojim zaključkom ne ulazim još u nikoje izravno polemiziranje, jer sam prigodom Augustinove komemoracije, a u vezi sa Geyserom, nastojao, da općenito i u sustavnoj cjelini razbistrim filozofsku situaciju u prošlosti i sadašnjosti. Dakako, filozofija imade kao uvijek, tako i danas konkretne svoje oblike i pojedinačne zastupnike. A od zastupnika su jedni, koji samostalno, svestrano, objektivno i kritički najprije u sebi izrade a onda iznose svoje naziranje, dok ih također ima, koji se uz ove prve naslanjaju i u preradbama njihove nazore presađuju. Nas dalje ne zanima naučna klasifikacija pojedinih filozofa i ocjena njihova rada, jer taj posao proizlazi kao primjena onih smjernica, koje sam ovdje pokazao, i općih naučnih kriterija. Ali mnoge konfuzije, koje i danas i kod nas postoje u izloženoj problematici, a pogotovo nedovoljnost kritičkog razrješavanja navedenih problema potiče me, da resimiram dosad rečeno i da precizno odredim svaki pojam na svoje mjesto. To je tim većma potrebno, što se ne radi tek

o pojmovima čistog umovanja, nego o osnovnim pojmovima života, kulture i ličnosti.

Glavni pojam, prema kome se u suprotnosti razdvaja filozofska orijentacija, jest misao o Bogu, i to filozofski jasna misao o realnom, ekstramundanom, apsolutnom i osobnom biću. Na ovu se misao oslanja problem o znanju Boga, t. j. problem o eksistenciji Boga i njegovoj biti, koliko je racionalno spoznatljiva. Ovu spoznatljivost poriče noetički iracionalizam. Zato na pr. Nikolai Hartmann kaže (u svome djelu »Ethik«), da opstojnost Boga ne možemo ni dokazivati ni pobijati, da o tome ne znamo ništa ni pozitivno ni negativno. Taj iracionalizam uči, da osim racionalnoga postoji iracionalno (intuitivno) znanje: ono prvo dohvata svoj predmet samo izvana, a drugo ulazi u njega, kako Bergson kaže (u svom Uvodu u metafiziku). — A šta je onda »Bog«? Odgovor na ovo pitanje nalazi se u iracionalnoj sferi »vjerovanja«. Ovaj novi noetički pojam »vjerovanja« imao bi dakle da zamijeni pojam racionalnog znanja o Bogu. Pa kako je samo znanje o Bogu postalo iracionalno, i Bog je ontički nešto iracionalno: kod Schopenhauera je iskonski nagon za životom, kod Nietzschea volja za moć, kod Bergsona élan vital, a kod Kantovaca etički postulirani ideal. Tako je s noetičkim spojen i metafizički iracionalizam.

Suprotno ovoj filozofskoj koncepciji — kako sam već izložio — stoji noetički intelektualizam sa svojom (t. zv. racionalnom) metafizikom. Tko se na nju i ne osvrće, ne samo što nije proživio skepsku o Bogu, ne samo što se nije nikad dovinuo niti se ikad izmučio razlozima teizma i ateizma, nego taj ignorira i naučne metode, pa zato niti je filozof niti naučenjak, t. j. niti kritički poznavalac filozofije.

To je još manje onaj, koji konfundira pojmove, te na pr. noetički pojam iracionalnog »vjerovanja« — koje obuhvata doživljaje čuvstvovanja i htijenja — zamjenjuje sa pojmovima »kršćanske vjere i vjerovanja«. U širem smislu označuje se izrazom »kršćanska vjera« čitava institucija kršćanstva. A kako je kršćanstvo socijalna organizacija — Crkva — sa učiteljskim svojim organom, njegov se nauk naziva

također »vjera«, u objektivnom smislu. Samo je o njoj riječ, kad se na pr. raspravlja pitanje o odnosu vjere i znanosti, t. j. pitanje: da li je kršćanski nauk u suprotnosti s rezultatima znanosti. — U subjektivnom značenju izrazom »vjerovanje« označujemo pristajanje uz kršćanski nauk. Ovo je pristajanje motivirano auktoritetom crkvenog učiteljstva — a do priznanja tog auktoriteta dolazi se dakako putem umovanja, t. j. historijski kritičkog ispitivanja o ličnosti osnivača kršćanstva.

I filozofsko umovanje prethodi kršćanskom vjerovanju utoliko, što se vjerski nauk, dakle predmet auktoritativnog znanja, oslanja u prvom redu na razumsko priznanje Boga ili na teizam. Zato kršćansko učiteljstvo i usvaja onu filozofiju, koja zastupa teizam; pa u toliko se ta filozofija upravo i naziva »kršćanska«. Ona dakle nije plod crkvenog auktoriteta ili subordinacije pod taj auktoritet, nego sačinjava razumske osnove za kršćansko vjerovanje. Ona historijski dosiže ispred pojave kršćanstva, do Aristotela i Platona, a preko Augustina i Tome Akvinskoga kroz skolastičku filozofiju dopire do danas, imajući svoje uporište ne samo među onim filozofima, koji u čitavom sistemu usvajaju skolastičku filozofiju, nego i među onima, koji (kao na pr. Külpe) zastupaju noetički objektivizam i realizam, dakle osnove za racionalnu metafiziku.

Zato protivnici ove metafizike eo ipso oduzimaju razumsku podlogu kršćanskog vjerovanja. Ali upravo jer su protivnici, da budu i naučno legitimirani, nije dovoljno — pa ni moralizirajućim nekim metafizikama — konstruirati naziranje o Bogu, koje oni zovu vjerovanje, nego se valja uhvatiti u mukotrpnu borbu sa čitavim sistemom alternativnih odgovora, od kojih zavisi rješenje problema o spoznaji Boga. Ako sam ja do te spoznaje došao putevima filozofiranja, a nipošto auktoritativnog saznanja ili vjerovanja — koje može tek da nadopunjuje moju spoznaju Boga —, onda protivnici ove spoznaje (zastupnici iracionalizma) ne mogu i ne smiju, da budu i ostanu filozofi, ignorirati ove puteve.

Na logičku shemu može se njihovo rezoniranje svesti ovako: Naša spoznaja imade empirijsku vrijednost, i eo ipso je Bog nespoznatljiv, t. j. nema teoretske metafizike ni ikoje

(filozofske ili pozitivno religijske) nauke o Bogu. To je prva, a druga teza glasi: U iracionalnoj psihičkoj sferi nalazi se tendencija k idealizaciji čovjekova duha; doživljavanje ove tendencije nazovimo »vjerovanje«, a idealizirani naš duh »Bog«. Dakle se iracionalističkim nazivom »Bog« označuje jedna fikcija, a izrazom »vjerovanje« obuhvata se čitavi kompleks na ovu fikciju upravljenog doživljavanja.

Na ove dvije teze kršćanska se filozofija kritički orijentira tako, da nasuprot prve premise dokazuje u noetici mogućnost metempirijske spoznaje, i eo ipso mogućnost znanja o Bogu. Proti drugoj tezi t. zv. religijske imanencije pokazuje (u teodiceji) da imade puteva, koji od racionalne skepse vode k sigurnoj egzistenciji realnog ekstramundanog i apsolutnog bića, koje zovemo Bog.

Ove moje kritičke refleksije dopuštaju mi sad napokon, da se skrušena uma poklonim kršćanskoj filozofiji, kojoj je prve temelje postavio sv. Augustin, a kojoj sa jubilarcem Josephom Geysenom i svi mi po slabašnim svojim silama stavljamo u službu svoje živote.

