

O PODRIJETLU I SMISLU RELIGIJE

Dr. Vilim Keilbach.

SUMMARIUM.

Die Frage nach dem Ursprung und Sinn der Religion wird in G. W. W. n e k e n s Werk »Weltanschauung« dahin beantwortet, dass die Religion zurückzuführen sei auf primitive Spekulation über den Tod in Verbindung mit Spuk- und Traumerlebnissen, dass die Religion ihrem innersten Wesen nach hervorgehe aus dem Spieltrieb des Menschen und zutiefst Erzeugnis menschlichen Wünschens und Erdichtens sei, dass der Mythos ihren höchsten Gipfel bzw. ihren kostbarsten Gehalt bedeute. So sei die Religion letztlich das grosse System von Fiktionen und Symbolen. Gott sei »keine Realität«, sondern ebenfalls nur ein Erzeugnis menschlichen Wunsches und Bedürfnisses, menschlicher Bequemlichkeit oder Ermattung, eine ganz apriorische und ganz abstrakte Grösse der Welt, ohne Verbindung mit ihr. Es gehöre sogar zum Wesen der Religion, dass ihre Gottheiten nicht Realitäten seien. Gott »hat Sinn nur im Zusammenhang eines Mythos«. — Es wird dargetan, dass W. n e k e n s Flucht ins mythische Denken die Flucht vor dem konsequenten Zu-Ende-denken der philosophischen Grundfragen von Leben und Geist bedeutet. Ausgehend von einem reinen Subjektivismus verrennt sich W. in eine überspitzte Unterscheidung von »differenzierendem« (wissenschaftlichem) und »integrierendem« (weltanschaulichem) Denken, um sich schliesslich zu der Behauptung zu versteigen, die Wahrheit sei kein Was, sondern ein Wie. Auch beruft sich W. stetsfort auf die falsche Voraussetzung, die Welt als Ganzes sei etwas Geschlossenes, das in sich ruhe und einer weiteren Erklärung nicht bedürfe. Seine einseitigen Begriffe von Schicksal und Charakter, Kausalität und Freiheit, reden bekannten, oft widerlegten Irrtümern das Wort.

Kad govorimo o podrijetlu i smislu religije, možemo uglavnom razlikovati dva osnovna značenja tog pitanja. Prvo je značenje historijsko, a drugo psihološko-filozofsko. U povijesti se prije svega pita, koji su prvi tragovi religije u životu čovječanstva, kako je ona nastala u čovječanstvu, u čemu se sastoji njen sadržaj bilo u pogledu naučavanja bilo u pogledu bogoštovlja, te koji su različni oblici njenog razvitka. Psiholog promatra religiozni život kao naročito duševno zbivanje s namjerom da ustanovi, koje su duševne funkcije

angažirane u pravom religioznom doživljavanju; filozof zatim ispituje, da li je to duševno zbivanje u samoj ljudskoj naravi stvarno ili objektivno fundirano, to jest ispituje vrijednost psihološki utvrđenog duševnog stanja stvari.

Uočimo li načelo, po kojem razlikujemo historijsko i psihološko-filozofsko značenje pitanja o podrijetlu i smislu religije, onda je samo po sebi jasno, da se ta dva značenja međusobno upotpunjuju i da tek u njihovoj sintezi nalazimo sasvim zaokruženo rješenje problema religije. I valja napomenuti, da nas povijest među ostalim vodi i do objave (do bogoslovlja) te da psihologija i filozofija jednako i sa svog stanovišta prosuđuju i opravdavaju objavu. Na taj je način i sa čisto naravnog gledišta određeno mjesto, gdje u spoznajnom pogledu srećemo nadnaravnu religiju.

Ipak treba naglasiti — iako danas o tom nema naročitog naučnog razilaženja — da je teoretski moguće posebno promatrati historijski aspekt, a posebno psihološko-filozofski aspekt pitanja o podrijetlu i smislu religije. Mi ćemo u slijedećem pustiti iz vida historijsko pitanje, a u pogledu psihološko-filozofskog pitanja baviti ćemo se njim zapravo samo utoliko, ukoliko želimo kritički prikazati i pobiti misli, što ih je nedavno iznio Gustav Wyneken u djelu »Weltanschauung« (München 1940). Sustavnije je to isto pitanje obrađeno u mom djelu »Die Problematik der Religionen« (Paderborn 1936).

Pedagoška i filozofska orijentacija G. Wynekena.

U Engleskoj je koncem prošlog stoljeća nastao pokret, koji je išao za različitim metodičkim i liberalnim reformama školstva. Traže se odgojne škole sa zavodima novog tipa, i to načelno izvan gradova, u malim mjestima ili čak u potpunoj samoći. Mnogo se važnosti polaže na jednostavan, prirodan život kao i na što intenzivnije oblikovanje života u zajednici. Mnogo toga, što je taj pokret tražio u pogledu zorne obuke i higijene, danas je već općenito prihvaćeno i provedeno. Značajno je, da je taj pokret također programatski tražio liberalnije shvaćanje religioznih i crkvenih pitanja. U Engleskoj je međutim cijeli pokret ostao bez velikog značenja, jer je protiv sebe imao javno mišljenje.

U Njemačkoj je H. Lietz od 1898. dalje osnovao nekoliko odgojnih zavoda, u kojima je nastava načelno bila podređena

odgoju. Odgoj je težio za razvijanjem čvrstog osjećaja socijalne odgovornosti i odlučnog htijenja, a nastavni je plan imao realističko obilježje (praktični smisao za život zajednice i praktično upućivanje u poljoprivredu, zanat itd.). G. Wyneken — rodio se 19. ožujka 1875. u mjestu Stade kod Hamburga — osnovao je 1906. zajedno s P. G e h e e b o m poslije šestgodišnje suradnje s Lietzem uslijed ličnih i stvarnih nesuglasica takozvanu slobodnu školsku zajednicu u Wickersdorfu kod Saalfelda (»Freie Schulgemeinde Wickersdorf«). Po svojoj pedagoško-ideološkoj strukturi je ova škola ipak sasvim Wynekenovo djelo. Zasnovana je na uvjerenju, da su najveće vrednote čovječanstva u svojoj čistoći sačuvane samo u omladinskoj dobi. Zato se škola nikako ne smije ograničiti na to, da mladeži naprosto predaje gotove kulturne tekovine, nego prvenstveno mora ići za stvaranjem prave omladinske kulture, za razvijanjem i ostvarivanjem omladinskih ideala. Na taj se način unapređuju najviši ideali čovječanstva. Ovom uzvišenom svrhom uvjetovane su onda sve praktične mjere i metode odgoja i nastave. Mladež se izolira od obitelji i od društva odraslih, da bi ostala netaknuta i pošteđena od njihovog štetnog utjecaja. U zavodu mora nastati prava drugarska zajednica: omladina koliko je samo moguće sama pronalazi i oblikuje tip svog zajedničkog života, dakako pod vodstvom takvih nastavnika, koji uistinu imaju smisla i razumijevanja za omladinu. U stanovitoj mjeri pitomci odgovorno sudjeluju i kod uprave, a školska se zajednica dijeli na više drugarstava, u kojima se pitomci po slobodnom izboru grupiraju oko različitih odgojitelja-nastavnika. Poblize govori Wyneken o tom u spisu »Der Gedankenkreis der Freien Schulgemeinde« (Jena 1919, naročito str. 13—17).

Inače se Wynekenovo pedagoško i filozofsko naziranje osniva na idejama klasičnog njemačkog idealizma, samo što u nekim pitanjima, na pr. u jednostranom prosuđivanju mladenačke dobi i njenih vrednota, nadovezuje na Nietzscheove misli. Nema sumnje, da je odgoj mladeži u nacionalnom duhu po načelu vlastite svijesti odgovornosti i iskrenosti ispravan zahtjev. No Wyneken je jednostran, precjenjuje značenje mladeži za razvitak kulture, obscenjuje kulturno stvaranje odraslih i krivo shvaća odgojno značenje obitelji.

Na čelu svoje slobodne školske zajednice u Wickersdorfu ostao je Wyneken samo nekoliko godina. Već 1910. morao se

na zahtjev vlade odreći uprave. Ma da se 1919. godine opet vratio, ipak je poslije godine i pol dana opet morao napustiti Wickersdorf, jer je od suda bio osuđen. No njegov utjecaj na školsku zajednicu u Wickersdorfu tim nije bio uništen, niti je prestao.

U svom polemičkom spisu »Die neue Jugend, Ihr Kampf um Freiheit und Wahrheit in Schule und Elternhaus, in Religion und Erotik« (München 1914) Wyneken traži rastavu crkve i škole. Iako tu još ne navaljuje toliko na crkvu kao u drugim spisima, ipak tvrdi, da crkva kao tobože »potpuno heterogeni princip« ne spada u školu (str. 51). Vjersku bi obuku trebalo potpuno isključiti iz škole. U pedagoškom sistemu Wynekena uopće nema mjesta za pravu religioznost. U zbirci članaka »Der Europäische Geist, Gesammelte Aufsätze über Religion und Kunt« (Lauenburg 1922) čujemo mnogo oštrij glas. Tu je Wyneken u svojim optužbama tako agresivan, a u svom sudu o religiji i crkvi tako površan i nepravedan, da su ga neki s pravom nazvali »strasnim neprijateljem crkve«. Svećenstvo je po Wynekenu općenito jedan »od najstrašnijih procesa samootrovanja, kojima je čovječanstvo ... bilo izloženo« (str. 5). »Svećenstvo na umjetan način drži čovječanstvo u infantilnom stadiju ili iznova izaziva infantilna stanja. Njegovo je glavno oružje zla savjest ili osjećaj krivnje« (str. 5). »Najreligioznije što moderni čovjek može činiti možda je to, da se svijesno i muževno odrekne religije« (str. 61). To ipak ne bi imalo da znači potpunu nereligioznost u ateističkom smislu, nego tek bi trebala nastati nova tvorba religije, u kojoj bi se moderna životna bijeda ujedinila s novim mitom (str. 60).

Naziranje na svijet: svijet kao pojava i doživljaj.

Prošlo je oko dvadesetak godina, a da od Wynekena nije izašlo ni jedno veće djelo naučnog značaja. No njegova naprijed navedena knjiga »Weltanschauung«, koja je nedavno izašla, nije samo zato važna, jer je glas pedagoga-filozofa poslije duge šutnje, nego i zato, što se u njoj izlaže mit o čovjeku i odnos religije prema tom mitu — pitanje, koje je, kako smo malo prije vidjeli, u svojoj osnovnoj strukturi bilo već odavno najavljeno od Wynekena, barem u smislu neodređenog zahtjeva.

Naziranje na svijet znači ovdje neku sredinu između »religije i znanstvene filozofije«. Ono nije kao gotov i zatvoren

ili zaokružen sistem mišljenja, nego ima smisao »otvorene« duhovne aktivnosti, koja treba da služi »mitskom mišljenju«. Jer onaj, koji teži za pravim naziranjem na svijet, zapravo ne traži toliko duhovnu panoramu s ukočenim pogledom na svijet, koliko želi upoznati onaj određeni način, na koji čovjek može zauzeti stav prema svijetu i prema egzistenciji.

Prvo je naziranje na svijet bila obična želja, kojom je čovjek presvodio i jednostavno upotpunio ono, što je u svijetu njegovog iskustva bilo nepotpuno i što ga nije moglo zadovoljiti. Posljedica toga bilo je često zamjenjivanje pravih objektivnih stvari sa čisto pomišljenim ili čak izmišljenim predmetima, a osim toga i veliko povjerenje u magičnu silu ljudskog htijenja i željenja (»vjera«). Najviše su iskoristile ovu nekritičnost različne religije. Ona se ne sastoji samo u tom, što bi čovjek bio još vrlo primitivan u svom sudu, nego također u tom, što on ne želi da ga se smeta u njegovoj nadi, da će se njegove naprijed spomenute želje ispunjavati. To ipak ne znači, da izmišljene želje sačinjavaju jedini i isključivi sadržaj religija. Ali zato je ipak sigurno, da je privlačivost religija u tom, što one na naročit način vode računa o čovječjem »zahtjevu nadsvijeta«.

To nije ispravno gledanje na svijet, nije gledanje onog što svijet stvarno jest. Objektivni je svijet u navedenom slučaju zapravo ugrađen u sistem želja. Takva je tvorba možda od stanovite koristi za praktični život. Međutim, ona se ne temelji na istini te stoga sa stanovišta istine nema nikakve vrijednosti.

Pravo se naziranje na svijet mora ravnati po »kategoričkom, bezuvjetnom imperativu istine«. Zato njegova zadnja svrha nije praktične, nego teoretske naravi: radi se samo o spoznaji, dakako o spoznaji, koja eventualno ima za posljedicu i to, da ćemo promijeniti svoje držanje u svijetu i svoj odnos prema svijetu. No i takvo čisto mišljenje, koje služi samo spoznaji i istini, ima dvostruku osnovnu funkciju, od kojih samo jedna ide za onim što nazivamo naziranjem na svijet. Prva je funkcija naime u ovom: čovjek a n a l i t i č k i m putem spoznaje svoju okolinu, pojedine njene dijelove, međusobne odnose tih dijelova itd. — i na taj način nastaje takozvana naučna slika o svijetu. Druga funkcija baš protivno poima svijet kao c j e l i n u, ma da nam ta cjelina nikad nije dana u samom iskustvu. Zakoni mišljenja primoraju čovjeka, da misli tu

cjelinu, koja nije samo obična sinteza ili zbroj pojedinačnih pojava, nego je nešto što se kao »integracija« suvereno nalazi p o r e d analitičkog shvaćanja i promatranja svijeta, kao nešto što nikako ne ovisi o rezultatima, do kojih dolazi analitičko ili naučno promatranje svijeta. Između jednog i drugog načina promatranja svijeta nema nikakve veze (str. 19, poredi str. 309).

Osnovna je i česta pogreška, što o svijetu kao cjelini mislimo kao da se radi o pojedinačnoj stvari. To je slučaj onda, kad na pr. tražimo uzrok ili svrhu svijeta kao cjeline. Takav je način mišljenja od početka promašen, jer svijet kao cjelina je nešto zadnje i cijelo.

Čovjek još nije zadovoljan tim, što konstatira, da je svijet neka zadnja cjelina. On čezne za tim da поблиže upozna tu cjelinu. Iako ne može iz nje izaći i s »vanjskog« stanovišta upraviti svoj pogled prema njoj, ipak mu je stalo do toga, da zauzme takav stav, po kojem se i sam svijet više pokazuje kao cjelina, barem u nekim crtama ili u profilu. Na taj način svijet prelazi iz polusvijesti u svijest, ali nažalost tako, da primitivno doživljavanje svijeta gubi svoj prvotni čar. Rezultat tog prijelaza iz polusvijesti u svijest označujemo kao »smisao«, »bit« ili »vrijednost« svijeta. Takvim se promatranjem i ispitivanjem svijeta bavi filozof. Njegov je način gledanja na svijet u m j e t a n, u opreci prema prirodnom ili priprostom gledanju na stvari.

Prema spomenutoj drugoj funkciji mišljenja Wyneken uočuje svijet kao pračinjenicu. Tu je dakle isključen svaki pokušaj analitičkog shvaćanja i uzročnog povezivanja činjenica; svijet se nekim prvim činom shvaća kao zaokružena cjelina. Kad Wyneken nadalje opisuje svijet kao predmet ili sadržaj opažanja, izričito dodaje — po osnovnom stavu klasičnog idealizma — da bi točnije trebalo reći, da nam se svijet zapravo pojavljuje, da je svijet pojava. Ili još bolje: svijet je proces opažanja, »duševno« zbivanje, dakle doživljaj — i sve što se vidi je s a m o doživljaj (str. 27).

Previše bismo se udaljili od naše teme, kad bismo ovdje htjeli prikazati pojedine Wynekenove idealističke teze čisto spoznajnoteoretskog značaja. Dosta je da ih ukratko spomenemo. A moramo ih spomenuti, jer bi inače bio nerazumljiv stav, što ga Wyneken zauzima prema problemu religije. — Nema objektivne supstancije. Samo nas mišljenje sili, da po-

moću pojma »stvari« kao nosioca različitih svojstava ili osebina unese neko jedinstvo u ono što stvarno opažamo. Slično su i gibanje, promjena, uzročnost samo različna pomagala i proizvodi mišljenja. Stoga je bilo koja slika o svijetu u velikoj mjeri naše vlastito djelo, »djelo našeg vlastitog mehanizma svijesti«: »Naša slika o svijetu jest i ostaje subjektivan doživljaj, pa je dakle nikad ne možemo niti usporediti s nečim objektivnim; subjektivan doživljaj i objektivni predmet potpuno su vrsno-različni (heterogeni) i neusporedivi« (str. 32). — Svijet, koji je nama poznat, nije ništa drugo do »pojava« ili »san« naše svijesti. A zakoni njegovog »pojavnjavanja« (prostor, vrijeme, uzročnost, stvar, svojstvo, odnos) nisu drugo do zakoni, po kojima možemo nešto doživljavati u našoj svijesti. Svijet je konstrukcija mehanizma naše svijesti (str. 53): »Immer wieder also bestätigt sich uns der Satz... dass die Welt, die wir kennen — und eine andere gibt es für uns nicht — ein Erzeugnis unseres Bewusstseins, ein aus uns heraus verlegter Bewusstseinszustand ist« (str. 62—63). — »Immer wieder sehen wir uns zurückgeworfen auf jene Ur-Einsicht, dass die Welt Erlebnis ist. Über den Bannkreis des Erlebens, d. h. der Subjektivität, vermögen wir nie vorzudringen; und stiessen wir selbst irgendwo auf oder an ein Objektives: es würde sich uns sofort in ein Subjektives, eben in Erlebnis verwandeln« (str. 100).

Ma da se Wyneken izričito poziva na istinu i ma da nas uvjerava, da jedino želi služiti mišljenju i istini, ipak valja istaknuti, da je njegovo shvaćanje o dvostrukoj funkciji mišljenja uvjetovano idealističko-panteističkom idejom o apsolutnom duhu. Vrlo dobro znamo za analitički i sintetički smjer mišljenja. Sinteza ili integracija, po kojoj shvaćamo svijet kao cjelinu, sigurno je uvjetovana i dispozicijom našeg duha. To će reći, da je naš duh po svojoj prirodi sposoban i — ako hoćemo — određen, da shvati svijet kao cjelinu. Može se naime punim pravom kazati, da naš razum po svojoj prirodi i po svojim vlastitim zakonima ide za jedinstvenim shvaćanjem svijeta i čitave zbiljnosti. No njegova je »sintetička« ili »integraciona« funkcija time ipak samo djelomično i nepotpuno karakterizirana. I sam svijet nas poziva, da ga ne smatramo nesređenom masom, neodređenim zbrojem ili slučajnim konglomeratom mnogih pojedinačnih stvari, nego da u njemu vidimo jedinstvenu zako-

nitost, koja nam očituje svijet kao cjelinu. U tom zajedničkom djelovanju subjektivnih i objektivnih činilaca nalazi se još jedan dublji smisao: njime je određen i put, kojim treba prodrjeti u »nutarnjost« svijeta, otkriti njegov smisao, njegovu bit ili njegovu vrijednost. Ne može se naime raditi samo o tom, da naprosto po zakonima mišljenja projiciramo neko jedinstvo ili neki sistem u svijet. Naprotiv, naša zadaća mora biti u tom, da na osnovu analitički ili naučno stečenih rezultata po zakonima mišljenja (ali ne »čistog«, nego ontološki fundiranog mišljenja!) otkrijemo onaj plan, po kojem je svijet nastao i po kojem svijet postoji. Takva »integracija«, osnovana na pravim naučnim rezultatima, nije samo fikcija ili proizvod čisto subjektivnog mišljenja, nego je izraz i rezultat takvog mišljenja, koje je u subjektu koncipirano i određeno od objekta. Po takvom shvaćanju naziranje na svijet nije i ne može biti samo dinamičke naravi, kako to zastupa Wyneken, kad tvrdi, da ne traži duhovnu panoramu s ukočenim pogledom na svijet, nego da mu je stalo samo do onog određenog načina, na koji čovjek može zauzeti stav prema svijetu. Ni najmanje ne poričemo dinamički značaj bilo kojeg naziranja na svijet, ukoliko čovjek kroz cijeli svoj život mora neprestano tražiti istinu, jer je nikad ne posjeduje na potpuno savršen način. To vrijedi i za najuvjerenijeg vjernika, koliko god on sam mislio da je njegova vjera čvrsta i sigurna. Međutim, obzirom na Wynekenovo stanovište pitamo: Što vrijedi i kakav smisao ima vječno »traženje«, kad se nikad ništa ne nalazi ili kad je barem sporedno ono što se nalazi? U svakom pravom i ozbiljnom naziranju na svijet prvenstvo pripada s a d r ž a j u, dok je način njegovog promatranja samo podređena ili sekundarna, iako ne sporedna stvar, uvjetovana našom spoznajnom konstitucijom i zakonima našeg mišljenja.

Wyneken neopravdano prigovara, da mnogi krivo zahtijevaju uzrok i svrhu ne samo za pojedine stvari u svijetu, nego i za svijet kao cjelinu. Kod tog prigovora naime polazi od pretpostavke, da je svijet kao cjelina zapravo neko zadnje cijelo, prema tome nešto što je sasvim zaokruženo i zatvoreno — potpuno. No upravo to je u pitanju!

Poznat je logički ili teoretski stav onih, koji u principu doduše priznaju da mora postojati neko nužno biće, ali koji krivo misle da to nije nadsvjetsko ili vansvjetsko biće, nego

baš svemir kao cjelina. Po tom je shvaćanju svijet kontingentan u pojedinim svojim dijelovima, ali je kao cjelina nužne naravi. U takvom bi sistemu još bilo mjesta za naturalistički panteizam s vjerom u takozvanu vječnu materiju. — Da se ograničimo na onaj »minimum«, koji je potreban da oborimo taj nazor, spominjemo samo slijedeće:

U pretpostavci, da je svijet kontingentan ili nenuždan u pojedinim svojim dijelovima, a nuždan kao cjelina, treba priznati, da bi u toj cjelini ili unutar te cjeline bilo ili barem moglo biti takozvanih akcidentalnih promjena. No već to je dovoljan znak neke nedostatnosti i prolaznosti, a utoliko neke nenužnosti. Ali biće, koje je po svojoj naravi nužno, naprosto jest što jest, isključuje svaku, pa i najmanju promjenu, zapravo svaku promjenljivost. Ako je opravdano tvrditi o svijetu, da se on i kao cjelina barem akcidentalno mijenja, onda je tim ujedno posvjedočena neka njegova nedostatnost i nenužnost. A to nam onda ne samo daje pravo, nego nam čak nalaže da i obzirom na svijet kao cjelinu pitamo za njegov uzrok i za njegovu svrhu.

Mit i znanost.

Budući da Wyneken svojim novim djelom želi služiti »mitskom mišljenju«, potrebno je da poblizje upoznamo njegov pojam mita.

Mit nastoji s bilo koje strane promatrati i doseći značaj svijeta, a govori jezikom povijesti i simbola. No pravi mit zato ipak nije samo alegorija, nije samo slikovito prikazivanje apstraktnih pojmova. On ide uvijek za karakteriziranjem svijeta i stvarnosti, pa im utoliko daje neki smisao ili tumači njihov smisao. U vlastitoj sferi »mitskog« nema niti može biti protivurječja. Protivurječje nastaje tek onda, kad simbole mita prenosimo u sferu logike i znanosti, jer onda nastaju dogme i zakoni, koji po svojoj logičkoj formi ili mogu biti jedni pored drugih ili se međusobno isključuju. Mit uvijek odgovara na pitanje o nutarnjoj konstituciji svijeta, a njegov odgovor uvijek počinje riječima »t a k o, k a o d a . . .« Kad mit kaže da je osobni Bog stvorio svijet, onda to u pojmovnom obliku ne znači da ga je uistinu osobni Bog stvorio, već jedino znači da svijet t a k o izgleda, k a o d a je djelo nekog osobnog bića.

»So hat der Mythos etwas Schillerndes, Fließendes; er ist immer nur ein Versuch, ein schneller Zugriff, eine blitzhafte Beleuchtung; er verträgt keine begriffliche Verfestigung, kein beim Wort genommen werden. Zu Begriff und Lehre erstarrt, verliert er sein Leben, und sein Sinn verkehrt sich zum Unsinn« (str. 74). — »Mythos und Wissenschaft liegen auf verschiedenen Ebenen, sie begegnen einander nicht und können einander weder stören noch aufheben. Der Mythos kann überhaupt nicht widerlegt werden, sowenig wie ein Kunstwerk, er kann nur etwa durch ein anderes mythisches Denken zurückgedrängt werden...« (str. 275—276). — »... wir wissen schon, und haben es oft gezeigt, wie es gerade im Wesen des mythischen Denkens liegt, nicht auf Ja und Nein, auf den Satz vom ausgeschlossenen Dritten, gestellt zu sein. Die Welt hat unendlich viele Seiten, darum ist die Wahrheit unendlich. Ein Mythos, der ja nur eine von ihm erschaute Seite der Welt, einen Wesenszug von ihr wiedergibt, steht nicht mit einem anderen Mythos im Widerstreit, wird nicht von ihm widerlegt« (str. 340).

Kad se sjetimo, da Wynekenovo »naziranje na svijet« treba shvatiti kao teoretski problem, nameće nam se pitanje: Kakvu vrijednost ima mit, kad ga dovodimo u vezu i u odnos prema istini i kad ga mjerimo istinom? Na to pitanje dobivamo načelan odgovor u smislu sponajnoteoretskog subjektivizma i relativizma: »Eine wahre Weltanschauung im Sinn einer richtigen Weltanschauung ist unmöglich« (str. 392); ili još radikalnije: »Die Wahrheit ist kein Was, sondern ein Wie« (str. 399).

Uzročnost i sudbina.

Wyneken među ostalim tvrdi, da je postanak svijesti samo prirodan nastavak ili prirodna posljedica u razvitku živih bića i da je duševni život kod životinja organ za »korisnost«, a kod čovjeka organ za »istinu« (str. 80); da je postanak čovjeka unutar prirode neki kuriozum i da je čovjek zasad najsavršesnija životinja, koja svojim duhom stvara neki »protivirusijet« (str. 96) ili da je čovjek skokom napustio carstvo životinja (str. 121) i sl. No obratno tvrdi i to, da je na pr. jezik ili govor nešto, što se ne može izvoditi iz životinjske naravi, ma da eventualno dobivamo utisak da se životinjska narav u svom

razvitku postepeno pripremala za ovo »novo« (str. 86); nadalje da se duševno nikako ne može izvoditi iz tjelesnog (str. 97) i dr.

Sve bismo to mogli pustiti po strani, kad bi Wyneken ostao dosljedan te uvijek govorio jezikom mita (poredi str. 81, 32, 89). No budući da na pitanje, da li je život samo slučajno nastao kao igra prirode, daje potpuno agnosticističan odgovor (»einen Beweis dafür gibt es so wenig wie einen dagegen« str. 97, poredi i str. 126), zato treba barem ukratko pomsjetiti na to, da je prijelaz anorganskog svijeta u organski (materije u život) i prijelaz senzitivne (životinjske) duše u duhovnu (ljudsku) dušu, i to čistim razvitkom i bez ikakvog upliva nekog višeg uzroka, prirodnoznatstveno nedokazana stvar, a metafizički čak nemoguća pretpostavka. Inače bi učinak mogao biti veći i savršeniji od svog uzroka, a to je protiv svake logike i metafizike. Tu poteškoću osjeća i sam Wyneken, kad veli: »Es ist natürlich richtig, zu sagen: wie könnte die anorganische Natur zum Leben vordringen, wenn es nicht latent in ihr steckte, oder, wie wir sagten, wenn sie nicht noch mehr und anderes wäre als bloße anorganische Natur. Das ist die Vorbedingung, aber es ist nicht . . . der Grund und Sinn jenes Vordringens« (str. 296). Ipak krivo misli da mitsko mišljenje daje pravo na slijedeće rješenje: u prirodi se nalaze oprečne tendencije, a njihovim sukobljavanjem nastaju nove, više tvorbe. Sigurno je, da u prirodi ima oprečnih sila i tendencija, a da njihovo sukobljavanje izaziva različne procese i učinke. Ali to još nije nikakav odgovor na pitanje, koje je gore postavljeno. Možemo slobodno reći: bez upliva nekog višeg, takozvanog analognog uzroka nema i ne može biti prijelaza od ne-života na život, od životinje na čovjeka. Upravo je nerazumljivo, kako se može danas — poslije svih onih borba između materijalističke i dualističke ili spiritualističke filozofije, poslije kojih je dualizam na ruševinama materijalizma slavio »uskrsnuće metafizike« — velim, kako se može danas u knjizi s naučnim pretenzijama nalaziti slijedeći tekst:

»Das, was wir jetzt das geistige Erlebnis genannt haben, ist, soviel wir wissen, wirklich dem Menschen vorbehalten; aber wiederum hindert uns auch nichts, die Tierwelt als einen Aufstieg zum Licht immer klarerer Bewusstheit und also der Menschwerdung entgegen anzusehen. (Was ergreift uns bei der Beobachtung unseres Freundes aus der Tierwelt, des Hun-

des, so tief? ist est nicht das Ringen seiner Seele um Menschenähnlichkeit, Menschentum? . . .) — Wenn das Christentum ausschliesslich dem Menschen die «unsterbliche Seele» zuschreibt, stösst uns das ab, und wir fühlen die Unnatürlichkeit dieser Lehre um so mehr, als, naturgeschichtlich gesehen, der Übergang vom Tier sich allmählich vollzogen hat und nicht festzustellen ist, wo (ja, beinahe: ob) die Gattung Mensch begonnen hat. Wann und wo unter den Urmenschen sollte sich der metaphysische Staatsstreich einer Seelenverleihung oder Unsterblichkeitsverleihung abgespielt haben? . . . (str. 317).

Prirodne nauke dosad nikako nisu dokazale prijelaz od životinje na čovjeka. Neka se na to ne zaboravi. I Wyneken bi više govorio u duhu samih prirodnih nauka, kad bi se ozbiljno i dosljedno držao onog, što na drugom mjestu kaže, kad za kulturu tvrdi, da je ona uopće moguća jedino pod uvjetom, da čovjek nije samo dio prirode i član životinjskog svijeta, nego da on znači novi princip i novi početak u svijetu (str. 360). Samo što Wyneken i ovdje odmah traži čisto imanentističko-evolucionističko tumačenje, tako da bi svijet od početka morao imati u sebi »dispoziciju« za takav razvitak. Međutim upravo tu se vraća pitanje: Može li svijet imati tu dispoziciju naprosto od sebe? Može li svijet od sebe kao u klici sadržati duh, svrhu svog razvitka? — Zar ne bi onda takav razvitak značio barem akcidentalnu promjenu svijeta kao cjeline? Osim toga, zar ne bi u tom slučaju trebalo tražiti neki daljni, viši uzrok, baš uzrok svijeta kao cjeline? Ukratko: vraća se ona problematika, o kojoj je već bilo govora, a koja svoje jedino rješenje nalazi u egzistenciji jednog vansvjetskog nužnog bića, koje zovemo »Bog«.

Čini se da je i Wyneken svijestan te poteškoće, jer već u pogledu imanentnog intramundanog razvitka drži, da duševno nije proizvedeno od tjelesnoga po zakonu uzročnosti (str. 98), nego da među njima vlada drugi odnos. Štoviše, trebalo bi uopće u svakom procesu zbivanja i razvitka razlikovati dvostruku nužnost: prije svega uzročnost, a zatim još nešto drugo, nešto što je prije svake uzročnosti i što bismo mogli nazvati strukturom svijeta (također: predatost ili prakonstelacija svijeta). Ova druga nužnost zapravo obuhvaća troje: činjenicu, da je svijet baš takav, a ne drukčiji (naime bit svijeta); zatim činjenicu, da nam se svijet prikazuje kao zbivanje,

za koje ne znamo, što ga pokreće i odakle ga se pokreće; konačno činjenicu, da nam se svijet prikazuje kao mnoštvo pojava. Mnoge pojave možemo doduše uzročno protumačiti, ali zato ipak još ne znamo, zašto uopće postoji onaj proces i njegov nosilac, zašto ima uzroka i učinaka. Ova se preduzročna i vanuzročna komponenta našeg života zove *sudbina*. Ona obuhvaća sve ono, što se u našem životu ne može kauzalno i racionalno tumačiti, a shvaća se obično kao određenje. To je zapravo sama datost našeg bića, naša vlastita duševna datost, koja se nalazi ispred svake uzročnosti, a na koju nailaze i nadovezuju uzroci kad počinju djelovati: naš *značaj*. Početak našeg značaja istovjetan je s »početkom« samog svijeta. Ukoliko naši čini ovise o tako shvaćenom značaju, ne možemo ih uzročno tumačiti: oni ne ovise ni o kakvim uzrocima u zbivanju svijeta. Pozitivnim izrazom kažemo, da su ti čini »*slobodni*« (to jest: nisu prouzročeni). No sloboda volje nikako ne može imati smisao »bezuzročnih novih uzroka«, naime takvih uzroka, koji bi samo presjekli uzročni tok u prirodi te sami otvorili novi uzročni proces. Niti se može reći, da duševni procesi tako nužno slijede iz duševnih činilaca kao što tjelesni procesi slijede iz tjelesnih uzroka, jer se duševni procesi naprosto ne mogu uspoređivati s tjelesnima. I upravo zato, jer su drukčiji, to jest sasvim druge naravi, nastaje u nama svijest, da oni ne spadaju u uzročni lanac ili da nisu članovi uzročnog niza — i to je ono što nazivamo njihovom »*slobodom*«. Svaki je duševni proces slobodan, a to znači da nije uzročno uvjetovan. I baš ukoliko ga se svodi na preduzročni činilac, na značaj ili sudbinu, utoliko nije rezultat bezličnih mehaničkih uzroka, nego je u punom smislu riječi *lično* djelo onog, kojem pripada: djelo njegovog značaja i njegove sudbine, koji zapravo znače jedno te isto. Supstancijalna individualna duša je samo primitivna hipoteza (str. 102—120).

U ovom rezoniranju takozvana vanuzročna nužnost ima samo da bude nadomjestak za ono tumačenje, što ga teistička filozofija traži i nalazi u egzistenciji nekog nužnog bića. Tko se ozbiljno trudi oko metafizičkog opravdanja principa uzročnosti, oko opravdanja njegove opće i objektivne vrijednosti, taj neće samo jednostavno uvidjeti mogućnost uzročnog tumačenja, nego će također dobiti neki uvid u pitanje, zašto uopće ima uzroka i učinka. On će osim toga uvidjeti, zašto nužno biće

uopće postoji. Ono postoji, jer ne može ne postojati, jer je egzistencija sastavni dio njegove esencije, jer je njegova bit naprosto istovjetna s egzistencijom. Sve to nikako ne prelazi granice kauzalnog i racionalnog tumačenja, ma da rado priznajemo da bit nužnog bića u mnogom pogledu prelazi granice našeg ograničenog shvaćanja.

Da se pojmovi sudbina, značaj i sloboda uzimaju u istom značenju, ne može nas čuditi, kad znamo da su to zapravo samo konsekvencije iz idealističkih principa. Samo treba zapamtiti, da u tom slučaju nema mogućnosti pravog izgrađivanja značaja niti može biti govora o pravom slobodnom i odgovornom djelovanju čovjeka. Jedino preostaje sudbina kao slijepa nužnost.

Poslije Kanta čuju se u idealističkoj filozofiji neprestano prigovori protiv pojma slobodne uzročnosti, što je naravno ujedno i u prilog materijalističkoj filozofiji. U svojoj takozvanoj trećoj antinomiji pokazao je sam Kant, kako mnogi još i danas misle, da se tobože jednako apodiktički može dokazati i da je svijet nužno ovisan o nekom slobodnom prvom uzroku i da je pojam slobodnog uzroka u sebi protivurječan. Kant je iz tog povukao samo slijedeći zaključak: kad razum apodiktički dokazuje i tezu i antitezu, vidimo da se on nalazi na jednom području, na kojem nije kompetentan — dakle: agnosticizam. Kasniji idealizam u ovom pitanju nije tako dosljedan kao Kant. Rado zastupa mišljenje sadržano u Kantovoj antitezi, da je pojam slobodnog uzroka protivurječan. Međutim, to ne stoji. Pojam slobodnog uzroka ne sastoji se naime u tom, što bi slobodni uzrok djelovao bez određenja i utoliko bez dovoljnog razloga. Protivurječje bilo bi navodno u tom, što bi slobodni uzrok prema pretpostavci stvarno djelovao (prema tome bi i morao imati određenje za to) i što zapravo ne bi uopće mogao djelovati, ukoliko bi naime kao slobodan uzrok morao isključiti svako određenje (prema tome bi bio bez određenja za djelovanje): djelovao bi (prema pretpostavci) i ujedno ne bi djelovao (jer bi bio bez određenja). O d g o v a r a m o : djelovao bi, a određenje svog djelovanja imao bi u sebi, iako ne uvijek potpuno od sebe. Slobodnu uzročnost imamo naime onda, kad neki čin nije naprosto i sasvim određen po izvanjskim činiocima, nego kad proizlazi iz uzroka, koji djeluje — bilo djelomično bilo potpuno — po određenju, što ga već ima u sebi.

Ipak je slobodna uzročnost »tajanstvena«, i to zato što u opreci prema prirodnom kauzalitetu nije j e d n o z n a č n o određena. No baš u tom se i sastoji njena naročita odlika i vrijednost. Jer time utemeljuje naročiti sloj stvarnosti, za koji bi smo prije mogli reći da je n a d u z r o č n e nego preduzročne naravi: naduzročne naravi utoliko, što prelazi granice uzročnosti u običnom smislu riječi, takozvanu prirodnu ili jednoznačnu uzročnost.

Tvrđnja, da je supstancijalnost — a možemo slobodno dodati: i besmrtnost — individualne duše samo primitivna hipoteza, nije osnovana na duševnim činjenicama ili na iskustvu, nego je obični postulat idealističkog principa o apsolutnom duhu. Empirička psihologija traži drugo!

Religija i mit.

Ovdje je riječ o religiji, kako je shvaća Wyneken (naročito str. 177—188).

Religija je naročita tvorba u duhovnom životu čovječanstva. Ne možemo je doduše točnije definirati, jer je vrlo kompleksne naravi, ali ipak znamo da joj u duhovnom životu naroda uvijek pripada isto mjesto, i to usprkos različnim oblicima, u kojima se pojavljuje, kao i usprkos svim primjesama, prema kojima se ona više ili manje udaljuje od svoje prave biti. Već sama riječ »religija« dosta određeno označuje tu duhovnu tvorbu kao o b j e k t i v n u i svima poznatu pojavu. Ovdje se zasad ne radi o subjektivnom stavu ili doživljavanju pojedinaca. Ako želimo bez predrasuda upoznati bit religije, moramo se služiti induktivnom metodom, i to zato što je religija kompleksne naravi. Tko se naprosto poziva na neku definiciju te deduktivnim putem nastoji otkriti njen pravi sadržaj, taj je uvijek u pogibelji da se izgubi u subjektivnim nazorima ili da ih barem precijeni.

U povijesti čovječanstva djelovale su kao realnosti među ostalim i takozvane okultne sile, kako god tumačili njihovu realnost. To treba danas načelno priznati. Radi se o stvarima i procesima nekog »drugog svijeta«, nekog drugog sloja stvarnosti. Tko ih doživljuje, taj ima svijest neke nove mogućnosti doživljavanja, koja je kao sredina između sna i budnog stanja, a koju prati neko naročito čuvstvo. Čovjek osjeća strah kao da sva stvarnost i cijeli svijet visi na »tankoj niti« i kao da će i

čovjek sama sebe izgubiti. Samo je neka malenkost potrebna i otvara nam se novi svijet, svijet kojem zapravo ne pripadamo i koji nam nije domovina, nego pred kojim nas je — strah.

Kad znamo, kakav je utisak morala činiti smrt na primitivnog čovjeka — smrt, kojom je čovjek izgubio dah i gibanje — onda je razumljivo, da je on stvorio pojam »duše« ili »duha« kao nekog nevidljivog zračnog tijela, koje kao da prožima ovo vidljivo tijelo, kao da upravlja ovim vidljivim tijelom i kao da ga giblje. Smrt je onda značila onaj trenutak, kad »duša« ostavi tijelo.

S ovom predodžbom o duši ili o duhu kao nosiocu života povezao je primitivni čovjek drugi niz doživljaja, naime svoje snove, u kojima su mu se mrtvi ljudi opet pokazivali kao živi. Možda je primitivni čovjek uopće samo zbog svojih snova počeo razmišljati o smrti. Svakako mu je san bio kao doživljaj iz drugog svijeta, doživljaj, kojim je vidio »drugo lice« realnosti, ono lice, što ga u budnom stanju ne vidimo. U najboljem slučaju vidimo njegovu sjenu!

Kako god mislili o tim prvim predodžbama i pojavama, bilo da se odmah od početka radilo o prikazanju »duhova«, bilo da je to prikazanje tek neko kasnije tumačenje izvjesnih pojava, svakako je tu nastao jedinstven kompleks predočaba. Taj se kompleks vrlo rano razvio u pravu »religiju«, i to tim što je dodan takozvani bogoštovni momenat. — Prvi je dakle izvor religije ovaj: vjera u prekogrobni život »duše«, izazvana primitivnom spekulacijom o smrti u vezi s doživljavanjem snova i utvara.

No čini se, da je religija još više djelo ljudske želje. Čovjek se boji smrti. Kao svaka životinja, tako i čovjek ima »Todesangst«: to je strah, koji im je usađen slično kao spolni nagon kao sredstvo za održanje individuuma i roda. Čovjek je taj strah pretvorio u »Todesfurcht«: jer si može predočiti smrt, stvorio je neobični pojam »ja umirem«, pa čak pojam »ja ću biti mrtav«, a da nije povukao konsekvenciju »ja sam bio mrtav«, to jest a da nije vidio da je ono »ja ću biti mrtav« samo besmisleno povezivanje riječi. Iz neizbježivosti smrti nastala je želja čovjekova, da ne umre. Kako god tumačili tu želju, ona je svakako opća pojava i svagdje djeluje.

Na želji osniva se fantazija, koja zna krivotvoriti stvarnost. Katkad ipak može nastupati i kao »zakonit izvor

spoznaje«, na pr. kad se javno kaže, da se ne možemo i ne smijemo odreći stanovitih religioznih predočaba ili nauka, jer da ih trebamo kao oslonac čudoređa ili kao utjehu u patnjama. Na taj se način naročito na primitivnim stupnjevima stvara novi sloj bitka. Najbolje ćemo ga karakterizirati s izrazom »magija«. S magijom treba dovesti u vezu i ona iskustva, što ih danas zovemo sugestijom ili autosugestijom, a još više okultne doživljaje i teoriju o nevidljivom »duhu«.

Nesposobnost razlikovanja između stvarnosti i fantazije naših želja značajna je crta djetinjstva, i to djetinjstva bilo čovječanstva bilo pojedinca. Kad je nalazimo kod odraslih, zovemo je infantilizmom. Bit je svakog infantilizma želja čovjeka, da ostane dijete. Kod odraslog, koji je postao samostalan i koga više ne zaštićuju otac i majka kao u djetinjstvu, želja stvara neki nadomjestak: to je nevidljivi nebeski otac i fiktivni odnos prema njemu, katkad i nebeska majka. Želja za život poslije smrti i čežnja za vječnim ocem, to su u religioznom pogledu glavni oblici stvaralačke želje. U vezi s drugim momentima vječni otac postaje »duhom«, kao što se i za pravog oca mislilo da kao »duh« dalje živi, a možda je već pravi otac bio prvi, kojem su se ljudi obraćali u molitvi i koga su poštivali.

Tim smo došli do novog momenta, koji je i inače vrlo važan u kulturnom stvaranju čovjeka. To je nagon igre, također neki pranagon čovjeka. Kako bismo drukčije nazvali ono što čine odrasli, kad izmišljaju nekog oca na nebu, kad čak traže neki odnos prema njemu te žive kao da je ta fikcija prava stvarnost? U principu je to isto kao kad se djeca igraju, kad se sama nazivaju ocem ili majkom ili djecom te ostaju neko vrijeme u toj fikciji. Kako god shvatili podrijetlo i bit tog nagona, svakako je i on sastavni dio one kompleksne tvorbe, koju zovemo religijom.

Religija ipak nije ostala u sferi igre, već je spala na stvarnost. Ona nije ostala onaj po duhu stvoreni »protivusvijet«, nego je i sama postala svijetom. To je grijeh religije! Ona je zastranila i postala običnim sredstvom u brizi za pojedinca i za društvo, to jest postala je »tehnikom«. Po gospodarskom principu dijeljenja rada nastaju i nastupaju specijalisti religije. Često su to ljudi, koji su tjelesno i gospodarski malovrijedni ili čak patološki disponirani. Oni se razumiju u okultne praktike, mogu kod sebe ili kod drugih iza-

zvati abnormalna duševna stanja, ili barem tvrde da raspolažu naročitim duhovnim tajnama. Tako je nastao naročiti stalež: s v e ć e n s t v o. Njegovo je stručno znanje više nego u drugim zvanjima velika tajna i stoga podesno sredstvo pljačkanja i upravljanja:

»Es bildet sich eine auf dem Gehirnleben des Menschen schmarotzende Kaste heraus, in deren Interesse es liegt, den Wirklichkeitssinn des Menschen zu schwächen, den Menschen auf einer infantilen Stufe festzuhalten und also sein geistiges Leben in bestimmter Weise zu verkrüppeln« (str. 184, o »parazitizmu svećenstva« vidi str. 130).

Tako je religija postala socijalnim činiocem moći. Sama država kao najviša društvena organizacija moći nastoji za sebe osigurati moć religije, i to dijelom zato da bi na taj način povećala svoju vlastitu moć, a dijelom zato da bi imala kontrolu nad moći religije. Ovo uvlačenje religije u socijalni život znači za religiju dvostruku metamorfozu: u prvom redu njeno pravno organiziranje u organizaciju moći (crkva!), a zatim spajanje religije sa čudoređem.

Čudoređe nastaje, kad društvo ne može provesti svoje zakone te apelira na članove, da i bez kontrole i izvanjske sile udovolje propisima. U toj stvari može biti vrlo podesan motiv pozivanje na nevidljive »duhove«, za koje se drži da se mogu osvetiti i onda, kad izvršni organi društva zataje. Uzmimo kao shematski primjer državne i društvene prilike primitivnih ljudi. Recimo da se dogodio zločin u nekom plemenu ili u nekoj općini. Društvenim organima nije uspjelo otkriti zločinca. Zato se obrate na čarobnjaka. Ovaj počinje svoje obrede, koji zapravo treba da vode do sveznanja. I zločinac zna, da ga sad gone »duhovi«. Tu je početak njegovog straha pred groznim moćima, koje mu se hoće osvetiti: to je nemirna ili zla savjest. Savjest nastaje tim što se religija umješa u društveni moral. Najvažnija usluga, koju religija čini društvu, jest u tom što društvene dužnosti pretvara u božanske zapovijedi.

To je j e d n a mogućnost, da se religija gubi u moralu i u politici. Međutim postoji još jedna d r u g a mogućnost, po kojoj religija nevidljivo i podzemno nastavlja svoj put te mijenja svoj oblik, da onda očišćena postane izvorom novog duhovnog života. To je slučaj, kad religija prelazi u m i t.

Nije lako uvidjeti, na koji se način mit sjedinio s religijom, ma da svagdje nailazimo na činjenicu tog sjedinjenja. Možda smijemo razlikovati dva načina: posredni i neposredni način.

Kako posredno? »Oduhovljenjem« prirode. Kad je čovjek jednom vjerovao u duhove i u nevidljivi svijet, dobila je ta vjera i neku samostalnost. Kao što je dah bio »duh«, tako je i vjetar skoro bio smatran »duhom«. Štoviše, vjetar je upravo i jamčio za to, da ima nevidljivih i snažnih sila, a u vezi s njim djelovala je grmljavina i munja. Na taj način bila je uspostavljena veza između »duhova« i prirode: od onda se prirodnim silama pripisuju »duše«, a u takozvanom politeizmu vidimo zadnji rezultat tog procesa. »Oduhovljenje« prirode vodi do neke »opće religije«. Prirodne sile naime ne poznaju ograničenje na individualne interese. Jedno nebo obuhvaća sve što postoji. Jedna zemlja proizvodi sav život. Postepeno ljudi zamišljaju i svijet na isti način, pa mu pripisuju »dušu«. Tu se sad sastaju religija i mit. Kao što je rečeno, pitanje o nutarnjoj biti, o duši, o smislu svijeta nalazi svoj odgovor u mitu. I tako religija sad konačno prelazi u mitsku misao. Može se reći, da je mit njen vrhunac, njen najdragocjeniji sadržaj. Tek mit pruža ono, što se često krivo pripisuje religiji uopće: tek u mitu čovjek prelazi granice svog vlastitog bitka i života kao i granice ovog pojavnog i prolaznog svijeta, da onda traži svijet vječnih i bezuvjetnih vrednota. Tek mit preobrazuje i posvećuje religiju, koja je bez njega ili prije sjedinjenja s njim bila »sasvim tehnička stvar«. Mit nalazi svoj izraz ne samo u riječima i literarnim proizvodima, nego također u »svećeničkoj tehnici«, na pr. u tehnici ili vještini saobraćaja s bogovima. I opet valja reći, da ta tehnika tek mitom postaje kultom u višem smislu. »Misa katoličke crkve je skroz na skroz primjenjeni ili praktični mit, otud duboki i skoro zagonetni utisak, što ga čini na svaku nepristranu i za svaku veličinu otvorenu čud« (str. 188). Mit uvijek promatra svijet pod nekim »kao da«-vidom. Zato se lako i prirodno sjedinjuje s onim aspektom religije, po kojem ona naučava živjeti »kao da...« Zato bi skoro trebalo definirati religiju na njenom najvišem stupnju na ovaj način: religija znači živjeti pod nekim »kao da«-aspektom mita.

Na drugom mjestu: religija je »veliki sistem fikcija i simbola« (str. 308).

Smijemo li govoriti o naročitoj religioznoj dispoziciji čovjeka? Po Wynekenu ta dispozicija ne može biti drugo do sposobnost i nagon za jedan život p o r e d realnog života, za život pod nekim velikim »kao da« - vidom, a to je zapravo čovječji nagon igre (str. 189). U obrazlaganju tog nazora nailazimo na misli, koje su nam vrlo dobro poznate iz psihoanalize i iz individualne psihologije. Tako bi na pr. psihički korijen pobožnosti samopredanja, a to bi bila jedina prava pobožnost, trebalo tražiti u spolnom nagonu (str. 193). Bog »nije realnost, kao što su to svijet i njegovi sastavni dijelovi, on je bez sumnje samo predodžba, koja je nastala u ljudskom mišljenju« (str. 191) — »jedna sasvim apriorna i sasvim apstraktna veličina svijeta, bez veze s njim« (str. 192). Bitno je za religiju, »da njena božanstva n i s u realnosti«. Što su dakle? »Tvorbe ljudskog mišljenja ili ljudske fantazije, s kojima se postupa, k a o d a su realnosti« (str. 198). Upravo ovo »kao da« uvjetuje bit religije. Utoliko se i može reći, da realni bogovi nisu bogovi, jer nisu duševne moći; bogovi su samo utoliko bogovi, ukoliko se u njih »vjere« (str. 215). Čovjek zna, da su religiozne moći samo imaginarne ili irealne, ali on »vjere« u njih, to jest odlučuje, da će s njima postupati kao da su realnosti. To nije isto kao kad kažemo: čovjek vjeruje da su religiozne moći realnosti (str. 199).

Bit prave »vjere« sastoji se u odluci, da tako udesimo svoj život i svoje mišljenje, kao da su nam kao stvarni zajamčeni određena struktura svijeta i izvjesni red stvari i stanoviti smisao života. Takve misli-vodilje zovemo idejama. Zato vjera znači isto što i idealizam, to jest uređenje života po idejama. Prema tome prava religiozna vjera u »vječni život« ne znači, da čovjek uistinu misli, da će »duša« poslije smrti zbiljski nastaviti svoj život, nego znači, da se čovjek u svom životu orijentira po »vječnom«, to jest nadvremenskom značenju života. Tim naravno ne kaže, da život stvarno ima takvo značenje, nego jedino želi živjeti kao da je takvo značenje sigurno, a razlog za tu svoju odluku nalazi u tom, što život inače nema niti vrijednosti niti smisla. No svagdašnji iskustveni ili naravni život ide svojim tokom. Religija nastoji da ga sve više uvlači u svoju domenu. Sam religiozni život je kao »život u nekoj fikciji«.

život, u koji se čovjek prenosi za nekoliko sati, ali iz kojeg opet mora ispasti i zapasti u svagdašnjost. »Takav fingirani sistem zovemo i g r o m« (str. 200 i 201).

Za pravog religioznog čovjeka Bog nije apstraktan pojam s određenim sadržajem, to jest proizvod ljudskog čuvstva i ljudske misli, nego konkretno biće, zapravo ime za jedno biće, koje objektivno postoji. Za njega Bog znači »stvoritelj svijeta«. Ispitujmo sad ovaj sud: Bog je stvorio svijet. Je li to analitički ili sintetički sud (u smislu Kantove terminologije)? Kod analitičkog suda je predikat već sadržan u samom subjektu, tako da se zapravo radi o tautologiji. U našem bi se slučaju reklo: stvoritelj svijeta je stvoritelj svijeta — ili ljepše: stvoritelja svijeta nazivamo Bogom. Kod sintetičkog suda predikat se u strogom smislu riječi pririče odnosno dodaje subjektu. U našem je slučaju onda opravdano pitanje: Odakle uopće znam za Boga, to jest za subjekt? Osim toga: Što znam o njemu, to jest kako znam, da je svijet »stvoren«, tako da smijem Bogu priricati svojstvo stvoritelja? — Wyneken se usuđuje mirno konstatirati, kako sam kaže, da nas narav svijeta ne sili na zaključak, da svijet mora biti stvoren, to će reći da izvan njega postoji neki uzrok njegove egzistencije. Prema tome nema razloga za to, da Bogu priričemo svojstvo stvoritelja. Kako je rečeno, ako je sud »Bog je stvorio svijet« sintetički sud, onda je logički potrebno, da već prije tog suda znamo za bit subjekta; slično kao kad iz opažanja ili iskustva znamo što je lav, pa mu kao poznatom predmetu ili subjektu priričemo različne predikate. No »Bog« je prije svega samo jedna »ne jednoznačna riječ«, i to riječ za nepoznat sadržaj. Stoga treba prvo točno reći, što znači riječ »Bog«, to jest treba točno odrediti sadržaj »Bog«, a zatim treba navesti razloge, zbog kojih se misli, da je taj sadržaj uistinu ostvaren ili egzistentan. — I tu se po Wynekenu može načelno reći, da riječ »Bog« dobiva svoj sadržaj tek iz suvislosti nekog mita. Zbog toga umoljava one rijetke ljude, koji misle da osjećaju »tajanstveni, demonski i takoreći osobni karakter svijeta« i koji bi htjeli imati jednu riječ za svoje čuvstvo o »nedokučivom podrijetlu svijeta i jastva«, neka se zasad uopće odreknu višeznačne riječi »Bog« (str. 257—269).

Vidimo, da je Wyneken prekinuo problematiku oko egzistencije Božje upravo tamo, gdje ona ulazi u odlučnu fazu. Nama je svejedno, hoće li se reći da je Bog apstraktan pojam ili konkretno biće. On je naime i jedno i drugo, a ispravnost smisla u određenom sudu ovisi uvijek o tom, što i kako se nešto o Bogu izriče. Bog sigurno nije samo apstraktan pojam. Ali naš je način spoznavanja takav, da Boga prije svega shvaćamo apstraktnim pojmom, samo što odmah i niječemo Božju »apstraktnost« ili čistu mogućnost odnosno indiferenciju prema konkretnoj egzistenciji. Naša spoznaja vodi do uvida, da je pojam Boga takve naravi, da ga egzistencija direktno i konstituira, to jest da je Božja bit istovetna s egzistencijom. Zato Bog nikad nije samo moguć, nego je baš tim što je moguć ujedno i egzistentan.

Stoji li Wynekenova tvrdnja, da moramo već znati za Božju bit, kad za Boga kažemo da je stvorio svijet? — Nešto naravno moramo o Bogu znati, barem nekritički. To uostalom nije nikakva naročita poteškoća, koju bismo smjeli iznijeti i iskoristiti protiv problema Boga. U svim filozofskim pitanjima, koja želimo kritički opravdati, moramo prije samog tog opravdanja barem otprilike znati, što znače njihova imena ili one riječi, kojima ih označujemo. Njihovo ispravno značenje ne pretpostavljamo, nego do njega dolazimo kritičkim opravdanjem; ono je dakle ujedno rezultat kritičkog opravdanja. Tko se na pr. bavi problemom istine ili slobode, mora već na početku imati neki približni ili neodređeni pojam istine i slobode; njihovo pravo značenje slijedit će tek kao rezultat iz kritičnog opravdanja istine i slobode, to jest njihovo pravo značenje određuje se baš samim tim opravdanjem.

Protiv Wynekenove konstatacije, da narav svijeta ne traži uzrok egzistencije svijeta izvan svijeta, ističemo, da je ta konstatacija do temelja kriva. Stoga nije ni smjela tako »mirno« uslijediti. Svijet nam se uopće prikazuje samo u svojoj prolaznosti. On nas direktno poziva, da tražimo uzrok njegovog gibanja i egzistiranja u egzistenciji nekog vansvjetskog i nadsvjetskog bića, kako to pokazuje tradicionalna filozofija u različnim varijacijama i pod različitim aspektima, kad dokazuje egzistenciju Boga na temelju principa uzročnosti.

Ne možemo u cijelosti prihvatiti Wynekenovo mišljenje, da pri određivanju smisla ili biti religije moramo postupati induk-

tivno, a ne deduktivno. Sigurno je krivo, ako tko naprosto polazi od neke definicije religije te nastoji deduktivnim putem osvijetliti pojedine momente religije. To bi bilo dosta svojevoljno konstruiranje, a u svojoj zadnjoj konsekvenciji zapravo religiozni subjektivizam i relativizam. Ali je također krivo, ako se tko isključivo poziva na religiozno iskustvo u obliku historijskih i psiholoških činjenica te kao religiozno priznaje samo ono, što je svim tim podacima zajedničko. U povijesti čovječanstva ima toliko činjenica, koje se nazivaju religioznima, a za koje se s pravom može pitati, da li je umjesno i opravdano nazvati ih religioznima. Nije dosta pozivati se na činjenicu, da su ih mnogi pojedinci ili cijeli narodi dugo i iskreno smatrali religioznima. Potreban je jedan drugi kriterij, po kojem ćemo sve prijeporne historijske i psihološke činjenice smjeti fiksirati kao religiozne ili pseudoreligiozne. Takav će kriterij obzirom na same te činjenice biti apriorne naravi. Njegova se apriornost zato ne sastoji u tom, što bi on naprosto bio subjektivan, to jest prije svakog iskustva i neovisan o svakom iskustvu. Teistička filozofija religije nalazi taj kriterij u dokazanoj egzistenciji osobnog Boga, prema kojem čovjek mora stupiti u konkretni osobni odnos. Dokazivanje egzistencije osobnog Boga nije apriorno, već aposteriorno. Spomenuta aposteriorno stečena istina može sad služiti kao mjerilo ili kriterij za to, da različne historijske i psihološke činjenice, za koje se tvrdi da su religiozne, fiksiramo kao religiozne ili pseudoreligiozne. Taj je kriterij, kako smo već istaknuli, obzirom na same te činjenice apriorne naravi. Ipak se pri određivanju sadržaja religije ne postupa tako, da se naprosto iz dokazane egzistencije osobnog Boga deduciraju ili izvode svi pojedini momenti religije. Naprotiv: prvo se ispituju i utvrđuju historijske i psihološke činjenice, i to sve one za koje se tvrdi da su »religiozne«, zatim se na njih primjenjuje naprijed navedeni, aposteriorno stečeni metafizički kriterij — i tek njihova sinteza vodi do pravog sadržaja religije. Zato pitanje nije u tom, da li treba postupati induktivno ili deduktivno, nego je potrebno postupati i induktivno i deduktivno, sve u svoje vrijeme.

To vrijedi, kad je čovjek isključivo prepušten svojoj naravnoj spoznaji i u pretpostavci, da se Bog nije pozitivno objavio. U slučaju, da postoji pozitivna Božja objava, prema kojoj

i religija kao nadnaravni odnos čovjeka prema Bogu dobiva naročiti smisao, ali ipak tako da naprijed spomenuti metodički postupak ne gubi svoje opravdanje, već samo traži naročitu modifikaciju i nadopunu — u tom slučaju i danas zastupam ono, što sam iznio u svom članku »Das gottgewollte und gottgeborgene Lebensganze« (Stimmen der Zeit 136, 1939, str. 203—213).

U literaturi se već do dosade diskutiralo o smrti, o snu kao i o takozvanim okultnim silama kao eventualnom prazvoru religije. Spominjem samo to, da je danas dokazana činjenica, da je primitivni čovjek ne samo mogao uzročno misliti, nego da je i stvarno tako mislio. Zato barem istim, ako ne većim pravom smijemo tražiti podrijetlo religije u uzročnom mišljenju, a ne u primitivnoj (a to kod Wynekena očito znači: u krivoj) spekulaciji u vezi s doživljavanjem snova. Pozivati se na »primitivnog čovjeka«, to je jeftina argumentacija, koja u većini slučajeva nema nikakve dokazne vrijednosti, naročito kad nije zasnovana na etnološki utvrđenim činjenicama. Mnogi sami projiciraju u »primitivnog čovjeka« sve ono, što im je potrebno da dođu do tumačenja u smislu nerazvijenog mišljenja i željenja. Tu često ima neumjesnog pretjeravanja i neopravdanog generaliziranja. — Uzmimo analogan slučaj iz sadašnjice. Kad se na pr. radi o pitanju, kako treba metodički tumačiti neke teže stvari iz vjeronauka, ili o pitanju seksualnog prosvjećivanja djece, odgojitelji se često veoma razilaze u svojim nazorima, i to velikim dijelom samo zato, što različno shvaćaju psihi djeteta. Mnogi shvaćaju psihi djeteta odveć primitivno i naivno. Ukoliko se onda u svojim tumačenjima dosljedno prilagode tom svom shvaćanju dječje psihe, moraju doživjeti ono čemu se ni najmanje nisu nadali: to jest i sami postaju smiješni pred djecom. — Da se Wyneken držao induktivne metode kod proučavanja primitivnog čovjeka, da se strogo držao samih historijskih podataka o psihi primitivnog čovjeka, sigurno ne bi nikad došao do onog rezultata u pogledu podrijetla i smisla religije, do kojeg je došao na osnovu svojih subjektivnih, svojevoljnih konstrukcija. Uostalom, njegovo je mišljenje o tom pitanju u mnogom pogledu samo komplikacija različitih odlomaka iz animističkih i drugih krivih teorija. Da ne zalazimo u pojedinosti, potsjećamo samo na ovo:

Wyneken se ne poziva na naučno utvrđene etnološke podatke, već sam konstruira duševno raspoloženje primitivnih ljudi, i to prema svojim vlastitim predrasudama. — Wyneken zanemaruje glavne i prave komponente religije te precjenjuje njene sporedne momente; neke obične primjese prikazuje kao bitne dijelove. — Wynekenova teorija o razvitku religije u mit ne samo da nije ničim dokazana, nego je također u mnogim točkama nejasna i nosi crte samovoljne konstrukcije.

Moramo biti svijesni, da se kod Wynekena kao i kod mnogih drugih novijih pisaca istog tipa radi o naročito novom načinu mišljenja. Tko svojim odgovorima želi pogoditi njihove tvrdnje, taj mora prije svega ići za tim, da dobije neku »zajedničku bazu«. Inače je svako raspravljanje promašeno i suvišno. Mi smo naučeni, i to s pravom, da nauku o naziranju na svijet shvatimo kao stvar logike, to jest kao sistem, koji mora biti shvaćen i proveden po logičkim načelima i gdje svaku misao moramo misliti ili barem moramo moći misliti do kraja. Zato je među ostalim uvijek važno znati kako za preduvjete tako i za posljedice pojedine tvrdnje. Kad se tek na posljedicama prepoznaje mogućnost ili ispravnost, nemogućnost ili neispravnost nekog mišljenja. Prema tome takav logički način promatranja dopušta i traži, da točno mjerimo smisao kako pojedinih riječi tako i cijele tvrdnje, a osim toga da ispitamo njihovu pretpostavku kao i njihove posljedice. — No postoji još i drugi tip mišljenja, koji se pri svem teoretiziranju ravna po praktično-psihološkim načelima i obzirima. Njemu nije puno stalo do pojedinih riječi niti do određenih sudova, nego je toliko obuzet i oduševljen životnom dinamikom, da prvenstveno insistira na onim činjenicama i mislima, koje ga psihološki privlače i u kojima još vidi izvorni impuls života. Jasno je, da je takav tip mišljenja zbog svoje jednostranosti u neprestanoj opasnosti, da zastrani i da svrši u pravom relativizmu i pragmatizmu. Zato nas ni najmanje ne iznenađuje, kad čujemo za teorije i nazore, u kojima se usprkos opreznim restrikcijama (»možda«, »čini se«, »nije isključeno« itd.) najedanput govori u apodiktičnom tonu ili barem zanemaruje prvotna problematika. Ekstremna posljedica takvog načina mišljenja je takozvano mitsko mišljenje, gdje se čak načelno isključuje mogućnost logičkog protivurječja.

Objasnimo to поблиže na konkretnom primjeru.

Za logički tip mišljenja jedan je od najtežih problema pitanje o postanku života i duha. Po logičko-metafizičkim principima je za njega razlika između ne-živog i živog, između ne-duhovnog i duhovnog, u tolikoj mjeri bitna i dalekosežna, da ih smatra potpuno heterogenim slojevima stvarnosti, od kojih se jedan nikako ne može razvijati u drugi. Svaki je od njih vezan na sasvim različite pretpostavke, svakom od njih pripada skroz na skroz različno djelovanje, a prema tome su i njihove posljedice (zapravo ono, što iz toga nastaje) potpuno različne. Logički tip mišljenja vidi u tim činionicima toliku problematiku, da baš njom odnosno njenim rješenjem utemeljuje naročito naziranje na svijet i na čovjeka. Ako tko u duhu logičko-metafizičkog promatranja krivo misli, da je naprijed spomenuti prijelaz ili razvitak moguć, tako da se zapravo ne bi radilo o heterogenim, nego samo o homogenim, ali prividno različnim slojevima stvarnosti, onda je to naravno još uvijek logički način mišljenja, samo što je njegova logika kriva. No i u ovom se slučaju utemeljuje naročito naziranje na svijet i na čovjeka.

Može se dogoditi, a to je slučaj kod Wynekena, da pitanje o postanku života i duha u svojoj pravoj i oštroj problematici postane sporedno. Čovjek je toliko zauzet samom činjenicom, da stvarno posjeduje život i duh, a osim toga nalazi toliko veselja u tom što ih stvarno posjeduje, da mu je pogled uvijek upravljen prema njihovoj praktičnoj strani, prema njihovoj »korisnosti«. Kad ih želi teoretski shvatiti, ne bira dugo principe, već nastoji provesti jedno tumačenje, koje najviše odgovara njegovom praktičnom smislu. Ako kasnije nalazi drugo tumačenje, koje mu se čini privlačnijim, spreman je bez daljnjeg napustiti svoje prijašnje mišljenje i pri tom ni najmanje ne mijenja svoje načelno pragmatističko stanovište prema životu i duhu. Čas govori tako, kao da uistinu nema i ne može biti razvitka mrtve materije u živo biće, nerazumne životinje u čovjeka, a čas tvrdi, da se taj razvitak sam po sebi razumijeva. No najčešće govori tako, kao da je to pitanje uopće sporedna stvar i kao da ga jedino zanima drugo pitanje, naime da li stvarno posjeduje ta dobra. Svoju zadnju utjehu nalazi onda u mitskom mišljenju, gdje po svom vlastitom uvjerenju, gdje po svom vlastitom uvjerenju bez protivurječja može zastupati i jedno i drugo. I tako nam se mitsko mišljenje pri-

kazuje kao stanovište onog, koji pod plaštem znanstvenosti zastupa najveću znanstvenu neodređenost, upravo znanstvenu nemogućnost. Tu nema ni logike ni metafizike. To je svijet »neograničenih mogućnosti«, gdje riječ »protivurjeđe« gubi svoje opravdanje i svoj smisao. I u takvom svijetu traži Wyneken izvor života i najdublji smisao religije!

Kršćanstvo i crkva.

Potpunosti radi spominjem još ukratko Wynekenov stav prema kršćanstvu i crkvi.

Kršćanstvo se poziva na nekog osnivača, ali se u svom razvitku pokazalo kao neovisno o tom svom tobožnjem podrijetlu (str. 233). Isus Krist nije nikad živio, naš »jedini izvor za život Isusov je Novi Zavjet« (str. 234; Wyneken očito ne zna za svjedočanstva o Isusu Kristu kod Tacita, Suetona i Josipa Flavija). Kršćanske dogme i kršćanski kult nisu ništa drugo do izraz mitskog tumačenja svijeta (str. 234—257). Drugim riječima: kršćanstvo je anonimni religiozni pokret, sinkretistička tvorba. Kršćanstvo je zapreka za ono, što Wyneken naziva »geistige Selbstkonstituierung unseres europäischen Geistes« (str. 228). Zato je Wynekenova želja obzirom na kršćanstvo slijedeća (str. 230):

»Nichts Grösseres können wir dem Christentum noch wünschen als die Erfüllung jenes von ihm selbst geprägten Gleichnisses, dass das Samenkorn sterben müsse, um Frucht zu bringen. Aus dem Christentum selbst möge sich das Neue entwickeln, dem es sich wird opfern müssen.«

Slično vrijedi o crkvi (str. 251—252):

»Es ist ohne weiteres klar, dass die Urkirche keine Ahnung von dem hatte, was aus ihr nach tausend Jahren werden sollte; und was aus ihr geworden ist, ist nie ihr Ziel gewesen; die Kirche hat sich aus innerer Notwendigkeit, aber nicht nach einem Programm entwickelt.«

Na drugom mjestu (str. 325—326) Wyneken brani »dobri diletantizam«, koji bi imao zadaću, da pretvori znanost u obrazovanje; toj zadaći trebala je služiti i ova knjiga o naziranju na svijet. No tko s pravim naučnim etosom čita tu knjigu, taj će sigurno biti uvjeren, da se tu radi o pravom diletantizmu. Iznose se stvari, koje su u naučnom svijetu već odavno likvidirane. Prijeporne točke ne karakteriziraju se kao takve,

nego se i najprijeponiji momenti prikazuju kao nešto, što je izvan svake diskusije i što se samo po sebi razumijeva. U tom diletantizmu čovjek »autonomno se konstituira u kosmosu« (str. 385), tako da je sam »svoj vlastiti stvoritelj i zakonodavac« (str. 386). I ma da Wyneken želi zastupati »religiju aktiviteta« (str. 368), ipak je vrhunac njegovog rezoniranja pravi nihilizam: »Handeln müssen wir ohne Gesetz, unseren Weg finden ohne Leitfaden, vordringen ohne Sicherheit« (str. 355).

Tko poznaje ranije Wynekenove publikacije, taj neće biti iznenađen ovim njegovim nazorima, po kojima stvarno zauzima sasvim negativan stav prema religiji, kršćanstvu i crkvi. Još prije nazvao je F. M u c k l e Wynekenove misli »mislima jednog fantasta«, u djelu »Gustav Wyneken, Ein Bild des Kulturverfalls der Zeit« (Lauenburg 1924, str. 11), dok je K. H a a s e u stručnom pedagoškom leksikonu izričito registrirao njegov »demagoški nastup« (Lexikon der Pädagogik der Gegenwart, 2. Bd., Freiburg i. Br. 1932, stup. 1338). Državna vlast zabranila je Wynekenu praktični pedagoški rad, i to u više navrata, uvijek zbog njegovog odveć liberalnog shvaćanja čudorednih pitanja. Godine 1921. imao se braniti pred sudom zbog nečudorednih djela u smislu jednog danas vrlo poznatog paragrafa; o tom govori J. H o f f m a n n u članku »Wyneken und seine Erziehungsziele« (Allgemeine Rundschau 18, 1921, str. 225) i F. M u c k l e u naprijed navedenom djelu (str. 106 i 117), a da je bio osuđen spominje i K. H a a s e (stup. 1337). Wynekenov spis »Eros« (Lauenburg 1921) je njegova obrana pred sucima. — Značajno je za Wynekenov duh također to, da u predgovoru svog djela »Wickersdorf« (Lauenburg 1922) mogao pisati ovo: »Diese Darstellung wurde auf Veranlassung des Russischen Volkskommissariats für Volksaufklärung niedergeschrieben und ins Russische übersetzt« (str. V).
