

Filozofija Tome Akvinskog

Rudolf Steiner

TRI PREDAVANJA

SD 74

Dornach, 22,23,24 svibnja 1920

Toma i Augustin

Bit tomizma

Važnost tomizma danas

I

Toma i Augustin

Dame i gospodo, želio bih u ova tri dana govoriti o temi koju se obično razmatra iz formalnog ugla, kao da je stav filozofskog gledišta na život kršćanstva u izvjesnoj mjeri diktiran dubokim filozofskim pokretom Srednjeg vijeka. Kako je ova strana pitanja nedavno na neki način ponovno oživljena dekretom pape Lava XIII-og svom kleru da „tomizam“ učini službenom filozofijom katoličke crkve, naša sadašnja tema ima izvjestan značaj. Ali temu koja je kristalizirana kao srednjovjekovna filozofija oko osobnosti Alberta Velikog i Tome Akvinskog, ne želim razmatrati samo sa te formalne strane; tijekom ovih dana radije želim pokazati dublju povijesnu pozadinu iz koje se ovaj filozofski pokret, danas dosta podcijenjen, pojavio. Možemo reći: Toma Akvinski u trinaestom stoljeću pokušava sasvim jasno dokučiti problem ukupnog ljudskog filozofijskog znanja, i to na način za koji moramo priznati da nam je teško slijediti, jer su tome pridruženi uvjeti mišljenja koje ljudi danas jedva da ispunjavaju, čak i ako su filozofi. Treba se moći potpuno smjestiti u način mišljenja Tome Akvinskog; njegovih prethodnika i nasljednika; treba znati kako primiti njihove koncepte, i kako su njihovi koncepti živjeli u dušama onih ljudi Srednjeg vijeka, o kojima nam povijest filozofije govori samo površno.

Ako sada pogledamo na središnju točku ovih proučavanja, na Tomu Akvinskog, rekli bismo: u njemu imamo osobnost, koja suočena s glavnom strujom srednjovjekovne kršćanske filozofije zaista nestaje *kao* osobnost, onog koji je, gotovo bi mogli reći, samo faktor ili eksponent aktualne filozofije svijeta, i kao osobnost izražava se samo kroz izvjesnu univerzalnost. Tako da, kada govorimo o *tomizmu*, našu pažnju možemo usmjeriti na nešto iznimno neosobno, na nešto što je samo otkriveno *kroz* osobnost Tome Akvinskog. S druge strane odmah vidimo da u prvi plan našeg propitivanja moramo postaviti punu i potpunu osobnost, i sve što to uključuje, kada razmatramo pojedinca koji je bio neposredna i glavna prethodnica, naime Augustina. S njime sve je bilo osobno, s Tomom Akvinskim sve je zaista bilo neosobno. Kod Augustina moramo se baviti čovjekom koji se bori, kod Tome Akvinskog, sa srednjovjekovnom crkvom koja, mogli bi reći, izražava sebe *kao* crkva, unutar izvjesnih granica točno je, *kroz* filozofiju Tome Akvinskog.

Njih dvojicu razdvaja značajan događaj, i ukoliko se taj događaj ne uzme u razmatranje, nije moguće odrediti uzajamnu vezu između tih srednjovjekovnih pojedinaca. Događaj na koji upućujem je objava hereze cara Justinijana protiv Origena. Cjelokupan smjer Augustinovih pogleda na svijet postaje jasan tek kada imamo na umu cijelu povijesnu pozadinu iz koje se pojavio Augustin. Povijesna pozadina, međutim, postaje u stvari, potpuno promijenjena činjenicom da je snažan utjecaj — to je stvarno bio jak utjecaj unatoč mnogo čemu što je kazano u povijesti filozofije — da je taj snažan utjecaj na zapadni svijet koji se širio iz škole filozofije u Ateni, prestao postojati. Ustrajao je do u šesto stoljeće, zatim je jenjavao, ali tako da je nešto preostalo što je u stvari, u kasnijim filozofskim strujama zapada, sasvim različito od onog što je Augustin poznao za vrijeme svog životnog vijeka. Moram tražiti od vas da primite na znanje da je današnje obraćanje više prirode uvoda, da

ćemo se sutra baviti pravom prirodom *tomizma*, i da će se moja namjera potpuno razjasniti tek trećeg dana.



ALBERTUS MAGNUS

Jer vidite, dame i gospodo, ako ćete oprostiti osobnu referencu, ja sam u sasvim posebnom položaju u odnosu na kršćansku srednjovjekovnu filozofiju, odnosno, *tomizam*. Često sam spominjao, čak i na javnim obraćanjima, ono što mi se jednom dogodilo kada sam pred publiku radničke klase postavio ono na što moram gledati kao pravi tijek zapadne povijesti. Rezultat je bio da premda se dosta učenika složilo s mnom, vođe proleterskog pokreta na prekretnici stoljeća imali su ideju da nisam predstavio pravi marksizam. I premda se može reći da će svijet u budućnosti konačno morati priznati nešto kao što je to sloboda podučavanja, na završnom sastanku mi je

kazano: ova stranka ne priznaje slobodu u podučavanju, samo racionalnu prisilu! I moja aktivnost kao učitelja je, unatoč činjenici da je tada veliki broj studenata iz proletarijata bio privučen, bila prisiljena da naglo i prerano završi.

Mogao bih reći da sam isto iskustvo imao i na drugim mjestima s onim što sam želio reći, sada već prije devetnaest ili dvadeset godina, u vezi *tomizma* i svega što je pripadalo srednjovjekovnoj civilizaciji. To je naravno, upravo bilo vrijeme kada je ono što smo se navikli nazivati „monizam“ bilo na svom vrhuncu, oko godine 1900. U to vrijeme u Njemačkoj je osnovano „Giordano Bruno udruženje“ očigledno da podrži slobodan, nezavisan pogled na život, ali *au fond* zapravo samo da ohrabri materijalističku stranu monizma. Sada, dame i gospodo, pošto je za mene tada bilo nemoguće da imam udjela u svemu što je čineći prazne fraze izišlo u svijet kao monizam, dao sam govor o *tomizmu* u berlinskom „Giordano Bruno udruženju“.

U tom sam obraćanju nastojao dokazati da je pravi i duhovni monizam dan u *tomizmu*, da je taj duhovni monizam, štoviše, dan na takav način da se otkriva kroz najpreciznije zamislivu misao, o kojoj novija filozofija, pod utjecajem Kanta i protestantizma nema ni blagu ideju, a više ni sposobnost da je postigne.

Tako je dakle ispalo i s monizmom. U suštini stvari, iznimno je teško danas govoriti o ovim stvarima na takav način da izgleda da je nečija riječ iskreno temeljena na samoj materiji a ne da je u službi ove ili one stranke. U ova tri dana želim još jednom pokušati nepristrano govoriti o stvarima koje sam naznačio.

Osobnost Augustina uklapa se u četvrto i peto stoljeće, kao što sam ranije rekao, kao borbena osobnost u punom smislu. Njegova metoda borbe je ono što je duboko uronjeno u duši ako u potpunosti shvaćamo posebnu prirodu te borbe. Postoje dva problema s kojima je duša Augustina suočena s intenzitetom o kojem, s našim blijedim problemima znanja i duše, zaista nemamo pojma.

Prvi problem može se iznijeti ovako: Augustin teži pronaći prirodu onog što čovjek prepoznaje kao istinu, podržava ga, ispunjava mu dušu. Drugi problem je ovo: Kako možemo objasniti prisutnost zla u svijetu koje u konačnici nema smisla osim ukoliko mu svrha nema barem nekakve veze s dobrim? Kako možemo objasniti bockanje zla u ljudskoj prirodi koje nikad ne prestaje — prema gledištu Augustina — glas zla koji nikada ne utihne, čak i ako čovjek iskreno i ispravno teži za dobrim?

Ne vjerujem da se možemo približiti Augustinu ako ta dva pitanja uzmemo u smislu u kojem bi ih prosječan čovjek našeg vremena, čak i ako bi bio filozof, bio sposoban uzeti. Morate potražiti posebnu nijansu značenja koja su ova pitanja imala za čovjeka četvrtog i petog stoljeća. Augustin je, konačno, prvo živio život unutarnje udobnosti, da ne kažemo raskalašen život; ali uvijek su ova dva pitanja iskakala pred njime. Osobno, on je bio smješten u dilemu. Njegov otac je pogan, njegova majka pobožna kršćanka; a ona je prošla krajnju patnju da ga pridobije za kršćanstvo. Na početku sina se moglo potaknuti samo do određene ozbiljnosti; i to je bilo usmjereno prema manihejstvu. Kasnije ćemo pogledati na taj pogled na život, koji je rano ušao u vidokrug Augustina, dok se on mijenja od nekako nepravilnog načina življenja do pune ozbiljnosti življenja. Zatim — nakon nešto godina — sve više se osjećao kao da ima manje simpatije za manihejstvo, i osjećao se zahvaćen od izvjesnog skepticizma, ne potaknut težnjom njegove duše ili nekim drugim višim razlogom, već zato jer ga je

cjelokupni filozofijski život tog vremena vodio tim putem. U određeno vrijeme skepticizam je evoluirao iz grčke filozofije, i ostao do vremena Augustina. Sada, međutim, utjecaj skepticizma sve više slabi, i za Augustina je bio, takoreći, samo veza s grčkom filozofijom. I taj skepticizam je vodio do nečeg što je bez sumnje na neko vrijeme izvršilo neobično dubok utjecaj na njegovu subjektivnost, i cjelokupni stav njegove duše. Vodio ga je u neoplatonizam različite vrste od onog što povijest filozofije općenito naziva neoplatonizam. Augustin je od tog neoplatonizma dobio više nego se to obično misli. Cjelokupna osobnost i cjelokupna borba Augustina može se shvatiti tek kada se shvati koliko je od filozofije neoplatonizma ušlo u njegovu dušu; i ako objektivno proučavamo razvoj Augustina, nalazimo da prekid koji se dogodio pri prijelazu od manihejstva na platonizam teško da je bio nasilan kao što je to kod tranzicije od neoplatonizma do kršćanstva. Jer zaista se može reći: u izvjesnom smislu Augustin je ostao neoplatonist; u onoj mjeri u kojoj je to postao i ostao je. Ali postati neoplatonist je mogao samo do određene točke. Iz tog razloga, sudbina ga je vodila da se upozna s pojavom Krista-Isusa. I to zaista nije veliki skok već kod Augustina prirodni tijek razvoja od neoplatonizma do kršćanstva. Kako to kršćanstvo živi u Augustinu, kako ono živi u Augustinu ne možemo prosuditi ukoliko prije ne pogledamo manihejstvo, izvanrednu formulu za prevladavanje neznaboštva a u isto vrijeme Starog zavjeta i judaizma.

U vrijeme kada je Augustin odrastao maniheizam je već bio svjetska struja misli koja se raširila Sjevernom Afrikom, gdje je, morate se sjetiti, Augustin proveo mladost, i u koju su mnogi ljudi Zapadne Europe bili uhvaćeni. Osnovan oko trećeg stoljeća u Aziji od Manija, Perzijanca, maniheizam je imao izuzeto malo učinka povijesno na svijet nakon toga. Da bi definirali taj maniheizam, moramo reći ovo: ima više važnosti u općenitom stavu ovog pogleda na život nego u onome što se može doslovno opisati kao njegov sadržaj. Iznad svega, izvanredna stvar u vezi njega je da podjela ljudskog iskustva na duhovnu stranu i materijalnu stranu za njega nije imala smisla. Riječi ili ideje „duh“ i „materija“ ne znače mu ništa. Maniheizam vidi kao „duhovno“ ono što se javlja osjetilima kao materijalno a kada govori o duhovnom ne diže se iznad onoga što osjetila poznaju kao materiju. O maniheizmu je točno reći — mnogo više nedvosmisleno točno nego to mi s našim svijetom koji je postao toliko apstraktan i intelektualan obično mislimo — da on zapravo vidi duhovne pojave, duhovne činjenice u zvijezdama i njihove putanje, i da u isto vrijeme vidi u misteriji Sunca ono što nam je manifestirano na Zemlji kao nešto duhovno. Nema nikakve svrhe da maniheizam govori bilo o materiji bilo o duhu, jer u njemu ono što je duhovno ima materijalnu manifestaciju a ono što je materijalno za njega je duhovno. Stoga, maniheizam sasvim prirodno govori o astronomskim stvarima i svjetskim pojavama na isti način kao što bi govorio o moralnim pojavama i događanjima unutar razvoja ljudskih bića. I tako mu je ova apozicija „svijetla“ i „tame“ koju maniheizam, imitirajući nešto iz drevne Perzije, utjelovljuje u svojoj filozofiji, u isto vrijeme nešto potpuno i očigledno duhovno. I također je očigledno da taj isti maniheizam još uvijek govori o onome što očigledno pokreće Sunce na nebesima kao o nečemu što ima veze s moralnim entitetima i moralnim impulsima u razvoju čovječanstva; i da govori o odnosu ovog moralno-fizičkog Sunca na nebesima, prema znakovima Zodijaka kao prema dvanaest bića kojima izvorno biće, originalni izvor svjetla povjerava svoje aktivnosti. Ali ima još nešto o ovom maniheizmu. On gleda na čovjeka i čovjek njegovim očima još ne izgleda kao ono što mi danas vidimo kod čovjeka. Nama se

čovjek pojavljuje kao vrsta klimaksa kreacije na Zemlji. Bilo da više ili manje mislimo u materijalnim ili duhovnim pojmovima, čovjek danas čovjeku izgleda kao kruna kreacije na Zemlji, kraljevstvo ljudi kao najviše kraljevstvo ili barem kao kruna životinjskog carstva. Maniheizam se s time ne može složiti.

Ono što je hodalo Zemljom kao čovjek i u to vrijeme je još uvijek hodalo, za njega je samo žalosni ostatak bića koje je trebalo postati čovjek kroz božansku esenciju svijetla. Čovjek je trebao postati nešto sasvim različito od čovjeka koji sada hoda Zemljom. Biće koje sada hoda Zemljom kao čovjek stvoreno je tako da je izvorni čovjek izgubio bitku protiv demona tame, taj izvorni čovjek koji je bio stvoren od snage svijetla kao saveznik u borbi protiv demona tame, ali koji je od dobronamjernih snaga bio transplantiran u Sunce i tako bio preuzet od samog kraljevstva svjetlosti. Ali demoni su ipak uspjeli takoreći otkinuti dio tog izvornog čovjeka od stvarnog čovjeka koji je pobjegao u Sunce i iz toga formirati zemaljsku rasu ljudi, zemaljsku rasu koja dakle hoda okolo po Zemlji kao slabije izdanje onog što nije moglo živjeti ovdje, jer je moralo biti premješteno na Sunce tijekom velike bitke duhova. Da bi se čovjeka odvelo natrag, koji se na ovaj način pojavio kao svoje slabije izdanje na Zemlji, na njegovu izvornu destinaciju, pojavilo se Krist-biće i preko njegove aktivnosti demonski utjecaji će biti uklonjeni od Zemlje.

Znam veoma dobro, da cijeli ovaj dio ovog pogleda na život kojeg se još može staviti u moderni jezik, jedva da može biti razumljiv; jer sve to dolazi iz sloja duševnog iskustva koje se uvelike razlikuje od sadašnjeg. Ali važan dio koji nas danas zanima ono je što sam već naglasio. Jer kolikogod izgledalo fantastično, ovaj dio vam govorim o nastavljanju razvoja na Zemlji u očima manihejaca — maniheizam to uopće ne predstavlja kao nešto što će se vidjeti samo u duhu, već kao pojavu koju bi danas nazvali materijalnom, otkrivajući se našim fizičkim očima kao nešto što je u isto vrijeme duhovno.

To je bio prvi snažan utjecaj na Augustina, i problemi povezani s osobnošću Augustina mogu biti riješeni samo ako se ima na umu snažan utjecaj tog maniheizma, s njegovim principom duhovno-materijalno. Moramo se upitati: što je bio razlog za nezadovoljstvo Augustina s manihejstvom? Ono nije bilo temeljeno na onom što bi mogli nazvati mistični sadržaj kako sam vam upravo opisao, već se njegovo nezadovoljstvo pojavilo iz cjelokupnog držanja maniheizma. Na početku je Augustin bio privučen, na neki način osjećajno dirnut fizičkom očiglednošću, slikovitom osobinom s kojom mu je ova filozofija bila predstavljena; ali potom se u njemu pojavilo nešto što je odbilo biti zadovoljno upravo s tom osobinom da se materija smatra duhovnim i duhovno materijalnim. A do pravog zaključka u vezi ovoga može se doći samo ako se suočimo s pravom istinom koja je često bila isturena kao formalno gledište; naime, ako se uzme u obzir da je Augustin bio čovjek sličniji čovjeku Srednjeg vijeka i čak možda čovjeku modernih vremena nego je to možda onim ljudima koji su kroz svoje duševno raspoloženje bili prirodni nasljednici maniheizma. Augustin već ima nešto od onog što bih nazvao obnova duhovnog života. Na drugim mjestima često sam ukazivao, često i na javnim predavanjima, na što mislim. Ova sadašnja vremena su intelektualna i sklona apstraktnom, i tako u povijesti bilo kojeg stoljeća mi na djelu vidimo utjecaje prethodnog stoljeća, i tako dalje. U slučaju pojedinca naravno da je čista besmislica kazati: nešto što se događa u, recimo, osamnaestim godinama samo je posljedica nečeg drugog što se dogodilo u

trinaestog ili četrnaestoj godini. U sredini leži nešto što izvire iz najvećih dubina ljudske prirode, što nije samo posljedica nečeg što je prohujalo ranije u smislu u kojem je opravdano govoriti o uzroku i učinku, već je prije nešto što je inherentno prirodi čovjeka, i odvija se u ljudskom životu, naime, adolescencija. A takav raskorak treba se prepoznati također i u drugim vremenima u ljudskoj evoluciji — u individualnoj ljudskoj evoluciji, kada se nešto iz dubina bori da izađe na površinu; tako da ne možemo reći: ono što se događa samo je izravna neprekinuta posljedica onoga što god joj je prethodilo. I takvi raskoraci javljaju se također i u slučaju cijelog čovječanstva. Moramo pretpostaviti da se *prije* takvog raskoraka pojavio maniheizam, a nakon takvog raskoraka pojavio se stav duše, duševni koncept u kojem je Augustin našao sebe. Augustin se jednostavno nije mogao sporazumjeti sa svojom dušom ukoliko se nije izdigao od onoga što je manihejac zvao materijalno-duhovno do nečeg čisto duhovnog, nečeg izgrađenog i vidljivog u duhovnoj sferi; Augustin se mora izdići do nečeg mnogo više oslobođenog od osjetila. Morao se okrenuti od slikovite, očevidne filozofije maniheizma. To je bila prva stvar koja se toliko intenzivno razvila u njegovoj duši. To čitamo u njegovim riječima: najteži i gotovo jedini razlog za grešku koju nisam mogao izbjeći bio je to da sam morao zamisliti tjelesnu supstancu kada sam želio misliti o Bogu.

Na ovaj način on upućuje na vrijeme kada je maniheizam s njegovom materijalnom duhovnošću i duhovnom materijalnošću živio u njegovoj duši; ovim riječima upućuje na to i taj period njegova života tako karakterizira kao pogrešku. Trebao je nešto na što će se ugledati, nešto što je bilo fundamentalno za ljudsku prirodu. Trebao je nešto što, za razliku od manihejskih principa, na fizički univerzum ne gleda kao na duhovno-materijalno. Kako se kod njega sve jako ozbiljno i snažno hrvalo na površini duše, tako i ovo: „Pitao sam Zemlju i kazala je: 'nisam', i ono što je na njoj priznalo je isto“.

Što Augustin pita? On pita što je to stvarno božansko, i pita Zemlju i ona mu govori „Ja to nisam“. Maniheizam bi imao: „Ja to jesam kao Zemlja, utoliko što se božansko izražava kroz zemaljska djela“. I opet Augustin kaže: „Pitao sam more i bezdane i koju god živu stvar obuhvaćaju“: „Mi nismo tvoj Bog, traži iznad nas“. „Pitao sam uzdišuće vjetrove“, i cijela maglica sa svim stanovnicima je kazala: „Filozofi koji u nama traže prirodu stvari griješe, jer mi nismo Bog“.

(Dakle nije more niti je maglica, u stvari ništa što se može opaziti osjetilima.)

„Pitao sam Sunce, Mjesec, i zvijezde“. Kazali su: „Mi nismo Bog kojeg tražiš“.

Tako on pipa svoj izlaz iz manihejstva, upravo od onog njegovog dijela kojeg se mora nazvati njegovim najznačajnijim dijelom, barem u vezi ovoga. Augustin traži nešto duhovno koje je oslobođeno svake senzualnosti. I u tome nalazi sebe upravo u dobu ljudskog duševnog razvoja u kojem se duša mora osloboditi kontemplacije materije kao nečeg duhovnog i duhovnog kao nečeg materijalnog. Mi potpuno pogrešno razumijemo grčku filozofiju u odnosu na ovo. A pošto sam jednom pokušao opisati grčku filozofiju onako kakva je zaista bila, početak mojih „*Zagonetki filozofije*“ izgleda tako težak za razumjeti. Kada Grci govore o idejama, ili konceptima, kada Platon o njima govori, ljudi danas vjeruju da Platon ili Grci pod idejom misle na isto kao i mi. To nije tako, jer Grci su govorili o idejama kao o nečemu što su promatrali u

vanjskom svijetu poput boja ili zvukova. Taj dio manihejstva kojeg nalazimo malo promijenjenog, s — recimo — orijentalnom primjesom, to je već prisutno u cjelokupnom Grčkom pogledu na život. Grk vidi svoje ideje baš kao što vidi boje. I još posjeduje taj materijalno-duhovni, duhovno-materijalni život duše, koji se ne uzdiže do onog što znamo kao duhovni život. Kakogod to mogli nazvati, pukom apstrakcijom ili pravim sadržajem naše duše, ne moramo odlučiti u sadašnjem trenutku; Grk još ne računa s onim što mi zovemo život duše oslobođen materije; on ne pravi razliku, kao mi, između mišljenja i vanjskog korištenja osjetila. Cijelu platonsku filozofiju treba vidjeti u ovom svijetlu da bi se potpuno razumjela.

Sada možemo reći, taj maniheizam je ništa nego post-kršćanska varijacija (s orijentalnom primjesom) nečeg što već postoji među Grcima. Mi također ne razumijemo tog čudesnog genija koji zatvara krug grčke filozofije, Aristotela, osim ukoliko ne znamo da kadgod govori o konceptima, još se uvijek drži unutar značenja zrele tradicije koja je na koncepte gledala kao na nešto što pripada vanjskom svijetu osjetila kao i na percepcije, premda se on već približava granici razumijevanja apstraktne misli oslobođene bilo kakvog svjedočenja osjetila. Kroz stajališta koja su ljudske duše postigle tijekom njegove ere, kroz stvarne događaje koji se događaju u dušama ljudi u čijim je redovima Aristotel bio istaknuta, ugledna osobnost, Aristotel je bio prisiljen ne samo da to doživi u duši, kao što su to i Grci napravili, već je bio prisiljen da se digne do misli oslobođenih osjetilnih percepcija, do misli koje još uvijek zadržavaju svoje značenje čak i ako se ne bave zemljom, zrakom i morem, sa zvijezdama, Suncem i Mjesecom; misli koje su imale sadržaj izvan vizije osjetila.

I sada su mu filozofi i filozofije govorili o onom što su trebali reći samo sa potpuno različitog stajališta, odnosno, s upravo objašnjenog nad-duhovnog. Nije čudo, dakle, da su ove duše na nejasan način težeći za nečim što još ne postoji i svojim umovima pokušali zahvatiti ono što jest bilo tamo, mogle naći jedino nešto što nisu mogle apsorbirati; nije čudo da su ove duše utočište tražile u skepticizmu. S druge strane, osjećaj stajanja na čvrstom osnovu istine, i želja da se dobije odgovor na pitanje porijekla zla bilo je toliko snažno u Augustinu, da je jednako snažno u njegovoj duši živjela ona filozofija koja stoji pod imenom neoplatonizma na kraju grčkog filozofskog razvoja. To je fokusirano u Plotinu i otkriva nam povijesno ono što nam ni Platonovi dijalozi a još manje filozofija Aristotela ne mogu otkriti, naime, tijekom cjelokupnog života duše kada ona traži veću intenzivnost i doseže izvan normalnog. Plotin je zadnji zalutali onog tipa koji je slijedio sasvim različit put do znanja, do unutarnjeg života duše, za razliku od onih koji su postupno bili shvaćeni kasnije. Plotin današnjem čovjeku mora izgledati nestvarno. Za one koji su apsorbirali nešto srednjovjekovne skolastike Plotin mora izgledati kao strašni fanatik, zaista, kao opasan.

Stalno sam ovo primjećivao. Moj stari prijatelj Vincenz Knauer, benediktinski redovnik, koji je napisao povijest filozofije i koji je također napisao knjigu o glavnim problemima filozofije od Talesa do Hamerlinga, bio je, mogu to reći, dobra utjelovljena priroda. Taj čovjek nikada ne bi dopustio sebi da se izbezumi osim kada je imao posla s neoplatonizmom, konkretno s Plotinom, i tada bi postao sasvim ljut i tada bi strašno pokazao Plotina kao opasnog fanatika. A Brentano, taj inteligentni aristotelijanac i empirik, Franz Brentano, koji je također u svojoj duši duboko i snažno nosio srednjovjekovnu filozofiju, napisao je malu knjigu: *Filozofije koje su*

izazvale komešanje, i tamo bijesni o Plotinu na isti način, jer opasni fanatik Plotin je filozof, čovjek koji je po njegovom mišljenju „stvorio komešanje“ na završetku drevnog grčkog perioda. Razumjeti ga zaista je iznimno teško za modernog filozofa.

U vezi ovog filozofa trećeg stoljeća dalje moramo reći ovo: ono što mi doživljavamo kao sadržaj našeg razumijevanja, našeg razuma, ono što poznajemo kao zbroj naših koncepata o svijetu, za njega je potpuno različito. Mogao bih reći, ako se mogu jasno izraziti: mi svijet razumijemo kroz osjetilnu opservaciju koju kroz apstrakciju unosimo u koncepte, i tu prestajemo. Mi koncepte imamo kao unutarnji psihički doživljaj i ako smo prosječni čovjek današnjice mi smo više ili manje svjesni da imamo apstrakcije, nešto što smo isisali takoreći iz stvari. Važna stvar je da mi tamo završavamo; obraćamo pažnju na doživljaje osjetila i stanemo u točki kada radimo ukupnu sumu naših koncepata, naših ideja. Za Plotina nije bilo tako. Za njega cijeli život osjetilnih iskustava jedva da je postojao. Međutim ono što mu je nešto značilo, o čemu je on govorio kao što mi govorimo o biljkama i mineralima i životinjama i fizičkom čovjeku, bilo je nešto što je on vidio da leži izvan koncepata; bio je to duhovni svijet i taj duhovni svijet za njega je imao najnižu granicu, naime, koncepte. Dok mi naše koncepte dobivamo idući do konkretnih stvari, pravimo od njih apstrakcije i koncepte i kažemo: koncepti su sastavljanje, ekstrakti idealne prirode iz opservacije osjetila, Plotin je rekao — a malo je obraćao pažnju na opservaciju osjetila: „Mi, kao ljudi, živimo u duhovnom svijetu, i ono što nam taj duhovni svijet konačno otkriva, što vidimo kao njegovu najnižu granicu, to su koncepti“. Za nas svijet osjetila leži *ispod* koncepata; za Plotina *iznad* koncepata postoji duhovni svijet, intelektualni svijet, zaista svijet kraljevstva duha. Mogu upotrijebiti sljedeću sliku: pretpostavimo da smo potopljeni u moru, i gledajući gore prema površini vode, ne vidimo ništa osim te površine, ništa iznad površine, tada bi ta površina bila gornja granica. Pretpostavimo da smo živjeli u moru, možda bi u našoj duši mogli imati osjećaj: ova granica bila bi limit našeg životnog elementa, u kojem jesmo, ako bi bili organizirani kao morska bića. Ali za Plotina to nije bilo tako. On ne primjećuje more oko sebe; međutim granica koju je vidio, granica svijeta koncepata u kojoj je njegova duša živjela, za njega je bila *najniža* granica nečeg *iznad* toga; kao kada bi mi granicu vode uzeli kao granicu atmosfere i oblaka i tako dalje. Istodobno je za Plotina ova sfera izvan koncepata ono što Platon naziva „svijetom ideja“ i Plotin potpuno zamišlja da on nastavlja pravu izvornu filozofiju Platona. Ovaj „svijet ideja“ je, prije svega, u potpunosti svijet o kojem se govori u smislu plotinizma. Zasigurno vam ne bi došlo, čak i ako bi bili subjektivist ili sljedbenik moderne filozofije subjektivizma, kada pogledate na livadu, da kažete: ja imam svoju livadu, vi imate svoju, i tako i taj i taj ima svoju livadu; čak i ako ste uvjereni da svaki od vas ima pred sobom samo sliku livade, vi o livadi govorite u jednini, o jednoj livadi koja je tamo vani. Na isti način Plotin govori o jednom svijetu ideja, ne o svijetu ideja *ovog* uma, ili nekog drugog ili trećeg uma. U *ovom* svijetu ideja — a to već vidimo u cjelokupnom načinu na koji se mora okarakterizirati misaoni proces koji vodi do tog svijeta ideja — u ovom svijetu ideja duša ima udio. Dakle možemo reći: duša, psiha, proteže se iz tog svijeta ideja i doživljava ga. Baš kao što svijet ideja kreira psihi, dušu, duša sa svoje strane kreira materiju u kojoj je utjelovljena. Dakle, to odakle psiha dobiva svoje tijelo kreacija je te psihe.

Ali upravo tamo je porijeklo individuacije, tamo psiha, koja inače ima udjela u jednom svijetu ideja, postaje dio tijela A, i tijela B, i tako dalje, i kroz ovu činjenicu tamo se po prvi puta pojavljuju, individualne duše. To baš kao da sam ja imao količinu tekućine u jednoj masi, i uzevši dvadeset čaša napunio ih s tekućinom, tako da imam tu tekućinu, koja je kao takva jedinstvo, tako podijeljenu, jednako kao što i psihi imam u istom stanju, jer je utjelovljena u tijelima, koja je, međutim, sama stvorila. Dakle u smislu plotinizma čovjek sebe može gledati prema toj njegovoj vanjštini, njegovoj posudi. Ali to je na kraju samo način na koji se duša otkriva, na koji duša također postaje individualizirana. Poslije toga čovjek unutar sebe mora doživjeti upravo svoju vlastitu dušu, koja se podiže gore do svijeta ideja. Još kasnije dolazi viši oblik doživljavanja. Da treba govoriti o apstraktnim konceptima — to nema smisla za plotinista; za takve apstraktne koncepte — pa, plotinist bi bio rekao: „Kako to misliš — apstraktni koncepti? Koncepti sigurno ne mogu biti apstraktni: ne mogu visjeti u zraku, moraju biti podržani iz duha; moraju biti konkretna otkrivenja duhovnog“.

Interpretacija, da su ideje bilo kakva vrsta apstrakcije, stoga je pogrešna. To je izraz intelektualnog svijeta, svijeta duhovnosti. To je također ono što je postojalo u običnom iskustvu onih ljudi iz čijeg su odnosa Plotin i njegovi kolege izrasli. Za njih ovakav razgovor o konceptima, na način na koji mi o njima govorimo, nije apsolutno imao nikakvog smisla, jer je za njih postojala samo penetracija duhovnog svijeta u duše. I taj svijet konceptata pronaden je na granici ove penetracije, u doživljavanju. Tek kada smo otišli dublje, kada smo dalje razvili dušu, samo tada je proizašlo nešto što običan čovjek nije mogao znati, što je doživio čovjek koji je postigao viši stupanj. On je tada doživio ono što je bilo iznad svijeta ideja — Jedno, ako to želite tako zvati — doživljaj Jednote. To je za Plotina bila stvar koja je nedostižna konceptima, baš zato jer je bila iznad svijeta konceptata, i može se postići samo ako netko zaroni u sebe bez koncepta, stanje koje mi ovdje u našoj znanosti duha opisujemo kao imaginaciju. O tome možete čitati u mojoj knjizi, *Znanje o višim svjetovima i kako se postiže*. Ali ima ova razlika: Ja sam tretirao predmet s modernog gledišta, dok je Plotin tretirao sa starog. Ono što ja tamo nazivam imaginacija upravo je to što, prema Plotinu stoji *iznad* svijeta ideja.

Iz ovog općenitog pogleda na svijet Plotin je također izveo svo njegovo znanje o ljudskoj duši. Ono je, konačno, praktički sadržano u njemu. I netko može biti individualist u smislu Plotina ako je u isto vrijeme ljudsko biće koje prepoznaje kako čovjek podiže svoj život prema gore do nečeg što je iznad svake individualnosti, do nečeg duhovnog; dok mi u našem dobu više imamo naviku dosezanja prema dolje do stvari osjetila. Ali sve to što je izraz nečeg što okorjeli znanstvenik gleda kao fanatizam, sve to u slučaju Plotina, nije nešto promišljeno, to nisu njegove hipoteze. Ova percepcija — sve do Jednog što može biti postignuto samo u iznimnim slučajevima — ova percepcija bila je Plotinu jasna i očigledna, kao što je za nas danas percepcija minerala, biljaka i životinja. On je govorio samo u smislu nečeg što je stvarno bilo direktno doživljeno od duše kada je govorio o duši, o Logosu, koji je dio Nous-a (um, nap.pr.), o svijetu ideja i o Jednom. Za Plotina je cijeli svijet bio, takoreći, duhovnost — opet različita nijansa filozofije od maniheizma i one koju je slijedio Augustin. Maniheizam prepoznaje osjetilno-nadosjetilno; za njega riječi i koncepti o materiji i duhu još nemaju značenje. Augustin nastoji doći do duhovnog

iskustva duše koje je oslobođeno osjetila i pobjeći od njegovog materijalnog pogleda na život. Za Plotina cijeli svijet je duhovan, stvari osjetilne ne postoje. Jer ono što se pojavljuje materijalno samo je najniža metoda otkrivanja duhovnog. Sve je duh, i ako samo idemo dovoljno duboko u stvari, sve se otkriva kao duh.

To je nešto s čime se Augustin nije mogao potpuno složiti. Zašto? Zato jer nije imao vidik. Jer je živio u svom dobu kao prethodnik — jer ako Plotina mogu zvati „sljedbenikom“ drevnih vremena u kojem su bili takvi filozofski pogledi — premda je on ušao u treće stoljeće — Augustin je bio prethodnik onih ljudi koji više nisu mogli osjećati i percipirati da *ispod* svijeta ideja postoji duhovni svijet. On jednostavno nije promatrao taj svijet. To je samo mogao naučiti od drugih. Mogao je čuti da netko govori da je tako, i mogao je razviti osjećaj da je u tome bilo nešto što je bilo ljudski put do istine. To je bila dilema u kojoj je Augustin stajao u odnosu na plotinizam. Ali nikada nije bio potpuno odvrćen od potrage za unutarnjim razumijevanjem tog plotinizma. Međutim, to filozofsko stajalište nije mu se otvorilo. Samo je nagađao: u ovom svijetu mora biti nešto. Ali nije se mogao do toga probiti.

To je bilo raspoloženje njegove duše kada se povukao u usamljenički život, u kojem je upoznao Bibliju i kršćanstvo, i kasnije propovijedi Ambrozija i poslanice sv. Pavla; i to je bilo raspoloženje njegove duše koje ga je konačno dovelo do toga da kaže: ono što je Plotin tražio kao biće svijeta u svijetu ideja, Nous-a, ili u Jednom, koje se doseže samo u posebnim povlaštenim stanjima duše, to se pojavilo na Zemlji u liku Krista Isusa. Tada se u njemu pojavilo kao uvjerenje iz Biblije: ne trebate se vinuti do Jednog; trebate samo pogledati povijesnu tradiciju Krista Isusa. Tamo je Jedan sišao i postao ljudsko biće.

I Augustin je filozofiju Plotina promijenio za Crkvu. On dovoljno jasno to izražava. Na primjer, kada kaže: „Tko može biti tako zaslijepljen da kaže da apostolska crkva ne zaslužuje nikakvu vjeru a koja je toliko lojalna i podržana od toliko mnogo braće da je svoje spise savjesno predala potomcima i svoje mjesto držala sve do sadašnjih biskupa s apostolskim nasljeđem“. To je ono na što Augustin, iz opisanog duševnog raspoloženja, stavlja glavni naglasak: — da, ako se uđe u to, može se pokazati da je tijekom stoljeća bilo ljudi koji su znali učenike Gospoda, i tu postoji kontinuirana tradicija vrijedna vjerovanja, da se na Zemlji pojavilo upravo ono što je Plotin pokušao postići na spomenuti način.

I sada se u Augustinu pojavio odlučan pokušaj, onoliko koliko je mogao prodrijeti do biti stvari, da ovaj plotinizam koristi da shvati ono što je kroz kršćanstvo postalo otvoreno za njegove osjećaje i unutarnju percepciju. On je zapravo primijenio znanje koje je imao kroz plotinizam da razumije kršćanstvo i njegovo značenje. Tako je, na primjer, prenio koncept Jednog. Za Plotina Jedno je bilo nešto doživljeno; za Augustina koji nije mogao postići to iskustvo, Jedno postaje nešto što on definira apstraktnim izrazom „bitak“; svijet ideja, nešto što je označavao apstraktnim pojmom „znanje“, a psihi apstraktnim konceptom „život“, ili čak „ljubav“. Najbolji dokaz da je Augustin krenuo tako jest da je duhovni svijet pokušao shvatiti s neoplatoničkim ili plotinističkim konceptima, da iznad čovjeka postoji duhovni svijet, iz kojeg se Krist spustio. Trojstvo je nešto što je plotinizam razjasnio Augustinu, tri osobe Trojstva, Otac, Sin, Sveti duh.

Jedno	bitak	} Trojstvo
Svijet ideja	znanje	
Psiha	život-ljubav	

I ako bi ozbiljno upitali, čega je duša Augustina bila puna, kada on govori o tri osobe — moramo odgovoriti: bila je puna znanja izvedenog od Plotina. I to znanje je također unio u njegovo razumijevanje Biblije. Vidimo kako ono nastavlja djelovati. Jer ovo je trojstvo ponovno oživjelo, na primjer, kod Scotusa Erigene, koji je živio na dvoru Karla Ćelavog u devetom stoljeću, i koji je napisao knjigu o podjeli i klasifikaciji prirode u kojoj još uvijek nalazimo slično Trojstvo: kršćanstvo interpretira svoj sadržaj iz plotinizma.

Ali ono što je Augustin sačuvao od plotinizma u posebno velikom stupnju bilo je nešto što je za njega bilo fundamentalno.

Trebate se sjetiti da je čovjek, otkada je psiha došla dolje u materijalno kao u posudu, zaista samo zemaljska individualnost. Ako se imalo podignemo u više oblasti, do božanskog ili duhovnog, otkuda Trojstvo potječe, više nemamo posla s individualnim ljudima, već s vrstom, takoreći, s čovječanstvom. Mi našu vizualizaciju prema cijelom čovječanstvu više ne usmjeravamo na ovaj ogoljen način, kao što je to učinio Augustin kao rezultat njegova plotinizma. Naši moderni koncepti su protiv toga. Mogao bih reći: viđeno odozdo, ljudi izgledaju kao pojedinci; gledano odozgo — ako se smije tako hipotetski reći — cijelo čovječanstvo izgleda kao jedinstvo. Sa tog gledišta cijelo čovječanstvo za Plotina postaje koncentrirano u Adamu. Adam je bio cijelo čovječanstvo. A pošto je Adam izniknuo iz duhovnog svijeta bio je kao biće koje je vezano za Zemlju, koje je imalo slobodnu volju, jer je u njemu živjelo ono što je još bilo gore, a ne ono što se javlja iz zablude materije — samo po sebi nesposobno za grijeh. Za tog čovjeka koji je najprije bio Adam nije bilo moguće da počini grijeh ili da ne bude slobodan, i stoga je također bilo nemoguće da umre. Zatim je došao utjecaj tog sotonskog bića, kojeg je Augustin osjećao kao neprijateljskog duha. On je doveo u iskušenje i zaveo čovjeka. Pao je u materijalno, i s njime cijelo čovječanstvo.

Augustin stoji, s onim što bih mogao nazvati njegovo izvedeno znanje, usred plotinizma. Čitavo je čovječanstvo za njega jedno, i sagriješilo je u Adamu kao cjelina, ne kao pojedinci. Ako dobro pogledamo između redaka posebno u zadnjim spisima Augustina, vidimo kako je iznimno teško za njega postalo gledati cjelinu čovječanstva, i mogućnost da je cijelo palo u grijeh. Jer u njemu je već bio moderan čovjek, prethodnik za razliku od nasljednika. U njemu je živio individualni čovjek koji je smatrao da je pojedini čovjek sve više odgovoran za ono što je napravio, i ono što je naučio. U izvjesnom trenutku izgledalo mu je nemoguće da osjeća da je pojedini čovjek samo član cijele ljudske rase. Ali neoplatonizam i plotinizam bili su toliko duboko u njemu da je još uvijek mogao gledati na čovječanstvo samo kao na cjelinu. I tako je to stanje u cijelom čovjeku, ovo stanje grijeha i smrtnosti — bilo preneseno u

ono od nemogućnosti da se bude slobodan, nemogućnost besmrtnosti; cijelo čovječanstvo je tako palo, odvrćeno od svog izvora. A Bog, ako bi bio pravedan, jednostavno bi čovječanstvo odbacio u stranu. Ali Bog nije samo pravedan, također je i milostiv — tako je Augustin osjećao. Stoga, odlučio je sačuvati dio čovječanstva, imajte na umu, dio. Odnosno, odluka Boga je dio čovječanstva predodredila da primi milost, čime bi taj dio bio vraćen iz stanja vezanosti i smrtnosti u stanje potencijalne slobode i besmrtnosti, koje, točno, može biti realizirano samo nakon smrti. Ostali dio čovječanstva — naime, ne-izabrani — ostaje u stanju grijeha. Dakle čovječanstvo pada u ova dva odjeljenja, u one koji su izabrani i one koji su izbačeni. I ako čovječanstvo gledamo u ovom augustinskom smislu, ono jednostavno pada u ova dva odjeljenja: oni koji su predodređeni za blaženstvo bez napuštanja, jednostavno zato jer je tako dosuđeno božanskim upravljanjem, i one koji, što god radili, ne mogu postići milost, koji su predodređeni i osuđeni na prokletstvo.

Ovaj pogled, koji također naziva predodređenost, Augustin je dosegnuo kao rezultat načina na koji je gledao cijelo čovječanstvo. Ako je grijeshilo zaslužilo je sudbu onog dijela čovječanstva koji je izbačen. Sutra ćemo govoriti o strašnim duhovnim bitkama koje su rezultirale iz ove predodređenosti, kako je pelagijanstvo i polupelagijanstvo proizašlo iz toga. Ali danas bih dodao zaključnu napomenu: sada vidimo kako Augustin, živopisna borbena osobnost, stoji između onog pogleda koji doseže gore prema duhovnom, prema kojem čovječanstvo postaje cjelina, i težnje u njegovoj duši da se podigne iznad ljudske individualnosti do nečeg duhovnog koje je oslobođeno materijalne prirode, ali koje, s druge strane, svoje porijeklo može imati samo u individualnosti. Upravo to je karakteristična osobina doba kojeg je Augustin preteča, to da je svjesno nečeg nepoznatog ljudima starih dana — naime, individualnog iskustva. Danas, konačno, mi dosta toga prihvaćamo kao formulu. Ali Klopstock je bio ozbiljan i ne samo tvoreći frazu kada je svog „Mesiju“ započeo s riječima: „Pjevaj, besmrtna dušo, o spasenju grijeshnog čovjeka“. Homer je počeo, jednako ozbiljno: „Pjevaj, boginjo, o gnjevu. ...“: ili „Pjevaj, muzo, sada meni o čovjeku, Odiseju koji je daleko putovao“. Ti ljudi nisu govorili o nečemu što postoji u individualnosti, interpretirali su nešto univerzalno ljudsko, dušu-rase, psihu. Nije to prazna fraza, kada Homer pušta da muza pjeva, umjesto njega. Osjećaj individualnosti budi se kasnije, i Augustin je jedan od prvih koji su zaista osjećali individualni entitet čovjeka, s njegovom individualnom odgovornošću. Otuda, dilema u kojoj je živio. Individualna težnja za nematerijalno duhovnim bila je dio njegovog vlastitog doživljaja. Postojala je osobna, subjektivna borba u njemu. U kasnijim vremenima to razumijevanje plotonizma, kojeg je Augustin još uvijek mogao imati, bilo je — mogao bih reći — zagušeno. A nakon što su grčki filozofi, zadnji sljedbenici Platona i Plotina, bili prinuđeni ići u egzil u Perziju, i nakon što su pronašli nasljednike u akademiji Jondishapur, to traženje duhovnog trijumfiralo je u Zapadnoj Europi — i ostalo je samo ono što je Aristotel zavještao kasnijem svijetu u formi filtrirane grčke filozofije, i to samo u nekoliko fragmenata. To je nastavilo rasti, i došlo je obilaznim putem, preko Arabije, natrag u Europu. To više nije imalo svijest o svijetu ideja, i u tome nije bilo plotinizma. I tako je ostalo veliko pitanje: čovjek duhovno mora izvući iz sebe; mora duhovno proizvesti kao apstrakciju. Kada vidi lavove i na tome shvaća misao „lavovi“, kada vidi vukove i na tome shvaća misao „vukovi“, kada „vidi čovjeka i na tome shvaća misao čovjek“, ti koncepti žive jedino u

njemu, pojavljuju se iz njegove individualnosti. Cjelokupno pitanje za Plotina ne bi imalo značenja; sada ono počinje imati značenje, štoviše duboko značenje.

Augustin je, pomoću svijetla kojim je plotinizam osvijetlio njegovu dušu, mogao razumjeti misteriju Krista-Isusa. Takav plotinizam kakav je bio tamo zagašen je. Sa zatvaranjem Škole filozofije u Ateni od cara Justinijana 529. godine živa veza s takvim gledištima prekinuta je. Više ljudi je duboko osjećalo ideju: kazano nam je o duhovnom svijetu, po tradiciji, u Pismu — od naše individualnosti doživljavamo natprirodne koncepte, koncepte koji su daleko od materijalnog. *U kakvom su odnosu ti koncepti prema „bitku“? A u kakvom je priroda svijeta? Ono što mi nazivamo konceptima, da li su oni samo nešto spontano u nama, ili imaju neke veze s vanjskim svijetom?* U takvim oblicima pojavljivala su se pitanja; u ekstremnim apstrakcijama, takva je bila duboka zabrinutost ljudi i srednjovjekovne Crkve. U ovom apstraktnom obliku, u ovoj unutarnjoj srčanosti pojavila su se u dvije osobnosti, Alberta Velikog i Tome Akvinskog. Zatim opet, došlo je do toga da ih nazivaju pitanjima između realizma i nominalizma. *Kakva je naša veza sa svijetom o kojem sve što znamo dolazi iz koncepcija koje mogu doći samo iz nas samih ili naše individualnosti?* To je bilo veliko pitanje koje su srednjovjekovni učenjaci sebi postavljali.

Ako uzmete u obzir što je od Plotina uzeto u predodređenosti Augustina, moći ćete osjetiti cijelu dubinu ovog skolastičkog pitanja: samo dio čovječanstva, i samo kroz božji sud, može imati udjela u milosti, odnosno, postići blaženstvo; drugi dio je od prvog osuđen na vječno prokletstvo, unatoč bilo čemu što bi mogli napraviti. Ali ono što je čovjek mogao dobiti za sebe kao sadržaj njegova znanja dolazi od tog koncepta, tog strašnog koncepta kojeg Augustin nije mogao transformirati — koji je došao od ideje o ljudskoj individualnosti. Za Augustina čovječanstvo je cjelina; za Tomu svaki pojedini čovjek bio je individualnost.

Kako se ovaj veliki proces svijeta kako ga je Augustin vidio, poklapao s doživljajem odvojene ljudske individualnosti? Kakva je veza između onoga što je Augustin zaista odbacio i onog što odvojena ljudska individualnost može steći za sebe? Za razmotriti: pošto on nije želio staviti naglasak na ljudsku individualnost, Augustin je uzeo učenje o predodređenosti, i, zbog samog čovječanstva, ugasio ljudsku individualnost. Toma Akvinski je pred sobom imao samo individualnog čovjeka, s njegovom žeđi za znanjem. Toma je ljudsko znanje i njegov odnos prema svijetu morao potražiti upravo u istoj stvari koju je Augustin isključio iz njegovog proučavanja čovječanstva.

Nije dovoljno, dame i gospodo, postaviti ovo pitanje apstraktno i intelektualno i racionalno; ovakvo pitanje nužno je dokučiti s cijelim srcem, s cijelom ljudskom osobnošću. Tek tada ćemo moći procijeniti težinu s kojom je ovo pitanje pritiskalo one ljude koji, u trinaestom stoljeću, nose njegovo breme.

II

Bit Tomizma

Stvar koju sam jučer pokušao posebno naglasiti bila je da u duhovnom razvoju Zapada, koji je naposljetku svoj izraz našao u skolastici, nije se samo dogodilo ono što možemo shvatiti u apstraktnim konceptima, i ono što se dogodilo je, takoreći, u apstraktnim konceptima, i u razvoju apstraktne misli, već da je točnije da iza svega toga, tamo stoji stvarni razvoj impulsa zapadnog čovječanstva. Ono što mislim je ovo: najprije možemo, kako se uglavnom događa u povijesti filozofije, usmjeriti naš pogled na ono što nalazimo kod svakog filozofa; možemo slijediti kako su ideje, koje nalazimo kod filozofa šestog, sedmog, osmog i devetog stoljeća dalje razvijane od filozofa desetog, jedanaestog, dvanaestog i trinaestog stoljeća; i iz takvog pregleda možemo steći dojam da je jedan mislilac preuzeo ideje drugog, i da smo u prisutnosti određene evolucije ideja. To je povijesni pregled kojeg postupno treba napustiti. Jer ono što se tu događa, što je takoreći otkriveno od pojedinih ljudskih duša, samo je simptom nečeg dubljeg što leži iza scene vanjskih događaja; a to nešto što se odvijalo nekoliko stoljeća prije nego je utemeljeno kršćanstvo, i nastavilo se u prvim stoljećima naše ere sve do vremena skolastike, potpuno je organski proces u razvoju zapadnog čovječanstva. I ukoliko taj organski proces ne uzmemo u obzir, nije ga moguće objasniti, kao što ne bismo mogli period ljudskog razvoja između dobi od dvanaest do dvadeset, ako ne uzmemo u obzir važnost utjecaja onih snaga koje su povezane s adolescencijom, i koje se tada iz dubina ljudske prirode podižu na površinu. Na isti se način iz dubina cijelog velikog organizma europskog čovječanstva uzburkava nešto što može biti definirano — postoje drugi načini definiranja — ali ja ću definirati kazavši: oni drevni pjesnici govorili su pošteno i iskreno, koji su, poput Homera, na primjer, svoje epske pjesme počinjali sa: „Pjevaj mi, boginjo, o gnjevu Ahila“, ili „Pjevaj mi, o muzo, o čovjeku koji je mnogo putovao“. Ti ljudi nisu željeli raditi fraze, kao unutarnju činjenicu njihove svijesti našli su to, da se nije jedan, individualni Ego želio izraziti, već je ono što su u stvari osjećali je to, da je to viša duhovno-psihička snaga koja igra svoju ulogu u uobičajenom svjesnom stanju čovjeka. A opet — spomenuo sam jučer — Klopstock je imao pravo i u određenoj mjeri vidio ovu činjenicu, čak iako samo nesvjesno, kada je svoju poemu „Mesija“ započeo ne sa „Pjevaj, o muzo“ ili „Pjevaj, o boginjo, o čovjekovu iskupljenju“, već kada je rekao „Pjevaj besmrtna dušo ...“, drugim riječima „Pjevaj, ti individualno biće, koje u svakom čovjeku živiš kao individualnost“. Kada je Klopstock napisao svog „Mesiju“, ovaj osjećaj individualnosti u svakoj duši bio je, istina, prilično raširen. Ali ova unutarnja težnja, za izvlačenjem *individualnosti*, da oblikuje *individualan* život, izrazito je narasla u dobu između osnivanja kršćanstva i više skolastike. Puki odraz onog što se odvijalo u dubinama svih ljudskih bića na površini možemo vidjeti u mislima filozofa — individualizaciju svijesti europskih naroda. I važna stvar u širenju kršćanstva kroz ta stoljeća je činjenica da su se vođe tog širenja morale obratiti čovječanstvu koje je sve više stremilo, iz dubine bića, prema unutaršnjem osjećaju ljudske individualnosti.

Odvojene događaje koji su se dogodili u toj epohi možemo shvatiti samo imajući pred nama ovo gledište. I samo tako možemo shvatiti koje bitke su se vodile u dušama onih ljudi koji su se, u dubinama duše, željeli sporiti s kršćanstvom na jednoj strani i filozofijom na drugoj, kao što su Albert Veliki i Toma Akvinski. Autori uobičajenih povijesti filozofije danas, tako su malo razumjeli o pravoj formi tih duševnih bitaka koje su imale kulminaciju u Albertu i Tomi, tako da je ova epoha samo približno oslikana u njihovim povijestima. Postoji mnogo stvari za razmotriti u duševnom životu Alberta i Tome.

Površno izgleda kao da su Albert Veliki, koji je živio od dvanaestog u trinaesto stoljeće, i Toma, koji je živio u trinaestom, željeli samo dijalektički harmonizirati augustinstvo, o kojem smo govorili jučer, s jedne strane, i aristotelizam s druge. Jedan je bio nositelj crkvenih ideja, drugi modificiranih filozofskih ideja. Pokušaj da se nađe asonanca između njih, provlači se, točno je, kao nit kroz sve što je napisano. Ali u svemu što je tako postalo čvrsto u mislima kao u procvatu zapadnog osjećaja i volje postojao je, veliki dio koji nije preživio u periodu koji se proteže od petnaestog stoljeća do u naše dane, periodu iz kojeg smo izvukli naše uobičajene ideje za sve znanosti i cjelokupni naš dnevni život.

Današnji čovjek nalazi da je zaista paradoksalno kada čuje ono što smo jučer čuli o vjerovanjima Augustina; da je Augustin stvarno vjerovao da je dio čovječanstva od početka predodređen da primi milost Boga bez da je zasluži — jer zaista nakon istočnog grijeha sve mora nestati — da primi milost Boga i bude duhovno spašen; i da drugi dio čovječanstva duhovno mora biti izgubljen — bez obzira što radio. Modernom čovjeku ovaj paradoks možda izgleda besmisleno. Ali ako možete dobiti osjećaj tog doba u kojem je Augustin živio, u kojem je apsorbirao sve one ideje i utjecaje koje sam jučer opisao, misliti ćete drugačije. Osjećati ćete da je moguće razumjeti da se Augustin želio držati misli koje, kako nalazimo u drevnim filozofijama, nisu razmatrale individualnog čovjeka; jer one nisu, pod utjecajem ideja kao što su Plotinove, koje sam skicirao jučer, imale na umu ništa osim ideje o univerzalnom čovječanstvu. I morate se sjetiti da je Augustin bio čovjek koji je stajao usred bitke između misli koja je čovječanstvo gledala kao jedinstvo, i misli koja je iz tog ujedinjenog čovječanstva pokušavala kristalizirati individualnost čovjeka. Ali u duši Augustina također je zapljusnuo impuls prema individualnosti. Iz tog razloga, te ideje su uzele tako značajne aspekte — značajne za dušu i srce; iz tog razloga tako su pune ljudskog iskustva, i Augustin postaje intenzivno suosjećajna figura koja je napravila toliko veliki utisak ako se okrenemo natrag na stoljeća koja su prethodila skolastici.

Nakon Augustina, dakle, za mnoge su preživjele — ali samo u njegovim idejama — one veze koje su držale zajedno individualnog čovjeka kao kršćanina s njegovom crkvom. Ali te ideje, kako sam vam jučer objasnio, nisu mogle biti prihvaćene od onih zapadnih ljudi koji su odbacili ideju da se čovječanstvo uzme kao cjelina, i da se osjećaju samo njegovim članom, štoviše članom koji pripada onom dijelu čovječanstva čiji usud je uništenje i istrebljenje.

I tako je crkva sebe vidjela prisiljenu da zgrabi izlaz. Augustin je još uvijek vodio svoju gigantsku borbu protiv Pelagija, čovjeka koji je već bio ispunjen individualnim-impulsom zapada. Bio je osoba u kojem, kao suvremeniku Augustina, vidimo kako se

osjećaj individualnosti kakav su imala kasnija stoljeća, pojavljuje unaprijed. Tako on može samo reći: nema sumnje u to da čovjek ne smije potpuno ostati bez sudjelovanja u svojoj sudbini u materijalnom-duhovnom svijetu. Snaga kojom duša nalazi svoju povezanost s time što se podiže od zapetljanosti u tjelesno do spokojnih duhovnih oblasti, gdje nalazi svoje odrješenje i povratak slobodi i besmrtnosti — ta snaga mora biti rođena iz same ljudske individualnosti. To je bila točka koju su Augustinovi oponenti naglasili, da svaki čovjek u sebi mora naći snagu da prevlada naslijeđeni grijeh. Crkva je stajala na pola puta između dvoje oponentata, i tražila rješenje. Bilo je mnogo rasprava u vezi tog rješenja — sve za i protiv, takoreći — i onda su uzeli srednji put — i ostavljam vama da prosudite da li je u ovom slučaju to bila zlatna ili bakarna sredina — u svakom slučaju uzeli su srednji put: polu-pelagijstvo. Nađena je formula koja zaista nije ni crna ni bijela, u ovom smislu: to je onako kako je kazao Augustin, ali ne baš sasvim kako je Augustin kazao; niti je sasvim kako je Pelagije kazao, premda u izvjesnom smislu, onako je kako je rekao. I tako bi se moglo reći, da to nije preko mudrog božanskog suda, to da su neki osuđeni na grijeh a drugi na milost, već da stvari stoje ovako, ne radi se o božanskom unaprijed stvorenom sudu, već o božanskom znanju unaprijed. Božansko biće zna unaprijed da li će jedan čovjek biti grešnik ili će neki drugi biti ispunjen milošću. U isto vrijeme nije više obraćana pažnja, kada je ova dogma usuglašena, na činjenicu da na dnu ni na koji način to nije pitanje znanja unaprijed već prije pitanje uzimanja određenog stajališta, o tome da li je individualan čovjek sposoban udružiti se s onim snagama u njegovu individualnom duševnom životu koje ga podižu izvan njegove odvojenosti od božanskog duhovnog bića svijeta i koje ga mogu voditi tome natrag.

Na ovaj način pitanje zaista ostaje neriješeno. I mogao bih reći, prisiljeni s jedne strane da prepoznaju dogme crkve ali s druge ispunjeni dubokim poštovanjem za veličinu Augustina, Albert i Toma su stajali suočeni s onim što je postalo zapadni razvoj duha unutar kršćanskog pokreta. A ipak nekoliko stvari iz ranijih vremena ostavilo je svoj utjecaj. Može ga se vidjeti, na primjer, kada se pažljivo pogleda duše Alberta i Tome, ali se također shvati da oni sami nisu sasvim svjesni toga; da su ušli u njihove misli, ali da ih oni sami ne mogu precizno izraziti. Ovo moramo razmotriti, dame i gospodo, više u odnosu na to vrijeme visoke skolastike Alberta i Tome, to moramo razmotriti više nego bi morali sličnu pojavu, na primjer, naših dana. Dopustio sam sebi da naglasim „Zašto?“ u mom *Welt-und Lebensanschauung des 19. Jahrhunderts*, — i dalje je razvijeno u mojoj knjizi *Rätzee der Philosophie*, gdje je na drugi način dan prijedlog tako da konkretan pasus nije ponavljan, ako smijem tako reći. To znači — a to će nas detaljno zaokupiti sutra, sada samo spominjem — to znači da od te, prema gore stremeće individualnosti među misliocima koji su filozofijski proučavali, da kod tih mislioca dobijemo najviše sazrele logičke prosudbe; možemo reći najviše sazrele logičke tehnike.

Dame i gospodo, neko se može svađati koliko hoće o ovom ili onom stajalištu o pitanju skolastike — sve te svađe su u pravilu malo utemeljene na stvarnom razumijevanju stvari. Tako je za svakog tko ima osjećaja za način, sasvim odvojeno od subjektivnog sadržaja u kojem se točnost misli otkriva tijekom znanstvenog objašnjenja — ili bilo čega drugog; tkogod ima osjećaj da cijeni kako su stvari koje zavise jedna od druge zajedno i promišljene, što mora biti promišljeno zajedno ako će život imati ikakvog značenja; tkogod ima osjećaja za sve to, i za neke druge stvari,

shvaća da misao nikada nije bila toliko egzaktna, toliko logički znanstvena, bilo prije ili poslije, kao u dobu visoke skolastike. Upravo je to važna stvar, da čista misao tako od ideje do ideje teče s matematičkom izvjesnošću, od prosudbe do prosudbe, od zaključka do zaključka, da su ovi mislioci računali na sebe i za najmanji, najsitniji, korak. Trebamo se samo sjetiti u kakvom se okruženju to mišljenje odvijalo. Nije to bilo mišljenje koje se odvijalo onako kao danas u bučnom svijetu; mjesto je prije bilo tiha samostanska ćelija ili slično, daleko od užurbanog svijeta. To je bilo mišljenje koje je apsorbiralo misaoni-život, i koje je također moglo, kroz druge okolnosti, formulirati tehniku čistog mišljenja. Danas je zapravo to teško; jer jedva nastojimo javno obznaniti takvu misaonu aktivnost koja nema drugog cilja već nizati misao na misao u skladu s njihovim sadržajem, zatim nelogični ljudi upućuju svakakva pitanja, ubacuju svoje nasilno djelovanje, i, uzevši konačno da je netko ljudsko biće među ljudskim bićima, moramo izvući najbolje od stvari koje su, u stvari, ništa drugo nego brutalni prekidi, koji često nemaju baš ništa s temom o kojoj se radi. U tim okolnostima ta unutarnja tišina je veoma brzo izgubljena, kojoj su se mislioci dvanaestog i trinaestog stoljeća mogli posvetiti, koji nisu morali toliko popuštati opoziciji neobrazovanih u njihovom socijalnom životu.

To i druge stvari probuđene u toj epohi, ta divno plastična ali također fino uokvirena misaona aktivnost, to je ono što izdvaja skolastiku i za čime su ljudi kao Albert i Toma svjesno stremili.

Ali sada promislite o ovom: na jednoj strani su zahtjevi života koji se pojavljuju kao da se radi o dogmama koje nisu jasno definirane, koje su u velikom broju slučajeva nalikovale na već opisano polu-pelagijstvo; kao da se netko bori da podrži ono u što bi se trebalo vjerovati, jer je crkva opravdano to tako postavila; i kao da se željelo to podržati s najsuptilnijim mislima. Samo zamislite što to znači rasvijetliti s najsuptilnijom misli nešto što je prirode onog što sam vam opisao kao augustinstvo. Treba pogledati naličje skolastičkih napora a ne samo iz niti koncepata koje je netko pokupio pokušati okarakterizirati taj kontinuitet od patrističkog doba do doba učenjaka. Ti duhovi visoke skolastike dosta su toga napravili napola nesvjesno i možemo to zaista razumjeti, ako razmotrimo, gledajući izvan onoga što sam opisao jučer, takvu figuru kakva je u europski duhovni život napola misteriozno ušla iz šestog stoljeća i koja je postala poznata pod imenom Dionizije Areopagita. Danas, zbog prekratkog vremena ne mogu ulaziti u sporenja o pitanju o tome da li ima ikakve istine u pogledu da su ti spisi napravljeni tek u šestom stoljeću, ili je drugo gledanje ispravno koje u svakom pogledu tradicionalni element tih spisa pripisuje mnogo ranijem vremenu. Sve to u konačnici nije važno, međutim važno je, da je filozofija Dionizija Areopagite bila dostupna misliocima sedmog i osmog stoljeća sve do vremena Tome Akvinskog, i da ti spisi u potpunosti imaju kršćansku obojanost i u posebnom obliku sadržavaju ono što sam jučer definirao kao plotinizam, kao neoplatonizam Plotina. I postalo je osobito važno za kršćanske mislioce odlazećeg starog svijeta i početka Srednjeg vijeka sve do vremena visoke skolastike, kakav je stav autor Dionizijevih spisa zauzeo u vezi razvoja ljudske duše dok nije postigla pogled na božansko. Ovaj Dionizije je općenito opisan kao da je imao dva puta do božanskog; i u stvari jesu dva. Jedan put treba sljedeće: ako se čovjek želi podići od vanjskih stvari koje ga okružuju do svijeta božanskog, iz svih tih stvari mora pokušati izvući njihovo savršenstvo, njihovu prirodu; mora se pokušati vratiti do apsolutnog

savršenstva, i apsolutnom savršenstvu mora biti sposoban dati ime na takav način da ima sadržaj za to božansko savršenstvo koje se zauzvrat može otkriti i iznjedriti odvojene stvari svijeta pomoću individualizacije i diferencijacije. Tako bih rekao, za Dionizija božanstvo je ona suština kojoj treba dati imena u najvećoj mjeri, koja treba biti označena najvećim superlativima koje je moguće naći među svim savršenstvima svijeta; uzmite ih sve, imenujte ih i zatim primijenite na božanstvo i tada dolazite do nekakve ideje o božanstvu. To je jedan put kojeg Dionizije preporučuje.

Drugi put je drugačiji. Ovdje on kaže: nikada nećete steći božanstvenost ako joj date samo jedno ime, jer cijeli duševni proces koji koristite da u stvarima pronađete savršenstva i tražite njihovu bit, da ih spajate da bi cjelinu primijenili na božanstvenost, sve to nikada ne vodi do onog što se može nazvati znanje o božanskom. Morate dosegnuti stanje u kojem ste oslobođeni svega što znate o stvarima. Morate potpuno pročititi vašu svijest od svega što ste doživjeli preko stvari. Ne smijete više ništa znati o bilo čemu što vam svijet govori. Morate zaboraviti sva imena koja ste navikli davati stvarima i prenijeti sebe u stanje duše u kojem o cijelom svijetu ne znate ništa. Ako to doživite u vašem duševnom stanju, tada ste doživjeli bezimeno, koje se istog časa pogrešno razumije ako mu se pripíše bilo koje ime. Tada ćete znati Boga, nad-Boga u Njegovoj nad-ljepoti. Ali imena nad-Bog i nad-ljepota već ometaju. Mogu poslužiti samo da usmjere na nešto što morate doživjeti kao bezimeno, i kako možemo imati posla s ličnošću koja nam daje ne jednu teologiju već dvije teologije, jednu pozitivnu jednu negativnu, jednu racionalističku jednu mističnu? Čovjek koji se može smjestiti u duhovnost vremena iz kojeg je kršćanstvo rođeno može to razumjeti sasvim dobro. Ako netko predstavi tijek ljudske evolucije čak i u prvim kršćanskim stoljećima kao što to rade materijalisti danas, sve kao što su to spisi Areopagite izgleda više ili manje kao glupost ili ludost. U tom slučaju su jednostavno odbačeni. Ako se, međutim, netko smjesti u doživljaje i osjećaje tog vremena, tada shvaća što je čovjek kao Areopagita stvarno htio – u konačnici samo izraziti ono za čime su bezbrojni ljudi težili. Jer za njih božanstvo je bilo nepristupačno biće ako se krene samo jednim putem do njega. Za njega je božanstvo bilo biće kojem treba pristupiti racionalnim putem kroz zaključke i davanje imena. Ali ako se uzme taj jedan smjer gubi se staza. Čovjek se izgubi u onom što je takoreći univerzalni prostor lišen Boga. I tako se ne dostiže Boga. Ali treba uzeti taj put, jer inače se također ne dolazi do Boga. Nadalje, treba uzeti još jedan put, naime, onaj što stremlji prema bezimenom. Bilo kojim putem božanstvo se ne može naći, ali uzimajući oba, božanstvo će se naći u točki gdje se križaju. Nije dovoljno raspravljati koji je put ispravan. Oba su ispravna, ali svaki od njih uzet samostalno ne vodi ničemu. Oba puta kada se ljudska duša nađe na njihovom sjecištu vodi do cilja. Mogu razumjeti kako neki današnji ljudi koji su navikli na ono što se naziva polemika ustuknu od onog što je ovdje istureno u vezi Areopagite. Ali ono što ovdje ističem živjelo je u onim ljudima koji su bili vodeće duhovne osobnosti prvih kršćanskih stoljeća, i nastavilo se tradicionalno u kršćansko-filozofskom pokretu Zapada do vremena Alberta Velikog i Tome Akvinskog. Na primjer, održano je živim kroz onu individuu čije sam ime spomenuo jučer, Scotus Erigena, koji je živio na dvoru Karla Čelavog. Taj Scotus Erigena energično podsjeća na ono što sam rekao jučer. Rekao sam vam: nikad nisam upoznao tako krotkog čovjeka kao što je Vincenz Knauer, povjesničar filozofije. Vincenz Knauer je uvijek bio krotak, ali bi gubio svoju plahost kada bi se spomenuo Plotin ili bilo što povezano s njim; i Franz Brentano, sposoban filozof, koji je uvijek

bio konvencionalan postao bi prilično nekonvencionalan i pogrđan u njegovoj knjizi *Filozofije koje su izazvale komešanje* — upućujući na Plotina. Oni koji, sa svom njihovom pronicljivošću i sposobnošću, više ili manje nagingju racionalizmu, biti će ljutiti kada su suočeni s onim što se takoreći izljeva od Areopagite da bi konačno značajno otkrivenje našli kod Scotusa Erigene. Zadnjih godina života bio je benediktinski nadstojnik, ali njegovi vlastiti redovnici su ga, kako ide legenda — ne kažem da je doslovno istinita, ali je dovoljno blizu — mučili iglama dok nije umro, jer je plotinizam uveo čak i u deveto stoljeće. Međutim njegove ideje su ga nadživjele i u isto vrijeme su bile nastavljanje ideja Areopagite. Njegovi su spisi više-manje nestali u kasnije vrijeme; zatim su se konačno ponovno pojavili. U dvanaestom stoljeću Scotus Erigena je proglašen heretikom. Ali to nije značilo onoliko koliko bi to značilo kasnije ili danas. Svejedno, Albert Veliki i Toma Akvinski bili su pod dubokim utjecajem ideja Scotusa Erigene. To je jedna stvar koju moramo prepoznati kao nasljeđe iz ranijih vremena kada želimo govoriti o biti tomizma.

Ali ima još nešto. Kod plotinizma, kojeg sam vam jučer pokušao opisati s obzirom na njegovu kozmologiju, postoji veoma važno predstavljanje ljudske prirode koje je izvedeno iz materijalnog/nad-materijalnog pogleda. Doista se stječe respekt za ove stvari ako ih se ponovno otkrije na osnovama znanosti duha. Tada se odmah prizna sljedeće: ako se čita nešto poput Plotina ili onog što nam je stiglo od njega, nepripremljeno, izgleda prilično kaotično i zamršeno. Ali ako netko sam otkrije odgovarajuće istine, njegovi pogledi poprimaju sasvim poseban izgled, čak i ako je način njihova izražavanja u ona vremena bio drugačiji od onoga kakav bi bio danas. Dakle, kod Plotina se može naći općenito gledanje koje bih opisao ovako:

Plotin razmatra ljudsku prirodu s njenim fizičkim i psihičkim i duhovnim osobinama. Zatim je razmatra s dva gledišta, najprije s djelovanja duše na tijelo. Ako bi govorio modernim pojmovima, trebao bih reći: Plotin sebi najprije govori, ako se pogleda kako dijete raste, onda se vidi kako ono što je iz duhovno-psihičkog formirano kao ljudsko tijelo stječe zrelost. Za Plotina sve materijalno u čovjeku je, ako smijem koristiti izraz za koji vjerujem da nećete prigovoriti, „znojenje“ duhovno-psihičkog, takoreći „dobivanje kore“ duhovno-psihičkog. Ali potom, kada je ljudsko biće naraslo do određene točke, duhovno-psihičke sile prestaju imati bilo kakvog utjecaja na tijelo. Mogli bi, stoga, reći: najprije se bavimo s takvom duhovno-psihičkom aktivnošću da je iz nje kreirana ili organizirana tjelesna forma. Ljudska organizacija je proizvod duhovno-psihičkog. Kada je određeno stanje zrelosti dosegnuto od nekog dijela organske aktivnosti, recimo, na primjer, aktivnosti u kojoj su uposlone snage koje se kasnije javljaju kao snage pamćenja, tada se te snage koje su prije radile na tijelu, pojavljuju u duhovno-psihičkoj metamorfozi. Drugim riječima, onaj dio duhovno-psihičkog elementa koji je funkcionirao materijalno, sada se oslobađa, kada je njegov rad završen, i pojavljuje se kao nezavisan entitet: ogledalo duše, kako bi to trebalo nazvati ako će se govoriti u smislu Plotina. Iznimno je teško opisati ove stvari s našim modernim konceptima. Približavate se, ako promišljate ovako: shvaćate da ljudsko biće, nakon što je njegovo pamćenje postiglo određeni stupanj zrelosti, ima moć pamćenja. Kao malo dijete nema. Gdje je ta moć pamćenja? Prvo je na djelu u organizmu, i formira ga. Nakon toga je oslobođena kao čista duhovno-psihička snaga, i nastavlja, premda uvijek duhovno-psihički, raditi na organizmu. Zatim unutar tog duševnog zrcala stanuje stvarna posuda, Ego. Po

osobinama, u idejnom sadržaju koji je iznimno slikovit, ta su gledišta razrađena iz onog što je duhovno aktivno, i iz onog što ostaje prevladano, i postaje, takoreći, pasivno prema vanjskom svijetu — tako da uzima, kao i pamćenje, utiske iz vanjskog svijeta i zadržava ih. Ovaj dvostruki rad duše, ova podjela duše na aktivni dio, koji praktički izgrađuje tijelo, i pasivni dio, izveden iz starijeg sloja ljudskog rasta i ljudskog stava prema svijetu, koji je u Plotinu našao svoj najbolji izraz i zatim je preuzet od Augustina i njegovih nasljednika, opisan je na iznimno slikovit način.

Takvo gledanje nalazimo u aristotelijanizmu, ali racionalizirano i prevedeno u više fizičke koncepte. Ali Aristotel je takvo gledanje imao od Platona i opet iz istih izvora kao i Platon. Ali kada čitamo Aristotela moramo reći: ono što smo našli u starim filozofijama Aristotel nastoji smjestiti u apstraktne koncepte. I tako u sustavu Aristotela koji je nastavio cvjetati, i koji je bio racionalistički oblik onog što je Platon rekao u drugom obliku, u tom aristotelijanizmu koje je trajao do Alberta i Tome vidimo racionalizirani misticizam, takoreći, racionalizirani opis duhovne tajne ljudskog bića. A Albert i Toma su svjesni činjenice da je Aristotel u apstraktne koncepte spustio nešto što su drugi imali u vizijama. I stoga oni ne stoje u istom odnosu prema Aristotelu kao i današnji filozofi-filolozi, koji su razvili čudne kontroverze nad dva koncepta koji su nastali s Aristotelom; ali pošto spisi Aristotela nisu potpuno preživjeli, oba ova koncepta nalazimo u njima bez da imaju povezanost — što je konačno činjenica koja dalje temelj za različita mišljenja kod mnogih učenih sporova. Kod Aristotela nalazimo dvije ideje. U ljudskoj prirodi Aristotel vidi nešto što spaja u jedinstvo, vegetativni princip, animalni princip, niži ljudski princip, zatim viši ljudski princip, koji Aristotel zove *nous*, a skolastici zovu *intelekt*. Ali Aristotel pravi razliku između *nous poieticos* i *nous patheticos*. Izrazi više nisu opisni kao grčki; ali može se reći da Aristotel pravi razliku između aktivnog shvaćanja, aktivnog duha čovjeka i pasivnog. Na što on misli? Ne shvaćamo što on misli osim ukoliko se ne vratimo na izvore tih koncepata. Baš kao i druge snage duše, dvije točke razumijevanja su aktivne u jednoj drugoj metamorfozi kod izgradnje ljudske duše: — razumijevanje, utoliko što je aktivno uključeno u izgradnju čovjeka, ali ipak razumijevanje, ne poput pamćenja koje dolazi do kraja u određenoj točki i zatim se oslobađa kao pamćenje — već kroz cijeli život radi kao razumijevanje. To je *nous poieticos*; faktor koji u aristotelovskom smislu, postajući individualiziran iz univerzuma, izgrađuje tijelo. To nije ništa drugo nego aktivna, duša koja izgrađuje tijelo Plotina. S druge strane, ono što se oslobađa, postoji samo zato da bi primilo vanjski svijet, i da formira utiske od vanjskog svijeta dijalektički, to je *nous patheticos* — pasivni intelekt — *intellectus possibilis*. Ove stvari, predstavljene nam u skolastici u oštroj dijalektici i preciznoj logici, upućuju natrag na staro nasljeđe. I ne možemo ispravno razumjeti rad duša učenjaka bez da uzmemo u razmatranje ovu mješavinu starih tradicija.

Pošto je sve ovo imalo takvog utjecaja na duše skolastika, bili su suočeni s velikim pitanjem za kojeg se obično osjeća da je pravi problem skolastike. U vrijeme kada su ljudi još imali vizije koje su proizvodile takve stvari kao što je platonizam ili njegova racionalizirana inačica kao aristotelizam, u vrijeme kada osjećaj individualnosti još nije dosegnuo vrhunac, ti problemi nisu mogli postojati; jer ono što danas zovemo razumijevanje, ono što zovemo intelekt, što svoje porijeklo ima u terminologiji skolastike, proizvod je individualnog čovjeka. Ako svi mi mislimo slično, to je samo

zato jer smo svi individualno konstituirani slično, i jer je razumijevanje vezano s pojedincem koji je konstituiran slično kao i svi ljudi. Točno je da utoliko što smo različita bića da mi mislimo različito; ali to je nijansa razlike s kojom se logika kao takva ne bavi. Logička i dijalektička misao je proizvod opće ljudske, ali individualno diferencirane organizacije.

Tako čovjek, osjećajući da je pojedinac, kaže sebi: u čovjeku se javljaju misli kroz koje je iznutra predstavljen vanjski svijet; i tu su misli ujedinjene, što će zauzvrat dati sliku svijeta; tamo, u čovjeku, s jedne strane se pojavljuju prikazi koji su povezani s pojedinim stvarima, s konkretnom knjigom, recimo, ili konkretnim čovjekom, na primjer, Augustinom. Ali čovjek zatim stiže do unutarnjih iskustava, kao što su snovi, za koje ne može smjesta naći takav objektivan prikaz. Sljedeći korak je doživljavanje čistih himera, koje stvara za sebe, baš kao što su ovdje kentaur i slične stvari bili himere za skolastiku. Ali, s druge strane, koncepti su i ideje koje se zapravo reflektiraju na obje strane: čovječanstvo, tip-lava, tip-vuka, itd.; ovo su općeniti koncepti koje učenjak u skladu s drevnom uporabom nazivao univerzalnim. Da, pošto je situacija za čovječanstvo bila onakva kao što sam vam opisao jučer, kako se netko podigne, takoreći, do tih univerzalnosti i percipira ih kao najnižu granicu duhovnog svijeta koji je preko vizije otkriven čovječanstvu, te univerzalnosti, čovječanstvo, animal-stvo, lav-stvo, itd., bili su jednostavno sredstva kojima je duhovni svijet, shvatljivi svijet, otkrivao sebe, i jednostavno doživljaj duše o emanaciji iz nadnaravnog svijeta.

Da bi se imalo ovo iskustvo bilo je bitno ne steći osjećaj individualnosti koji se kasnije razvio u stoljećima koje sam imenovao. Taj osjećaj individualnosti vodio je nekog da kaže: dižemo se od stvari osjetila do one granice gdje su više ili manje apstraktne stvari, koje su, međutim, još uvijek unutar našeg iskustva – univerzalnosti kao što su čovječanstvo, lav-stvo, itd. Skolastika je savršeno shvaćala da se ne može jednostavno reći: to su čiste koncepcije, čisto razumijevanje vanjskog svijeta: radije, to je za skolastiku postao problem, s kojim se hrvala. Takve općenite i univerzalne koncepte moramo kreirati iz naše individualnosti. Ali kada pogledamo na svijet, mi nemamo „čovječanstvo“, imamo individualnog čovjeka, nemamo „vuk-stvo“ već individualne vukove. Ali, s druge strane, ne možemo vidjeti samo ono što formuliramo kao „vuk-stvo“ i „janj-stvo“ takoreći na takav način kao da smo u jednom trenutku formulirali stvar kao „agnine“ a u drugom kao „lupine“, i kao da su „janj-stvo“ i „vuk-stvo“ bile samo vrsta slagalice i kao da je materijal koji je u tim povezanim idejama bio jedina stvarnost: ne možemo to jednostavno pretpostaviti; jer ako to napravimo trebali bi također pretpostaviti i ovo: – ako vuka zatvorimo u kavez i vidjeli smo da neko vrijeme nije jeo ništa osim janje on nije ispunjen ničim osim janjećom tvari; ali on nije postao janje; tvar na njega ne utječe, on ostaje vuk. „Vuk-stvo“ naposljetku nije nešto što je samo dovedeno u kontakt s materijalnim, jer materijalnost vuka je janje, ali on ostaje vuk.

Danas je to svuda problem koji ljudi ne uzimaju dovoljno ozbiljno. To je bio problem s kojim se duša hrvala sa svim svojim vlaknima. A taj problem je stajao u izravnoj vezi s crkvenim interesima. Kako je to bilo sebi možemo predstaviti ako razmotrimo sljedeće: –

Prije nego su se Albert Veliki i Toma Akvinski pojavili s njihovim posebnim izlaganjem filozofije, već je bilo ljudi, kao što je Roscelin, na primjer, koji je iznio teoriju, i u nju implicitno vjerovao, da ovi općeniti koncepti, ove univerzalnosti nisu ništa drugo osim razumijevanja vanjskih individualnih objekata; oni su stvarno samo riječi i imena. I nastao je nominalizam koji je u općenitim stvarima, u univerzalnostima, vidio samo riječi. Ali Roscelin je nominalizam uzeo s dogmatskom ozbiljnošću i primijenio ga na Trojstvo, govoreći: ako je nešto što je udruživanje ideja samo riječ, tada je Trojstvo samo riječ, i pojedinci su jedina stvarnost — Otac, Sin, i Duh sveti: tada ljudsko razumijevanje shvaća to troje jedino preko imena. Srednjovjekovni crkvenjaci su ovakve stvari proširili do krajnjih zaključaka; crkva je bila prisiljena, na sinodu u Soissons-u, ovakvo gledanje Roscelina proglasiti djelomičnim politeizmom i njegovo učenje heretičkim. Tako se bilo u izvjesnom teškom položaju u odnosu na nominalizam; to je bio dogmatski interes koji je bio povezan s filozofskim.

Danas više ne uzimamo, naravno, ovakvu situaciju kao nešto od vitalnog značaja. Ali u onim danima gledana je kao najvitalnija, i Toma i Albert hrvali su se upravo s tim pitanjem odnosa univerzalnosti prema individualnim stvarima; za njih je to bio vrhovni problem. U osnovi, sve drugo je samo posljedica, odnosno, posljedica utoliko što je sve drugo dobilo svoju obojanost iz stava koji su oni usvojili prema ovom problemu. Međutim na taj stav su utjecale sve one snage koje sam vam opisao, sve snage koje su preostale kao tradicija od Areopagite, koje su ostale od Plotina, koje su prošle kroz dušu Augustina, kroz Scotusa Erigena i mnoge druge — sve je to utjecalo na način mišljenja koji je sada najprije otkriven kod Alberta i zatim, na dalekosežnoj filozofskoj osnovi, kod Tome. I također se vidi da je onda bilo ljudi koji su pogledali izvan koncepata do duhovnog svijeta, do intelektualnog svijeta, do onog svijeta o kojem tomizam govori kao o stvarnosti, u kojem on vidi nematerijalna intelektualna bića koje naziva anđeli. Oni nisu samo apstrakcije, oni su stvarna bića, ali bez tijela. To su bića koja Toma smješta u desetu sferu. On na Zemlju gleda kao okruženu sferom Mjeseca, Merkura, Venere, Sunca, i tako dalje, i tako kroz osmu i devetu sferu dolazi do desete, koja je bila Empyreum („caelum empyreum“ pojam u skolastici nap.pr.). On sve to zamišlja prožeto inteligencijama i najbliže inteligencije su one koje, takoreći, puštaju da njihove najniže margine sijaju dolje na Zemlju tako da ljudska duša s njima može doći u kontakt.

Ali u ovom obliku u kojem sam to upravo izrazio, obliku sklonijem plotinizmu, ova ideja nije rezultat čisto individualnog osjećaja do kojeg je skolastika bila upravo prokrčila put, već je za Alberta i Tomu ostalo *uvjerenje* da je iznad apstraktnih koncepata bilo otkrivenje tih apstraktnih koncepata. I pitanje im se nametnulo: kakvu stvarnost imaju, dakle, ti apstraktni koncepti? Sada je Albert isto kao i Toma imao ideju o utjecaju psihičko-duhovnog na fizičko tijelo i naknadnoj samo-refleksiji psihičko-duhovnog kada je rad na fizičkom tijelu dovoljno izvršen: imali su ideju o svemu ovome. Također su imali ideju o tome što čovjek postaje u njegovom vlastitom individualnom životu, kako se razvija iz godine u godinu, iz desetljeća u desetljeće upravo kroz utiske koje prima i probavlja iz duhovnog svijeta. Tako je došla misao da iako, naravno, imamo oko nas vanjski svijet, taj svijet je otkrivenje nečeg nad-svjetskog, nečeg duhovnog. I dok gledamo na svijet i obraćamo pažnju na odvojene minerale, biljke, i životinje, pretpostavljamo isto, da iza njih leži otkrivenje iz viših

duhovnih svjetova. I ako na prirodni svijet pogledamo s logičkom analizom, sa svime za što nas naša duša čini sposobnim, sa svom snagom mišljenja koju posjedujemo, dolazimo do onih stvari koje je duhovni svijet usadio u prirodni svijet. Ali potom moramo razjasniti ovu točku: okrenemo pogled i sva druga osjetila na ovaj svijet, i tako smo u određenom odnosu sa svijetom. Zatim od njega odlazimo i zadržavamo, takoreći, kao sjećanje ono što smo od njega apsorbirali. Još jednom pogledamo natrag na sjećanje; i tada nam se najprije pojavljuje zaista univerzalnost, općenitost stvari, kao što je čovječanstvo, i tako dalje; to nam se javlja najprije u unutarnjem konceptualnom obliku. Tako da su Albert i Toma kazali: ako pogledate natrag, i ako vaša duša reflektira iskustva vanjskog svijeta, tada u njoj imate sačuvane univerzalnosti. Tada imate univerzalnosti. Iz svih ljudskih bića koje ste susreli, formirate koncept čovječanstva. Ako ste zapamtili samo individualne stvari mogli biste, u svakom slučaju, živjeti samo u zemaljskim imenima. Ali pošto ne živite samo u zemaljskim imenima, morate doživjeti univerzalnosti. Tamo imate *universalia post res* — univerzalnosti koje žive u duši nakon što su stvari doživljene. Dok se duša čovjeka koncentrira na stvari, njen sadržaj nije jednak kao poslije kada ih se sjeća, kada su, takoreći, reflektirane od iznutra, već radije on stoji u stvarnom odnosu prema stvarima. On doživljava pravu duhovnost stvari i prevodi ih samo u *post res* oblik univerzalnosti.

Albert i Toma pretpostavljaju da u trenutku kada čovjek preko svoje snage mišljenja stoji u stvarnom odnosu prema svom okruženju, odnosno, ne samo s onim što je „vuk“ jer oči ga vide i uši ga čuju, već zato jer on može o tome meditirati i formulirati tip „vuk“, u tom trenutku on doživljava nešto što je, premda nevidljivo, u objektima, shvaćeno u mislima nezavisno od osjetila. On doživljava *universalia in rebus* — univerzalnosti u stvarima.

Sada, razliku nije sasvim jednostavno definirati, jer mi obično mislimo da ono što imamo u duši kao refleksiju da je to isto i u stvarima. Ali to nije isto u smislu Tome Akvinskog. To što čovjek doživljava kao ideju u njegovoj duši i objašnjava svojim razumijevanjem, je ista stvar s kojom doživljava stvarno, i univerzalno. Tako da u odnosu na njihovu formu, univerzalnosti u stvarima su različite od onih nakon njih, koje tada ostaju u duši: ali iznutra one su iste. Tu imate jedan od skolastičkih koncepata koji se obično ne daje duši u svoj njenoj suptilnosti. Univerzalnosti u stvarima i univerzalnosti *nakon* stvari su, što se *sadržaja* tiče jednake, a razlikuju se samo u formi. Ali ne smijemo zaboraviti da ono što je distribuirano i individualizirano u stvarima, sa svoje strane upućuje na ono što sam jučer opisao kao inherentno plotinizmu, i nazvao stvarno razumljiv svijet: tamo su opet sadržaji koji su u stvarima i u ljudskoj duši *nakon* stvari, što se *sadržaja* tiče, nalik, ali različiti u formi; oni su sadržani u *drugoj* formi, ali su *sličnog* sadržaja. To su *universalia ante res*, prije stvari. To su univerzalnosti kakve su sadržane u božanskom umu, i u umu božanskih sluga — anđeoskih bića. Dakle ono što je za bivše doba bila izravna duhovno-osjetilna/nad-osjetilna vizija postaje vizija koja je predstavljena samo u osjetilnim slikama, jer onom što se gleda nad-osjetilima ne može se, prema Areopagiti, dati čak ni ime, ako se time želimo baviti u njegovom pravom obliku: može se samo uputiti na to i reći: to nije ništa poput toga kakve su vanjske stvari. Dakle ono što je bilo za drevnu viziju i javilo se kao stvarnost duhovnog svijeta, za skolastiku postaje nešto o čemu treba odlučiti sa svom prodornošću misli, i te gipke i

lijepe logike o kojoj sam vam govorio danas. *Problem koji je prije bio riješen vizijom, doveden je u sferu misli i razuma. To je bit tomizma, bit albertizma, bit skolastike.* Shvatila je, iznad svega, da je u njenoj epohi, osjećaj ljudske individualnosti dosegno kulminaciju. Ona, iznad svega, sve probleme gleda u njihovoj racionalnoj i logičkoj formi, u formi, u stvari, u kojoj ih mislilac mora razumjeti. Skolastika se uglavnom hrva s ovakvom formom problema svijeta, ovom formom mišljenja, i tako stoji usred života crkve, koji sam rasvijetlio jučer i danas na mnoge načine, iako samo s nekoliko zraka svijetla. Postoji vjerovanje trinaestog i dvanaestog stoljeća; ono se postiže mišljenjem, najsuptilnijom logikom; s druge strane, tradicionalne su crkvene *dogme*, sadržaj *Vjerovanja*.

Uzmimo za primjer kako mislilac kao što je Toma Akvinski stoji prema to dvoje. Toma Akvinski pita: može li se egzistencija Boga dokazati logikom? Da, može se. On daje cijeli niz dokaza. Jedan od njih je, na primjer, kada kaže: U početku možemo steći znanje samo pristupajući *universalia in rebus*, gledajući u stvari. Ne možemo — to je osobni doživljaj tog doba — ne možemo ući u duhovno preko vizije. U duhovni svijet možemo ući koristeći našu ljudsku moć samo ako sebe prožmemo u stvarima, i od njih dobijemo ono što možemo zvati *universalia in rebus*. Tada možemo izvući naše zaključke u vezi *universalia ante res*. Tako on kaže: mi svijet vidimo u kretanju; jedna stvar uvijek daje pokret drugoj, jer je i sama u kretanju. Tako idemo od jedne stvari u kretanju do druge, i otuda do treće stvari u kretanju. To se ne može nastaviti neodređeno, jer moramo doći do prvobitnog pokretača. Ali ako je i to u kretanju, morali bi nastaviti do sljedećeg pokretača. Moramo, dakle, na kraju dosegnuti nepokretnog pokretača.

I ovdje Toma — i konačno Albert dolaze do istog zaključka — dolaze do nepokretnog pokretača Aristotela, *Prvobitnog uzroka*. Logičkom mišljenju inherentno je prepoznati Boga kao nužno Prvo biće, kao nužnog prvog nepokretnog pokretača. Za Trojstvo nema ovakve linije misli koja vodi do toga. Ono je predano. S ljudskom misli možemo doći jedino to točke testiranja da li je Trojstvo u suprotnosti s razumom. Nalazimo da nije, ali to ne možemo dokazati, moramo u to vjerovati, moramo to prihvatiti kao sadržaj, do kojeg se ljudski intelekt bez pomoći ne može uzdići.

To je bilo stajalište skolastike prema pitanju koje je tada bilo toliko važno: koliko daleko ljudski intelekt bez pomoći može ići? I tijekom vremena ona postaje na sasvim poseban način uključena u ovaj duboki problem. Jer, vidite, prethodili su drugi mislioci. Oni su pretpostavili nešto naizgled sasvim apsurdno, rekli su: moguće je da nešto bude točno teološki i pogrešno filozofijski. Može se odmah reći: moguće je da stvari budu uručene kao dogma, kao, na primjer, Trojstvo; ako se razmišlja o istom pitanju, stiže se do suprotnog rezultata. Za razum je zasigurno moguće da vodi do drugih posljedica osim onih do kojih vodi sadržaj vjere. I bilo je tako, da je to bila druga stvar s kojom se skolastika suočila — doktrina o *dvostrukoj istini*, i na to su dva mislioca Albert i Toma stavili poseban naglasak, da vjeru i razum dovedu u sklad, da ne nađu proturječje između racionalne misli — u svakom slučaju, do izvjesne točke — i vjere. U ono doba to je bio radikalizam, jer se većina vodećih crkvenih autoriteta držala doktrine o dvostrukoj istini, naime, da čovjek s jedne strane mora misliti racionalno, da sadržaj njegovih misli mora biti u jednom obliku, a vjera mu ga može dati u drugom obliku, i ta dva oblika mora zadržati.

Vjerujem da možemo dobiti osjećaj povijesnog razvoja ako razmotrimo činjenicu da su ljudi prije toliko stoljeća, kao što su oni o kojima danas govorimo, cijelom njihovom dušom bili obuzeti ovakvim problemima. Jer ove stvari još odjekuju u naše vrijeme. Još uvijek živimo s ovim problemima. Kako to radimo, raspravljati ćemo sutra. Danas sam želio opisati bit tomizma kakav je bio u onim danima.

To znači, vidjeli ste, da je glavni problem ispred Alberta i Tome bio ovo: kakav je odnos sadržaja ljudskog razuma prema onom ljudske vjere? Kako ono što crkva dosuđuje kao vjerovanje može biti najprije, shvaćeno, i drugo, održano nasuprot onoga što proturječi? S ovim, ljudi kao Albert i Toma imali su mnogo posla, jer pokret koji sam opisao nije bio jedini u Europi; bilo je mnogo drugih. S širenjem islama i Arapa i druga vjerovanja su se osjećala u Europi, i nešto od tog vjerovanja koje sam jučer nazvao manihejstvo ostalo je po cijelom kontinentu. Međutim, također je postojala doktrina Averroes-a iz dvanaestog stoljeća, koji je kazao: proizvod čovjekova čistog intelekta, ne pripada posebno njemu, već cijelom čovječanstvu. Averroes kaže: mi um nemamo za sebe, za sebe mi imamo tijelo, ali ne i um. Osoba A ima vlastito tijelo, ali njegov um je isti kao što ga ima osoba B i osoba C. Mogli bi reći: Averroes vidi čovječanstvo kao da ima jedan intelekt, jedan um; svi pojedinci su uronjeni u njega. Tu oni žive, takoreći, s glavom. Kada umru, tijelo je povučeno iz tog univerzalnog uma. Nema besmrtnosti u smislu individualnog nastavljanja nakon smrti. Ono što se nastavlja, to je univerzalni um, ono što je zajedničko svim ljudima.

Za Tomu problem je bio da je morao računati s *univerzalnosti* uma, ali je morao zauzeti stajalište da univerzalni um nije toliko blisko ujedinjen s univerzalnim pamćenjem kod odvojenih bića, već radije tijekom života s aktivnim snagama tjelesne organizacije; i *tako* ujedinjen, formirajući takvo jedinstvo, da je sve što radi u čovjeku kao formativno vegetirajuće, i životinjske snage, kao snage pamćenja, privučeno, takoreći, tijekom života od univerzalnog uma i raspoređeno. Tako to Toma zamišlja, da čovjek privlači individualno preko univerzalnog, i zatim povlači u duhovni svijet što je njegova univerzalnost privukla; tako da to uzme sa sobom. Opazili ste, za Alberta i Tomu nema ni govora o pred-egzistenciji, premda može biti post-egzistencije. To je, konačno, jednako za Aristotela, i u tom smislu kod ovih mislioca također je nastavljen aristotelijanizam.

Na ovaj način velika logička pitanja o univerzalnostima spojila su se s pitanjima koja se tiču svjetske sudbine svakog pojedinca. Čak i ako bi vam opisao kozmologiju Tome Akvinskog i prirodnu povijest Alberta, koja je iznimno sveobuhvatna, nad gotovo svim područjima i bezbrojnih tomova, svuda bi vidjeli utjecaj onog što sam nazvao opća logička priroda albertizma i tomizma. I ta logička priroda se sastojala u ovome: s našim razumom — što je tada zvano intelekt — ne možemo dosegnuti sve visine; sve do izvjesne točke sve možemo dosegnuti logičkim oštroumljem i dijalektikom, ali potom moramo ući u oblast vjere. Dakle kao što sam to opisao, ove dvije stvari stoje licem u lice, bez da proturječe jedna drugoj: *ono što razumijemo našim razumom, i ono što je otkriveno putem vjere može egzistirati jedno pored drugog.*

Što to stvarno uključuje? Vjerujem da se možemo latiti ovog pitanja s veoma različitih strana. Što ovdje pred nama imamo povijesno kao bit albertizma i tomizma? To je stvarno karakteristično za Tomu, i važno, da dok napreže razum da dokaže

egzistenciju Boga, u isto vrijeme treba dodati da se stiže do slike Boga kako je s pravom predstavljena u Starom zavjetu kao Jahve. Odnosno, kada se Toma udaljava od puteva razuma otvorenih individualnoj ljudskoj duši, stiže do tog unificiranog boga kojeg Stari zavjet naziva Jahve-bog. Ako se želi doći do *Krista*, treba prijeći u vjeru; individualno duhovno iskustvo ljudske duše nije dovoljno da se dosegne On.

Sada, u argumentima s kojima se skolastika morala suočiti (duh vremena je to zahtijevao), u tim teorijama o dvostrukoj istini — to da stvar može biti teološki točna a filozofski pogrešna — leži još nešto dublje; nešto što se možda ne može vidjeti u dobu u kojem su svuda racionalizam i logika bili traženi od čovječanstva. I to je bilo sljedeće: to je da oni koji su govorili o toj dvostrukoj istini nisu smatrali da ono što je teološki otkriveno i ono do čega će se doći razumom, da to u konačnici *nisu* dvije stvari, već su *za sada* dvije istine, i da čovjek do te dvije istine dolazi jer je u najdubljem dijelu duše, imao udjela u vjeri. U pozadini duše sve do vremena Alberta i Tome ulazi, takoreći, ovo pitanje: Nismo li u našoj misli pretpostavili izvorni grijeh, u onome što u nama vidimo kao razum? Nije li samo zato jer je razum otpao od svoje duhovnosti to da nas on obmanjuje krivotvorenom istinom za pravu istinu? Ako Krist ulazi u naš razum, ili nešto drugo što on transformira i razvija dalje, tada je u sklad doveden jedino s istinom koja je sadržaj vjere.

Griješnost razuma je, na neki način, bila odgovorna što su mislioci prije Alberta i Tome govorili o dvije istine. Doktrinu o izvornom grijehu i iskupljenju kroz Krista željeli su uzeti ozbiljno. Međutim nisu posjedovali moć mišljenja i logiku za to, premda su bili ozbiljni. Sebi su postavili pitanje: *kako Krist u nama iskupljuje istinu razuma koja proturječi otkrivenoj duhovnoj istini?* Kako postajemo kršćani skroz naskroz? Jer naš razum je već izopačen kroz izvorni grijeh, i stoga proturječi čistoj istini vjere.

I sada su se pojavili Albert i Toma, i njima je prije svega izgledalo pogrešno to da se prepuštamo grešnosti ako se zadubimo čisto logički u *universalia in rebus* i ako uzmemo stvarnost u stvarima. Nije moguće da običan razum bude griješan. U ovom pitanju skolastike stvarno leži pitanje kristologije. A pitanje na koje skolastika nije mogla odgovoriti bilo je: *kako Krist ulazi u ljudsku misao?* Kako je ljudska misao prožeta Kristom? Kako Krist vodi ljudsku misao gore u one sfere gdje se može ujediniti s duhovnim sadržajem vjere? Ove stvari su bile prava pokretačka snaga u dušama učenjaka. Stoga, prije svega je važno, premda je skolastika posjedovala najsavršenije logičke tehnike, ne uzeti rezultate skolastike, već kroz odgovor gledati na velika pitanja koja su postavljana u to vrijeme; da ignoriramo postignuća ljudi dvanaestog i trinaestog stoljeća, i pogledamo velike probleme koji su onda izneseni. Još nisu bili dovoljno daleko da bi iskupljenje čovjeka od izvornog grijeha mogli primijeniti na ljudsku misao. Stoga, Albert i Toma razumu su morali osporiti pravo da napravi korake koji bi mu omogućili da uđe u sam duhovni svijet. I skolastika je za sobom ostavila pitanje: *kako se ljudska misao može razviti prema gore do pogleda na duhovni svijet?* Najvažniji ishod skolastike upravo je pitanje, a ne njen postojeći sadržaj. To je pitanje: *kako se u misao unosi kristologija? Kako misao napraviti kristolikom?* U trenutku kada je Toma umro 1274 ovo pitanje, povijesno govoreći, suočilo se sa svijetom. Do tog trenutka on je mogao doći daleko jedino do ovog pitanja. Na ono što će od njega postati, za sada se može samo ukazati govoreći: čovjek prodire do izvjesne točke u duhovnu prirodu stvari, ali nakon te točke dolazi vjera. A

to dvoje ne smije proturječiti jedno drugom; moraju biti u skladu. Međutim običan razum ne može sam po sebi shvatiti sadržaj najviših stvari, kao, na primjer, Trojstvo, utjelovljenje Krista u čovjeku Isusu, itd. Razum može shvatiti samo toliko da kaže: svijet je mogao biti stvoren u vremenu, ali je također mogao postojati iz vječnosti. Ali otkrivenje kaže da je stvoren u vremenu, i ako pitate razum opet nalazite osnovu za mišljenje da je stvaranje u vremenu racionalan i mudriji odgovor.

Više nego se to misli, preživjelo je danas u znanosti, u cijelom javnom životu sadašnjice ono što nam je skolastika ostavila, premda u posebnom obliku. Koliko skolastika još uvijek živi u našim dušama, i kakav stav prema njoj današnji čovjek treba usvojiti, o tome ćemo govoriti sutra.

III

Važnost tomizma danas

Jučer sam, pri zaključku naših razmatranja skolastike nastojao ukazati na to kako su u struji mišljenja najvažnije stvari *problemi* koji se predstavljaju na sasvim određeni način ljudskoj duši, i koji, kada razmišljate o njima, zaista svi kulminiraju u želji da se zna: kako čovjek stječe znanje koje je bitno za njegov život, i kako se to znanje povezuje s onim što je u to vrijeme vladalo raspoloženjem ljudi u socijalnom aspektu? Kako se znanje koje se može steći, povezuje sa sadržajem vjere kršćanske crkve na zapadu?

Skolastici koji su se s time borili najprije su se morali baviti ljudskom individualnošću koja, kao što smo vidjeli, postaje sve istaknutija, ali koja više nije bila u položaju da iskustvo znanja nosi gore do točke stvarnog, konkretnog, duhovnog sadržaja, jer je još uvijek svjetlucalo ono što je preživjelo od neoplatonizma, Areopagite, Scotusa Erigene. Također sam ukazao na to da su se impulsi pokrenuti od skolastike još uvijek nastavili na određeni način. Nastavili su se, tako da se može reći: sami problemi su veliki, i način na koji su bili iznijeti (to smo vidjeli jučer) dugo vremena je imalo velikog utjecaja. I, u suštini stvari — a upravo to će biti predmet današnjeg proučavanja — utjecaj onog što je tada bio najveći problem — odnos čovjeka prema osjetilnoj i duhovnoj stvarnosti — još je bio osjećan, čak iako u sasvim različitom obliku, čak i ako nije uvijek očigledan, i čak iako danas poprima oblik u potpunosti suprotan skolastici. Njegov utjecaj još uvijek živi. Sve je to još tu u velikoj mjeri u današnjim duhovnim aktivnostima, ali u međuvremenu izrazito izmijenjeno radom važnih ljudi na europskom trendu ljudskog razvoja u sferi filozofije. Odmah vidimo, ako idemo od Tome Akvinskog do franjevačkog redovnika koji je vjerojatno porijeklom iz Irske i početkom četrnaestog stoljeća podučavao u Parizu i Kölnu, Duns Scotusa, odmah vidimo, kako je problem, takoreći, postao prevelik čak i za sve divne, intenzivne misaone tehnike koje su preživjele iz doba stvarnog majstorstva u tehnici mišljenja — iz doba skolastike. Pitanje s kojim se opet suočio Duns Scotus bilo je sljedeće: *Kako psihički dio čovjeka živi u čovjekovom fizičkom organizmu?* Stajalište Tome Akvinskog bilo je — kao što sam jučer objasnio — da je on još uvijek smatrao psihičko kao da radi u fizičkom. Kada kroz začecje i rođenje čovjek uđe u fizičku egzistenciju, on je svojim fizičkim nasljeđem opremljen samo vegetativnim snagama, sa svim mineralnim snagama i onim fizičkog razumijevanja; ali da bez pred-egzistencije stvarni intelekt, aktivni intelekt, onaj kojeg Aristotel naziva “*nous poieticos*” ulazi u čovjeka. No, kako to Toma vidi, ovaj *nous poieticos* apsorbira takoreći sav psihički element, vegetativno-psihičko i animalno-psihičko i nameće se tjelesnosti da bi to preokrenuo u potpunosti — i onda zauvijek spoji život s onim što je osvojio, od ljudskog tijela, u koje je ušao, iako bez pred-egzistencije, iz vječnih visina. Duns Scotus ne može vjerovati da se takva apsorpcija cijelog dinamičkog sustava ljudskog bića odvija kroz aktivno razumijevanje. On može zamisliti samo da ljudski tjelesni sustav postoji kao nešto potpuno; da vegetativni i animalni principi ostaju

cijelog života u određenoj nezavisnosti, i da su odbačeni smrću, i da zapravo samo *duhovni princip, intellectus agens*, ulazi u besmrtnost. Jednako malo može zamisliti ideju s kojom se Toma Akvinski poigrao: prožimanje cijelog tijela s ljudsko-psihičkim-duhovnim elementom. Scotus to teško može zamisliti kao i njegov učenik William od Occama, koji je umro u Münchenu u četrnaestom stoljeću, glavna stvar u vezi njega je da se vratio na nominalizam. Za Scotusa je ljudsko razumijevanje postalo nešto apstraktno, nešto što više nije predstavljalo duhovni svijet, već je dobiveno refleksijom, promatranjem osjetila. Više nije mogao zamisliti da je stvarnost bila proizvod samo univerzalnosti, ideja. Ponovno se vratio u nominalizam, i stajalištu da on sebe uspostavlja u čovjeku kao ideje, kao općeniti koncepti, shvaćeno samo iz fizičkog svijeta oko njega, i da je to zaista samo nešto što živi u ljudskom duhu — mogao bih reći — radi prikladnog shvaćanja egzistencije — kao ime, kao riječi. Ukratko, vratio se opet nominalizmu.

To je doista značajna činjenica, jer vidimo: nominalizam, na primjer onako kako ga objašnjava Roscelin — a u njegovom slučaju samo Trojstvo je razbijeno na komadiće na račun njegova nominalizma — prekinut je samo od intenzivne misaone aktivnosti Alberta Velikog, Tome Akvinskog, i drugih, i potom se Europa opet vraća nominalizmu koji je zaista nesposobnost ljudske individualnosti, koja se stalno bori da bi se uzdignula sve više da bi kao duhovnu stvarnost shvatila nešto što je u svom duhu prisutno u formi *ideja*; da bi ga se tako shvatilo kao nešto što živi u *čovjeku* i na određeni način također i u *stvarima*. Ideje, od toga da su stvarnosti, ponovno postaju Imena, samo prazne apstrakcije.

Možete vidjeti poteškoće koje je europska misao susretala u sve većem stupnju kada se otvorila u potrazi za znanjem. Jer dugoročno mi ljudska bića *moramo* steći znanje kroz *ideje* — u svakom slučaju, na prvim stupnjevima spoznaje obvezni smo koristiti ideje. Veliko pitanje uvijek se mora ponovno pojaviti: *Kako nam ideje omogućuju da dođemo do stvarnosti?* Međutim, suštinski, odgovor postaje nemoguć ako nam se ideje pojavljuju samo kao imena bez stvarnosti. A te ideje, koje su u drevnoj Grčkoj, ili u svakom slučaju, kod iniciranog Grka bile posljednji dokaz, dolazeći dolje odozgo, iz *stvarnog duhovnog svijeta*, te ideje postaju sve više apstraktne za europsku svijest. I ovaj proces postajanja apstraktnim, ideje postaju riječi, vidimo da se stalno povećava dok dalje slijedimo razvoj zapadne misli. Kasnije se ističu pojedinci, kao na primjer Leibnitz, koji se zapravo ne dotiču pitanja da li ideje vode do znanja. On još uvijek posjeduje tradicionalno stajalište i sve pripisuje pojedinim monadama, koje su doista duhovne. Leibnitz se izdiže od drugih jer ima hrabrosti tumačiti svijet kao duhovan. Da, svijet je duhovan; sastoji se od mnoštva duhovnih bića. Međutim, želio bih reći da su u proteklim vremenima diferencirani duhovni individualiteti za Leibnitza više ili manje postupno diferencirane duhovne točke, monade. Ako zanemarimo Leibnitza, vidimo, zaista, snažnu borbu za izvjesnost u vezi podrijetla egzistencije, ali u isto vrijeme nesposobnost da se zaista riješi problem nominalizma.

S time se osobito susrećemo kod mislioca koji su s pravom smješteni na početak nove filozofije, kod Descartesa, koji je živio na početku ili u prvoj polovini sedamnaestog stoljeća. U povijesti filozofije svugdje doznajemo o osnovi kartezijske filozofije u rečenici: *Cogito ergo sum; Mislim, dakle jesam*. U ovoj rečenici ima nešto od augustinskog napora. Jer Augustin se bori s tom sumnjom o

kojoj sam upravo govorio na prvom predavanju, kada on kaže: Mogu u sve sumnjati, ali činjenica sumnje ostaje, i dok sumnjam svejedno živim. Mogu sumnjati u postojanje konkretnih stvari oko mene, mogu sumnjati u postojanje Boga, oblaka ili zvijezda, ali ne i u postojanje sumnje u meni. Ne mogu sumnjati u to što se događa u mojoj duši. Postoji nešto izvjesno, izvjesna početka točka za uhvatiti se. Descartes ponovno uzima ovu misao — mislim, dakle jesam. U ovakvim stvarima, naravno, izloženost je krivim shvaćanjima, ako nešto jednostavno treba postaviti nasuprot nečemu povijesno priznatom. Ali to je nužno. Descartes i mnogi od njegovih sljedbenika — i u tom smislu je imao bezbrojne sljedbenike — razmatrali su ideju: ako u mojoj svijesti imam sadržaj misli, ako mislim, ne mogu prijeći preko činjenice da mislim. Stoga, ja jesam, stoga je moja egzistencija zajamčena kroz moje mišljenje. Moji korijeni su, takoreći, u egzistenciji svijeta, pošto sam zajamčio svoju egzistenciju kroz svoju misao. Dakle moderna filozofija zaista počinje kao intelektualizam, kao racionalizam, kao nešto što kao instrument želi koristiti misao, i u toj mjeri je samo odjek skolastike, koja se tako energično okrenula prema intelektualizmu.

U vezi Descartesa vidimo dvije stvari. Prvo, nužno postoji jednostavna primjedba: Da li je moja egzistencija zaista utemeljena činjenicom da ja mislim? Spavanje dokazuje suprotno. Svakog jutra kada se probudimo znamo da smo morali postojati od večeri prije do jutra, ali nismo mislili. Dakle rečenica: Mislim, dakle jesam — cogito ergo sum — na ovaj jednostavan način je opovrgnuta. Ova jednostavna činjenica, koja je, mogu reći, neka vrsta Kolumbovog jaja, mora se postaviti nasuprot čuvene rečenice koja je imala rijedak uspjeh. To je jedna stvar za reći u vezi Descartesa. Druga je pitanje: koji je stvarni cilj svih njegovih filozofskih napora? On više nije usmjeren prema pogledu na život, ili primanju kozmičkih tajni o svijesti, zaista je okrenut prema nečemu u potpunosti intelektualističkom i bavi se mislima. Usmjeren je na pitanje: Kako mogu steći izvjesnost? Kako prevladavam sumnju? Kako mogu saznati da stvari postoje i da i ja sam postojim? To više nije pitanje činjenice, pitanje koje se odnosi na trajne rezultate promatranja svijeta, prije je to pitanje koje se odnosi na pouzdanost znanja. Ovo pitanje proizlazi iz nominalizma skolastika, koje su Albert i Toma samo potisnuli na neko vrijeme, ali koje se nakon njih ponovno pojavljuje. I tako ti ljudi mogu samo dati ime onome što je skriveno u njihovim dušama da bi negdje u njima našli točku iz koje mogu postići za sebe, ne sliku ili koncepciju svijeta, već sigurnost da nije sve obmana i neistina; da kada netko očima gleda na svijet da tada vidi stvarnost i da kada gleda unutra u dušu također vidi stvarnost. U svemu ovome jasno je vidljivo ono na što sam jučer ukazao u zaključku, naime, da je ljudska individualnost došla do intelektualizma, ali da još nije osjećala Krist-problem. Krist-problem se za Augustina pojavljuje jer on još uvijek gleda na cijelo čovječanstvo. Krist počinje svitati u ljudskoj duši, svitati, mogao bih reći, kršćanskim misticima Srednjeg vijeka; ali nije svitao jasno onima koji su ga tražili mišlju koja je tako nužna za individualnost — ili onim što će ta misao proizvesti. Ovaj proces razmišljanja kakav izbija iz ljudske duše u svom izvornom stanju je takav da odbacuje upravo ono što bi trebalo biti kršćanska ideja za najdublji dio čovjeka; odbacuje transformaciju, unutaraju metamorfozu; on odbija zauzeti stav prema životu znanja u kojem bi rekao: da, ja mislim, i prije svega mislim na samog sebe i na svijet. Ali ova vrsta mišljenja je još uvijek vrlo nerazvijena. Ova misao je, takoreći, vrsta koja postoji nakon Pada. Mora se uzdići iznad sebe. Mora biti transformirana i podignuta u višu sferu. Zapravo, ova nužnost je samo jednom jasno bljesnula kod

jednog velikog mislioca, i to je kod Spinoze, sljedbenika Descartesa. Spinoza je zaista ostavio duboki utisak na ljude poput Herdera i Goethea s dobrim razlogom. Jer Spinoza, premda je on još uvijek naizgled zatrpan intelektualizmom koji je preživio ili je preživio u nekom drugom obliku iz skolastike, još uvijek taj intelektualizam razumije na takav način da čovjek konačno može doći do istine — što je za Spinozu u konačnici neka vrsta intuicije — transformirajući intelektualni, unutarnji, misleći, duševni život, ne zadovoljavajući se svakodnevnim životom ili običnim znanstvenim životom. I tako Spinoza dolazi do točke da sam sebi kaže: *Ova misao sebe nadopunjava duhovnim sadržajem kroz razvoj same misli*. Duhovni svijet, kojeg smo upoznali u plotinizmu, opet doprinosi, takoreći, samoj misli, ako ova misao teži ići suprotno duhu. *Duh obnavlja misao kao intuicija*. I smatram da je vrlo zanimljivo da Spinoza kaže ovo: Ako promatramo postojanje svijeta, kako se nastavlja razvijati u svojoj najvišoj supstanci, u duhu, kako zatim primamo taj duh u dušu podižući se pomoću misli do intuicije, bivajući toliko intelektualistički tako da možemo dokazati stvari tako sigurno kao matematiku, ali u dokazivanju se u isto vrijeme razvijamo i nastavljamo uzdizati tako da bi nam duh mogao doći u susret, ako se možemo uzdići toliko visoko, tada, iz tog ugla gledanja možemo shvatiti povijesni proces onog što leži iza evolucije čovječanstva. I izvanredno je da se sljedeća rečenica izdvaja iz spisa Židova Spinoze: Najviše otkrivenje božanske supstance dano je u Kristu. U Kristu intuicija je postala teofanija, utjelovljenje Boga, i glas Krista je uistinu glas Boga i put spasenja. Drugim riječima, Židov Spinoza dolazi do zaključka da se čovjek može toliko razviti svojim intelektualizmom, da mu duh dolazi dolje. Ako je tada u položaju da sebe primjeni na otajstvo Golgote, onda ispunjenje duhom postaje ne samo intuicija, odnosno, pojavljivanje duha kroz misao, već se intuicija mijenja u teofaniju, u pojavljivanje samog Boga. Čovjek je na duhovnom putu prema Bogu. Moglo bi se reći da Spinoza nije bio suzdržan u vezi onog što je odjednom shvatio, kao što ovo izražavanje pokazuje. Ali ono što je otkrio od evolucije čovječanstva to ispunjava nekom vrstom melodije, nekom vrstom zvuka ispod površine, zaokružuje njegovu *Etiku*.

Opet, to je preuzeto od osjetljive osobe. Možemo shvatiti da je za onog je također mogao sa sigurnošću čitati između redova ove *Etike*, tko je u vlastitom srcu mogao osjetiti srce koje živi u Etici, ukoliko, da je za Goethea ova knjiga Spinoze postala standard. Ove stvari ne bi se trebale promatrati čisto apstraktno, kako se to obično radi u povijesti filozofije. Trebalo bi ih promatrati sa ljudskog stajališta, i moramo pogledati Spinozinu iskrnu koja je ušla u dušu Goethea. Ali zapravo ono što se može pročitati između Spinozinih redova nije postalo dominantna sila. Ono što je postalo važno bila je nesposobnost za riješiti se nominalizma. I nominalizam dalje postaje takav da bi se moglo reći: čovjek sve više postaje upleten u misao: ja živim u nečemu što vanjski svijet ne može shvatiti, nečemu što me ne može pustiti da utonem u vanjski svijet i preuzmem nešto od njegove prirode. I tako se taj osjećaj, da je netko toliko izoliran, da ne može pobjeći od sebe i primiti nešto iz vanjskog svijeta, već mogao naći kod Locke-a u sedamnaestom stoljeću. Locke-ova formula je bila: ono što mi promatramo kao boje, kao tonove u vanjskom svijetu nije više nešto što nas vodi do stvarnosti; to je samo učinak vanjskog svijeta na naša osjetila; to je nešto u što smo i mi sami također umotani, u našu vlastitu subjektivnost. To je jedna strana pitanja.

Druga strana se mogla vidjeti kod takvih umova kao što je Francis Bacon u šesnaestom i sedamnaestom stoljeću, gdje nominalizam postaje tako prodorna filozofija da ga navodi da kaže: treba odstraniti čovjekovo pogrešno vjerovanje u stvarnost koja je, u stvari, samo ime. Stvarnost imamo samo kada pogledamo na svijet osjetila, koji nam jedini može dati stvarnost kroz empirijsko znanje. Osim takvih stvarnosti, one stvarnosti na kojima su Albert i Toma izgradili njihovu teoriju racionalnog znanja zaista više ne igraju znanstvenu ulogu. Kod Bacona je duhovni svijet, takoreći, evaporirao u nešto što više ne može izvirati iz čovjekova najdubljeg srca uz izvjesnost i sigurnost znanosti. Duhovni svijet postaje predmet vjere, kojeg ne treba dirati onim što je nazvano znanje i učenje. Upravo suprotno, znanje treba zadobiti samo vanjskim promatranjem i pokusom, što je, konačno, samo više duhovna vrsta vanjskog promatranja.

I tako se nastavlja sve do Humea, u osamnaestom stoljeću, za koga veza između uzroka i učinka postaje nešto što živi samo u ljudskoj subjektivnosti, što ljudi pripisuju stvarima iz svojevrstne vanjske navike. Vidimo da nominalizam, nasljednik skolastike, poput noćne more pritiska ljudska bića. Što je primarno najvažniji znak ovakvog razvoja?

Najvažniji znak je svakako to da, skolastika stoji tamo s njenom čvrstom logikom, da se pojavljuje u vrijeme kada ono što je dostupno intelektu treba biti odijeljeno od istina u vezi duhovnog svijeta. Problem skolastike je bio, s jedne strane, da se propitaju istine u vezi duhovnog svijeta, koje su, naravno, uručene kroz vjeru i otkrivenje crkve. S druge strane, mora propitati moguće rezultate čovjekovog vlastitog ljudskog znanja. Stajalište skolastike je u početku previdjelo promjenu te granice što je nužno zahtijevao tijekom vremena. Kada su Toma i Albert morali razviti njihovu filozofiju, još nije postojao znanstveni pogled na svijet. Nije bilo Galilea, Giordana Bruna, Kopernika ili Keplera; snage ljudskog razumijevanja još nisu bile usmjerene na vanjsku prirodu. U to vrijeme nije bilo povoda za kontroverzu između onog što ljudski razum može otkriti iz dubina duše i onog što se može naučiti iz vanjskog empirijskog osjetilnog svijeta. Rasprava je bila samo između rezultata racionalne misli i duhovnih istina uručenih od crkve ljudima koji se više nisu kroz individualni razvoj mogli podignuti do ove mudrosti u njenoj stvarnosti, već koji su je vidjeli u obliku uručenom od crkve jednostavno kao tradiciju, kao Sveto pismo, itd. Ne postavlja li se sada pitanje: kakav je odnos između racionalizma, kako su ga razvili Albert i Toma u njihovoj teoriji znanja, i učenja prirodnoznanstvenog pogleda na svijet? Mogli bi reći da je od tada nadalje borba bila neodlučena sve do osamnaestog stoljeća.

I ovdje nalazimo nešto veoma vrijedno pažnje. Kada se osvrnemo na trinaesto stoljeće i vidimo da Albert i Toma vode čovječanstvo preko granica racionalnog znanja nasuprot vjeri i otkrivenjima, vidimo kako korak po korak oni pokazuju kako se otkrivenje odnosi samo na određeni dio racionalnog ljudskog znanja, i izvan tog znanja ostaje, vječna zagonetka. Možemo nabrojiti te zagonetke — utjelovljenje — ispunjenje duhom kod sakramenata, itd. — koje leže na daljnjoj strani ljudskog znanja. Kako oni to vide, čovjek stoji na jednoj strani, okružen takoreći granicama znanja, i nije u stanju gledati u duhovni svijet. To je situacija u trinaestom stoljeću. A sada pogledajmo devetnaesto stoljeće. Vidimo izvanrednu činjenicu: sedamdesetih godina, na čuvenoj konferenciji prirodne znanosti u Leipzigu, Dubois-Raymond je

dao impresivno obraćanje o granicama znanja o prirodi i uskoro nakon toga o sedam svjetskih zagonetki.

Što je sada postao problem? Tamo je čovjek, ovdje je granica znanja; ali izvan granice leži materijalni svijet, atomi, sve o čemu Dubois-Raymond kaže: Ne znamo što je to što se kreće u prostoru kao tvar. I na toj strani leži ono što se razvilo u ljudskoj duši. Čak iako je, u usporedbi s impozantnim djelom koje od Srednjeg vijeka sjaji kao skolastika, ovaj doprinos Dubois-Raymonda, kojeg nalazimo u sedamdesetim, sitnica, ipak je to prava antiteza: tamo je potraga za zagonetkama duhovnog svijeta, ovdje potraga za zagonetkama materijalnog svijeta; ovdje je linija razdvajanja između ljudskih bića i atoma, tamo između ljudskih bića i anđela i Boga. Moramo ispitati tu vremensku prazninu da bi vidjeli sve izbija kao posljedica, neposredna ili udaljena, skolastike. Iz te skolastike nastaje kantovska filozofija, kao nešto važno u najboljem slučaju za povijest tog razdoblja. Ta filozofija, pod utjecajem Humea, još i danas drži filozofe, pošto su nakon njenog djelomičnog propadanja, Nijemci šezdesetih godina zavikali, „Natrag Kantu“! I od tada je objavljeno nebrojeno mnogo knjiga o Kantu, i pojavili su se nezavisni kantijanci poput Volkelta, Cohena, itd. — može se spomenuti cijela gomila.

Danas možemo, naravno, dati samo skicu Kanta; trebamo samo ukazati na ono što je za nas važno. Ne mislim da ga itko tko zaista proučava Kanta može vidjeti drugačije nego sam ga ja pokušao prikazati u mojoj maloj studiji *Istina i znanje*. Na kraju šezdesetih i početkom sedamdesetih osamnaestog stoljeća Kantov problem nije sadržaj filozofije svijeta u punoj snazi, ne nešto što mu se moglo pojaviti u određenim oblicima, slikama, konceptima, i idejama u vezi objekata, već je njegov problem radije formalno pitanje o znanju: *Kako stječemo sigurnost u vezi bilo čega u vanjskom svijetu, u vezi egzistencije bilo čega?* Kant je više zabrinut u vezi sigurnosti znanja nego za bilo kakav sadržaj znanja. To se sa sigurnošću osjeća u njegovoj *Kritici*. Pročitajte njegovu „Kritiku čistog uma“, njegovu „Kritiku praktičnog uma“, i pogledajte kako, nakon poglavlja o prostoru i vremenu, koje je na neki način klasik, dolazite do kategorija, nabrajanih u cijelosti pedantno, samo da bi, mogli bi reći, cjelini dali izvjesnu potpunost. U stvari, prezentacija ove „*Kritike čistog uma*“ ne ide tečno kao kad netko piše rečenicu za rečenicom krvlju svog srca.

Za Kanta pitanje o tome kakva je veza, onog što zovemo koncepti, onog što je u stvari, cjelokupni sadržaj znanja, sa vanjskom stvarnošću, mnogo važnije nego sam sadržaj znanja. Sadržaj on kombinira, takoreći, od svega filozofijskog što je naslijedio. On pravi sheme i sustave. Ali posvuda izbija pitanje: Kako se dolazi do sigurnosti, vrste sigurnosti koja se dobije u matematici? I on dobiva takvu sigurnost na način koji je zapravo ništa drugo nego nominalizam, promijenjen, točno je, i neobično prikriven i maskiran — nominalizam koji je rastegnuto obuhvati oblike materijalne prirode, prostor i vrijeme, kao i univerzalne ideje. On kaže: ta konkretna stvar koju razvijamo u našoj duši kao sadržaj znanja stvarno nema veze s bilo čime što proizlazi iz stvari. Mi samo činimo da to prekrije stvari. Mi cijeli oblik našeg znanja izvlačimo iz sebe. Ako kažemo da je događaj A povezan s događajem B principom kauzalnosti, taj princip je samo u nama. Mi činimo da prekrije A i B, dva iskustva.

Mi na stvari primjenjujemo kauzalnost. Drugim riječima, iako zvuči paradoksalno — iako je paradoksalno samo povijesno suočeno s ogromnom sljedbom Kantove

filozofije — morati ćemo reći: Kant traži načelo izvjesnosti poričući da mi izvlačimo sadržaj našeg znanja iz stvari i pretpostavljajući da ga izvlačimo iz nas samih i zatim primjenjujemo na stvari. To znači — i tu je paradoks — da imamo istinu, jer je mi sami pravimo, imamo subjektivnu istinu, jer je sami proizvodimo. Mi smo ti koji usađujemo istinu u stvari. Ovdje imate finalnu posljedicu nominalizma. Skolastika je težila univerzalnostima, s pitanjem: Kakav oblike egzistencije one ideje koje imamo u sebi, imaju u vanjskom svijetu? Nije mogla doći do stvarnog rješenja problema koje bi bilo potpuno zadovoljavajuće. Kant kaže: U redu. Ideje su samo imena. Formiramo ih samo u nama ali vidimo ih kao imena koja prekrivaju stvari; čime postaju stvarnost. One možda nisu stvarnost na duže staze, ali ja guram „ime“ na iskustvo i činim stvarnost, jer iskustvo mora biti takvo kako ja odredim primjenjujući na njega „ime“.

Dakle kantijanizam je na neki način proširenje nominalizma, na neki način najekstremnija točka i na neki način ekstremni kolaps zapadne filozofije, potpuni bankrot čovjeka s obzirom na njegovu potragu za istinom, beznadnost da se na bilo koji način može saznati istinu od stvari. Otuda izreka: Istina može postojati u stvarima samo ako je mi sami u njih usadimo. Kant je uništio svu objektivnost i svaku čovjekovu mogućnost da siđe do istine u stvarima. Uništio je sve moguće znanje, svaku moguću potragu za istinom, jer istina ne može postojati samo subjektivno.

Ovo je, dame i gospodo, posljedica skolastike, jer nije mogla doći na drugu stranu, gdje se pojavljuje još jedna granica. Upravo zato jer je došlo doba prirodne znanosti, na koje se skolastika nije prilagodila, na scenu dolazi kantijanizam, koji je završio kao subjektivnost, i onda su u subjektivnosti u kojoj je ugašeno svako znanje, izniknuli takozvani postulati — *sloboda*, *besmrtnost*, i *Ideja o Bogu*. Namjera nam je da činimo dobro, da se pokorimo kategoričkom imperativu, i dakle to *moramo* moći. To jest, moramo biti slobodni, ali kako živimo ovdje u fizičkom tijelu, ne možemo biti. Ne možemo postići savršenstvo tako da možemo provesti kategorički imperativ, dok se ne oslobodimo tijela. Stoga, mora postojati besmrtnost. Ali čak i tada je ne možemo realizirati kao ljudska bića. Sve s čime se bavimo u svijetu, ako radimo ono što bi trebali raditi, može biti regulirano samo od božanstva. Stoga, božanstvo mora postojati. Tri postulata vjere, čiji izvor je u stvarnosti nemoguće znati — takav je stupanj Kantove sigurnosti, prema njegovoj vlastitoj izreci: Morao sam uništiti znanje da bih stvorio prostor za vjeru. I Kant ne pravi mjesto za sadržaj vjere u smislu Tome Akvinskog, za tradicionalni sadržaj vjere, već za apstraktni: sloboda, besmrtnost, i ideja o Bogu; za sadržaj vjere koji proizlazi iz ljudskog bića koje diktira istinu, odnosno, njenu pojavnost.

Tako Kant postaje realizator nominalizma. On je filozof koji doista uskraćuje čovjeku sve što bi mogao imati a što bi mu omogućilo da se spusti do bilo koje vrste stvarnosti. To objašnjava brzu reakciju na Kanta koju su na primjer, proizveli Fichte, zatim Schelling, i zatim Hegel, i drugi mislioci devetnaestog stoljeća. Trebate samo pogledati Fichtea i vidjeti kako je nužno bio potaknut na duševno iskustvo koje je postajalo sve intenzivnije i, moglo bi se reći, sve više mistično da bi pobjegao od kantizma. Fichte nije mogao vjerovati niti da je Kant mislio ono što je sadržano u kantovskim *Kritikama*. Na početku je vjerovao, određenom filozofijskom naivnošću da je on izvukao samo konačni zaključak kantovske filozofije. Njegova zamisao je bila da ako niste izvukli „konačne zaključke“, da bi morali vjerovati da je ova filozofija sastavljena nevjerojatnim slučajem, a ne od promišljenog ljudskog mozga. Sve je ovo

odvojeno od pokreta u zapadnoj civilizaciji uzrokovanog rastom prirodne znanosti, koji dolazi na scenu kao reakcija sredinom devetnaestog stoljeća. Ovaj pokret uopće ne uzima u obzir filozofiju i stoga je kod mnogih mislilaca degenerirao u grubu materijalizam. I tako vidimo kako se nastavlja filozofijski razvoj, šireći se u zadnjoj trećini devetnaestog stoljeća. Vidimo da ovaj filozofski napor ne vodi ni do čega i onda vidimo kako je došlo do pokušaja, koristeći svaku mogućnost koja se mogla naći u kantijanizmu i sličnim filozofijama, da se razumije nešto što je zapravo stvarno u svijetu. Goetheov općeniti pogled na život koji bi bio toliko važan, da je bio shvaćen, bio je potpuno izgubljen za devetnaesto stoljeće, osim među onima koji su imali više sklonosti prema Schellingu, Hegelu i Fichteu. Jer u filozofiji Goethea leži početak onog što tomizam *mora postati*, ako se promijeni njegov stav prema prirodnoj znanosti, jer se uzdiže do visina moderne civilizacije, i zaista je, stvarna snaga u struji razvoja.

Toma nije mogao doći dalje od apstraktne tvrdnje da psihičko-duhovno zaista ima svog učinka na svaku aktivnost u ljudskom organizmu. On je to izrazio ovako: Sve, čak i vegetativne aktivnosti, koje postoje u ljudskom tijelu usmjerene su od psihičkog i moraju biti prepoznate od uma. Goethe radi prvi korak u promjeni stava u njegovoj *Teoriji boja*, što nije ni najmanje shvaćeno; u njegovoj *Morfologiji*, u njegovoj *Teoriji biljaka i životinja*. Međutim, nećemo imati potpuno ispunjenje Goetheovih ideja sve dok ne dobijemo znanost duha koja će sama po sebi dati objašnjenje činjenica prirodne znanosti.

Prije par tjedana ovdje sam pokušao pokazati kako se naša znanost duha nastoji postaviti kao korektiv uz prirodnu znanost — recimo s obzirom na funkcioniranje srca. Mehaničko-materijalistički pogled povezao je srce s pumpom, koja tjera krv kroz ljudsko tijelo. To je upravo suprotno; cirkulacija krvi je živa — embriologija to može dokazati, ako želi — i srce je pokrenuto kretanjem krvi. Srce je instrument kojim se aktivnost krvi konačno potvrđuje, kojim je apsorbirana u cjelokupnu ljudsku individualnost. Aktivnost srca rezultat je aktivnosti krvi, ne obratno. I tako, kako je ovdje detaljno pokazano na *Tečaju za liječnike* tako možemo pokazati s obzirom na svaki organ u tijelu, kako jedino shvaćanje čovjeka kao duhovnog bića zaista objašnjava njegov materijalni element. Mi možemo na neki način ostvariti nešto stvarno što se pojavilo mutno u apstraktnom obliku u tomizmu, kada kaže: Duhovno-psihičko prožima sve tjelesno. To postaje konkretno, stvarno znanje. Filozofija tomizma, koja je u trinaestom stoljeću još uvijek imala apstraktni oblik, ponovno oživljavajući kod Goethea nastavlja živjeti u našim danima kao znanost duha.

Dame i gospodo, ako ovdje smijem umetnuti osobno iskustvo, to je sljedeće: samo kao ilustraciju. Kada sam na kraju osamdesetih govorio u „Wiener Goethe-Verein“ na temu „Goethe kao otac nove estetike“, u publici je bio veoma učeni cistercit. Mogu govoriti o ovom obraćanju, jer se pojavilo u novom izdanju. Objasnio sam kako treba uzeti Goetheovu prezentaciju umjetnosti, i zatim je ovaj otac Wilhelm Neumann, cistercit, koji je također bio profesor teologije na bečkom sveučilištu, napravio ovu neobičnu napomenu: „Zametak ovog obraćanja, kojeg ste nam danas dali, leži već kod Tome Akvinskog“! Za mene je bilo izuzetno zanimljivo iskustvo čuti od oca Wilhelm Neumanna da je kod Tome našao nešto poput zametka onoga što je rečeno u vezi Goetheovih pogleda na estetiku; bio je, naravno, dobro upućen u tomizam, jer je to bilo nakon pojave neo-tomizma kod katoličkog klera. Treba reći ovako: Pojava stvari

kada se gleda u skladu s istinom sasvim je drugačija od pojave kada se gleda pod utjecajem bespomoćne nominalističke filozofije koja se u velikoj mjeri vraća Kantu i modernoj filozofiji koja se na njemu temelji. I na isti način pronađete više stvari, ako ste proučavali znanost duha. Čitajte u mojim *Zagonetkama duše* koje su izašle prije mnogo godina, kako sam tamo pokušao kao rezultat trideset godišnjeg proučavanja, podijeliti čovjekovu egzistenciju na tri dijela, i kako sam tamo pokušao pokazati, kako je jedan dio fizičkog čovjekova tijela povezan s organizacijom misli i osjetila; kako je ritmički sustav, sve što se odnosi na disanje i aktivnost srca, povezan sa sustavom osjećaja, i kako su kemijske promjene povezane sa sustavom volje: napravljen je pokušaj, posvuda, otkriti duhovno-psihičko kao kreativnu silu. To jest, ozbiljno je napravljen poluokret prema prirodnoj znanosti. *Nakon* doba prirodne znanosti, pokušao sam prodrijeti u oblast *prirodne* egzistencije, baš kao što je *prije* doba skolastike, tomizma — to smo vidjeli kod Areopagite i kod Plotina — ljudsko znanje korišteno da se prodre u *duhovnu* oblast. Krist-principom se bavilo ozbiljno nakon poluokreta — kao što bi bilo, da je netko rekao: ljudska misao se može promijeniti, tako da se ona stvarno može probiti gore, ako odbaci naslijeđena ograničenja spoznaje i razvije kroz čistu ne-osjetilnu misao gore do duhovnog svijeta. U ono što gledamo kao prirodu može se prodrijeti kao u veo prirodne egzistencije. Probijamo se izvan granica znanja, za koju dualizam vjeruje da je nužno postaviti, kao što je s druge strane postavlja učenjak — probijamo se u materijalni svijet i otkrivamo da je to u stvari duhovni svijet, da su iza vela prirode zaista ne postoje materijalni atomi, već duhovna bića. Ovo vam pokazuje kako se progresivna misao bavi nastavljenim razvojem tomizma u Srednjem vijeku. Okrenite se najvažnijim apstraktnim mislima Alberta i Tome. Tamo, točno je, oni ne idu toliko daleko da govore u vezi fizičkog tijela, kako duh ili duša reagiraju na srce, na slezenu, na jetru, itd., ali već ukazuju da za cijelo ljudsko tijelo treba smatrati da potječe od duhovno-psihičkog. Nastavljanje ove misli zadaća je stvarnog traganja za duhovno-psihičkim u svakom odvojenom dijelu fizičke organizacije. Filozofija to nije napravila, niti prirodna znanost: to može napraviti jedino znanost duha, koja ne oklijeva donijeti u naše vrijeme misli, kao što su one od visoke skolastike na koje se gleda kao na velike misli u evoluciji čovječanstva, i primijeni ih na sve doprinose našeg vremena u prirodnoj znanosti. To zahtijeva, točno je, ako će stvari imati znanstvenu osnovu, razvod od kantizma.

Ovaj razvod od kantizma pokušao sam najprije u mojoj maloj knjizi *Istina i znanost*, prije mnogo godina, u osamdesetima, u mom *Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*, i zatim opet u mojoj *Filozofiji duhovne aktivnosti*. Sasvim ukratko i bez obzira na činjenicu da stvari, kada se predstave površno izgledaju teške, želio bih vam predstaviti osnovnu ideju koja će se naći u tim knjigama. One polaze od misli da se istina ne može izravno pronaći, u svakom slučaju u promatranom svijetu koji se prostire pred nama. U načinu na koji nominalizam inficira čovjekovu dušu vidimo, kako može prisvojiti lažne zaključke kantizma, ali kako Kant zasigurno ne vidi točku s kojom se ove knjige ozbiljno bave. Odnosno, da proučavanje vidljivog svijeta, ako se poduzme objektivno i temeljito vodi do spoznaje da ovaj svijet nije cjelina. Ovaj svijet se pojavljuje kao nešto što je stvarno samo kroz nas. Što je, dakle, prouzročilo poteškoću nominalizma? Što je potaknulo cijeli kantizam? Ovo, vidljivi svijet je uzet i promatran i zatim kroz duševni život nad njega prostremo svijet ideja. Sada imamo stajalište, da ovaj svijet ideja treba reproducirati vanjska opažanja. Ali ovaj svijet ideja je u nama. Kakve to ima veze s onim što je vani?

Kant na ovo pitanje može odgovoriti samo ovako: Prostirući svijet ideja nad vidljivim svijetom, mi *stvaramo* istinu.

Ali to nije tako. To je ovako. Ako proces opažanja razmotrimo bez predrasuda, on je nepotpun, nigdje nije samodostatan. Trudio sam se to pokazati u mojoj knjizi *Istina i znanost*, i kasnije u *Filozofiji duhovne aktivnosti*. Onako kako smo postavljeni u svijet, kako smo u njemu rođeni, mi svijet *dijelimo* na dvoje. Činjenica je da imamo sadržaj svijeta, takoreći, ovdje s nama. Pošto u svijet dolazimo kao ljudska bića, mi dijelimo sadržaj svijeta na opservaciju, koja nam se javlja od izvana, i svijet ideja koji nam se javlja iz unutarnje duše. Svatko tko ovu podjelu smatra apsolutnom, tko jednostavno kaže: postoji svijet, ovdje sam ja — takav uopće ne može prijeći sa svojim svijetom ideja u vanjski svijet. Stvar je u ovome: gledam vidljivi svijet, svugdje je nepotpun. Svuda nešto nedostaje. Ja sam se sam sa cijelom svojom egzistencijom pojavio iz svijeta, kojem vidljivi svijet također pripada. Zatim pogledam u sebe, i ono što tako vidim je upravo ono što nedostaje vidljivom svijetu. Kroz vlastito ja moram spojiti, ono što je, otkada sam ušao u svijet, bilo razdvojeno u dvije grane. Stvarnost stječem radeći to. Kroz činjenicu da sam rođen dolazi do pojave da je ono što je stvarno jedno, da je podijeljeno u dvije grane, vanjsku percepciju i svijet ideja. Činjenicom da sam živ i da rastem, ujedinjujem te dvije struje stvarnosti. Svojim stjecanjem znanja radim na stvarnosti. Nikada ne bih postao svjestan da nisam, kroz moj ulazak u svijet, odvojio svijet ideja od vanjskog svijeta percepcije. Ali nikada ne bih trebao pronaći most do svijeta, ako nisam doveo svijet ideja, kojega sam odvojio, ponovno u jedinstvo s onime bez čega, nema stvarnosti.

Kant stvarnost traži samo u *vanjskoj percepciji* i ne vidi da je druga polovica stvarnosti *u nama*. Svijet ideja koji imamo u nama, najprije smo otrgnuli od vanjske stvarnosti. Nominalizam je sada pri kraju, jer mi ne širimo vrijeme i prostor i ideje, koje su samo „Nomina“ nad našom vanjskom stvarnošću, već joj vraćamo u našem znanju ono što smo od nje uzeli pri našem ulasku u zemaljsku egzistenciju.

Tako nam se otkriva odnos čovjeka prema duhovnom svijetu u čisto filozofskom obliku. Onaj tko čita moju *Filozofiju duhovne aktivnosti*, koja u cijelosti počiva na ovoj teoriji znanja o prirodi stvarnosti, o ovom prenošenju života u stvarnost kroz čovjekovu spoznaju, onaj tko to uzima kao osnovu, koja je već izražena u naslovu *Istina i znanje*, da stvarna znanost ujedinjuje percepciju i svijet ideja i u tom jedinstvu vidi ne samo ideal već i stvarni proces; onaj tko nešto vidi od ovog procesa svijeta u ovom jedinstvu percepcije i svijeta ideja — u položaju je da zbací kantizam. Također je u položaju da riješi problem kojeg vidimo da se otvara u tijeku zapadne civilizacije, koji je proizveo nominalizam i u trinaestom stoljeću odbacio nekoliko skolastičkih svjetala ali koji u konačnici stoji bespomoćan pred podjelom na percepciju i svijet ideja.

Sada se ovom problemu individualnosti pristupa na etičkoj osnovi, pa je moja *Filozofija duhovne aktivnosti* postala filozofija stvarnosti. Pošto stjecanje znanja nije samo formalni čin, već *proces stvarnosti*, etičko, moralno ponašanje javlja se kao izlivanje onog što pojedinac doživljava u stvarnom procesu kroz moralnu fantaziju kao intuiciju; i otuda rezultira, kako je navedeno u drugom dijelu moje *Filozofije duhovne aktivnosti*, *etički individualizam*, koji je zapravo izgrađen na impulsu Krista u čovjeku, premda to u knjizi nije navedeno. On je izgrađen na duhovnoj aktivnosti

koju čovjek zadobije za sebe mijenjajući obično mišljenje u ono što sam nazvao „čisto mišljenje“, koje se podiže do duhovnog svijeta i tamo proizvodi stimulans za moralno ponašanje. Razlog tome je to što impuls ljubavi, koji je inače vezan za fizičkog čovjeka, postaje produhovljen, i pošto su moralni ideali posuđeni od duhovnog svijeta kroz moralnu fantaziju, oni se izražavaju svom njihovom snagom, i postaju snaga duhovne ljubavi. Stoga se filistejskom principu Kanta moralo oduprijeti. Dužnosti! Uzvišeno ime, koje ne poznaje laskanje, ali zahtijeva striktnu poslušnost — protiv ovog filistejskog načela, protiv kojeg se Schiller već bio pobunio, *Filozofija duhovne aktivnosti* morala je postaviti „preobraženi ego“, koji se razvio do sfera duhovnosti i tamo gore počinje *voljeti* vrlinu, i stoga prakticira vrlinu, jer to voli iz svoje vlastite individualnosti.

Tako imamo stvarni sadržaj svijeta umjesto nečega što je za Kanta ostalo samo sadržaj vjere. Za Kanta je stjecanje znanja nešto formalno, za *Filozofiju duhovne aktivnosti*, to je nešto stvarno. To je stvaran proces. Stoga je viša moralnost povezana sa stvarnošću — ali stvarnošću koju „Wertphilosophen“ poput Windelbanda i Rickerta uopće ne dosežu, jer ne vide kako je ono što ima moralnu vrijednost usađeno u svijet. Naravno, oni ljudi koji proces spoznaje ne smatraju stvarnim procesom, također ne uspijevaju osigurati sidrište za moral u svijetu, i ne stižu, ukratko, ni do kakve filozofije stvarnosti. Osnovna filozofijska načela onoga što ovdje nazivamo znanost duha zaista su izvedena iz cijelog tijeka zapadnog filozofijskog razvoja. Danas sam vam zaista pokušao pokazati kako otac cistercit nije sasvim bio u krivu, i na kojem putu pred nama leži pokušaj da ponovno povežemo realistične elemente skolastike sa ovim dobrom prirodne znanosti preko znanosti duha, kako stavljamo naglasak na *transformaciju* ljudske duše i stvarnoj ugradnji Krist-impulsa u nju, čak i u misaoni život. Život spoznaje pretvoren je u stvarni faktor u evoluciji svijeta i kulisa njenog ispunjenja je samo ljudska svijest — kao što sam objasnio u mojoj knjizi, *Goetheova filozofija*. Ali to, što se tako ispunjava u isto vrijeme je i proces svijeta, pojava u svijetu, i ta pojava vodi svijet, i nas u njemu, naprijed. Tako problem spoznaje poprima sasvim drugi oblik. Sada naše iskustvo postaje faktor duhovno-psihičkog razvoja u nama samima. Baš kao što magnetizam djeluje na oblik željeznih strugotina, tako i na nas djeluje ono što je u nama reflektirano kao znanje; u isto vrijeme funkcionira kao naš *formativni princip*, i mi prepoznajemo besmrtno, vječno u nama samima, i problem spoznaje prestaje biti samo formalan. Pitanje znanja je u vezi Kanta uvijek bilo iznošeno na način da bi se kazalo: Kako čovjek dolazi do toga da vidi reprodukciju vanjskog svijeta u tom unutarnjem svijetu? Ali znanje nije ni najmanje prisutno u svrhu reprodukcije vanjskog svijeta, nego da nas razvija, i ovakva reprodukcija vanjskog svijeta je sekundarni proces.

U vanjskom svijetu mi trpimo kombinaciju u sekundarnom procesu onog što smo podijelili na dvoje činjenicom našeg rođenja, a sa suvremenim problemom znanja to je upravo kao kad čovjek ima pšenicu ili neki drugi proizvod polja i ispituje hranjivu vrijednost pšenice da bi se proučila priroda principa rasta. Svakako netko može postati analitičar hrane, ali ono što tamo funkcionira kod pšenice od klasa do korijena, ne može se upoznati kroz kemiju hranjivih vrijednosti. To istražuje samo nešto što slijedi iza kontinuiranog rasta koji je svojstven biljci.

Tako u nama postoji sličan rast duhovnog života, koji nas snaži, i ima veze s našom prirodom, baš kao razvoj biljke od korijena preko stabljike, preko lista do cvijeta i

ploda, i odatle natrag do sjemena i korijena. I kao što činjenica da jedemo ne smije utjecati na objašnjenje prirode biljnog rasta, tako i pitanje vrijednosti znanja o impulsu rasta kojeg imamo u nama ne smije biti osnova teorije znanja; umjesto toga mora biti jasno da je ono što nazivamo vanjskim životom znanja sekundarni rezultat djelovanja ideja u našoj ljudskoj prirodi. Ovdje dolazimo do stvarnosti onog što je idealno; to djeluje u nama. Lažni nominalizam i kantijanizam nastali su samo zato jer je problem znanja postavljen na isti način kao što bi bio i problem prirode pšenice sa stajališta biokemije.

Tako možemo reći: kada jednom shvatite što bi tomizam mogao biti u našem vremenu, kako izvire iz svog najvažnijeg postignuća u Srednjem vijeku, tada ga vidite kako izvire u svom obliku iz dvadesetog stoljeća u znanosti duha, i ponovno se pojavljuje kao znanost duha. I tako je već bačeno svjetlo na pitanje: Kako to sada izgleda ako netko dođe i kaže: moramo se vratiti Tomi Akvinskom, treba ga proučavati, ako je moguće s nekoliko kritičkih komentara, onako kako je pisao u trinaestom stoljeću. Vidimo što to znači pošteno i iskreno zauzeti naše mjesto u lancu razvoja koji je počeo skolastikom, i također što to znači vratiti se u trinaesto stoljeće, i previdjeti sve što se od tada dogodilo u tijeku europske civilizacije. To je, konačno, ono što se zaista dogodilo kao rezultat papinske enciklike iz 1879, koja katoličkom kleru nalaže da filozofiju Tome Akvinskog smatra za službenu filozofiju katoličke crkve. Ovdje neću raspravljati o pitanju: Gdje je tomizam? Jer trebalo bi raspravljati, dame i gospodo, pitanje: Je li ruža koju imam pred sobom, najbolje viđena ako zanemarim cvijet, i samo kopam, da pogledam korijen, i previdim činjenicu da je iz tog korijena nešto već izraslo — ili pogledam na sve što je izraslo iz korijena?

Pa, dame i gospodo, možete na to pitanje odgovoriti sami. Sve ono što je među nama vrijedno doživljavamo kao obnovu tomizma, kao da je u trinaestom stoljeću, na strani svega što iskreno doprinosi razvoju Zapadne Europe. Možemo pitati: Gdje je danas tomizam? Potrebno je samo postaviti pitanje: Kakav je odnos Tome Akvinskog bio prema sadržaju Otkrivenja? Tražio je vezu s njim. Naša je potreba prilagoditi se sadržaju otkrivenja prirode. Tu se ne možemo osloniti na dogmu. Ovdje „dogma iskustva“ kao što sam već napisao u osamdesetima prošlog stoljeća, mora biti nadvladana, baš kao što na drugoj strani mora biti dogma otkrivenja. Moramo se, zapravo, vratiti na duhovno-psihički sadržaj čovjeka, na svijet ideja koji sadrži transformirani Krist-princip, da bi opet našli duhovni svijet kroz Krista u nama, odnosno, u našem svijetu ideja. Hoćemo li se dakle zadovoljiti time da napustimo svijet ideja sa stajališta Pada?

Zar svijet ideja ne treba imati udjela u iskupljenju? U trinaestom stoljeću kršćanski princip iskupljenja nije se mogao naći u svijetu ideja; i stoga se svijet ideja postavio protiv svijeta otkrivenja. Napredak čovječanstva u budućnosti mora biti, ne samo pronaći princip iskupljenja za vanjski svijet, već također i za ljudski razum. Sam neiskupljeni ljudski razum nije se mogao podići do duhovnog svijeta. Iskupljeni ljudski razum koji ima stvarni odnos s Kristom, sebe usmjerava prema gore u duhovni svijet; i taj proces je kršćanstvo dvadesetog stoljeća, — kršćanstvo dovoljno snažno da uđe u najveće dubine čovjekovog mišljenja i čovjekovog duševnog života.

Ovo nije panteizam; to nije ništa od onoga što je danas klevetano. To je najozbiljnije kršćanstvo, i možda možete vidjeti iz ove studije o filozofiji Tome

Akvinskog, čak i ako je u izvjesnom pogledu morala skrenuti u oblast apstraktnog, koliko se ozbiljno znanost duha bavi problemima Zapada, kako će znanost duha uvijek stajati na tlu sadašnjosti, i kako ne može stajati na drugom, što god bilo upereno protiv nje.

Ove napomene su dane kako bi pokazale da se klimaks europske duhovne evolucije dogodio u trinaestom stoljeću s visokom skolastikom, i da sadašnje doba ima sve razloge da proučava taj klimaks, da postoji ogromna količina onoga što se može naučiti iz ovakve studije, posebno s obzirom na ono što u najvišem smislu moramo nazvati produbljenje našeg života ideja; tako da sav nominalizam možemo ostaviti iza sebe, tako da bi opet mogli naći ideje prožete Kristom, kršćanstvo koje vodi do duhovnog bića, od kojeg je čovjek konačno potekao, ništa drugo ga ne može zadovoljiti osim svijesti o njegovom duhovnom porijeklu.