

UVOD

POČETAK NOVOGA VIJEKA U POVIJESTI FILOZOFIJE

Naše povijesno znanje i istraživanje – koliko god da je još mlado, ipak se čini da je već zapalo u svoje formule. Koliko li su samo njegova načela ovisna o davno nestalim predrasudama, ne samo o današnjim. Koliko li je samo spora promjena pojmova, vrijednosnih naglasaka, raščlambi, u kojima pokušavamo shvatiti tijek prošloga života.

Za mnoge od formula za koje se vjerovalo da su najbolje konačno je došao trenutak provjeravanja. Nesigurna je prije svega shematika velikih razdoblja povijesti. Ono što otprilike čini bit „Srednjega vijeka“ nije postalo manje upitnim od toga gdje on počinje i čime završava. A time je za svaki pojedinačni ogranak historijskog istraživanja postavljena zadaća da na nastalim problemima radi polazeći i od njegova posebnoga gradiva. Što smo više naučili napuštati udobnu pretpostavku prema kojoj se iz jedne od povijesnih moći (možda gospodarstva ili političkog događanja) trebaju moći izvoditi sva druga kretanja, što smo dakle više u stanju razlikovati mnoštvo samostalnih i dobrim dijelom neovisnih strujanja, tim pouzdanije može biti očekivanje da se iz susreta zasebnih istraživanja postigne ono odlučujuće za sveobuhvatna pitanja. Odvojeno marširati da bi se zajedno pobjeđivalo, to je ono što je ovdje nužno, sve dok se ne postigne veliki pregled, dok se ne provede revizija.

Začudujuće je kako se malo povijest filozofije dosad trudila oko provjeravanja naslijeđenih raščlambi, pogleda li se silno bogatstvo značajnog historijskog rada, koje je tu ipak prikupljeno. Koliko toga je jednostavno preuzeto iz stručne literature opće povijesti duha i kulture! Kako rijetko

su ovdje veliki izvori razvitka zbilja isklesani iz vlastite materije, iz samih filozofskih problema.

Tu se bez oklijevanja preuzima uobičajena trodioba sveukupne povijesti u Stari, Srednji i Novi vijek. A kad se pita o prekretnici u kojoj se filozofija novog vremena, „novija filozofija“, odvaja od filozofije Srednjeg vijeka, tad se posvuda kao nesumnjivo gotov dobiva odgovor koji će i onaj kojega se filozofija ni najmanje ne tiče ponuditi iz svojeg obrazovanja, naime da je ta prekretnica Renesansa.

To je točka na koju ovdje želimo svratiti pozornost na nov način. Čini nam se da bi jednom trebalo ponovno postaviti pitanje što u razvoj misaonih niti i misaonih tkiva unosi ona velika opća promjena koja od skolastičke metafizike Srednjeg vijeka odvaja sustave i razvojne putove novije filozofije? Gdje se nalaze odlučujući motivi tog zaokreta? I koji je njegov trenutak?

I neka nitko ne kaže da su to suvišna pitanja. Da nije previše važno kako se vremena nazivaju i razgraničuju. Budući da u konačnici ipak svaka raščlamba ostaje samovoljna i stalni tijek živog događanja cijepa na umjetan način. Da takve razdiobe nikad ne mogu biti nešto više od pomoći u nevolji apstraktnomu mišljenju, koje na štakama traga za onim životnim. Kao da rijeka sama po sebi ne prolazi svoje zavoje, a život u vlastitu nastajanju uspone i padove, kao da se muž u svojoj unutarnjosti i bitno ne razlikuje od mladića. Što to mijenja u tomu da su prijelazi prolazni i da je odlučujuće momente teško shvatiti. Tim značajnijom postaje naša zadaća!

Također se kod takvih pitanja na kraju krajeva nikad ne radi o puko formalnoj raščlambi, o brojevima godina ili stoljeća. Ovo izvanjsko u razdiobi uvijek je i izraz sadržajnih uvjerenja. U imenima „Srednjega vijeka“ ili „Renesanse“ uvijek se nalazi i cijela teorija i vrednovanje. Kad se ponovno pokrene pitanje o početku Novoga vijeka u povijesti filozofije, to bez daljnjega znači i pitati se što određuje mišljenje toga novog vremena u njegovoj biti i u čemu se njegovi najvažniji sadržaji i gledišta razlikuju od drugih vremena koja su mu prethodila. Velike teme te „novije filozofije“ – kako se one odnose prema Srednjem vijeku, kako prema Starom vijeku? Što je ono što ih povezuje s onim predanim, a što s druge strane donosi novi polet, novu veličinu?

Naslijedena shema je sljedeća. Filozofija je mudrost o svijetu, slobodna znanost o biti prirodnih stvari. To ona u Srednjem vijeku nije bila;

kao sluškinja teologije ona tu obrađuje zadanu istinu dogmi. Odlučivao je autoritet, ne um. A Renesansa je donijela oslobođenje od toga. Ona je donijela ponovno rođenje slobodnijega vremena, gdje znanost nije znala ništa o prisili i zamagljivanju crkvom i religijom. Filozofija starih ponovno je oživjela, na sasvim nov način ponovno posredovana od grčkih učenjaka koji su iz Carigrada, koji je pao u turske ruke, pobjegli u Italiju. Kao što slobodnim postalo vrijeme ponovno na čisto svjetlo iznosi antički kip i antičku državu, tako iznosi i antički pojam. U novoj Ateni Firenci slobodni duhovi osnivaju platonsku akademiju. Odatle onda kreće novo, svjetovno mišljenje. Platon razara Aristotela stopljenog sa crkvenim sustavom, a veliki stari mislioci ponovno nastaju novima – Demokrit, Epikur, stoici, pa i sam Aristotel. Obnova filozofije dolazi od prijatelja Starog vijeka i njegova slobodnog čovječanstva, od humanista.

U Italiji dakle počinje novi razvitak, odatle on započinje pobjednički pohod u sve zemlje. Iz te talijanske renesanse, koja sadrži sve klice za ono kasnije, koja se, prije svih drugih nacija, u ljepotom opijenoj slici svijeta Giordana Bruna uzdiže do velikog pogleda na cjelinu, izvire engleska renesansa, čiji glasnogovornik Bacon iz Verulama daje krilaticu za sljedeća stoljeća, izvire i francuska renesansa, koja preko Montaignea, skeptično-svjetovnog obožavatelja Antike, vodi prema stvarnom „ocu novije filozofije“ Descartesu. Sve odlučujuće onda proizlazi odatle: Hobbes i Locke, Spinoza i Leibniz.

Njemačka, naime, do toga dolazi sasvim na kraju. Rastrgana religijskim borbama, ona zadugo ne može uživati slobodu novoga starog mišljenja. Ipak postoje njemački humanisti, a Melanchthon odvaja Aristotela od katoličke skolastike; no vječna pitanja vjere oduzimaju zrak svjetovnoj mudrosti. Stoga od njemačke renesansne filozofije nema puno toga i tek kad su prošla dva stoljeća od onog useljavanja grčkih učenjaka, pri slabljenju svađe oko vjere i konačno pri buđenju slobode „prirodnog uma“ oslobodio se prostor za jedan njemački sustav, za Leibniza. On onda veličanstveno sažima sve one motive. Filozofija Renesanse, Bruno-va slika svijeta dobiva tu svoje kasno dovršenje, obogaćena onim što su dodale druge zemlje i njihova renesansa. Tako je sad filozofija na Zapadu opet zadobila novo vlastito tlo, vlastite probleme, te kreće, u savezu sa slobodnim znanostima, u 18. i 19. stoljeće, prema svojim vlastitim ciljevima.

Međutim, protiv ove konstrukcije uzdižu se najteže dvojbe istraže li se posljednji sadržaji odnosno teme samog sustava s obzirom na njihovu tendenciju, podrijetlo, značenje! Promotreno najprije sasvim izvana: nije

li čudno da je za razvitak našega filozofijskog Novog vijeka njemačko mišljenje pridonijelo tako malo, a talijansko gotovo sve? Nije li darovitost nacija inače upadljivo jednaka kroz sva vremena? Gdje je u tim stoljećima nestala ona kasnije ni od jednog naroda dostignuta spekulativna snaga njemačkog duha? I odakle je Talijan, čija su se najveća postignuća i inače i kasnije nalazila na sasvim drugim područjima, tada odjednom postigao sposobnost da, iako oploden i nahranjen Antikom, ipak u novoj sigurnosti u sebe pred svima svijetli bakljom metafizičke spoznaje?

Ako se, da počnemo od ovoga posljednjeg, filozofija talijanskog renesansnog vremena jednom pretraži s obzirom na njezina samonikla postignuća, veoma brzo će splasnuti načitano oduševljenje. Spekulativna snaga, vlastita metafizička darovitost upadljivo zaostaje za lakoćom kombinatorne fantazije, vatrenim poletom jezika, zasljepljujućom puninom onoga odasvud preuzetog. Malo vremenā povijesti filozofije je tako razasuto, u nutrini tako nesigurno da u isto vrijeme pristaje uz najrazličitije tradicije; tako nasumice i bez prave procjene veličine čak i u razumijevanju antičkog naslijeđa. U jednom dahu spominju se Ciceron i Platon, najnesamostalnija retorika i najdublja spekulacija. Ne, to vrijeme nije vrijeme doista produktivne povijesti filozofije. Sve što se tu čini kao iznimno upućuje na nešto drugo kao pravi izvor tog postignuća.

Tako je i s jednim velikim, s Brunom. On to nije prešutio. A nisu zemljaci ti koje on prije svega spominje, nisu to ni humanisti, pa čak ni stari, nego – tri Nijemca. Astronom Kopernik, liječnik i mistik prirode Paracelsusa, te veliki čovjek crkve i metafizičar Nikola Kuzanski, kojega je i Brunov zemljak Cardano stavio daleko iznad svih suvremenika, pa i iznad svih ljudi. Koliko Brunova cijela nova slika svijeta počiva na djelovanju onog prvog, zna svatko tko ju poznaje. Kopernik je doduše čovjek znanosti, a ne filozof. A druga dvojica su njemački filozofi – kojih je daleko ipak bilo u stoljećima prijelaza iz Srednjeg vijeka u Novi vijek. Još je uvijek malo istraženo što je Bruno primio od Paracelsusa za svoj pojam monade. Ali da svi inače odlučujući motivi njegovih spekulacija potječu od Nikole Kuzanskog, da su u svojim najdubljim odrednicama upravo od njega preuzeti, to je postalo sasvim očito već nekoliko desetljeća (otkako je uopće ponovno pravo skrenuta pozornost na jednog od najvećih među filozofskim duhovima njemačke povijesti). Ovdje ćemo se s tim još sresti. A ako Bruno tako upućuje na Nijemca zalazeće skolastike, ne mora li se onda sasvim promijeniti i slika o izvorima Leibnizova sustava, sličnost kojega s Brunom uvijek bila zapažena, premda Brunovu ovisnost

o njemu nitko nije mogao istinski dokazati. Ne bi li prema tomu Leibniz bio ne toliko onaj tko dovršava Renesansu koliko onaj tko nosi i oblikuje domaće njemačke tradicije, sin iz roda onih oko Nikole i Paracelsusa? Onaj tko najunutarnnije tendencije monadologije istražuje s obzirom na ovo pitanje ubrzo će Leibniza vidjeti u drukčijem svjetlu od onoga naslijeđene konstrukcije povijesti.

A Nikola i Paracelsus, na koji pak izvor oni upućuju? Da bi se nasuprotop nanovo spomenutim činjenicama spasilo staru razdiobu, ovdje je, uostalom kao i na drugim područjima, uveden višestruko krajnje upitan pojam „njemačke renesanse“. Budući da je Nikola nekoć studirao u Padovi, on mora pripadati „ranj renesansi“. No takva svrstavanja potpuno zakazuju ako se od onog izvanjskog izobrazbe krene prema unutarnjosti pogonskih motiva. Ta dvojica upućuju na jedno drugo strujanje duhovnog života, u kojemu još stoje s obje noge, iz kojega crpe svoju najdublju dubinu, naime na široko strujanje njemačke mistike. Koliko teozof i mistik prirode Paracelsus živi od nje, to nitko nije mogao previdjeti. A da i Nikola Kuzanski svoje korijene ima u ovom tlu, za to primijetiti bili su dovoljni njegovi spisi, teološki, kao i oni više filozofski. Uostalom, u jednom od njih on je protiv ogorčenog osporavatelja i njegova vlastitog nauka u zaštitu izričito uzeo Eckeharta. Tu jedva da je bio potreban još i vanjski dokaz, koji se sastojao u tomu da je dugo nestalo latinsko djelo Meistera Eckeharta djelomice pronađeno u jednom prijepisu koji je Nikola dao prirediti za svoju knjižnicu i popratio ga svojim bilješcima.

Mistika je, dakle, tada bila njemačka filozofija. Pa još i Jakob Böhme, veliki nastavljatelj tradicije u stoljeću reformacije, u odnosu spram kojeg sva istovremena filozofija humanista tone u svoje ništavilo, sebe jednostavno naziva *Philosophus teutonicus*. Ta je mistika uostalom, počevši od Eckeharta i autora *Njemačke teologije*, bila spekulativna – htjela je biti spekulacijom o duši, Bogu i svijetu, htjela je biti filozofijom, a ne samo izrazom riječi i pojmova za religiozni život! Promatra li se nju, onda njemačka stoljeća prije Leibniza odjednom nisu siromašna, vezana uz strana ostvarenja, ovisna o njima i bez vlastite snage, nego su bogata i slobodna i velika – možda u tendencijama svojega mišljenja izvornija od hvalisavih naviještanja Renesanse i Humanizma. A ono što mora pobuditi naše zanimanje nije samo izabrana šačica vođa u tom tako značajnom pokretu, koji (od Meistera Eckeharta preko Seusea i Taulera do Paracelsusa, Weigela i Böhmea do oba Helmona i do Angelusa Silesiusa u Leibnizovo vrijeme), nije to ni samo širina samog strujanja (ono seže od Donje Rajne,

Ruysbroekove Nizozemske do Seuseova Bodenskog jezera, od Straßburga, Kölna i Frankfurta do Böhmeove i Schefflerove Šleske) – nego je to prije svega njegova popularnost i dubok utjecaj na životni osjećaj i misaono oblikovanje Nijemaca onog vremena, pa i onih narodnih krugova koji su morali ostati daleko od svake teološko-cehovske i svake obrazovne filozofije humanista. Povijest filozofije je nešto više od lanca gotovih sustava i pojedinačnih vrhunaca. Ono što ispod jasne tradicije knjiga, ispod naučavanja izraslih u sustavne pojmove znatno određuje životno opredjeljenje jednog vremena ili jednog naroda, to se u svojem značenju naknadno podcjenjuje u odnosu na bučne riječi onih koji onda postaju glasnogovornicima svega onoga što je tiho izrastalo.

Kod tog utjecaja njemačke mistike od odlučujućeg je značenja bilo nešto što za unutarnje nastajanje misli svakako nije sporedno, naime jezik koji je služio tim religioznim misliocima. Na prijelazu od Srednjeg vijeka prema Novom vijeku uvijek je kao jedna od najznačajnijih pojava uočen onaj proces unutarnjeg samo-diferenciranja Zapada koji je vodio nastanku naših današnjih nacija s njihovom posebnošću i raznolikošću. Također je uvijek naglašavano koja je važna uloga pritom dopala prodiru narodnih jezika u religiozni život, u pravo i znanost. A jamačno nije potrebna nijedna riječ o tomu koje značenje je odvajanje od srednjovjekovnog latinskog moralo imati za razvoj novoga filozofijskog mišljenja. Naime, oblikovanje filozofijskog pojma je na živost izraza, na primjerenost vanjske forme unutarnjem zoru i još skrivenom traženju upućeno u mnogo dubljoj i odlučnijoj mjeri nego kod bilo kojega drugog znanja i oblikovanja znanosti. Dok se pisalo latinski, dok se i mislilo na latinskom, ostajalo se na razini preuzetih pojmova, premda je ono što se imalo reći protuslovalo formulama prošlosti koja je postala tuđom i premda je i s obzirom na samu jezičnu formu (kao u barbarskom latinskom kasnoga Srednjeg vijeka) često prijeto njihovim razaranjem. U počecima novije filozofije novo mišljenje posvuda i stvarno nastupa u odori vlastite jezične forme, a stvaratelji pojmova ujedno mnogostruko igraju odlučujuću ulogu pri tvorbi nacionalnih obrazovnih jezika svoje zemlje – tako Galilej i Bruno za Italiju, Montaigne i Descartes za Francusku. Pogleda li se Njemačka i u tom pitanju, uobičajena slika postaje još mutnijom nego prije. Leibniz, s kojim ustvari započinje nova njemačka filozofija, svakako je znao koje neizmjereno značenje i za sadržaj mišljenja posjeduje jezik u kojemu ono dolazi k sebi i izriče se. Izričito je naglasio da je za njega istinski jezik filozofije (kako ju je razumio on, njemački mislilac) njemački

jezik, nasuprot sve neugodne apstraktnosti latinsko-skolastičke tradicije i njezine udaljenosti od zornosti. No sam se ipak, kad god je htio da ga čuju vodeći duhovi vremena, morao prilagoditi starim okovima, ili se pak kretati u ugladenim formama francuskog obrazovanja. Jer u Njemačkoj je tada zjapio jaz između s jedne strane novog života, ključajućih misli narodne svijesti i s druge skolastički i humanistički krutog svijeta učenjaka, izoliranog od živog nastajanja. Gleda li se povezanost filozofske misli sa životom i jezikom naroda u kojem se ona oblikuje, nova njemačka filozofija započinje još kasnije nego što se obično misli. Na njemačkim obrazovnim mjestima njemačkim jezikom se filozofiralo tek s 18. stoljećem, s Wolffom i njegovom školom, a tek je s Kantovom *Kritikom čistog uma* latinski u potpunosti dokinut. Čak i ne u potpunosti, jer pojmovni jezik, filozofska „terminologija“ posvuda je isprepletana izdancima jezika učenjaka i njihovim barbarskim preinakama jezika Rimljana. Čak ni snažna volja ni jezična snaga Fichtea, koji se protiv toga starog tereta borio kao protiv neprijatelja, nisu mogli trajno pomoći njemačkoj filozofiji da dođe do čistog izričaja njemačkom riječju.

Pa ipak je taj cilj, koji su Leibniz i Fichte promicali i za njega se borili, na neki način jednom dostignut. U isto vrijeme kad se u Danteovu djelu jezik Italije kretao prema novom pjesničkom procvatu u Njemačkoj je Meister Eckehart intuicije svoje mističke spekulacije u njemačke riječi i forme utiskivao u više nikad postignutoj čistoći, u izrastanju iz sama sebe, u punoj zornosti. Je li značenje tog čina smanjeno time što su te novo-oblikovane riječi većinom nastale prevođenjem skolastičkih termina? Kao da time nisu dobile sasvim izmijenjeni život i postale slobodnima za sasvim novo postajanje. U surovu hrvanju Jakoba Böhmea s njemačkim jezikom, u smislu i u prikrivenom smislu starih poznatih riječi može se još jasno osjetiti koji je izvor ovdje bio otvoren onim skokom iz skolastičke učenjačke odaje i monaške ćelije u široki, bogati, šareni život naroda. Pa ni to da su tomu dale povoda „izvanjske“ zadaće (propovijed za žene, „neobrazovane“), ne može umanjiti jedinstvenu vrijednost tog Eckehartova jezičnog čina. Jer upravo su te nove zadaće ujedno i moment koji upućuje na novu budućnost u životu onog vremena. Je li se ikad kasnije u njemačkim zemljama tako duboko govorilo ženama i „narodu“ o zadnjim i najtežim stvarima, je li se ono što se čulo ikad kasnije tako snažno osjećalo i prepričavalo i umnažalo? I u sljedećim stoljećima uvijek su nastavljači Eckehartove mistike bili ti koji su njemački jezik nastojali promaknuti u novom njemačkom mišljenju. Prvi koji je na katedri poučavao njemački bio

je Paracelsus, a tako su svoju njemačku filozofiju pisali i Weigel, Böhme i Scheffler, dok su se sveučilišta, škole učenjaka i humanista, u svojem ekskluzivnom obrazovnom svijetu stalno zatvarala, na štetu za njemačku filozofiju i za njemački jezik.

Značenje Meistera Eckeharta i njegovih nasljednika za nastajanje „novije filozofije“ u njemačkim zemljama i izvan njih jedan je od momenta za koje nam se čini da nisu dovoljno vrednovani. Vjerujemo da je, unatoč svoj vanjskoj opterećenosti renesansnim humanizmom i reformacijskom novoskolastikom sve do Leibniza, Wolffa i Kanta, to prvo pokušavanje i hrvanje oko novog duha odlučujuće utjecalo na unutarnji rast njemačke filozofije. To se ne da uvijek dokazati izravnim „utjecajima“ i neposrednom „ovisnošću“ (za čim historičari filozofije pretežno i tako mukotrpno tragaju), nego se više množilo ispod prekrivača pojmovnih i knjiških tradicija u tradicijama duhovnog i religioznog života, od usta do usta, putem pjesništva i propovijedanja, običaja i jezične forme. Ako se želi imati neki izvanjski dokaz, neka se čita Leibnizovo mladenačko djelo (na njemačkom jeziku!) *O istinskoj theologia mystica*, ili pak Hegelova mladenačka djela, da i ne govorimo o Schellingu i njegovima, koja su se sasvim izričito držala Böhmea.

Spotiče li se netko o to da se na ovaj način prve klice novovjekovne filozofije traži usred Srednjega vijeka? U udžbenicima povijesti filozofije vrijeme od Meistera Eckeharta do Nikole Kuzanskog i „rane renesanse“ naziva se vremenom „propadanja“ skolastike. „Propadanje“ se začudo (uz tendencije koje su onda stvarno vodile prema raspadanju strogo zatvorena sustava) očituje i u tome da nastaju načini mišljenja i misli na koje se prije nitko nije odvažio i koje kasniji razvitak nikada nije zaboravio. Jedan Duns Škot može se mjeriti s najvećima iz klasičnoga vremena skolastike. Čini nam se da je cijelo to vrijeme, ne samo Eckehart, premalo vrednovano s obzirom na njegovo pozitivno značenje za nastanak novije filozofije. Novi religiozni i mistični pokreti onih stoljeća u svim su zemljama u svom sučeljavanju s vezanim formama tradicionalne filozofije vodili prema novim zaokretima ne samo što se tiče doživljavanja svijeta, nego i pojma svijeta, a svoju su potpunu primjenu našli u kasnijim vremenima. Traži li se izvor za ono novo u metafizičkim sustavima Novoga vijeka, onda se za račun proroka 15. i 16. stoljeća ne smije zaboraviti učitelje 14. i prijelaza iz 13. i 14. i njihove istinske nasljednike.

Naposljetku nije drukčije ni na svim drugim područjima. Istraživanja o izvorima Novoga vijeka uvijek su tjerala preko stoljeća Renesanse i Re-

formacije unatrag do početaka 14. stoljeća – bilo da se radi o počecima nove umjetnosti, o glazbi, slikarstvu ili nastanku kapitalizma, o novim mislima o državi, socijalnim teorijama ili oblikovanju nacija, o znanosti o prirodi ili o počecima pronalazaka i otkrića. Možda su u tom smislu najveće iznenađenje donijela Duhemova istraživanja o počecima nove znanosti, novog pogleda na prirodu, koji je za nas inače počinjao s Kopernikom, s Keplerom i Galilejem. Prema tim istraživanjima, preko rane Renesanse istraživača prirode Leonarda da Vincija, kojega se rado slavi kao jedinstveno-genijalnog naslutitelja, niti vode prema ockhamističkoj školi 14. stoljeća u Parizu, u kojoj su izrađene mnoge prethodne forme novih metoda i novih uvida.

Ono što svagda stoji na putu zbiljski nepristranom ispitivanju određujućih faktora i odlučujućih prekretnica u onom prijelazu iz Srednjega vijeka u Novi vijek, koji prijelaz je još tako malo jasno prozret, jest posvuda prihvaćena teza, koja u sebi nije samorazumljiva, naime teza da se novo vrijeme, a sasvim osobito njegova znanost i filozofija, od Srednjeg vijeka odvaja momentom svjetovnosti, slobodom od religiozno crkvenog tutorstva. To je upravo bilo prema tom shvaćanju veliko ostvarenje Renesanse, a i oslobađajuće djelovanje njome nanovo probuđene Antike kao autonomne svjetovne kulture bilo je to da je umjetnost, državu, život, znanost stavila na vlastite noge, učinila ih svjetovnima. Smatra se da se mislioci iz stoljeća prije toga, kako skolastici tako i mistici, upravo u toj točki pokazuju još sasvim srednjovjekovnim, sve do Nikole Kuzanskog. On se nalazi na samoj prekretnici; tek nakon njega se preko humanista i slobodnih duhova Renesanse oslobađa put za nove ciljeve koji su srodniji onima antičkog mišljenja nego Srednjeg vijeka.

Pitanje je može li se ovo stajalište održati. Nema nikakve sumnje o tomu odakle ono potječe. Naime, u njemu još živi vrednovanje 18. stoljeća, vremena „prosvjetiteljstva“, s njegovim bezuvjetnim usmjerenjem prema čisto „svjetovnoj“ kulturi i takvom pogledu na svijet koji je ustroju ljudskog razuma sasvim providan i prilagođen njegovoj neposrednoj potrebi. Religiozne sile rado se shvaća kao nerazjašnjene sputanosti čovjeka koji još nije postao potpuno slobodnim, koje pak treba nadvladati egzaktnom znanošću. Prije svega filozofija, mudrost svijeta i moralni nauk trebaju dobiti ono vodeće mjesto što su ga mračnija vremena dala religiji. A oni koji su najprije vodili na ovaj put bili su, smatra se, upravo slobodni duhovi Renesanse. Oni su razumski jasni Stari vijek iskoristili protiv mračne tuposti Srednjeg vijeka i tako su novog čovjeka vodili do pobjede.

Izvan svake je sumnje da je odvajanje pojedinih područja kulture, a prije svega filozofije i znanosti, od teološkog zakonodavstva igralo veoma važnu ulogu u procesu onog prijelaza. No, posve je pogrešno ako se iz toga, kao da je to nekako isto, donosi zaključak o nekakvoj tomu odgovarajućoj totalnoj promjeni problema koje mišljenje sebi postavlja, naime ako se noviju filozofiju, kao čisto svjetovnu, usmjerenu na prirodu i prirodno postojanje, želi rastaviti od srednjovjekovne, koja se navodno uvijek pitala o zadnjim nadosjetnim stvarima, o Bogu, besmrtnosti i duši. Odvajanje filozofije kao autonomne znanosti i mudrosti svijeta od teologije nikako nije istoznačno s odvajanjem njezinih sadržaja od izvora i velikih pitanja religioznog života. Nije istina da je metafizika Novoga vijeka, barem u svojim najvećim vođama, postala strana onom religioznom. I novijoj filozofiji veliki poticaji izrastaju iz životnih sila koje su najdublje određivale tisućljetni razvitak Srednjega vijeka.

Već u posljednjem vremenu Srednjega vijeka postoje dva strujanja u kojima do izražaja dolazi težnja za novim uređenjem područja. Ako su u klasičnoj skolastici uloge bile podijeljene tako da su nad područjem prirodnog uma nedirnuto i nedodirljivo lebdjeli iskazi vjere, da se mudrost uma, na svojem ograničenom području u izvjesnom smislu ipak samostalna, podređivala i podvrgavala teologiji, koja je vladala i bila u potpunosti nadležna za zadnja pitanja, tako da između filozofske spoznaje posredstvom „prirodnog svjetla“ i spoznaje iz objave nije moglo nastati proturječje – onda se u posljednjoj fazi Srednjega vijeka ta dva načina i područja znanja ili u potpunosti razilaze (tako da postaju potpuno neovisni, bez odgovornosti jednoga za drugog) ili pak teže jedan prema drugom sa ciljem potpunog poklapanja. Čuveni nauk o dvostrukoj istini, koji se (prema arapskom postupku) ističe otprilike od Williama iz Ockhama, a prema kojem u teologiji može biti istinito nešto što je za filozofiju pogrešno i obrnuto, najdrastičniji je izraz volje za odvajanjem. Nominalizam tog vremena pokušao je, najprije u korist vjere i s izričito skeptičnom tendencijom spram svega isključivo prirodnog znanja, vjeru otrgnuti od znanosti. S vremenom su iz toga nastala široka strujanja koja su se radije držala znanosti kao u sebi samostalnog i ipak na neposrednim osjetilnim iskustvenim sigurnostima sagrađenog prikaza onog zbiljskog, nasuprot čemu su rezultati teologije ostali pukom stvari vjere. U isto vrijeme se pak suprotni pravac poduhvatio toga da cjelokupnost misterija vjere u potpunosti prožme svjetlom prirodnog uma! Tomu pripada ne samo racionalizam jednoga Lullusa, nego isto tako i mistika Gersona, ili pak Eckeharta. Jer i tu je nakana da se istine vjere sadržane u dogme teološke tradicije

potpuno transponiraju u sustav neposredno shvatljivih ideja. U Novom vijeku nastavljene su obje te tendencije, ne samo prva! Dakako, ako se na prvo mjesto stavi mislioe tipa Lockeja i Humea, ili pak Nijemaca nakon Hegelove smrti, dakle naturaliste i pozitiviste svih zemalja, može se činiti kao da je novija filozofija krenula putem indiferentizma, potpune rastave vjere i znanja, da je u isto vrijeme zajedno s teologijom od sebe kao neki strani teret odbacila i pitanja što ih postavlja religija. No pogleda li se velike metafizičare tog vremena, recimo Leibniza, Malebranchea, Berkeleya, ili pak Fichtea, Schellinga, Hegela, onda se tu posvuda nalazi ista stalno izricana i sveukupno stanje problema duboko određujuća tendencija da se vjeru pomiri sa znanjem, da se izgradi kršćanska filozofija, da se velike istine religije putem metafizičke spekulacije uzdignu u jasnu formu filozofskog pojma. Čak i Kantovo kritičko držanje (nakon što mu je mladenačko djelo bez ograničenja išlo u onom prvom smjeru) kao svoju zadnju nakanu izričito ima ograničenje znanja da bi se napravilo mjesto za vjeru, a to za njega znači ograničenjem teoretske spoznaje o prirodi i bitku postaviti temelj nove metafizike praktičnog uma, koje su sadržaji Bog, sloboda i besmrtnost.

Prema tome se može predmnijevati da se velike teme te novovjekovne metafizike ne udaljavaju baš u potpunosti od spekulacije Srednjega vijeka, kao što se to obično misli, i da Novi vijek nije zajedno sa Starim vijekom suprotstavljen teološki i religiozno ograničenom Srednjem vijeku, kao što su to valjda htjeli neki humanisti u danima Renesanse i kasnije. Radije treba priznati (a onda i u historijskoj obradbi sustavâ u potpunosti realizirati) da metafizika Novog vijeka u svojim velikim potezima raste na istom tlu i hrani se iz istih životnih izvora kao i ona Srednjeg vijeka, da je ona s njom prema temeljnoj tendenciji i temama isprepletana dublje nego sa Starim vijekom. Da je između filozofijskog razvitka starih i svega onoga što je zatim u kršćanskom vremenu otprilike od Augustina do danas tvorilo velike vodeće misli neusporedivo oštija cezura nego između srednjovjekovne i novije filozofije. To zvuči tako samorazumljivo ako se samo razmisli o tomu da su filozofijski sustavi ipak uvijek izraz najunutarnijeg stanja svijesti njihovih stvaratelja i širitelja te da su ipak upravo isti narodi bili ti koji su i u Srednjem vijeku i u Novom vijeku razmišljali i tražili – isti narodi, određeni istim temeljnim doživljajem zajedničke religije, kršćanstva. Prema narodnoj posebnosti, vjeri i odgoju oni su se razlikovali od stare mediteranske kulture. A kako da se onda i u fazama svoje povijesti filozofije zajednički ne razlikuju od faze Staroga vijeka! Egzaktne znanosti možda i može biti jako neovisna o duhovnoj biti onih koji

su je stvorili, no filozofijska spoznaja i njezino oblikovanje živi u potpunosti (i ona to ne relativizira!) od sila, od perspektiva, od vjere i najunutar-njije potrebe svojih nositelja i pronalazača. Zagonetke postojanja tako su duboko zamršene, protječu tako reći kroz tako različite dimenzije da su svakom čovjeku, pa tako i onom najvećem, a jednako tako i svakom narodu i svakom vremenskom razdoblju pristup, pregled i motrište cjeline moguću samo s jedne posebne i u sebi ograničene strane.

Ne može dakle biti čudno to da Renesansa, ukoliko je značila i htjela biti ponovno rođenje Staroga vijeka, kao što smo naznačili nije odlučujuća u prijelazi filozofije Srednjega vijeka u Novi vijek. Ako je tu prisutna cezura (doduše manje važna nego kod prijelaza Staroga vijeka, ali ipak dovoljno značajna, unatoč pretežitoj jednakosti filozofirajućih naroda), nju moraju uvjetovati drugi momenti. A od tih je, čini nam se, premalo u obzir uzet onaj koji se izravno protivi onom stajalištu o Renesansi koja bi vodila natrag na put antičke mudrosti svijeta.

Naime, ako se prati temeljne pravce svjetonazora i filozofijske tematike u Srednjem i u Novom vijeku, pokazuje se da su oni u svojim bitnim crtama različiti od onih antičkog svijeta, štoviše da su im često upravo suprotstavljeni. Osobita je drama to kako od prvog početka kršćansko-europskog filozofiranja taj suprotstavljeni odnos vodi snažnoj unutarnjoj napetosti u samim sustavima. Jer, oni crkveni oci i skolastičari u čije ruke je nakon propasti Staroga vijeka stavljena filozofska spekulacija nisu bili u stanju, iz razloga koje ovdje ne treba dalje izlagati, novim ciljevima pojmovo dati puni, jednako novi izraz. Preuzeli su ono što im je ponudilo naslijeđe Antike u svojoj neusporedivo bogatijoj riznici sistematike i pojmovnog određenja. Pa ako je s jedne strane nova filozofija tako uopće tek postala mogućom i za tisućljeća primila poticaj, potporu i školsku formu, s druge je strane ipak različitost njezinih novih zadaća od preuzete, s drugim tendencijama utvrđene pojmovnosti donijela teške konflikte na putu daljnjeg razvitka. S pravom je rečeno da se povijest filozofije Srednjega vijeka može razdijeliti prema s vremena na vrijeme nanovo nastupajućim pritjecanjima antičke tradicije. A ta pritjecanja pritom svaki put daju ne samo nove teme, novi poticaj, nove mogućnosti, nego prije svega i novu napetost i konflikte! Tek sasvim postupno postaje stajalište koje je samostalno i u samom sebi snažno u odnosu na predaju. Silina gotovog svijeta pojmovlja jednoga drugog vremena dugo pritišće mišljenje, kojemu je potrebno sasvim novo oblikovanje.

Pritom nam se čini da vrijeme koje slijedi neposredno nakon vrhunca klasične skolastike (s njezinom novom primjenom od Arapa iznova posredovanog antičkog dobra i sazrele velike sistematike Alberta Velikog i Tome Akvinskog) odlučujućem zaokretu i početku same novije filozofije vodi upravo u tomu da se tu prvi put nakon hrvanja crkvenih otaca i osobito Augustina stječe unutarnja sloboda u odnosu na antičko pojmovlje koje je u potpunosti utkano u skolastički sustav. Drugim riječima, da se tu konačno dolazi do izražavanja vlastitih tendencija i da se uči razlikovati što je od tradicije kao strana zapovijed nametnuto suprotnim motivima, a što pored toga možda ipak može, uz uvjet stanovita preoblikovanja, poslužiti vlastitu uvjerenju. Ako je ono zlatno doba skolastike bilo usmjereno na izgradnju onih „suma“ filozofije i teologije koje su bitno predstavljale pokušaje da se cjelina teološke tradicije ispreplete s pojmovnom strukturom filozofskih autoriteta u sustavni nauk (pri čemu je posvuda vrijedila temeljna pretpostavka da su ovi antički filozofi na svojem putu već postigli ono najviše što je dostupno samo prirodnoj spoznaji), 14. se stoljeće ipak velikim koracima daje na vlastito istraživanje i novo vrednovanje. Do tada utjecaj Starog vijeka još uvijek u izvjesnom smislu stoji na prvomu mjestu (pače mnogostruko, a pri sve većem pritjecanju tema, i u sve većoj mjeri!), pa je moguće zamisliti jednu povijest filozofije koja bi i cijeli dotadašnji Srednji vijek stavila u okvir antičkoga filozofijskog razvoja i njegova dugog nestajanja. Tek sad se počinje – budući da se zbog obilja antičkog materijala napetost povećavala do krajnosti te se tako sve više smanjivala mogućnost da se istodobno pomire mnoge predaje – svoje vlastito htijenje bez opterećenja pretvarati u pojmove, termine i sustavne neologizme (kao što je to već prije činila gotika u odnosu spram romanskog oblikovanja u graditeljstvu, u kojemu se ujedno vlastito htijenje suprotstavljalo preuzetim formama. Ona je očito još učila od antičke ljepote, ali više nije išla njezinim putovima.) 16. i 17. stoljeće, a time cijela nova filozofija, postali su mogućima tek tim prethodnim radom u „vremenu raspada skolastike“. Tu se nalazi i podrijetlo borbe koju je Novi vijek koji se budio, a osobito Renesansa, bez prestanka vodio protiv Aristotela. Filozofija Starog vijeka se za najviše ostvarenje skolastike, tomistički sustav, utjelovljuje prije svega u Aristotelu. A i cijeli Srednji vijek već je prožimala ona suprotnost koja se označava kao suprotnost augustinizma i aristotelizma. U prvome je uvijek nesmetano do izražaja dolazilo ono vlastito kršćanskog svijeta. Augustin je donio prvi stvarno veliki zaokret u filozofijskom mišljenju. U „augustinizmu“ je još uvijek živjela duboko određujuća antička tradicija, naime Platon, a prije svega novoplatoni-

zam, koji je s orijentalnom primjesom u svojem mišljenju i doživljavanju sistematiku klasične Antike izgradio i okrenuo u smjeru koji je više od nje izlazio u susret tendencijama kršćanskog svijeta. Tako je bilo moguće, kao već i u Srednjem vijeku, utjecaj antičkog mislioca Aristotela, koji je postao premoćan, na početku Novog vijeka na sasvim poseban način osporavati Platonom, onako kako se Platona razumjelo, kako ga se htjelo razumjeti. „Platonizam“ Renesanse ima prije svega taj smisao. Pico della Mirandola i Marsilio Ficino uopće ne ispadaju, kako se to voli predstaviti, iz razvojnih crta kršćanske metafizike. Zahvaljujući radu prethodnog vremena Renesansa je spram onog povijesno predanog stekla onu unutarnju slobodu koja joj je dopuštala da u odabirućoj distanci izigrava antičke tradicije jedne protiv drugih i tako odstrani opasno isključivo važenje i autoritet prije svega Aristotela kao jedinog pravog filozofa. Nikako ne treba osporavati da se pritom također nanovo učilo od Staroga vijeka i nove vlastite misli nastojalo ojačati upućivanjem na do tada previdene i zaboravljene poticaje Antike, samo ne treba u takvom slaganju pretjeravati pogrešnom tezom koju ovdje osporavam. Kao što se Bruno za svoju koncepciju beskonačnih svjetova mogao pozivati na Demokrita, tako se i Hegelova logika bivanja još mogla pozivati na starog Heraklita. Ali neka se osim ovoga ne zaboravi da se Descartes (s kojim se uvijek započinje niz sustavā), da se čak u samoj Renesansi i Telesio pokušavao potpuno odreći Staroga vijeka, i to, unatoč borbi protiv teološko-skolastičke vezanosti koja je ispunjavala trenutak, često oštrije nego srednjovjekovnog naučavanja! Pa kad onda Leibniz, dalekovidnije i pravednije, ponovno vodi prema preuzimanju vrijednosti i istine antičke mudrosti, ipak je upravo ta njegova tendencija prema svestranom vrednovanju onog postignutog isto tako povezana sa srednjovjekovnom spekulacijom. Čini nam se da se može pokazati kako je njegov sustav, a tako i onaj drugih, u zbiljnosti dublje povezan s motivima vremena koje mu je prethodilo nego s onim što je Antika htjela i vidjela.

Ovdje skicirani pogled na tijek srednjovjekovne i novije povijesti filozofije treba se sad potvrditi u raspravi o nekoliko tema koje se protežu kroz cijelo vrijeme, a tek od kraja Srednjega vijeka dolaze do punog odjeka. Time se ne namjerava ponuditi iscrpni prikaz, a niti se ne preže od jednostranosti rasvjetljavanja radi jasnoće tendencija koje treba pratiti. Ovdje se unaprijed priznaje da se ni cjelina Antike ni misaoni svijet kršćanskog Zapada ne mogu u potpunosti zbiti u čvrsto ocrtane pojmove. Mnogo od onoga što mi računamo u posebnu vrstu kasnijega vremena javlja se

već u Starom vijeku – samo ne kao ono što bitno određuje sliku, prije svega sliku koja je onda prešla na kasnije vrijeme posredovanjem zalazeće Antike i koja je dalje djelovala! A opet se mnogo toga što mi stavljamo u naše „velike teme“ po prvi put javlja u helenističko-orijentalizirajućem vremenu. I ovdje se, radi preglednosti nacрта i zato da ne bismo ulazili predaleko u veoma nerazjašnjena pitanja, zadovoljavamo općim upućivanjem na bližu srodnost nekih orijentalnih motiva ne samo s kršćanskom religijom, koja potječe s Orijenta, nego sasvim očito i s naravi naroda koji su nositelji novoga zapadnjačkog razvitka. Ne želimo ni pokušavati odvajati ono što se u tom bivanju svodi na sam religiozni nauk od onoga što se više svodi na unutarnja svojstva i snage onih naroda u kojima se očito tek u potpunosti izgrađuju predodžbe, dogme i duhovni pravci kršćanstva. Kad tako jednostavno govorimo o motivima kršćanstva i njihovim filozofijskim posljedicama i kad se suprotstavljamo temeljnim tendencijama antičkog svijeta, svjesni smo toga da se tu pojedinačna riječ postavlja za silno komplicirano uzajamno djelovanje najraznovrsnijih povijesnih sila. No nama je ovdje stalo samo do jednoga novog upućivanja, ne do razrješavanja cijelog pitanja