

Communio

God. 42 (2016.) br. 126

ISSN 1847-6465

Nadahnuće Sv. pisma

Jean-Robert Armogathe: Tko piše? Mala povijest nadahnuća

Michel Constantini: Dijalog s Odsutnim/Prisutnim

Olivier-Thomas Venard: Nadahnuće Svetoga pisma:
Prilog problematici u svjetlu radova Françoisa Martina

Ego

Alex Lefrank: Ne više ja, nego Krist u meni. (Gal 2, 20).

Ignacijevi poticaji kao naputak za ja

Armin G. Wildfeuer: Subjekt kao instanca valjanosti.

Pretpovijest njegova otkrivanja u prostoru kršćanske metafizike

Erwin Dirscherl: Naše tijelo u vremenima »revolucije nježnosti«.

O milosti osjećanja i o smislu osjetila

Hans-Joachim Höhn: U potrazi za »pravim« ja.

Propitivanje u sekularnim i religijskim scenama

Meik Schirpenbach: Nalaženje sebe u misteriju susreta.

Pravoslavna perspektiva prema Dumitru Stăniloae

Osvrti

Karl kardinal Lehmann: Milosrđe – bez licemjerja.

Propovijed u katedrali sv. Pavla u Münsteru

Ivica Raguž: Gilbert Keith Chesterton o ženi

Thomas Hürlimann: Veliki je Pan mrtav

José da Silva Lima: Pučka pobožnost. Jednostavni oblici hodočašća

Werner Löser: Odisej i Abraham

William J. Hoye: Tijelo i duša – ljepota i oprjeka



MEĐUNARODNI KATOLIČKI ČASOPIS

Communio

UTEMELJITELJI

Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Joseph Ratzinger

UREDNIŠTVO

Ivan Botica – Ante Crnčević OFM – Gordan Črpić – Anđelko Domazet OFM – s. Nela Gašpar –
Anto Gavrić OP – Damir Hasenay – Ivan Ivanda OFM – Ružica Pšihistal – Edvard Punda – Ivica Raguž –
Domagoj Runje OFM – Ines Sabotič – Šimo Šokčević – Željko Tanjić – Marina Vicelja-Matijašić –
Boris Vulić – Ivana Vinković-Vrček – Dražen Volk – Valerije Vrček – Siniša Zrinščak

GLAVNI I ODGOVORNI UREDNIK

Ivica Raguž

TAJNIK UREDNIŠTVA

Željko Filajdić

LEKTURA

s. Marija Stela Filipović

ZA IZDAVAČA

Stjepan Brebrić

IZDAVAČ

Kršćanska sadašnjost d.o.o., Marulićev trg 14, p.p. 434, HR-10 001 Zagreb
tel. 01/6349-044, e-mail: pretplata@ks.hr i communio.hr@gmail.com

UPLATA

Cijena pojedinačnog broja: 90,00 kn, godišnja pretplata: 200,00 kn
tuzemstvo na žiro račun – *domestic to gyro account*: Kršćanska sadašnjost d.o.o.,
Zagreb: 2340009-1100047241
inozemstvo – *from abroad*: Kršćanska sadašnjost d.o.o., Zagreb: 070000-70010-284337,
IBAN: HR17 2340 0091 1000 4724 1 SWIFT PBZGHR2X
Privredna banka, Zagreb, Croatia

Časopis izlazi triput godišnje

NAKLADA

800 primjeraka

GRAFIČKA PRIPREMA I TISAK

»Glas Slavonije« d.d. Osijek

sadržaj

Nadahnuće Sv. pisma

- 6 Jean-Robert ARMOGATHE: **Tko piše?**
Mala povijest nadahnuća
- 20 Michel CONSTANTINI: **Dijalog s Odsutnim/Prisutnim**
- 33 Olivier-Thomas VENARD: **Nadahnuće Svetoga pisma:**
Prilog problematici u svjetlu radova François Martina

Ego

- 57 Alex LEFRANK: **Ne više ja, nego Krist u meni. (Gal 2, 20).**
Ignacijevi poticaji kao naputak za ja
- 65 Armin G. WILDFEUER: **Subjekt kao instanca valjanosti.**
Pretpovijest njegova otkrivanja u prostoru kršćanske metafizike
- 73 Erwin DIRSCHERL: **Naše tijelo u vremenima**
»revolucije nježnosti«.
O milosti osjećanja i o smislu osjetila
- 81 Hans-Joachim HÖHN: **U potrazi za »pravim« ja.**
Propitivanje u sekularnim i religijskim scenama
- 90 Meik SCHIRPENBACH: **Nalaženje sebe u misteriju susreta.**
Pravoslavna perspektiva prema Dumitru Stăniloae

Osvrti

- 99 Karl kardinal LEHMANN: **Milosrđe – bez licemjerja.**
Propovijed u katedrali sv. Pavla u Münsteru
- 111 Ivica RAGUŽ: **Gilbert Keith Chesterton o ženi**
- 123 Thomas HÜRLIMANN: **Veliki je Pan mrtav**
- 129 José da SILVA LIMA: **Pučka pobožnost.**
Jednostavni oblici hodočašća
- 136 Werner LÖSER: **Odisej i Abraham**
- 139 William J. HOYE: **Tijelo i duša – ljepota i oprjeka**

ARMIN G. WILDFEUER*

SUBJEKT KAO INSTANCA VALJANOSTI

Pretpovijest njegova otkrivanja u prostoru kršćanske metafizike

Pojmovi »subjekt« i »subjektivnost«, oko kojih se, prema samoj stvari, u novom vijeku i modernoj oblikuje filozofija konačnoga umnog subjekta, u prostoru mišljenja katolicizma dugo vremena nisu imali dobar prizvuk. »S pravom!« reći će preziratelji svake filozofije subjekta, jer pretpostavka je potvrđivanja konačnoga umnog subjekta uklanjanje instance valjanosti koja pripada prirodi i Bogu. A to nužno mora, došapnut će oni, završiti u »subjektivizmu« i »relativizmu«. Stoga protiv »velenum kantianum«¹ od 19. stoljeća poziciju zauzima neoskolastika kao »filozofija pretpovijesti«.² »S nepravom!« reći će pak oni koji poznaju povijest otkrivanja subjekta i tumače je u okviru povijesti slobode. Oni stoga upozoravaju na »*salto mortale* vraćanja u srednji vijek«. Jer, kako s pravom primjećuje Dietrich Bonhoeffer: »Princip srednjega vijeka (...) jest heteronomija.«³ Zahtjev valjanosti konačnoga umnog subjekta poglavito se obrazlaže njegovom autonomijom, koja se sastoji u tom da se tek u slobodi mogu postavljati pravila spoznavanja i djelovanja, da se to čak i mora činiti u nedostatku drugih ne-heteronomnih smjernica.

Stoga se pojmom »subjekt« u novom vijeku prvotno misli instanca valjanosti (1). Ona zamjenjuje Boga filozofskih teologa kao instancu valjanosti, kojega se i samog tumačilo kao »apsolutni umni subjekt«. No, njegovo spekulativno razlaganje u okviru srednjovjekovne metafizike ostaje uvelike vezano uz uzorke mišljenja antičkoga intelektualizma. Ovaj ne ostavlja prostora zahtjevu slobode konačnoga umnog subjekta (2). Upravo teološko naznačavanje problema i motivi povijesti duhovnosti dovode u kasnom

* ARMIN G. WILDFEUER,
profesor filozofije na
Visokoj katoličkoj školi
Nordrhein-Westfalen,
Köln.

¹ G. MATTIUSI, *Il veleno Kantiano*, Rim, 1907. (2. izdanje 1914.).

² J. KLEUTGEN, *Die Philosophie der Vorzeit*, Innsbruck, 1878.

³ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, prir. E. Bethge (pismo od 17. 7. 1944.), München, 1970., 393s.

srednjem vijeku do novoga utemeljenja metafizike pod nominalističko-voluntarističkim predznakom. Nova misao slobode i Božje svemoći s jedne strane donosi kraj srednjovjekovnoga ordo-mišljenja, a s druge strane oslobađa put za novovjekovno mišljenje subjekta (3). Moderno shvaćanje subjekta ne bi našlo svoj specifičan profil i svoju novovjekovnu razinu bez ovoga »kršćanskog« okvira otkrivanja. Još i više: obećanje slobode, koje se pokazuje u Božjoj objavi u Kristu, nailazi na primjeren filozofski odjek tek u novovjekovnom tumačenju čovjeka kao autonomnoga, iako konačnoga umnog subjekta.

1. Konačni umni subjekt kao instanca valjanosti – projekt novoga vijeka

Novovjekovnim se govorom o čovjeku kao »subjektu« i »subjektivnosti« kao njegovoj karakterističnoj posebnosti uvijek misli više od pukoga drukčijeg etiketiranja nekadašnjeg ontološkoga supstrata s odnosom prema pojmu supstance, kakav susrećemo u Aristotelovu »hypokeimenon« (lat. *subjectum*).⁴ »Subjekt« nije jednostavno ni nadređeni termin za pojmove kao što su duh, duša, um, osjećajnost, svijest, samosvijest, identitet, individuum, individualnost, ja, sebstvo, karakter, osoba, osobnost ili egzistencija (u Kierkegaardovu smislu). Ovi pojmovi tvore samo semantičko polje koje na svoj vlastiti način raščlanjuje i specificira »subjektivnost«. Tvrdnja Thomasa Nagela da »subjekt« predstavlja »nešto« što se ne može objektivno dohvatiti, što se »uvijek već« kao ja-pol nalazi prije svih predmeta i nasuprot njima⁵, svodi subjekt spoznajno-teoretski na puku ja-instancu i ne vidi da se »subjektom« u okviru svake filozofije subjekta misli poglavito instanca valjanosti. Tek pripisani zahtjev valjanosti ispravno otvara jezgru značenja dvaju pojmova: »subjekt« i »subjektivnost«. Poblize, taj se zahtjev povezuje sa specifičnim načinom ljudskoga sebe-osvjedočivanja, koje se logički obrazlažući mora promatrati kao krajnju instancu. Slijedom toga, riječju »subjekt« označava se nešto antropološki univerzalno, koje naglašava konstitucijski učinak subjektivnosti subjekta za spoznavanje i djelovanje, za čovjekov odnos prema svijetu i samom sebi, te subjektivnost subjekta vrjednuje kao krajnje utemeljujuću instancu valjanosti i konstitucije za sve njegove čine. Stoga, u teoretskom i praktičnom pogledu konačnomu umnomu subjektu, kao nositelju svijesti i intencionalnosti, pripada značenje principa jedinstva i valjanosti spoznavanja i djelovanja i dotične predmetnosti, to jest spoznatih, odnosno voljnih sadržaja. Zahtjev valjanosti pritom se ne pridjeljuje subjektivno-individualnim, uvijek jedincatim vlastitostima i osobitostima individualnoga pojedinačnog subjekta – primjerice u smislu subjektivizma, nego individuumu samo utoliko što ga se principijelno uvijek mora tumačiti kao autonoman, iako konačan umni subjekt.

U ovoj perspektivi novovjekovni je projekt subjektivnosti na svršetku 18. stoljeća dosegao stanoviti vrhunac u filozofiji Kanta i Fichtea, ukoliko se ondje u središte pomiče pitanje o konstitucijskim učincima subjekta i utemeljujuće-teoretskom zahtjevu valjanosti subjektivnosti. Nakon Hegelove dijalektičke definicije subjekta, koji je spo-

⁴ Detaljno o povijesti pojma vidi *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sv. 10, Basel, 1998., 373.–400.

⁵ T. NAGEL, *Der Blick von Nirgendwo*, Frankfurt, 1992., 205.

soban izdržati svoje vlastite oprjeke u samom sebi, struktura je procesa i konflikta subjekta postala polazna točka rasprave. S tim je povezan i uvid da je korijen svakoga spoznavanja i djelovanje beziznimno u subjektivnosti subjekta, da se ono tek time konstituira i da se, slijedom toga, valjano-teoretski, može samo odatle i utemeljivati. Namjesto čovjekova ravnanja redom prirode ili redom Božjim, u novom vijeku nastupa ravnanje osobitošću ljudske subjektivnosti kao krajnje instance. Autonoman, iako konačan umni subjekt, intencionalnim činima svijesti sam konstituira objekte svojega spoznavanja i ciljeve svojega htijenja te zacrtava, odnosno »postavlja« u slobodi pravila spoznavanja i djelovanja. Zahtjev se valjanosti ovih pravila s jedne strane utemeljuje konstitucijskim učinkom konačnoga uma – bilo u njegovoj teoretskoj, bilo u njegovoj praktičnoj uporabi – a s druge strane ishodištem razumskoga reda u slobodi subjekta, koju se ne poima kao slobodu samovolje, nego kao slobodu koja postavlja red, u smislu autonomije uvijek već samo-postavljenih pravila slobode. Pretpostavka za to je u najmanju ruku regulativan (Kant), ako ne i konstitutivan primat (Fichte) praktičnoga uma u odnosu na teoretski, to jest tumačenje uma kao uma koji je u svojoj jezgri praktičan. To zahtijeva »metafiziku slobode« kakva se, počevši s Leibnizom u 18. stoljeću, oblikovala u okviru nauka o »entia moralia« kao filozofije osobe.⁶

2. Bog kao »objektivno subjektiviranje objektivnoga uma« – projekt srednjega vijeka

Specifičan obris pojma subjekta, koji je u jezgri pojam autonomnoga, iako konačnoga umnog subjekta kao instance valjanosti, postaje shvatljiv u svojem idejno-povijesnom značenju tek rekonstrukcijom njegove pretpovijesti. Ona započinje već u antici i nastavlja se u kontekstu prevladavajuće metafizike u srednjem vijeku. Jer, pretpostavka je zahtjeva valjanosti konačnoga umnog subjekta smjenjivanje dviju drugih krajnjih instanci valjanosti koje tvrde da tek one konačnom umnom subjektu omogućuju usmjerenje. Moglo bi ih se – u duktusu zapadnjačkoga logocentrizma koji podmeće da ondje gdje je uopće moguć red i gdje on može zahtijevati valjanost, mora vladati um (»logos«) – označiti pojmovima »objektivni« i »apsolutni um«. Jer, um se od antike ne pripisuje samo čovjeku, nego i svijetu u cjelini, kao i Bogu.

Pojmom »objektivni um« mišljena jest pobliže srž inteligibilnih struktura svijeta, to jest onih koje dohvaća intelekt, odnosno um koji je »objektivno« u svijetu. Njemu pripada to da je krajnja instanca, odnosna i usmjerujuća veličina ljudskoga subjekta u antici. Nasuprot tomu, pojam Boga srednjovjekovne metafizike rezultat je mislenoga procesa koji se, slijedimo li Herberta Schnädelbacha, ispravno može opisati kao »objektivno subjektiviranje objektivnoga uma«.⁷ Ishod je ovoga subjektiviranja predodžba Boga kao »apsolutnoga uma«, odnosno kao »apsolutno umnoga subjekta«.

⁶ O tom: T. KOBUSCH, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt, 1997.

⁷ H. SCHNÄDELBACH, Vernunft, u: W. MARTENS – H. SCHNÄDELBACH (prir.), *Philosophie*, sv. 1, Hamburg, 1991., 83.

Posve u duktusu antičkoga intelektualizma, prvotno je obilježje toga subjekta umnost u kojoj nema nikakva protuslovlja. Predodžba Boga kao »apsolutnoga uma« postaje značajna tek preko židovsko-kršćanske ideje stvaranja ni iz čega (*creatio ex nihilo*), te u okviru srednjovjekovnoga ordo-mišljenja postaje krajnji razlog valjanosti i »objektivnoga uma«, koji je u svijetu.

Pretkršćanska antika vidjela je da u svijetu vlada red bez početka. Njegova je vječnost bila pokazatelj i jamac njegove valjanosti. Božanskomu umu, kao njegovu ishodištu, nije bio potreban red svijeta. Jer, zakon, struktura, smisao, norma ili bit svijeta uvijek su već bili u ovom svijetu. Njihova se razumnost očitovala u skladu i redovitosti prirodnih procesa i u dobroj uređenosti države. Budući da konačni umni subjekt kao *zoon logon echon*⁸ posredstvom umne duše (*logistikon*) uvijek već ima udjela u objektivnom umu svijeta, on može ovaj red – koji se pokazuje u pojedinačnim stvarima i iza njih kao opće – bilo kao ideja kod Platona (idealizam univerzalija) ili kao bit stvari kod Aristotela (realizam univerzalija) – i pojmiti. Stoga je vječni red objektivnoga uma kozmosa za ljudski umni subjekt instanca ravnanja i valjanosti istodobno: tek ona omogućuje spoznaju svijeta i sama sebe.

Slijedi li se shvaćanje svijeta i uma u srednjemu vijeku, vidimo da je za nastanak reda i povezanosti svijeta odgovoran božanski, takoreći »apsolutni« um. Židovsko-kršćanska vjera vječnost više pripisuje Bogu. A svijet na temelju ideje stvaranja ni iz čega postaje po prvi put predočiv kao korjenito konačan. On ima povijesni početak i obećani svršetak. Stvari u njemu predočavaju se kao prolazne, iako nisu bez reda. Ono što je u antici mišljeno kao zakon, struktura, smisao, norma ili bit svijeta, sada zadobiva personalni »subjekt«. U kršćanskom platonizmu, koji je do recepcije Aristotela u 12. stoljeću ostao vladajuća filozofija srednjega vijeka, platonske se ideje beziznimno shvaća kao misli u *intellectus dei*. One takoreći tvore matricu za čin stvaranja svijeta. One su inteligibilna iskonska slika, čiji je otisak red svijeta.⁹ I Kant govori o stvaralačkom božanskom intelektu, *intellectus archetypus*, kao za konačni um nužne ideje najviše inteligencije, od koje stvari imaju svoje postojanje, a svijet svoje jedinstvo i svoj red.¹⁰ Ovaj red i mudrost svijeta, koje je postavio božanski um, sada postaju mjerilo spoznaje i djelovanja subjektivno-konačnoga ljudskog uma. Njegov stvarni predmetni korelat nije ono pojedinačno empirijski iskusiva svijeta, nego ono općenito koje vlada iza pojedinačnih stvari, u kojemu se očituju božanske ideje *intellectus divinus*-a, koje tek uspostavljaju red. Ljudski um ovdje bitno mora biti um koji osluškuje, *intellectus*. On u *intellectus divinus* nalazi objektivno uporište, mjerilo i iskonsku sliku sama sebe. Time omogućena *relecture* predmetnoga svijeta, posežući za idejama u Božjem razumu, pretpostavlja stanovitu paralelnost božanskoga i ljudskoga uma, što je teološki bilo zajam-

⁸ ARISTOTELES, *Politik* 1253a ss.

⁹ Usp. kao primjer T. von CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (12. st.) i W. von AUXERRE, *Summa aurea* (rane dvadesete godine 13. st.).

¹⁰ Usp. I. KANT, *KrVA* 695/B 723, KU AA V, 408.

čeno biblijskim naukom da je čovjek stvoren na Božju sliku (Post 1, 26: *imago dei*).¹¹ Potom ju se filozofski tumači kao posjedovanje ne samo uma, nego i slobodne volje.¹²

Time se u vremenu koje slijedi događa važno povezivanje uma, slobode i reda (*ordo*). Jer sloboda u okviru *ordo*-mišljenja srednjega vijeka znači »unutar nekog reda – bilo vječnoga reda stvaranja kao Božjega zakona, *lex dei*, bilo vremenitoga, socijalnoga, političkoga ili crkvenoga reda – biti u skladu s tim redom ili ne biti s njime u skladu.«¹³ Stoga umna sloboda nikada ne može biti autonomija u smislu da sama sebi daje zakon konačnoga umnog subjekta. Takvu bi se autonomiju moglo tumačiti samo kao neku vrstu bezdane samovoljne slobode (kasnije ju se označava kao *libertas indifferentiae*). Jer stvarna sloboda ulazi u tijesnu povezanost s redom uma, tako da u oprječnom smislu ravnanje iracionalnim – gdje se takoreći slijedi pre-stabiliziranu povezanost djelovanje-posljedica djelovanja – uvijek sa sobom povlači neslobodu. I samu se Božju slobodu mislilo prema ovom toposu: Bog uvijek i nužno djeluje prema svojoj biti, budući da su u Bogu bivstvo i djelovanje, um i volja, mudrost i moć, a stoga i red i sloboda, istovjetni. Božju se slobodu i svemoć uopće ne može misliti drukčije nego kao djelovanje *ordinate*, dakle u skladu s vječnim redom stvaranja, jer je Božji *intellectus* nadređen njegovoj *voluntas*. Stoga se također, kako misli Bonaventura, ne može zamisliti da Bog djeluje izvan vječnoga reda. Time je za ljudski um red svijeta bio zajamčen kao pouzdana odnosna točka spoznavanja i »slobodnoga« djelovanja.

3. Kasno srednjovjekovni obrati kao uvjeti omogućavanja novovjekovnoga mišljenja subjekta

Povezanost reda, mišljena u okviru stvaranja, između apsolutnoga Božjeg uma, objektivnoga umnog reda svijeta i subjektivnoga čovjekova uma, moćno se razbija tek u kasnom srednjem vijeku u sporu oko Božje svemoći, kakva je formulirana u prvoj rečenici kršćanskoga *Vjerovanja* (*credo in unum deum omnipotentem*).¹⁴ Spor oko toga izbio je već s Petrom Damianijem, koji je sredinom 11. stoljeća postavio pitanje može li Bog nemoguće misliti kao moguće, nedogođeno kao dogođeno, proturječno kao neproturječno, i može li htjeti ono što je protiv razuma, ili je posve podložan zakonima logike i uma.¹⁵ Spor je u kasno-srednjovjekovnom nominalizmu odlučen u korist principa omnipotencije, te ne označava samo kraj srednjovjekovnoga *ordo*-mišljenja, nego istodobno uvodi proces postajanja subjektom konačnoga umnog subjekta. S pogledom na vjeru, i Martin Luther, koji je bio gorljivi pristalica nominalizma, povlači zaključke: princip *sola gratia* protiv je predodžbe Boga kao apsolutnoga uma, princip *sola scriptura* protiv je predodžbe svijeta kao objektivnog uma, a princip *sola fide* usmjeren je protiv prevelikoga pouzdanja u učinkovitost ljudskoga uma.

¹¹ Usp. PHILON, *De officio mundi* 25, 139; *Quis divinarum rerum heres sit* 232.

¹² Usp. Albertus MAGNUS, *Summa theologia* 2, 12, 68 ad 1, 3; Thomas von AQUIN, *Super ad Romanos* 5, 3.

¹³ H. KRINGS, Woher kommt die Moderne?, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41(1987.), 3.-18.

¹⁴ Usp. Wilhelm von OCKHAM, *Quodl.* VI. q 6 kao i I, q. 1.

¹⁵ Usp. Petrus DAMIANI, *De divina omnipotentia inreparatione corruptae, et factis infectis reddendis* (oko 1067.).

Ovaj obrat, koji poglavito ostvaruju franjevački filozofi i teolozi, izazvan je novim vrjednovanjem Božjega djelovanja, kakvo se pokazuje u Kristu. Jer, kada Krist otkupljuje grješnika i čini čudesa (djevičansko rođenje), ne pokazuje li se u tom stavljanje izvan snage čvrstoga reda stvaranja koji se pretpostavlja u srednjovjekovnoj metafizici? I može li se Boga doista nazvati svemoćnim i slobodnim, ako ga zamišljamo kao onoga koji je kao »apsolutni um« determiniran svojim *intellectus divinus*? Stoga se i Boga, jednako kao i stvorenje, mora misliti drukčije da bi se moglo dokinuti rascjep između metafizike i biblijske vjere. Dakle, ovaj su obrat izazvala izričito teološka pitanja koja su k tomu bila potpirivana franjevačkom duhovnošću, koja je bila usmjerena na pojedinačno i konkretno, i ravnala se Biblijom; ta se duhovnost pokazuje primjerice u Franjinoj *Pjesmi suncu*.

Omnipotentia dei predstavlja problem zbog toga što ona zahtijeva i apsolutnu Božju slobodu, ukoliko se svemoć mora sastojati i u tom da se, neovisno o danostima božanskoga intelekta, može htjeti i ono što je protivno umu. A tomu se protivi vezanost Božjega stvaralačkog djelovanja uz intelekt, koja ograničava Božju slobodu i svemoć u njegovu stvaralačkom djelovanju. U sporu između intelektualizma i voluntarizma u nauku o Bogu – u kojem je posrijedi pitanje je li Božja volja (*voluntas*) podređena njegovu umu (*intellectus*) (tako Toma Akvinski i kršćanski aristotelizam), ili bi, slijedeći primat Božje volje, čin Božje *creatio ex nihilo* trebalo tumačiti kao puki *fiat* – probija se s Vilimom iz Ockhama i Ivanom Duns Škotom teologija volje, te u filozofiji dovodi do kasno-srednjovjekovnoga nominalizma (*universalialia sunt post rem*, i polazeći od njihova zbiljskoga stanja, samo su *flatus vocis*). Nominalizam zamjenjuje srednjovjekovni idealizam i realizam univerzalija (*universalialia sunt ante rem* odnosno *in rebus*). Jer, ono što je Bog učinio ili čini, učinio je i čini samo zato što je on to htio ili hoće. Stoga je dobro i pravedno samo zato što je on to htio (»eo ipso quod ipse vult, bene et iustum factum est«¹⁶), a ne više zato što se u njemu očituje neprotuslovan red *intellectus divinus*-a.

Time se »prvotno zanimanje za racionalnost stvaranja i njegove humane inteligibilnosti« preokreće »u spekulativnu očaranost teološkim predikatom apsolutne moći i slobode«. ¹⁷ Red stvaranja, koji sada stoji pod primatom svemoćne volje, a ne više pod sve-mudrim Božjim umom, ima velike posljedice za ljudsko spoznavanje i djelovanje. Iako nominalistički Bog nije jednostavno samovoljni Bog, a pogotovo nije, kako to Descartes naglašeno provodi u svom misaonom pokusu metodičke sumnje, Bog prevarant¹⁸, nego će Božje *facere de potentia absoluta* zbog njegove dobrote uvijek biti i *facere de potentia ordinata*, ipak je ljudskom umu oduzeta izvjesnost da je apsolutna volja uvijek i beziznimno svijet stvarala kao povezani red. Time postaje upitna i dosadašnja izvjesnost može li subjektivni um, služeći se jedino pojmovima, uopće još racionalno rekonstruirati »objektivni um« svijeta, koji se u danom slučaju uopće više ne prihvaća jednoznačno. Ako je svijet u danom slučaju postao iracionalan, i ako se i Bog može

¹⁶ Wilhelm von OCKHAM, *I Sent. D. 17. q. 3.*

¹⁷ H. BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a. M., ²1983., 186.

¹⁸ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* (1641.), Med. I.

izdignuti iznad svih postojećih uredbi, onda je čovjek, ako uopće hoće naći uporište, usmjerenje i red, bačen natrag k svojem vlastitom subjektivnom umu, koji sada mora sam najprije tek proizvesti i postaviti uredbu. To čini nužnim novo određenje konačnog umnog subjekta kao slobodnog subjekta. Već Ockhamov učenik Johannes Buridanus ovdje zacrtava po prvi put zamisao čistoga praktičnog uma.¹⁹

Uopće se u novom vijeku subjektivnom umu, koji je oslonjen na sama sebe, sve više i više pridaje funkcija primordijalnoga postavljanja reda, funkcija koja je u srednjem vijeku bila pridržana apsolutnomu Božjemu umu. Istodobno nestaje povjerenje u umnost nekada objektivnoga uma kozmosa. Slijedom toga mijenja se i predodžba o posebnom dostojanstvu čovjeka. Ono više nije u tom da jednostavno samo posjeduje um i slobodu kao onaj koji je stvoren na Božju sliku, nego u tom što je autonoman, umno-čudoredni subjekt, sposoban za neograničeno usavršavanje. Samoga se čovjeka, obdarena umom u renesansi, zbog njegove racionalne učinkovitosti, promatra kao *secundus deus*.²⁰ Dakako, slobodno djelovanje subjektivnoga uma u smislu *facere de potentia absoluta* mora slijediti i umno djelovanje u smislu *facere de potentia ordinata*. Time konačni, na iskustvo upućeni subjektivni um ne postaje apsolutni um koji svijet stvara ni iz čega i utvrđuje njegov red, ali on može sama sebe poimati kao »autonoman« konačni um koji promišlja o pravilima danoga svijeta i koji sam postavlja uredbu svoga djelovanja.

Budući da konačni umni subjekt – takoreći »etsi deus non daretur« – u slobodi najprije mora postaviti uredbu, on sebe uzdiže u legitimacijski razlog svakoga reda. U tijeku ove metafizičke promjene vladavine »metafizika slobode« preuzima žezlo od metafizike prirodnoga reda: na mjesto gledajućega uma (*intellectus*), stupa zacrtavajući um, voluntarizam zamjenjuje intelektualizam, praktični um zadobiva primat nad teoretskim umom, prirodno pravo uzmiče pred pravom uma, realizam pred nominalizmom, a teonomno utemeljen moral pred moralom koji autonomni subjekt drži sposobnim da sam po sebi bude čudoredna instanca valjanosti, a da ne upadne u moralni kaos. To pretpostavlja da je konačni umni subjekt u stanju sam kritički preispitivati svoje nacрте i zahtjeve, i pritom sam koračati prostorom subjektivnosti.

4. Autonomija subjekta – izvorni kršćanski projekt

Sloboda u smislu autonomije odlučujući je vid shvaćanja subjekta u našoj kulturi. Stoga, ako se prisutnost predodžbe o nutarnjoj slobodi pokazuje upravo kao kamen kušnje za prisutnost i predodžbe o subjektivnosti, onda povijest subjekta u našoj kulturi ne započinje tek na prijelazu iz kasnoga srednjeg vijeka u novi vijek, nego je uvijek već bila tema kršćanskoga mišljenja. Jer, da je istina u Kristu postala osoba, to jest da se pokazuje u jednom subjektu, a ne u kozmosu, to baca novo, takoreći kristološki legitimirano svjetlo i na čovjekovu subjektivnost.

¹⁹ O tom: G. KRIEGER, *Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus*, Münster, 1986.

²⁰ O toposu *secundus deus* u kasnom srednjem vijeku i renesansi: V. RÜFNER, *Homo secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfungstum*, u: *Philosophisches Jahrbuch* 63(1955.), 248.-291.

K tomu, u prostoru kršćanskoga mišljenja prvi put problem postaje čovjekova »nutarnja sloboda«, odnosno sloboda volje i odluke. Kod Pavla pitanje o nutarnjoj čovjekovoj slobodi, naslovljeno »Zakon i sloboda«, za razliku od Mojsijeva zakona, tvori žarište njegova naviještanja. Augustin je gotovo tisuću godina obilježavao kršćansku tradiciju svojim naukom o *liberum arbitrium*. U određenju za slobodu već se u ranoj Crkvi tvrdilo da je čovjek stvoren na Božju sliku i da je to njegovo posebno dostojanstvo, kako to primjerice čine Origen i Grgur Nisanski. Grguru je čak uspjelo međusobno pomiriti grčko mišljenje i kršćansku teologiju i ideju dostojanstva unijeti u preobrazbu krute metafizike biti u čisto praktičnu metafiziku. Da je tvrdnji o čovjekovoj sličnosti s Bogom u metafizici srednjega vijeka pripala važnija uloga za shvaćanje čovjekove posebnosti i njegove autonomije, koja mu je takoreći od Boga dana, to bi unaprijed uvelike ublažilo kasniji govor o »subjektu« i »subjektivnosti«.

Prijevod: Ivan Ivanda