

Heinz Heimsoeth, Šest velikih tema zapadnjačke metafizike i kraj Srednjega vijeka. S njemačkog preveo Ivan Kordić, redaktura prijevoda Damir Barbarić (Zagreb: Matica hrvatska, 2018), 279 pp.

Šegedin, Petar

Source / Izvornik: **Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 2021, 47, 103 - 119**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:426792>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-23**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Heinz Heimsoeth, *Šest velikih tema zapadnjačke metafizike i kraj Srednjega vijeka*. S njemačkog preveo Ivan Kordić, redaktura prijevoda Damir Barbarić (Zagreb: Matica hrvatska, 2018), 279 pp.

Heinz Heimsoeth (1886–1975) je njemački filozof čije zasluge leže ponajprije u radovima posvećenima povijesti filozofije i istraživanjima Kanta i Leibniza. Studirajući u Heidelbergu, Berlinu i Marburgu slušao je Riehla, Cassirera, Cohena, Natorpa, a s Nicolaiom Hartmannom, s kojim se zbližio za vrijeme studija u Marburgu, njegovao je cjeloživotno prijateljstvo.¹ Heimsoeth je bio profesor filozofije u Marburgu, Königsbergu i Kölnu, a među njegovim brojnim djelima – uz knjigu koju se ovdje tematizira – kao značajnija valja istaknuti *Metaphysik der Neuzeit* (1929), *Geschichtsphilosophie* (1948), *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung* (1960), *Studien zur Philosophiegeschichte* (1961), *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (I–IV, 1966–1971), *Studien zur Philosophie Immanuel Kants* (I–II, 1956, 1970), dok je u našoj sredini poznat po dopuni Windelbandove povijesti filozofije (W. Windelband, *Povijest filozofije sa dodatkom filozofija u 20. st. Heinza Heimsoetha* (Zagreb: Naprijed, 1957)). Hrvatski prijevod knjige *Šest velikih tema zapadnjačke metafizike i kraj Srednjega vijeka*, čije je prvo izdanje objavljeno u Berlinu 1921, ujedno je i prvi hrvatski prijevod jednog Heimsoethovog djela.

Ova knjiga odlikuje se time da je svježije i upečatljivo nošena ishodišnim Heimsoethovim razumijevanjem duhovne povijesti u cjelini, napose u njezinu filozofijskom vidu. To razumijevanje jezgrovito sabiru sljedeće riječi: »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 izraslo.« (p. 16)

Upućenijem poznavatelju teško će u ovom navodu izmaći misaona blizina Friedricha Nietzschea, s čijim se djelima, poglavito onima iz ostavštine, Heimsoeth susreo u prvim desetljećima 20. st. i pri kojem ga je susretu, po vlastitu priznanju, filozofija pogodila kao živa i život određujuća duhovna moć.

¹ Usp. F. Hartmann i R. Heimsoeth (ur.), *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel* (Bonn: Bouvier, 1978).

Dubinski i za Heimsoethovo filozofiranje važan utjecaj Nietzscheov, kojemu je 30-ih godina posvetio i nekoliko radova, ovdje naravno ne može biti temom,² no, kako sugerira dotični navod, jedva je moguće previdjeti da Heimsoethovo tematiziranje povijesti filozofije u ovoj knjizi tako reći »živi« iz Zaratustrine riječi o mislima koje, dolazeći na golublji nogama, upravljaju svijetom. Heimsoeth naime ustrajno nastoji oko raskrivanja, poimanja i slijeđenja onih snaga koje u povijesnom zbivanju gotovo i ne izlaze na svjetlo dana, premda, dugo i skriveno ključajući, tako reći radeći po strani i ispod površine, na njega utječu na upravo odlučujući, upravljački, način.

Taj temeljni duktus knjige jezgrovito ocrta »Uvod« (»Početak Novoga vijeka u povijesti filozofije«, pp. 11–25), u kojemu Heimsoeth dovodi u pitanje višestoljetnim akademskim nasljeđem uhodanu shemu po kojoj svjetovno i humanistički ugođena talijanska renesansa, nanovo i gotovo odjednom oslobađajući duh, napose onaj znanstveno-filozofijski, za njegovu skolastikom srednjega vijeka zatrtu i pod njezinim teološkim naslagama izgublenu antičku bit, predstavlja odlučujuću »prekretnicu« kojom započinje »pobjednički pohod« k političkom, znanstvenom i ukupnom duhovnom napredku novoga vijeka (usp. pp. 12–13). Čudeći se – ne bez određene ironije – nad isključivim usredištenjem tog okreta u Italiji, Heimsoeth će kao njegove prave pokretače prepoznati Nijemce Kopernika, Paracelsusa i Kuzanskog, otkrivajući time »široko strujanje njemačke mistike« od Eckeharta do Böhmea kao dubinsko kretanje koje ne samo prethodeći začinje i iznosi taj okret (usp. pp. 14–15), već se i samo neprekinuto udjelovljuje daljnjim razvojem renesansne i novovjekovne misli.

Razdoblje 13. i 14. st., od Eckeharta do Kuzanskog, u pravilu pejorativno obezvrjeđivano i zanemarivano pod etiketom duhovno jalova »propadanja skolastike«, Heimsoeth na tom tragu hoće pojmiti u njegovoj pozitivnoj vrijednosti »za nastanak novije filozofije« (p. 18) te pronalazi tu pozitivnost s onu stranu historicistički lako utvrđive, time i osobito poželjne očevidnosti neposrednih utjecaja i ovisnosti: kao ono što se »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 <...>« (isto). Taj za čitavu duhovnu povijest odlučujući, ali dobro skriveni i premalo vrednovani čin ishodišno je jezičnog karaktera – riječ je o odvajanju njemačkog jezika od srednjovjekovnog latinskog (p. 16) u propovijedanju Meistera Eckeharta. Ono odlučujuće i jedva precjenjivo tu naravno nije zanatsko-znanstvenička umješnost leksičke pretvorbe, nego činjenica da je dotično propovjedničko iskoračivanje »u široki, bogati, šareni život naroda« (p. 17) određeno napuštanjem latinskim

² Usp.: »Heinz Heimsoeth«, u Ludwig J. Pongratz (ur.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. III (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1975), pp. 102–132.

pojmovljem univerzalizirana i u njemu okoštala načina da se misli, i to time da je njemački jezik, tako reći izrastajući »iz sama sebe«, tražio načine da misleći iz temelja iznova u punoj zornosti izrekne mističku spekulaciju (usp. isto).

Ključna implikacija tog pre-mišljanja, koja proizlazi iz njegova neuklonjiva religijskog izvorišta, pokazat će se pritom u odbacivanju »pristrane« i »nikako samorazumljive« prosvjetiteljske teze o svjetovnom, svake se transcendencije lišavajućem karakteru renesansnog a onda i sveg novovjekovnog znanstvenog mišljenja (usp. p. 19). Tako Heimsoeth u čitavoj knjizi nepopustljivo nastoji oko toga da neosporno vrijedno odvajanje filozofije i znanosti »od teološkog zakonodavstva« nikako ne uključuje »totalnu promjenu problema«, tj. odvajanje »sadržaja od izvora i pitanja religijskog života« (p. 20). Nalazeći da oba temeljna misaona strujanja srednjega vijeka – ono koje različitost prirodne umske spoznaje i nadređene teologije čuva priznavajući razliku njihovih predmeta i ono koje ih hoće pomiriti u nastojanju da se »cjelokupnost misterija vjere u potpunosti prožme svjetlom prirodnog uma« – ostaju prisutna i u novom vijeku, pri čemu drugo strujanje prepoznaje u osnovi metafizičkog mišljenja od Leibniza do Hegela, Heimsoeth ustvrđuje da se »velike teme <...> novovjekovne metafizike ne udaljavaju baš u potpunosti od spekulacije Srednjega vijeka«: »[r]adije treba priznati <...> da metafizika Novoga vijeka u svojim velikim potezima raste na istom tlu i hrani se iz istih životnih izvora kao i ona Srednjega vijeka, da je ona s njom prema temeljnoj tendenciji i temama isprepletana dublje nego sa Starim vijekom« (p. 21).

Sagledavanjem prijelaza srednjega u novi vijek u jedinstvenu vidokrugu kršćanske misli teza o renesansnom oslobađanju znanosti od sapetosti transcendencijom, a u svrhu neoantičkog humanističkog uzleta k univerzalnom gospodstvu prirodne razumske spoznaje, doživljava krajnji slom. On se ogleda u tomu da ne samo što se navodna prevratnost tog prijelaza gotovo posve rastače u homogenosti jednog kretanja, nego se ključni prijelaz u povijesti duha sad pokazuje drugdje i pod drugim svjetlom, naime kao onaj kojim to homogeno kretanje kršćanstva uistinu oživljava kao neko zbiljsko drugo i novo, a to znači nepovratno okrenuto i otpušteno od antike i staroga vijeka: »<...> između filozofijskog razvitka starih i svega onoga što je zatim u kršćanskom vremenu otprilike od Augustina do danas tvorilo velike vodeće misli [je] neusporedivo oštrija cezura nego između srednjevjekovne i novije filozofije« (isto).

Stvar međutim nije posve jednostavna, utoliko što nova kršćanska forma mišljenja s Augustinom, istina, »stječe unutarnju slobodu u odnosu na antičko pojmovlje« (p. 23), takvu međutim koja je još slaba i kojoj će trebati još dugo kako bi sazrela do zbiljske punine i dostatnosti. Jer, kako ustvrđuje Heimsoeth, bogatu »riznicu« antičke pojmovne sistematike rano kršćanstvo primilo je na taj

način da je za više stoljeća ostala gospodarećom, tako da je »moguće zamisliti jednu povijest filozofije koja bi i cijeli dotadašnji srednji vijek stavila u okvir antičkoga filozofijskoga razvoja i njegova dugog nestajanja« (isto). U tom smislu pokazuje se da »prvi stvarno veliki zaokret u filozofijskom mišljenju« (isto), koji historijski nastupa s Augustinom, do svoje povijesne zbilje dospjeva tek s »provalom« mističke spekulacije u Eckeharta.

Heimsoethovo razumijevanje povijesti filozofije i duha u cjelini tako se može sabrati u tezi da, s onu stranu toga da bi novost novoga vijeka proizlazila iz humanistički osvjetovljene talijanske renesanse, ono što je tu uistinu novo leži u tomu da s Augustinom filozofijski začeto kršćansko iskustvo života – ono bezuvjetnosti osobne slobode – upravo s njemačkom mistikom dospjeva do svoje navlastite, za sav daljnji razvoj duha određujuće pojmovne snage. Načelno to opet znači da se povijest filozofije prema Heimsoethu ne da prisposodobiti pravocrtnim slijedom historijskih prijelaza. Riječ je o slojevitu zbivanju koje određuju neprekidna »napetost« i unutrašnji »konflikti«, gdje ono staro još dugo pritječe i u onom novom, koje je isprva posve tiho i nezamjetljivo: »Tek sasvim postupno postaje stajalište koje je samostalno i u samom sebi snažno u odnosu na predaju. Silina gotovog svijeta pojmovlja jednog drugog vremena dugo pritišće mišljenje, kojemu je potrebno sasvim novo oblikovanje« (p. 22).

Ovaj nešto detaljniji uvodni prikaz opravdan je utoliko što je Heimsoethovo razumijevanje povijesti filozofije u »Uvodu« izvedeno s oštrinom koja u kompleksnom, nerijetko zapanjujućim obiljem »materijala« poduprtom potvrđivanju tog razumijevanja na šest središnjih točaka te povijesti nije uvijek tako očita. Ocrtanu strukturu stoga je nužno neprekidno imati na umu i prepoznavati je i tamo gdje to nije izriječom naznačeno.

Heimsoethovo izlaganje određeno je usredištenjem na teme od kojih se svaka svodi na jedno temeljno filozofijsko pitanje, čije razvijanje povijest filozofije, dobrim dijelom i duha u cjelini, osvjetljuje pod vidom naznačenog »odlučujućeg zaokreta« (p. 75) iz antike u kršćanstvo. »Najbliže i najizvornije« od tih pitanja je »ono o skrivenom jedinstvu cijeloga bitka«, koje se, donekle paradoksalno, najoštrije postavlja »tek pri opažanju suprotnosti« (p. 29; usp. »Bog i svijet – jedinstvo suprotnosti«, pp. 29–72). Otuda je za Heimsoetha filozofija u svom ishodišnom, a to znači grčkom, vidu obilježena neuklonjivim dualizmom, i to takvim koji počiva na ćudoredno-religijskom iskustvu »bezdano g rascjepa« između vrijednosti i nevrijednosti (pp. 30–31). Dotični dualizam Heimsoeth slijedi od pitagorejaca i predplatoničkog mišljenja (Anaksimandar, Heraklit, elejci), preko razdvojenosti istine i privida u Platona, stupnjevita evolutivnog kretanja od mogućnosti k zbiljnosti u Aristotela do novoplatoničkog pojma emanacije (usp. pp. 31–35), pri čemu je u cjelini odlučujuće razlikovanje vrjed-

nosno ništavnog materijalnog, pojavno-prividnog svijeta bivanja i samo umski dohvatljivog, načelno mirujućeg i nepromjenjivog istinskog bitka.

Opreka dualizmu, jedinstvo, nastupa s kršćanskom mišlju slobodnog i namjernog božanskog stvaranja svijeta iz ničega (usp. pp. 35 i d.), koja implicira to da se čitava zbilja oblikuje izravno iz Boga, kao neposredni izraz njegove snage, sposobnosti ili biti. Time se ukida razlikovanje višeg i nižeg, forme i materije, zbilje i mogućnosti, bitka i ničeg, istine i pojave te sam materijalni svijet, kao jedina ravan, biva »pomaknut prema gore sasvim na razinu onoga savršenog« (p. 36, usp. p. 64). Glavninu daljnjeg izlaganja u ovom dijelu čini prosljeđivanje zapletenih i slojevitih, nikako posve jednoznačnih i harmoniziranih putanja kojima je misao jedinstva postupno dospjela do pune životnosti te ključnih vidova u kojima se ta životnost ogleda.

Antičkom dualizmu i pripadnu »odvraćanju od vanjske prirode«, dominantnu do 13. st., prvi se, i to na način koji će ostati mjerodavan za sve buduće kretanje duha, suprotstavlja Eckehart, koji kršćanski horizont jedinstva otvara mističkim iskustvom svijeta kao neposrednog zbivanja – *eksplikacije* – biti Boga u objavi: »Božje nastajanje njegova je bit« (p. 40). Nezaobilaznu i neprecjenjivu ulogu odigralo je i buđenje interesa za proučavanje prirode kod franjevaca, navlastito u Rogera Bacona, čije metodsko ograničavanje na proučavanje imanentnih zakonitosti tzv. »vanjskog svijeta« Heimsoeth – odbacujući isključive zasluge koje se za nastanak prirodne znanosti pripisuju njegovu tri stoljeća mlađem prezimenjaku – određuje kao neposredno tlo kasnije Galilejeve teze »da je knjiga prirode pisana *matematičkim* slovima« (p. 44). Upravo tu zasniva se i nosiva teza knjige, po kojoj »sloboda znanosti od teološkog tutorstva« nikako ne podrazumijeva »odvojenost interesa za prirodu od religioznih poticaja«: naprotiv, samosvrhovitost koja odlikuje istraživanje prirode pokazuje se ukorijenjena u »uvjerenju o vlastitoj objavljenjivosti vrijednosti svega prirodnog, primjereno misli o stvaranju!« (isto; usp. p. 45). Spekulativnu Eckehartovu misao naposljetku nasljeđuje Nikola Kuzanski, za čija oba temeljna nauka – *coincidentia oppositorum* i *explicatio Dei* – Heimsoeth nalazi da »s novom sustavnom određenošću izrastaju iz <...> mističkih intuicija« (p. 46). Dok pomirenjem suprotnosti beskonačnog i konačnog – svojevrsnim smještanjem beskonačnog u konačno njegovim beskonačnim proširenjem – prevladava protivnost razuma i nespoznatljive božanske beskonačnosti u Eckeharta (usp. pp. 46–51), proširenjem te postavke Kuzanski do kraja dovodi tezu o svijetu kao potpunoj objavi Boga, u čijem su jedinstvu pomirene sve suprotnosti: svijet je »‘tako reći konačna beskonačnost ili stvoreni Bog (*Deus creatus*)’« (p. 52).

Što se tiče sadržajnih implikacija mistički ponikle misli jedinstva, Heimsoeth stavlja naglasak na mijenu u poimanju materije te uopće tijela i osjetilnosti

(usp. p. 54 i d., p. 65 i d.). Time naime da se svijet uzima kao samoeksplicacija Boga materija koja ga čini više ne može biti ono puko nebitkujuće i negativno moguće, nego ono *par excellence* pozitivno, u kojemu se mogućnost podudara s božanskom zbiljom. Ta misao, uz određene razlike izvedena u Kuzanskog i Bruna, izravno dalje vodi do nematerijalističkog, mehanicističkog pojma prirode u Galileja, Descartesa i navlastito Kanta (usp. p. 58 i d.), gdje se misli kao ono koje samostalno egzistira snagom vlastitih sila i razumski istumačivih zakonitosti:

»Tako za Kanta samostalnost prirode, materijalne evolucije, a time nužnost čisto mehanicističkog objašnjenja prirode, bez traženja pomoći teleoloških zahvata, slijedi neposredno iz učenja o stvaranju, iz pojma svijeta kao izraza Boga, a ne kao njegovoj suprotnosti.« (p. 62)

Konačnu pobjedu dotično poimanje odnosi s mehanicističkim istumačenjem svemira Huyghensa i Newtona, čije metafizičko uporište Heimsoeth prepoznaje u Leibnizovoj (i Kantovoj) postavci homogenog svemira, koji, lišen vrjednosno određena »gore« i »dolje«, kako u najvećem tako i u najmanjem pokazuje iste zakonitosti (usp. p. 64). Odlučujuća implikacija ovog poimanja naposljetku se ogleda u teodiceji, gdje se Spinozinim promišljanjem nužnosti te Nietzscheovim *amor fati* zlo lišava tradicionalnog smisla privacije dobra i uzima kao zbiljska pozitivna moć (usp. p. 67 i d.).

U određenoj blizini pitanju jedinstva postavlja se drugo temeljno pitanje povijesti filozofije i duha kao takvog, ono o odnosu konačnog i beskonačnog (usp. »Beskonačnost u konačnom«, pp. 75–104). U antičkom mišljenju taj odnos određen je nedvosmislenim prvenstvom konačnog u dominantnoj struji mišljenja od pitagorejaca, preko elejaca i Platona do Aristotela: ono što jest jest ono oformljeno-zatvoreno, koje se jedino može misliti, obuhvatiti i definirati, dok za ono neograničeno, neodređeno i nesigurno nije moguće niti zamisliti da jest te ostaje na ravni onoga puko mogućeg i nebitkujućeg (usp. pp. 76–77). I unatoč tomu što grčko mišljenje poznaje nastojanja k »punjoj prisutnosti beskonačnosti« (p. 78), primjerice u Anaksimandra, Heraklita, stoika, dijelom i Platona, nije ono po Heimsoethu došlo dalje od postavke »neograničene mogućnosti nastavka u svem postajanju bitkom« (p. 79), koja je zapravo krajnje obezvrjeđenje beskonačnog u ime konačnog: »svijet je kosmos samo kao ograničenost« (isto), dok, kako mjerodavno zacrtava Aristotel, »aktualno beskonačno ne može postojati« (p. 84).

Pa ipak, dijelom i u nastojanju oko krajnje dovršenosti bitka, grčka filozofija – najodređenije Platonova *ideja dobra* i Aristotelov *nous* – postavlja zahtjev za svojevrsnim »dovršeno-beskonačnim« (p. 80), koje u nemogućnosti napuštanja uhodane paradigme naznačuje kao neko nadzbiljsko i nadkonačno,

kao onostrano beskonačno »više vrste i reda« (isto). Snažnija promjena k tu ipak tek izdaleka uočenom beskonačnom nastupa »u kasnom Starom vijeku prodorom orijentalne mistike i religioznosti« (p. 81), kada dolazi do rascjepa onoga beskonačnog u dva vida – u ono beskonačno periodike u nižem materijalnom i ono beskonačno kao nad svim lebdeću božansku savršenost –, u kojem rascjepu, kao u nekom »između«, leži sav svjetski opstanak. Tu misao zatim nasljeduje kršćanstvo i njeguje je kao ono na što je izvorno upućeno.

Međutim, unatoč tomu što se »[p]ozitivni pojam vrijednosti nekog tako reći zatvorenog beskonačnog, koje je zbiljski, a ne samo moguće, dakle aktualno, a ne samo pozitivno infinitno, nalazi <...> posvuda u osnovi sveg mišljenja o apsolutnome od kraja Starog vijeka, u Srednjem kao i u Novom vijeku <...>« (p. 83), stari antički »finitizam« žilavo sapinje taj pojam dopuštajući ga u najboljem slučaju tek u predodžbi neuklonjive razlike između manje vrijedne konačnosti svijeta i nespoznatljiva savršenstva beskonačnog Boga (usp. pp. 82–86). Ključnu točku okreta čine Duns Škot i Meister Eckehart, ne međutim spekulacijom o kosmosu, nego dubinskim iskustvom neraskidive sraslosti duše i Boga: ukoliko ono beskonačno ulazi u svijet tako da mu se ono konačno primateljski otvara, onda je ta prijemčivost duše, zaključuje Škot, njezina najunutrašnjija narav, ono beskonačno i božansko samo, pri čemu Eckehart, idući korak dalje, ustvrđuje »da se duši ne objavljuje ništa do ono što je u duši sadržano« (p. 87). Ta misao o izvornoj prisutnosti beskonačnog u konačnom – i to takvoj koja je na neki način nužna da bi ono beskonačno bilo – širi se onda filozofijskom postavkom slobodne volje u Descartesa i dalje sve do Leibniza, Fichtea i Schellinga (usp. p. 88).

Dotično, da se tako kaže, ukonačenje beskonačnog ili, što je isto, obeskonačenje konačnog nije međutim stvar samo mističkog iskustva povezanosti osobe i Boga te daljnjeg prosljeđivanja tog iskustva u spekulativnoj filozofiji, nego po Heimsoethu ima izravne reperkusije s obzirom na fizikalno tumačenje prostora i vremena. Tako on ustvrđuje kako je ponajprije posredstvom matematike ono beskonačno kod Kuzanskog po prvi put pojmljeno kao ono jedino istinski zbiljsko i svjetsko – *actu* –, dok je ono konačno, posve protivno antičkom mišljenju, postalo neko puko potencijalno (usp. p. 90). Preko Bruna, i neprekidno lavirajući nad opasnošću pada u panteizam, postaje makrokozmička beskonačnost realnog određujuća za čitavu novovjekovnu znanost i metafiziku, Leibnizovom monadološkom postavkom – nekom »dubokom blaženošću« (p. 96) – prodire u mikrokozmos, pri čemu krajnju, ali nužnu panteističku konsekvencu povlači jedino Spinoza (usp. pp. 92–98).

S Kantom opet biva rehabilitirana ona antička, u glavnini pejorativna postavka beskonačne periodike, s tom bitnom razlikom međutim, što beskonačnost

razvitka postaje »neposrednim izrazom Božje beskonačnosti« (p. 100). Ta teza o »sukcesivnom dovršenju stvaranja« neposredno je pak nasljeđe, tako Heimsoeth, Eckehartove teze o svijetu kao »momentu vječnosti u Božjem stvaranju sama sebe« (isto), koja do svojeg spekulativnog vrhunca dopijeva u Fichtea, Schellinga i Hegela. U krajnjoj pojmovnoj oštini Hegel će naposljetku ono konačno odrediti kao proturječje koje tjera k vlastitu prevladavanju i time ono beskonačno jednoznačno postaviti kao »afirmativno određenje konačnog« (p. 103).

Pozicioniranjem okreta u razumijevanju odnosa konačnog i beskonačnog na ravan mističkog poniranja u dušu izlazi za Heimsoetha na vidjelo i treće ključno pitanje u kojem se ogleda konfliktno kretanje povijesti filozofije, pitanje o biti duše i o njezinu odnosu s onim što joj je vanjsko (usp. »Duša i vanjski svijet«, pp. 107–147). Premda poimanje duše u starom vijeku nikako nije homogeno, sve njegove odrednice za Heimsoetha se sabiru u tomu da se duša bez izuzetka sagledava fizikalno, kao biće u kosmosu, koje, doduše, jest počelo životnosti i kretanja organskog, ali koje ni na koji način nije suprotstavljeno stvarnoj objektivnosti svijeta, već joj – još i kao Anaksagorin *nous* – pripada na posve istoj ravni (usp. pp. 107–108). Važno produbljenje dolazi s Platonom, koji na tragu orfičke i pitagorejske teologije, a u okretu od stare homerske neraskidivosti duše i tijela, dušu poima kao besmrtnu – ne međutim i vječnu – i nadzemaljsku, ali ujedno, u vidu svojevrstne posredujuće spona smrtnog i besmrtnog u počelu života, još uvijek posve »utkanu«, štoviše »upregnutu«, u bitak svijeta kao »njegov aktivni moment« (pp. 108–109).

Dotični fizikalizam, prikriveno ali neuklonjivo određen dualizmom, trajno zapečaćuje postavka duše kao *entelehije* tijela u Aristotela, kod kojega stoga ni psihologija koju utemeljuje nije drugo do »odsječak fizike, fizika onog živog, biologija« (p. 110). Na tom tragu Heimsoeth zaključuje da, unatoč nedvosmislenim koracima prema nadzemaljskoj besmrtnoj čistoći duše (Platon) i »izvanjskosti« njezina vrhovnog umskog momenta (Aristotel), kao i unatoč »okretu« u ono unutrašnje, do kojega sintezom Platonove teze o jedinstvenoj spoznajnoj točki nasuprot opažanju (*Fileb*), stoičke misli o »su-znanju' čovjeka o vlastitom duševnom stanju u ćudorednoj borbi« (*conscientia*) i orijentalne mistike dolazi u Plotina, promišljanje staroga vijeka ne dopijeva do zbiljske subjektivnosti, tj. do samostalnosti subjektivno-duševnog zbivanja, koje bi se postavljalo nasuprot kako prirodnoj tako i idealnoj zbilji (usp. pp. 110–113). Prijelomna točka u tom smislu i ovdje nastupa s kršćanstvom, i to ponovno padajući u »'vrijeme propadanja' zalazeće skolastike« (p. 107).

Osnovna odrednica kršćanske misli u ovom kontekstu pokazuje se Heimsoethu u potpunu izdvajanju pojedinačne duše, osobnosti, iz prirodnoga sklopa

i u postavljanju te subjektivne inteligentne bitnosti za istinsko tlo sve spoznaje i sveg zbivanja. I premda se to poimanje ogleda i u postavci osobnog Boga, ono odlučujuće je zapravo ljudska osoba, kojoj čitav kosmos u krajnjoj etičkoj redukciji postaje izvanjsko i time manje vrijedno poprište na putu spasa u Bogu kojemu izvorno pripada (usp. pp. 113–115). Sazrijevanje dotičnog poimanja za Heimsoetha je u ranom kršćanstvu određeno borbom sa starim hilozoizmom, da bi ključni korak učinio Augustin, koji »naukom o izvjesnosti svijesti o samoj sebi postavlja temelj za razvitak tisućljeća« (p. 117). Ono »veliko« tog koraka leži po Heimsoethu u tome da Augustin, ustvrdivši da se duša u bitnom razlikuje od sveg objektivnog bitka po samo njoj svojstvenoj sposobnosti »da se okreće samoj sebi, da u unutarnjoj životnosti zna o svojem vlastitom bitku i smislu te da u sebi samoj hoće« (p. 118), u tom sebeznanju – u razlici spram antičke sofistike određenom pozitivnom skepsom – nalazi »jezgru nove nedvojbeno neposredne sigurnosti« (isto).

Dotično prevratničko fundiranje sve spoznajne izvjesnosti u metafizici unutrašnje sebezivjesnosti polako se međutim probijalo srednjim vijekom, još dugo pokorenim aristotelizmom, navlastito autoritetom Alberta i Tome, koji naukom o duši kao »jedinstvu forme« nastojeći oko sjedinjenja tjelesnog i mislećeg snažno utvrđuje stari platoničko-aristotelovski dualistički fizikalizam (usp. pp. 120–124). Stoga će upravo taj nauk biti metom kritike u vremenu propasti skolastike – navlastito u Rogera Bacona, Heinricha iz Genta, Duns Škota i Williama iz Ockhama –, kada se predočeni bitak posve odvaja od bitka po sebi, pri čemu ozasebljenje augustinovskog momenta sebesvijesti naposljetku jednoznačno potvrđuju Descartes i Leibniz (usp. pp. 124–131).

Krajnji korak tog osamostaljenja nije međutim u rascjepu i odvojenosti, nego u tomu da vanjski svijet posve gubi karakter izvanjskosti te, tako reći usisan u samostojnu sebesvijest, postaje »pojava u duši« (p. 131): »Duša je u svijetu; ali i svijet je opet u duši!« (p. 133). Ključnu ulogu tu su odigrali augustinovski mistici, Bonaventura i franjevačke škole te Dietrich iz Freiberga i Eckehart (usp. p. 131), a ona se ogledala u tomu da se, kako svjedoče još i kartezijski zaključni lanci, refleksija duše na sebe, kao izvorna i sigurna spoznaja, postavlja kao neposredno spoznajno uranjanje u Boga, da bi se u toj imanenciji duše i Boga dospjelo do identiteta sebespoznaje i inteligibilnih, u Bogu sadržanih bitnosti (ideja), time pak i do njima esencijalno određena svijeta kao onoga unutarnje duševnog i božanskog: »Spoznaja svijeta je u svojem temelju samospoznaja, a kroz nju i spoznaja Boga« (p. 132). Dotično kretanje zatim izravno vodi u idealizam, čiji navlastiti moment Heimsoeth prepoznaje u pounutrenju svega izvanjskog u samosvijest kao apsolutno slobodnu ćudorednu samodjelatnost u Fichtea (usp. pp. 144–146).

Četvrto pitanje koje se Heimsoethu nadaje kao ključno, dijelom i na pozadini promišljanja prethodnih triju – poglavito onog o duši –, pitanje je o povezanosti i suprotstavljenosti mirovanja i kretanja, nepokretnosti bitka i bivajuće životnosti (usp. »Bitak i životnost«, pp. 151–191). S obzirom na to pitanje nahodjenje staroga vijeka pokazuje mu se pod vidom prevlasti »čežnje duše« i razuma za smirenim i uravnoteženim osloncem u onom čvrsto i distinktno dovršenom postojećem, koja izvire iz »mučnog nemira« u za nas elementarnom iskustvu neprekidnoga tijeka postajanja i nestajanja (usp. pp. 151–152). Respektirajući pojedinačna nastojanja oko pozitivnosti beskonačnog kretanja, čiju posljednju konsekvencu vuče jedino Heraklit, Heimsoeth tako ustvrđuje kako je cjelokupno grčko filozofiranje određeno Parmenidovom postavkom homogene »kugle« nepokretnog bića i pripadnim obezvrjeđenjem prolaznosti života, koji – čak i kad mu se počelo, kao u Platona, prepoznaje u besmrtnom kruženju uma – ipak ostaje tek neka vrsta prijelaza k motrenju istinskog bitka u idealnom (Platon), odnosno k Bogu kao finalnom uzroku u smislu »krutosti čiste forme« (Aristotel; p. 157).

Premda u određenom smislu nasljeđe pitagorovsko-platonovskoga poimanja besmrtno duše, kršćanska predodžba stvaranja *ex nihilo* slobodnom djelatnošću osobnog Boga donosi potpunu novost, naime fundiranje živoga kretanja u ono apsolutno: bit duše nije više »tiho zrcaljenje unaprijed danoga bitka, nego ona samo-djelatnost koja je, kao najsojstveniji Božji dar, čini sličnom Bogu, naime slobodna volja!« (p. 158). Pounutrenjem prirode u ono duševno, kako se pokazalo, živost dakle, tj. čin a ne bitak, jer je čista djelatnost Boga, postaje ono najviše i prvo, koje se onda, sad već kao kretanje ljubavi, razumije etički, i u individualnom i u kozmičko-eschatologijskom vidu: kao povijest spasa osobe i svijeta u savršenosti samoozbiljenja (usp. pp. 158–160).

No, Heimsoeth i ovdje ustrajava na tome da dotično kršćansko iskustvo izvornosti čina, kako ono koje se ogleda u vidu živog osobnog Boga tako i ono koje je na djelu u poimanju svijeta kao povijesnoga samodovršavanja Boga u objavi, sazrijeva polako i u neprestanoj borbi, od Teofila iz Antiohije do Augustina, sa starim antičkim nazorom (usp. p. 160 i d.). Štoviše, unatoč tomu da je u svim »teološko-filozofskim zgradama« srednjega vijeka vrhovno načelo »to da je Božji bitak ono *operari*, a njegova esencija ono *actio*« (p. 163), zadnju riječ, zaključuje Heimsoeth, ipak »zadržava stari statički poredak svijeta« (p. 164), tj. »uvjerenje da nam istina <...> nije dana tek u bivanju nego kao davno gotova, pa je treba samo prihvatiti« (pp. 164–165).

Dotično kršćansko iskustvo stoga se u punoj snazi uspostavlja preko Dunska Škota i kasnije Jakoba Böhmea s obzirom na povijesno poimanje bitka kao vječnog procesa »Božjeg rađanja iz sama sebe« (p. 168), Meistera Eckeharta

s obzirom na »metafiziku bivanja«, gdje je kretanje života pojmljeno apsolutno, naime u spontanom i samodostatnom jedinstvu postajanja i postalosti (bit kao samodovršenost, *ousia autoteles*) te ockhamista četrnaestog stoljeća, koji postavljaju nama uglavnom tek od Galileja poznato razumijevanje prirodne znanosti – ono koje, kako je dijelom pokazano, počiva na dinamičkom, a ne više teleološkom, istumačenju prirode pod vidom matematičkim zakonima proslje-dive mehanike sila (usp. pp. 167–171). Tendencija mističke spekulacije i novog utemeljenja znanosti sjedinjuju se u Nikole Kuzanskog, koji u »subzistirajućem« kretanju – kretanju koje se samo u sebi duhovno pokreće – pronalazi svezu sveg zbivanja i jedinstvo svemira, što vodi do Brunove spekulacije o »‘puls[u] jednog božanskog, sve-života’« (p. 171). Ta misao jasno izlazi na vidjelo kod Descartesa kao veza nepromjenjivog Božjeg djelovanja i zakonā kretanja, otuda zatim u okazionalista Geulincxa i Malebranchea, da bi »[n]ajširi i duboko načelan izraz« dobila s Leibnizovom tendencijom ka krajnjoj homogenosti svijeta i pripadnim monadološkim razumijevanjem supstancije kao samodjelatnosti duše (usp. pp. 174–175). Kako je već naznačeno, kozmički karakter kretanja u povijesnom smislu na tom tragu razvija Kant zastupajući »nikada dovršeno bivanje u vremenu kao dimenzij[u] djelovanja živog Boga« (p. 178).

Ovo poglavlje Heimsoeth zaključuje razmatranjem »krajnjeg trijumfa živog zbivanja nad krutim bitkom« (p. 180) u filozofiji njemačkog idealizma, pri čemu vrlo ekstenzivno izlaže Fichteovo – u ustrajnoj oporbi spram Spinozina »krutog« dogmatizma izvedeno – rastakanje bitka u pojmu jastva kao slobodnog samopostavljanja, pripadno nastojanje oko genetičke dijalektičke spoznaje te krajnje potvrđivanje Kantove teze o nedovršenosti sukcesivnog razvoja u njegovoj kasnoj metafizici živoga duha (usp. pp. 180–187). U razmjerno manjem opsegu završno se ukazuje na daljnje potvrđivanje života i kretanja u Schellingovu razumijevanju prirode, stvaralačkog panteističkog identiteta i nauka o potencijama, zatim u Hegelovoj dijalektičkoj logici, Schopenhauerovu pesimizmu volje i naposljetku dionizijskom potvrđivanju života kod Nietzschea (usp. pp. 187–191).

Problematika odnosa općeg i pojedinačnog, točnije problematika nadređenosti prvog nad potonjim, peta je Heimsoethova tema (usp. »Individuum«, pp. 195–226), čija obrada oštrinom ponešto zaostaje za glavninom promišljanja u knjizi. Razlog tomu dijelom leži u sadržajnom preklapanju s ekstenzivno tematiziranim pitanjem duše, dijelom u svojevrsnoj fluidnosti onoga oko čega se nastoji, naime principa individuacije i razlike.

Ponajprije posredstvom platonovsko-aristotelovske postavke ideje, odnosno forme (usp. pp. 195–197), stari vijek prema Heimsoethu stoji pod nedvosmislenim prvenstvom onoga općeg, što unatoč prodoru pozitivnog smisla

individualnosti u helenizmu i dotad neusporedivu kršćanskom priznanju osobe ostaje određujućim još dugo i u srednjem vijeku. I premda Augustin »cijelim svojim naukom polazi od neposredne samo-izvjesnosti vlastitog ja kao pojedinačnog subjekta« (p. 199), ostaje se kod onog općeg kao više realnosti. Dotični »univerzalistički realizam« izdržao je uz određena ograničenja i nominalistički individualizam 11. i 12. st., da bi ključni zaokret prema izvorno kršćanskoj vrijednosti onoga pojedinačnog izborio Škot, koji »doista uvodi princip forme i za ono individualno« (p. 205), dok »zbiljski pobjednički pohod novog nominalizma, ili radije (promatrano metafizički) individualizma« (p. 207) počinje s Williamom iz Ockhama.

Drugi veliki korak čini Kuzanski, koji doduše stoji na tlu »realizma <...> i panteistički zasnovanog stupnjevitog poretka« (p. 208), ali ujedno u središte dovodi vrijednost razlike: »Sve osim Boga, apsolutnog i sveobuhvatnog jedinstva bez suprotnosti, diferencirano je« (isto). Ta svijest o tomu da je »identitet svemira <...> u različitosti, kao njegovo jedinstvo u mnoštvu« (p. 209) vodi dalje k nauku o monadama u Bruna, Helmonta i Leibniza, koji svojom monadologijom donosi klasični sustav metafizičkog individualizma. Daljnji razvoj nije se međutim držao onoga što je s Leibnizom dospjelo u prvi plan – spoznajno-ontološko-čudoredna autarkija pojedinačnosti –, već s Kantom, i zapravo na prosvjetiteljskom tragu, ono unutarnje, navlastito diferentno osobe tumači kao neko rodno-opće čovjeka kao umnog bića (usp. pp. 218–219). Napokon biva preko Jacobija, a konačno u Fichtea, izborena trajna metafizička vrijednost pojedinačnosti, i to tako da se »zbiljska bitna točka individualnosti« određuje u čudorednosti slobodne volje, utoliko pak ne kao »gotova realnost, nego nešto što stalno iz mogućnosti hoće biti uzdignuto u zbiljnost, nešto što vlastitom osobnom odlukom treba biti zadobiveno, oživljeno, ojačano« (p. 223). Ontološko prvenstvo individualnog potvrđuje se, upravo onako kako to hoće kršćanstvo, na ravni čudoredne djelatnosti osobe: »Čudoredni zakon ovdje od pojedinca ne traži, kao u Kanta, neprotuslovnu zakonitost općenitosti, nego sjedinjenost sa samim sobom u svojem jedinstvenom određenju« (p. 224).

Zaključno poglavlje u knjizi (usp. »Razum i volja«, pp. 229–275) Heimsoeth posvećuje problematici odnosa razuma i volje, dajući time prešutno svojevrzni sublimirajući rezime cjeline poduzetih promišljanja, navlastito onih duše, životnosti i individuuma (usp. p. 229). Kao i u drugim poglavljima i ovdje polazi od filozofiranja staroga vijeka, čije osnovno određenje sabire u prvenstvu intelekta i spoznaje nad osjećajno-voljnom stranom duševnih djelatnosti: te djelatnosti ostaju za Grke trajno nešto manjkavo, neriješeno i nedefinirano, stoga tek – kako svjedoči platonički *eros* – »prijelaz iz oskudijevanja u stjecanje« (p. 231). Ta »sporednost i privremenost u odnosu na istinsku spoznaju« jednoznačno je po Heimsoethu zacrtana sokratovsko-platonovskim postavljanjem znanja

kao vrline, da bi preko primata onoga teoretskog u Aristotelovoj tezi o Bogu kao čistom mišljenju, uzdignutom »nad sve voljno i sve djelovanje« (isto), do vrhunca dospjela novoplatoničkim iskustvom blaženstva (*eudaimonia*) u čistoj kontemplaciji (*theoria*): »Sav istinski život duha naposljetku je spoznaja; bitna jezgra duše pokazuje se samo u primajućem gledanju vječnog posjeda« (p. 232).

Situacija se radikalno mijenja s kršćanstvom, kada »intelektualistički optimizam«, po kojemu je sve djelovanje ovisno o ispravnosti uvida, smjenjuje apsolutno prvenstvo slobodne voljne odluke: »Sloboda volje <...> postaje doista odlučujućim i na sebi samom utemeljenim principom, koji nije bitno upućen na prethodnu spoznaju. <...> Grijeħ je neposlušnost, a ne neznanje. <...> Sam Bog je volja i čin. <...> Tako ni u Bogu ni u čovjeku središte i jezgra nije ono *logistikon*, nego duhovna osoba živi prije svega kao biće volje« (p. 233). Volja time gubi karakter instrumentalnosti i oskudnosti te postaje jedini element – kao čista pobožnost i neerotička ljubav (*agape*) – istinskog jedinstva s Bogom i u Bogu. Ide se i korak dalje ukoliko se razdvoj između noetičke »biti« i podređene voluntativne »energije« prevladava postavljanjem njihova »izvornog jedinstva« u objavi, jedinstva koje jest upravo u i po čovjeku: »Iz onoga živog u prirodi uzdiže se čovjekova dobra volja; a u njoj odzvanja Božja volja, pa time i sama njezina bit« (p. 236).

Augustin se posve nalazi na ovom novom tlu, koje u njega štoviše ima nedvosmisleno pojmovno okrunjenje – kako istumačenjem onoga pojedinačnog kao volje, tako razumijevanjem grijeha kao izopačenog voljnog čina (*perversitas*) te naposljetku i pretpostavljanjem volje spoznaji (usp. pp. 236–239) –, no ono najviše i tu je još uvijek za Heimsoetha zaogruto starim kontemplativnim nasljedem gnoze i grčkog mišljenja: »Osim blaženstva sjedinjenja volje, ispunjenja vječnom ljubavlju, Augustinova eshatologija teži i za mirnim utonućem u ono vječno, istinito i lijepo« (p. 239). Preko Skota Eriugene, Anzelma i Abelarda, a unatoč na Augustina naslonjenu nauku viktoriačnu, to staro vrednovanje razuma svoj posljednji »puni trijumf« slavi »u nanovo Aristotelom obilježenoj visokoj skolastici Alberta« (p. 241) i pogotovo Tome, koji se jasno određuje u korist razuma (volja kao *apetitus intellectivus*): »Blaženstvo onostranosti nalazi se posve u čistoj *contemplatio veritatis*, u *visio essentiae* – kojom su daleko premašene (još voljom prožete) 'teološke kreposti'« (p. 243).

Nove i po Heimsoethu k istinskoj poruci kršćanstva okrenute tendencije dolaze s franjevcima – tradicionalno otvorenima »vjeri i ljubavi žive duše, nasuprot krutoj dogmatici i razumskom znanju« (isto) –, da bi se to što tu započinje dovršilo u Škota. Inspiriran prvim protivnicima tomizma – poglavito idejom slobodne aktivne volje, kojoj razum poput lučonoše otvara tek moguće smjerove djelovanja (usp. pp. 244–245) – on, stojeći na krajnje suprotnom polu intelektualizmu antike, u »samostojnoj« pojmovnosti izriče temeljnu misao

kršćanstva, onu o neiskorjenjivoj i neuklonjivoj, ničim izvanjskim, pa niti razumom, sapetoj i uvjetovanoj slobodi čistog voljnog djelovanja: »Volja <...> samu sebe određuje potpuno sama i ona je *movens per se* u svakom djelovanju, jedini i totalni uzrok svojih htijenja, *causa sufficiens omnis actus sui*« (p. 246). Ustrajno pak na tom tragu nastojeći oko prvenstva volje u odnosu na razum Škotu, kako dobro podvlači Heimsoeth, nije do toga da spoznaju odredi kao voljni čin, nego do toga da nasuprot neuklonjivoj distanci razuma i onoga što spoznaje, tj. onoga čemu je pasivno otvoren, te, što tomu pripada, nasuprot njegovoj »prirodnoj ovisnosti o onom vanjski danom« (p. 249), naglasi to da se upravo i jedino volja u bitnom smislu »uzdiže van prirode« (isto), naime tako da svojom čistom samodjelatnošću, ostvarenoj u ljubavi, izravno dodiruje Božju bit i jest neposredno jedinstvo: »Ljubavlju smo najneposrednije i najsavršenije sjedinjeni s Bogom; ona donosi – ma koliko da se u krajnjem ispunjenju duše i spoznaja uzdiže prema najvišem bitku – istinski doticaj i uživanje Boga« (p. 251).

Putanje daljnjeg djelovanja škotizma u renesansi i novom vijeku Heimsoeth ne slijedi, prepuštajući naslućenu, ali neospornu i veliku vrijednost njegova utjecaja zadatku neke buduće, »još nenapisane povijesti« (p. 251). Ustvrdjuje ipak da je nominalistička teorija, o škotizam oslonjena preko Williama iz Ockhama, radikalnom skepsom protiv prirodne spoznaje, prirodnog morala i poglavito prirodne teologije »teško štetila novoj misli o volji« (p. 251). Sa škotizmom nije međutim bila zaključena ni stara tradicija, o čemu najbolje svjedoči »kolebljivost« Meistera Eckeharta i Nikole Kuzanskog s obzirom na pitanje prvenstva razuma i volje (usp. p. 252). K tome, pitanje duše sve više »uzmiče« pred rastućim interesom za »strukturu svijeta i sustav prirode« koji, dovodeći *ratio* u prvi plan, kulminira u Spinozinu krutom dogmatizmu realne substancije (usp. p. 253).

Pa ipak, motiv prvenstva voljnog elementa ne nestaje u stoljećima racionalizma i prosvjetiteljstva i Heimsoeth ga nalazi gdje »najsnažnije odzvanja i u Descartesa« (isto), koji pronalazeći savršenost božanskog bića u »bezuovjetnoj slobodi svemogućee volje« (p. 254), uzdignutoj čak i nad logiku razuma, moć volje unatoč određenoj i u njega prisutnoj kolebljivosti ostavlja za »ono najdublje« (p. 256), koje sadržajno određuje tzv. »urođene ideje« (p. 255), pa čak i same sudove (usp. p. 257). Dotično prvenstvo potvrđuje se i u naglašavanju zbivanja nasuprot čvrstom bitku u francuskoj filozofiji (Malebranche, Pascal, Voltaire, Rousseau) te u Berkeleyevu spiritualizmu (usp. pp. 258–260).

Ključno i definitivno odvratanje od naturalističkih interesa i tendencija k volji Heimsoeth prepoznaje kao os Kantova i Fichteova filozofiranja, koji rade »dalje na djelu Augustina i Duns Škota« (p. 261). Za to da pojmom praktičkog uma, unatoč »intelektualizmu formulacija«, Kant postavlja volju kao »zbiljski

korijen duhovne realnosti« (isto), Heimsoeth s pravom upućuje na Kantovo razlikovanje volje koja je čisti *movens per se* i htijenja (*appetitus intellectivus*) koje je određeno onim »što mu razum daje u predodžbama i spoznajama« (isto). Nasuprot neslobodi htijenja, zbiljsku ćudorednu volju – korijen realnosti – Kant tako pronalazi u »čistom zakonu volje« (isto) kao nepredmislivu i nespoznatljivu, »potpuno iracionalnu«, nikakvom izvanjskom danošću bitka sapetu činjenicu autonomnog samozačinjanja – volju kao apriornu samozakonodavnost »inteligibilnog čina« (usp. p. 262). U toj apriornosti biva dakle ono čisto umsko – ono inteligibilno, ali ne kao ono umski spoznato i spoznatljivo koje je od uma drugo, nego kao principijelni čin, element i počelo, uma samog – izboreno u slobodi kao spontanoj autonomiji volje, čime praktički um po svojem principu ostaje izvan i onog teoretskog i onog prirodnog te u nadmašujućem kritičkom razgraničenju spram teoretskog uma ima ono za čim taj bezuspješno teži: ono bezuvjetno po sebi (usp. pp. 264–265). U toj bezuvjetnosti slobodnog čina prepoznaje Kant »‘stvarno sebstvo’ čovjeka«, što ga vodi k pojmu izvorne zajednice uzajamnim priznanjem onoga bezuvjetnog povezanih umnih bića (usp. p. 265).

Premda se, kako Heimsoeth ustvrđuje, »um, iskonska zakonitost čistog duha, objavljuje« u volji »dublje nego u intelektu« (p. 266) te premda je voluntativno-ćudoredna ravan time na neki način nadređena onoj teoretskoj, te sfere ostaju za Kanta strogo razgraničene. Korak dalje, i to ključni korak razvijanja i potenciranja »ćudoredne slobode kao samozakonodavstva volje <...> do metafizičkog izvora« (pp. 266–267), zbiva se u Fichteovu apsolutnom idealizmu, koji »neposredno slijedi iz karaktera apsolutnosti koji sloboda volje bitno nosi u sebi« (p. 268). Čistoćom svoje slobodne spontanosti volja je tu, tako Heimsoeth, »apsolutna *causa sui*« koja stoji »ispred sveg bitka i sve spoznaje bitka«: »postavljanje same sebe, koje je stvaranje iz ničega u strogom smislu, ono potpuno neshvatljivo, ono što se nalazi prije sveg znanja i svijesti, kao što uostalom i svaki čin slobodnog htijenja u nama znači nešto posve neshvatljivo: htjeti ga shvatiti znači poricati ga!« (p. 268). Svako djelovanje i svako spoznavanje, kao i sve individualno uopće, slijedi zatim iz ove božanske volje kao njezin navlastiti čin razdvajanja u samozačinjajućem navraćanju na sebe, kao samoograničenje i samoosvještenje. Povratak u izvornost početnog nerazdijeljenog jedinstva pritom je opet stvar tog jedinstva samog, naime potpune stopljenosti u »intelektualnom zoru« kao činu ljubavi, »najvišem činu slobode«: »Ljubav, kao izvor one ‚podjele‘ jedne volje u voljne individuumе, onog razdvajanja koje uopće tek čini mogućim samosvijest i spoznaju, ujedno je ono što ono podijeljeno opet najunutarnije sjedinjuje!« (p. 272).

Posljednje poglavlje Heimsoeth završava kraćim, ali instruktivnim uputama na Schellinga, koji je »najdublje slijedio« Fichteov apsolutni idealizam slobode, zatim na Schopenhauerovu metafiziku volje, za koju ustvrđuje da je zapravo

povratak unatrag na Kantom prevladano htijenje, te na Nietzscheov nauku o volji za moć, čiji »temeljni motiv« vidi u nastojanju da »pesimizmu volje i neprijateljstvu spram volje njegova učitelja [tj. Schopenhauera] suprotstavi upravo bezuvjetno, ni od koje druge instance oslabljeno i nadmašivo potvrđivanje žive i stvaralačke volje kao zadnjeg temelja bitka i života« (usp. pp. 273–275).

Zaključno se o knjizi može reći sljedeće. Heimsoethov stil pisanja, kako upućuje i »Redaktorska napomena« na početku knjige (pp. 7–8), u velikoj mjeri osebujan i određen svojevrsnom dvojakošću. S jedne strane, i to je ono što dominira, izričaj je suveren i pregnantan, vođen nastojanjem oko krajnje oštine i nedvosmislene jasnoće razgraničenja i definiranja ključnih pojmova i teza, kao i njihova prosljeđivanja na često neosvijestanim povijesno-filozofijskim putanjama. Zavidnoj mjeri uvjerljivosti koja se tu postiže donekle, naime u zanatskom smislu, oponira danas neuobičajen izostanak referenci pri citiranju tematiziranih autora. S druge strane se očito zahtijevana oštrina i preciznost izvoda kadkad otupljuje abundantnošću, premda po tendenciji pojašnjavajućih, ipak zamagljujućih dodatnih deskripcija. Uzmu li se ktome u obzir nerijetko pretjerivanje s interpunkcijom, oduljenost rečenica i njihovih sklopova te zahtjevna Heimsoethova sintaksa, može se pretpostaviti s kojim se poteškoćama susreo prevoditelj, tim prije međutim i visoko vrednovati njegov i redaktorov trud koji je rezultirao razgovijetnim, uspješnim i lijepim hrvatskim prijevodom.

U kompozicijskom smislu može na prvi pogled biti iznenađujuće to da u knjizi nema zaključka koji bi iz jednog očišta sabrao i povezao nosive misli promišljanja šest velikih tema zapadnjačke metafizike. Pažljivijem pogledu međutim postaje jasno da dotične teme Heimsoeth uzima kao vječna pitanja ljudskog duha – koja se postavljaju »da više nikada ne zanijeme« (p. 29) – na taj način da svako od njih razvija kao vid jednog te istog duhovno-filozofijskog kretanja, koje se naposljetku očitava i kao misaona pozadina koja slijed tih pitanja očituje u vidu jedinstvenog spiralnog napredovanja. Jer svako od tih pitanja, svagda iz drugog pogledišta i obogaćenije, posve prosljeđuje i zaključuje isto što i cjelina njihova slijeda, naime duhovno kretanje prijeloma, ili bolje rečeno proloma kršćanstva u onim bitnim momentima u kojima je on anticipativno ocrtan već u »Uvodu«.

Na početnoj historijskoj ravni taj prijelom se očituje kao povijesno-epohalni, religijski uvjetovani događaj, čije nosive čimbenike Heimsoeth u svjetlu teze o slojevitom i konfliktnom kretanju povijesnih zbivanja prepoznaje u Augustinu, kršćanskom misticizmu Meistera Eckeharta i Nikoli Kuzanskom. Filozofijski gledano, sadržaj tog događaja je, jednostavno rečeno, prolom slobode kao genuino kršćanskog elementa. Taj uvid izmaknut će mišljenju koje živi iz uhodane predrasude da ono novo novoga vijeka vidi u oslobođenju duha

od skolastički tradirana i preparirana aristotelizma, a time onda i od svakog religijskog sadržaja kao takvog. Nasuprot tome, upućenošću kakvu je danas teško i zamisliti – što je, kako se čini, dobrim dijelom izravno nasljeđe baš dotične predrasude – Heimsoeth s velikom mjerom uvjerljivosti ocrtava i slijedi one povijesne tijekove filozofijske, teologijske i prirodoznanstvene misli, koji svjedoče da je sve političko, znanstveno i filozofijsko kretanje novoga vijeka po svojoj biti napredujuće razvijanje i ozbiljavanje s kršćanstvom nastupilog iskustva osobne slobode – svojevrsni tihi prolom slobode, to je ono oko čega Heimsoeth nastoji u cjelini razmatranja u knjizi.

To naime što isprva može zvučati kao posve odbojna, blasfemična i anakrona teza o (trajnoj) religijskoj osnovi znanosti, pa i one koja se zaklinje krajnjom oporbenošću spram svakog teizma, Heimsoeth ne propituje i ne tumači na vulgarnoj ravni koja će svu raspravu unaprijed svoditi na pitanje o mogućnosti ili nemogućnosti racionalnog opravdanja Božje opstojnosti. Upadljivo se toga i ne dotičući, njegovo promišljanje vođeno je fundamentalnim filozofijskim pitanjem o naravi i mogućnosti znanja kao takvog. Tek ima li se to u vidu, moguće je u Heimsoethovim tumačenjima, i unatoč njihovu sporadično odveć formalnu karakteru, prepoznati proslijeđivanje jednog jedinog duhovnog kretanja od antike do klasičnog njemačkog idealizma, kretanja kojim se znanje u kršćanstvu oslobađa od robovanja izvanjskoj danosti onoga realnog, i to tako da u apriornom i apsolutnom prvenstvu slobodne volje prevladava razumu neuklonjivi rascjep subjektivnog i objektivnog te se postiže i ima iz sama sebe kao supstancijalno zbivanje života, kao živo, samozačinjajuće biti. Otuda je zaključni Heimsoethov uvid taj da se teza o stvaranju iz ničega upravo u misli osobne slobode, tj. slobodnoga htijenja, očituje i potvrđuje kao istinska novost kršćanstva, i to tako da ta misao nasljeđem Augustina i Eckehartova misticizma dospijeva do svoje pojmovne čistoće u Fichtea: »Kao jedini filozof u cijeloj povijesti kršćanskog mišljenja Fichte je za filozofiju i za vlastiti sustav povukao konsekvencu iz motiva prema kojemu istinsko znanje izvire iz pravog htijenja« (p. 273).

Ima li se rečeno u vidu, neće zacijelo začuditi činjenica da je ovo Heimsoethovo djelo odavno postalo standardnim priručnikom, kao uostalom ni to da u nas to upravo nije bio slučaj. U vremenu gotovo već posve nestale svijesti o tomu da filozofiju treba učiti, kao i iščezla osjećaja da ta potreba kod svakoga tko filozofira s vremenom raste, vrijednost izdanja ove vrste teško je zapravo uopće i odrediti.

Petar Šegedin

