

Tomistična filozofija Jacquesa Maritaina

Jacques Maritain je nedvomno eden najpomembnejših krščanskih filozofov 20. stoletja. Ne sodi le med klasike filozofije, ampak je tudi ena največjih osebnosti v duhovnem življenju svoje dobe. V tem smislu predstavlja most med francoskim duhovnim svetom prve tretjine 20. stoletja in velikim krščanskim mislecem *Tomažem Akvinskim*.

Čeprav je bil v Franciji močno razširjen pozitivizem, ki ga je ustoličil *August Comte* (1798-1857), se je v dvajsetih letih dvajsetega stoletja začelo širiti duhovno gibanje, naravnano proti njemu. Tu je pomemben predvsem *Sören Kierkegaard* (1813-1855), ob katerem se navdihuje katoliška obnova, kjer lahko v filozofiji razlikujemo tri tokove. Prvo gibanje je bilo izzvano po nekrščanskem filozofu in utemeljitelju življenjske filozofije *Henriju Bergsonu*, ki je s svojim naukom o "intuiciji" in "ustvarjalnem razvoju" nastopil proti pustoti spoznavno-teoretičnega racionalizma in pozitivizma na eni in metafizičnega materializma na drugi strani. Tako se je mnogim predstavil kot rešitelj in buditelj pristne duhovnosti tudi v katoliškem svetu, tako da se je iz njegove filozofije razvil celo neke vrste "krščanski" bergsonizem, ki pa je vseboval tudi za krščanstvo nesprejemljive vidike.

Večji pomen kot krščanski bergsonizem je imela smer, ki sta jo nakazala *A. Gratry* in *Olle-Laprune*. Ta smer se navezuje na avguštinsko tradicijo, v njej pa živi tudi misel *B. Pascala* in *H. Newmana*. Najpomembnejši predstavnik te smeri je *M. Blondel*, katerega glavno delo nosi naslov "L'action". V Blondelovi misli najdemo dokajšnjo mero antiin-

tektualizma. Ne razčlenjajoči, abstrahirajoči in pojme oblikujoči intelekt, ampak le neposredna, z vsemi organi duše dejavna intuicija nas lahko vodi do polnosti resnice. Zato je za Blondela doživljajoča, notranja "action" bolj bistvena posredovalka resničnosti kot – njej podrejeni – intelekt.

Nasprotno pa se *Maritain*, ki s svojo usmeritvijo predstavlja najpomembnejši tok obnovljene krščanske filozofije, čuti zavezanega intelektualizmu Tomaža Akvinskega. Seveda Maritain ni neposredno pristal pri Tomažu, ampak ga je odkril zatem, ko se je predhodno že dodobra seznanil s kritiko pozitivizma, ki se ga je naužil med študijem na Sorboni. Na Maritainov prelom s pozitivizmom sta odločilno vplivala *Charles Peguy* in *Henri Bergson*. Da pa se je spreobrnil h krščanstvu, gre zasluga pisatelju *Leonu Bloyu*, kajti "brez njega", pravi Maritain, "bi ne postali kristjani".¹

Charles Peguy je vodil odločen boj proti pozitivizmu in modernizmu, ki dejansko izhaja iz pozitivizma. Njegova zasluga je, da je spoznal nujnost odvrnitve od materializma, ki je na praktičnem področju tudi dejansko vodil v I. svetovno vojno. Jasno je pokazal na samoprevaro, s katero se je duh pozitivizma hotel skriti pred svojim lastnim, v jedru metafizičnim stališčem, ker dejansko "ima vsak svojo metafiziko, globoko ali površno, močno ali šibko, dobro ali slabo, grobo ali fino ... Nič ni tako vsakdanjega, kot je metafizika".² Tako kot je materializem metafizika, tako je ateizem teologija. Za filozofa je materializem samo eden od številnih sistemov metafizike. Metafizike

se torej ne moremo znebiti, pa naj se tega zavedamo ali ne. Takoj ko spregledamo scientistično – pozitivistično pozicijo kot neko obliko metafizike, je hkrati legitimirana tudi pristna metafizika, namreč tista, ki se kot taka tudi deklarira. Pozitivizem dejansko ni nič drugega kot poskus izriniti zadnja vprašanja v privatno področje svojevolje, čustev, občutja in neznanstvenega mišljenja, pri čemer se to izrivanje sploh ne da znanstveno utemeljiti. Obstaja pa še druga strategija za eliminacijo metafizike, ki se kaže v poskusu prenosa naravoslovno-tehničnega napredka na filozofijo. Usoda metafizike naj bi bila tesno povezana z usodo fizike, kar je seveda nesmisel. "Descartes ni presegel Platona ... in Kant ne Descartesa,"³ ker z ozirom na duhovno dediščino človeštva sploh ne more biti nekega smiselnega preseganja.

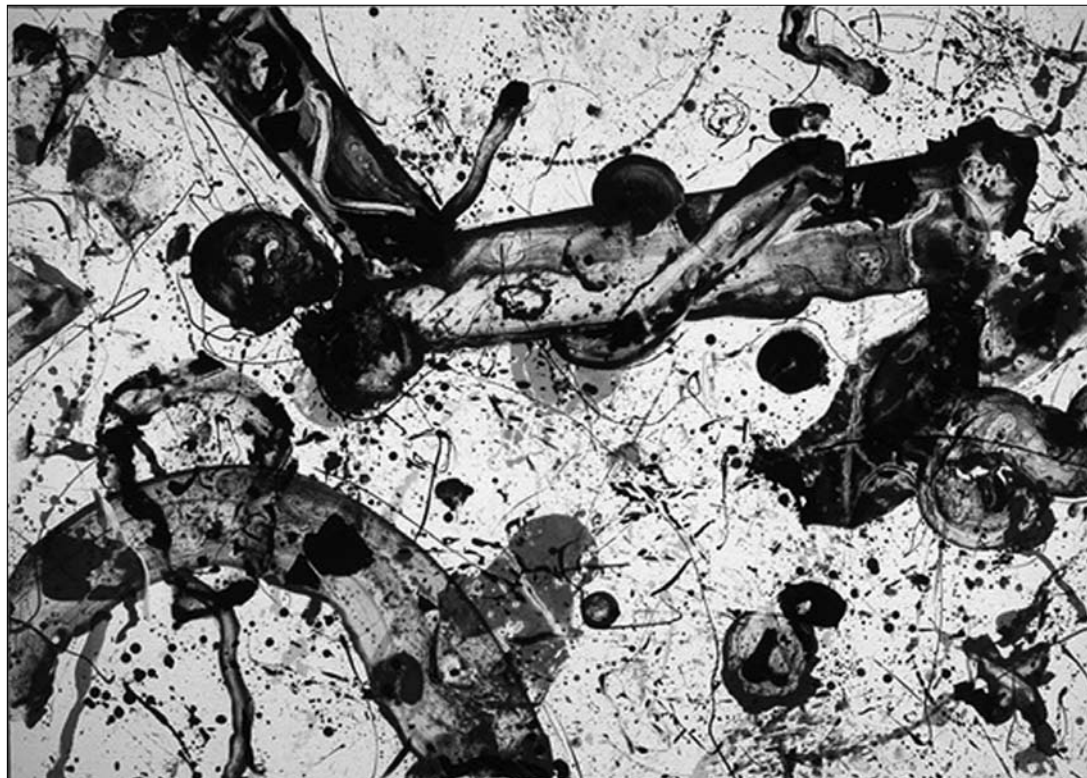
Za Peguya se začne moderni svet nekako okoli l. 1881, ko nastopi "la domination du parti intellectuel",⁴ torej nadvlada pozitivistično naravnanih izobražencev v politiki in visokem šolstvu. Za duhovnega očeta te "parti intellectuel" velja *Ernest Renan*, o katerem je *Ferdinand Brunetiere* zapisal, da je "morda pisal kot Platon, toda mislil kot Gorgias".⁵

Za Maritainovo filozofsko pot pa ima izreden pomen tudi *Bergson*. V svetu, v katerem je vladalo splošno prepričanje, da se filozofijo da nadomestiti s pozitivno znanostjo, je spet nekdo spregovoril o absolutnem – "v njem živimo, se gibljemo in smo" (sv. Pavel) – in v poslušalcih prebudil metafizični eros. To je storil s takim uspehom, da so postala njegova predavanja predmet najširšega zanimanja. Bergson je postal tema salonov, njegova predavanja so polnila predavalnice in na gimnazijah je bil pri filozofskih urah prednostno branje. Maritain je kmalu postal eden najboljših Bergsonovih učencev in sam mojster je izjavil, da ravno on "njegovo mišljenje najbolj razume in interpretira".⁶

Vendar Maritainov duhovni razvoj s tem še ni bil končan. Ob pogledu nazaj je razložil,

da mu je Bergsonova "intuicija" dajala neko, vendar vprašljivo pribežališče pred intelektualnim nihilizmom, ki je bil logična posledica vse moderne filozofije.⁷ Še preden se je dodobra spoprijel z Bergsonovo filozofijo, so se mu ob njej začeli pojavljati pomisleki. V času študija biologije pri *Drieschu* v Heidelbergu je odkril dogmatičnost pojma "ustvarjalne evolucije" (*L'Evolution creatrice*). V pismu Peguyu je zapisal: "Upoštevajte, da mora neka metafizika, takoj ko dogmatizira (...), začeti z Bogom, to je s popolnim. In upoštevajte, da Bergson govori o 'življenju', kot so v 18. stoletju govorili o 'naravi'. Te osebe naj nam bodo vendar enkrat predstavljene."⁸

Bergson je metafizični pojem bitja nadomestil z metafizičnim pojmom "življenje". To ni fizično življenje, kot ga pojmuje biologija; življenje je tu tista ustvarjalna prasila, ki prešinja vso naravo (od materije do duha). Ta ustvarjalna prasila je "elan vital", "življenjski zagon", ki vse prešinja, vse določa od znotraj in poganja razvoj k vedno novim, nepredvidljivim oblikam. Če najgloblji temelj velikega življenjskega toka, ki se pretaka skozi vrste generacij, enačimo z Bogom, potem velja o njem stavek *Dieu se fait*. Bog se torej poraja z razvojem. Ta bog nima določenega bistva (essentia), njegovo bistvo šele nastaja. Tako je "življenjski zagon" svobodno, čisto nastajanje, ki ni usmerjeno k nekemu cilju. Ta "elan vital" se tudi ne da doumeti in zajeti v pojme. Poleg tega je ugotovil nepremostljiva nasprotja med krščanskim teološkim naukom in tezami Bergsonove filozofije. Ker je bil Bergsonu hvaležen, da se je rešil materialistično-scientističnih malikov, je oba nauka dolgo skušal spraviti v sklad. Vendar je moral končno priznati, da vlada med njima nespravljivo nasprotje. Tako je med leti 1911 in 1913 nastalo delo "*La Philosophie bergsonienne*" v treh delih. Toda v tretjem delu, ki vsebuje predavanja pod naslovom "*La philosophie de M. Bergson et la philosophie chretienne*", katera je



Sam Francis, *Kraljevsko truplo*, 1986, akril na papirju, Narodna galerija umetnosti, New York.

imel Maritain l. 1913 na Katoliškem inštitutu, je dokončen prelom z bergsonizmom.⁹ Tu je pokazal, da je filozofija čistega nastajanja popolnoma nezdržljiva tako s krščansko vero kot tudi s filozofijo perennis. Kritiziral pa je tudi Bergsonov pojem razumnosti, ki so ga nekateri njegovi učenci prehitro uporabili pri religioznih dejstvih in s tem povzročili resne težave pri razlagi verskih resnic.

Da bi Bergson dobil odločilno bitko za metafiziko, je moral najprej premagati antimetafizične predsodke naravoslovcev; poleg tega je bilo nujno pokazati tudi na meje samega naravoslovja. Zato je vzel za izhodišče pojem inteligence, kot ga je uporabljala pozitivna znanost, t.j. zgolj utilitaristično pojmovano inteligenco ali z drugimi besedami "instrumentalni um" (Horkheimer), ki nima nobene potrebe razumeti življenje

v njegovi celoti, ampak mu gre zgolj za obvladovanje narave. Znanost in z njo vsakdanji um uporabljata inteligenco kot pozornost, "ki jo duh podarja materiji".¹⁰ Obstaja pa tudi drug ekstrem: *intuicija*. Intuicije se ovmemo šele, če se ne pustimo popolnoma prevzeti od inteligence. Toda pri Bergsonu ni nobenega posredovanja med inteligenco in intuicijo. Inteligenca nikoli ne more preiti v intuicijo: "de l'intelligence on ne passera jamais à l'intuition".¹¹

Znanost se torej poslužuje razuma, medtem ko je filozofija predvsem stvar intuicije. Namesto da bi kritiziral pojem inteligence, kot je bil uporabljan v materialistično-utilitarističnem smislu, ga je Bergson pripisal praktičnemu človeku (*Homo faber*), ob njem pa pokazal na drugega človeka, obdarjenega z intuicijo, ki je odprt nasproti filo-

zofiji in duhu. Samo preko intuicije pride-mo do duha. Toda med njima ni nobenega posredništva. To je stalna težava, ki se po-javlja v vseh Bergsonovih delih. V "*Essai sur les donnes immediates de la conscience*" sta ne-posredovano drug ob drugem zunanji in notranji čas, v "*Matiere et memoire*" moto-rični in duhovni spomin in v "*Les Deux sour-ces de la morale et de la religion*" zaprta in od-prta družba. Bergson torej ne priznava no-bene hierarhije spoznavnih zmožnosti, kot je to primer v tomizmu. Z intelektom ob-darjeni *Homo faber* je tipična pojavna podo-ba človeka, ki ga določata tehnika in indu-strija 20. stol. Da bi se mu lahko posredo-vala filozofija, se je treba postaviti na njegovo stališče. S tem pogledom pa se Bergson iz-postavi posebni težavi, ker je odtod zelo tež-ka pot do metafizike. Bergson je izhajal iz podobe človeka 20. stoletja (*Homo faber*) in napravil iz njega neko univerzalno podobo človeka, ki uporablja zgolj svoj razum. In-tuicijo pa je pripisal filozofskemu tipu člo-veka. Toda njegova intuicija je nekaj iracio-nalno-voluntarističnega.

Maritain te podobe ne sprejema, pač pa se orientira ob Tomažu Akvinskem, kjer in-tuicija tudi igra osrednjo vlogo v filozofskem spoznanju. To dejstvo Tomaževe filozofije je Maritain v obsežnih in temeljitih analizah tudi posebej izpostavil. Dejstvo, ki so ga mar-sikateri tomisti na žalost spregledali. Seveda pa pri Tomažu intuicija ni postavljena v nasprotje z mišljenjem. Spoznavne zmožnosti niso ločene med seboj, ampak tvorijo hierar-hično organsko celoto. Spoznanje poteka od čutnih zaznav, preko psihičnih podob (fan-tazem) do njih duhovne presvetlitve. Intelekt ni ločen od intuicije. Tomaž je jasno pokazal, da od razuma (*ratio*) do uma (*intellectus*) ni potreben noben preskok, ampak da obstaja nekaj med seboj povezanih korakov, ki so vključeni v naravnem poteku spoznanja. Očitno je, da človeška spoznavna zmožnost

ne more biti hkrati razdvojena in enotna, zato je od obeh protislovnih tez, Tomaževe in Bergsonove, lahko samo ena pravilna. Berg-son je določeno zgodovinsko pojmovanje in-teligence zamenjal z inteligenco nasploh. Zato pravi Maritain: "V vsej antiki in v sred-njem veku se prevladujoča filozofija ni in-spirirala ob mehaniki, ampak ob življenju; in sholastična metafizika je na racionalni način formulirala nauke, ki so z mehanizmom v skrajnem nasprotju."¹² "Ali ni filozofija Ari-stotela in sv. Tomaža, tako kot je predvsem filozofija biti, obenem tudi filozofija življenja, gibanja, nastajanja ...?"¹³

Maritain in Tomaž Akvinski

Največji dosežek Maritainove filozofije je nova, na nauku sv. Tomaža sloneča, utemelji-tev filozofskega, metafizičnega in spoznavnega realizma. Maritain ni hotel biti neotomist in to moramo izrecno poudariti, ker ga še danes nekateri imenujejo neotomist. Pod neotomiz-mom se namreč podaja tudi tisto mišljenje, ki skuša tomizem "posodobiti" tako, da ustvarja nemogoče sinteze iz Kanta, Akvinskega, Hegla in v novejšem času celo Heideggerja. Tak pri-mer imamo pri *Karlu Rahnerju*, ki je v trans-cendentalistično razlago Akvinskega – ta eks-periment je napravil *J. Marechal* – vnesel še Heideggerjevo misel in ustvaril nek eksisten-cialistični subjektivizem, ki pomeni idealisti-čno izvotlitev realnega sveta.

Maritain torej noče biti neotomist, ampak mislec, ki prebira Tomaža, ga razlaga in pre-va v jezik, ki odgovarja tudi lastnemu izkus-tvu. In zakaj se je odločil ravno za Tomaža? Predvsem zato, ker je napravil metafizično mišljenje za "najprodornejše in najboljše in-tuitivno dojetje, ki ga je zmožen um". Me-tafizika pa, "ki je porojena iz intuicije bitnega akta (deja) in katere prvi predmet je ta ab-solutno izvirna, vse vključujoča, inteligibilna resničnost, zaobjema po naravi vse, zbira vse in vse postavlja pravilno".¹⁴

Maritain hoče biti tomist, učenec Tomaža Akvinskega. Toda pri tem izrecno poudarja, da filozof, tudi če je tomist, ni zavezan eni sami osebi, ne eni sami šoli, tudi ne "vsaki črki sv. Tomaža in vsakemu odstavku njegovega nauka". Filozof sicer potrebuje učitelja, potrebuje izročilo, ker se mora naučiti misliti, toda ne tako, da bi, kot denimo teolog, sprejel celotno tradicijo v svoje mišljenje. "Njegov posel je," pravi Maritain, "misliti, kar je."¹⁵ Metodično so ugotavljanje, raziskava in odkritje pred sistematiko. Toda normalni pristop je za filozofa – celo pred pristno raziskavo in borbo s stvarmi, diskusijo, kontroverzo in končno teoretično sintezo – zgodovinska raziskava, ki pa ne more biti zgolj historična, ker je v ozadju vedno tudi lastna misel. Gre za historično-kritični preizkus vsega, kar se je mislilo pred njim.

Pri Maritainu torej ne gre za nek način filozofiranja, ki bi obstajalo v mehničnem ponavljanju rezultatov, do katerih je prišel Tomaž, marveč za duhovno zvestobo, ki najde v živo domišljenih, urejenih in drug drugemu prirejenih principih Tomaževe filozofije sredstvo za reševanje *novih*, danes pojavljajočih se problemov, in sicer s pomočjo lastnega izvirnega napora duha. Kajti odgovor na vsak nov filozofski problem ali pravilneje na nova določila in načine, ki jih lahko zavzamejo večni problemi filozofije v naših dneh, je vsebovan samo imanentno, v zasnovi, ne pa izrecno v tomističnih principih. Ravno zato pa ima že najmanjši teh principov neskončno vrednost. Maritain je prepričan, da bi bilo zaman spreminjati mišljenje sv. Tomaža in ga razvodeneti z izgovorom, da ga je treba prilagoditi našemu času. Maritain zahteva sodoben, toda ne zvodeneli in ponarejeni tomizem. Tak tomizem pa je na žalost "neotomizem", posebno tisti, ki se hoče oplajati s transcendentalizmom.

Filozof je tu zato, pravi Maritain, da spoznava od jaza neodvisno resničnost in izha-

jajoč iz nje postavlja svoja vprašanja, brez tega je on toliko kot nič. Zato so zanj vsi tisti misleci, ki začenjajo z mišljenjem in v njem tudi ostanejo – Hegel je tipični primer takega misleca –, enostavno ideozofi in ne filozofi.

Vse to so misleci, ki so zavrgli absolutno prvi temelj filozofskega spoznanja in raziskave. "Filozof ne more biti idealist!" To je za Maritaina "aksiomatična resnica". Kajti vsi, ki "bodisi da zanikajo realnost stvari in sveta, bodisi da jih na ta ali oni način razblinijo v mišljenju ... Od vsega začetka zavržejo ravno to, kar mišljenje lahko zgrabi in brez česar je le sen: spoznavno in dojemljivo realnost, ki je enostavno tu, ki je videna, tipana, ki je zaznana po čutih in s katero ima človeški intelekt, ki ni ravno intelekt kakega angela, neposredno opraviti". Idealisti "pa zavržejo ta absolutno prvi temelj filozofske vednosti in raziskovanja. So kot logiki, ki zavržejo razum, kot matematiki, ki nočejo imeti opravka z enoto in dvojstvom, ali kot biologi, ki zatajijo življenje. V trenutku, ko se podajo na to pot, so filozofskemu spoznanju in filozofski raziskavi že obrnili hrbet".¹⁶

Tematika Maritainove filozofije zajema vsa temeljna področja "philosophiae perennis": metafiziko, antropologijo, etiko, estetiko in politiko. Najvažnejše teme so: *prvenstvo biti (eksistence)*, *temeljna vloga intelektualne intuicije*, *stopnje spoznanja*, *odnos med individualnostjo in personalnostjo* ter *osnutek "integralnega humanizma"*, kot modela za zgodovinsko konkretni ideal novega krščanstva. Pri filozofski obravnavi prvenstva biti pred bistvom pa Maritainu ne gre toliko za primat "eksistence", kot je to primer pri eksistencialistih, ampak za primat bivajočega, bitja (*ens*), torej za konkretno realnost bivajočega, preko katerega šele je naša intelektualna intuicija zmožna zreti bit kot prvi temelj metafizičnega spoznanja. Ob naslonitvi na intuicijo biti pri Tomažu razvije Maritain svoje spoznavoslovje, ki se orientira ob strukturi spoznanja po vzor-

cu analogije *entis*. Pri vsem tem je osnovni metodološki kriterij "distinguer pour unir", ki ga uporablja pri slehernem vidiku življenja in kulture, in sicer ne le za področje teorije, temveč tudi praktičnih socialno-političnih vprašanj.

Duhovna intuicija biti

Immanuel Kant je bistvo spoznanja razložil kot "ustvarjanje" in vsebine spoznanja kot "stvaritve" subjekta. Samo tisto je po njem

predmet resničnega spoznanja, kar se konstituira na osnovi apriornih, to je vnaprej danih, umu imanentnih kategorij in čutom imanentnih form prostora in časa. Zaznavanje neposredno danega je tu nadomeščeno z miselnimi konstrukcijami, s čimer je pot do zunajzavestne resničnosti dejansko zaprta. Kaj je svet sam na sebi, ne moremo nikoli spoznati.

Tu je sedaj pomembna zahteva *Husserla*, da moramo "nazaj k stvarjem, nazaj k pojavom, nazaj k bistvom". Njegov namen je bil ute-



Peter Blake, *Dekle na polju z rožami*, 1974,
tisk na papirju, 413 x 273 mm, Galerija Tate, London.

meljiti novo, "eidetično znanost", ki je usmerjena na neposredno zrenje ali intuicijo danega (*Wesensschau*). V tej intuiciji uporablja načelo: "Stvari in nič drugega kot stvari". Toda medtem ko vidi "naravno" ali "naivno" spoznanje v predmetih, ki jih zremo, t.j. intuitivno dojemamo, ne le neko bistvo, izločeno iz njegove realne osnove, ampak tudi njihovo realno bivanje, neodvisno od naše zavesti, pa postavi Husserl transcendentni svet v oklepaj (*Einklammerung*), torej izloči iz spoznanja. Natančno zreti in utrditi, kaj je v pojavu, to je bistvo njegove fenomenologije (pojavoslovja), to so "stvari", in sicer *samo to so stvari*. Pojavi so sicer na nek način od zavesti neodvisni, vendar so samo v zavesti. To je svet čistih veljavnosti in možnosti; ni realen v smislu stvarnosti, a je objektivni, ker je neodvisen od mislečega subjekta. Fenomenolog torej v celoti izloči iz spoznanja tako predmete, ki tvorijo subjektu transcendentni svet (zunanji svet, Boga), kot tudi subjektu imanentni realni svet, ki je predmet psihološke zaznave. Tisto, kar ostane, so zgolj čista bistva ali *transcendentalne ideje* in zavest o teh transcendentalnih idejah je *transcendentalna zavest* ali *transcendentalni jaz* kot fenomenološki ostanek. Fenomenologu se torej odpira samo pot od subjekta do "predmeta" (objekta), ne pa pot od subjekta do resnično bivajočega. Fenomenološka redukcija izloči cel pester svet in tudi znanosti, ki se nanj nanašajo. Kot rezultat te redukcije preostaja – podobno kot pri Descartesu – *ego* ali zavest s svojimi vsebinami.

Tudi Maritain govori o duhovni intuiciji ali zrenju. Toda pri njem je ta intuicija nekaj popolnoma drugega kot pri fenomenologih Husserlovega kova. Absolutno prvi princip, od katerega je za filozofa – ki ni zgolj fenomenolog – vse odvisno, če hoče biti metafizik in tomist, je duhovna *intuicija biti*, tiste biti, ki jo fenomenolog izloči iz spoznanja. "Ta se nam razodene – kar nam bogovi zavidajo – kot

neomejen predmet neke znanosti, takoj ko, vzbujeni po najenostavnejšem bivajočem, izpostavimo akt eksistiranja v njemu lastnih normah, tisto zmagovito uveljavljanje, s katerim vsako bitje triumfira nad ničem." Gre torej za "intuicijo biti v njenih najčistejših in najbolj temeljnih lastnostih, kakor tudi v njeni tipični in prednostni duhovni zgoščenosti, za intuicijo biti 'secundum quod est ens' (In Metaph. Arist. IV, lect. I)".¹⁷

"Ta duhovna intuicija biti se predstavi v sodbi ali v predzavestni aktualizaciji, ki ima vrednost neke neformalne sodbe, torej v neki eksistencialni sodbi." Gre preprosto za skrivnostno enostavnost ozavedenja duhovnega dojetja. Nič ni bolj enostavno, pravi Maritain, kot misliti: "Sem, eksistiram, ta travna bilka eksistira, ta gib roke, ta dražljivi smeh, ki ga trenutek odstrani ... svet eksistira. Bistveno je, da takšna zaznava dovolj globoko prodre vame, in da me zavest, ki jo imam o tem, nekega dne tako močno zadene, da je moj intelekt pretresen do tiste podzavestne sfere, iz katere se, onstran vseh formulacij in besed, hrani vse, ne da bi bilo že ostro razmejeno." "Filozofski pojem *bitnega akta* (*actus essendi*) pride šele potem, in čim globlja in čistejša je bila ta intuicija, toliko bolj natančno in obsežno bo pojmovno dojetje različnih odkritij, ki jih bo napravila filozofija, če kritično presoja resničnost v luči tega absolutno prvega principa."¹⁸

Maritain pokaže na različna pota, ki vodijo do takšne intuicije biti. Ta različna pota so pogojena po množstvu zgodovinskih in eksistencialnih predpostavk, ki ustvarjajo različne pristope. Ena takih predpostavk je npr. "neposredni uvid v realnost jaza", ki se lahko na različne načine izraža. Ne gre le za izkustvo v smislu Descartesovega "cogita", ampak lahko tudi za globoka doživetja npr. veselja ali strahu. K biti vodi nenazadnje tudi izvršitev neke temeljne odločitve oz. tragično izkustvo z nečem, kar koga usodno prizadene. Bistveno

je, da se zgodi nekaj, s čemer se v avtentični duhovni intuiciji razkrije smisel bivanja. Odločilno je "videti, da eksistenca ni zgolj izkusveno dejstvo, ampak prvi predmet za duha, kateremu odpre neko neskončno polje zaznavnosti, skratka, da je prvi in preko duha segajoči vir spoznanja".¹⁹ Za ta odločilni korak pa je in ostaja *Tomaž Akvinski* najbolj zanesljiv in splošni učitelj (*doctor communis*). To nikakor ne zahteva priznavanja k tomizmu kot šoli, kajti ni dovolj učiti filozofijo, niti tomistično filozofijo, da bi dosegli to intuicijo, mnogo bolj "gre za srečo oz. za dar ali morda celo za neko razpolaganje z lučjo".²⁰

V transcendentalizmu – naj bo to Kantov, Husserlov ali njunih epigonov – mora duh misliti bitje, ne da bi ga res mislil kot takega. V tem ko mislim bitje, mislim mišljeno, ne bitja ali drugače povedano, "spoznam" bitje pod pogojem, da ga dam v oklepaj oz. ga izločim iz spoznavnega deja. Ker je v tej fenomenologiji zavržen sleherni regulativni princip, ki izvira iz bivajočega, iz resničnosti, in ker mora vse delo opraviti mišljenje, s tem da postavi resničnost (bit) v oklepaj, ne najde nobenih nadaljnjih oprijemališč kot zgolj različne in raznovrstne vidike, ki so vsi v subjektivnosti. Tako "ideozofija" spet pristane pri *Protagori*, ki je formuliral veliki aksiom, da je človek merilo vseh stvari (*homo mensura princip*), celo Boga, ki ga moli. Tako se je velik del fenomenologov, ki so izšli iz Husserlove transcendentalne fenomenologije, odpovedal filozofskemu erosu. Tudi t.i. "teoretični eksistencialisti" bojujejo brezizhoden boj, da bi osvobodili svoj filozofski eros. Nemogočo osvoboditev iščejo ravno v subjektivnosti same intelektualne dejavnosti, skupaj z njenimi neskončno mnogimi aspekti in psihološkimi premeti, katerim skušajo dati nek "ontološki smisel". Ta boj za Maritaina najbolj razločno izpričuje *Martin Heidegger*, "tudi on vsekakor ujetnik", čigar metafizični eros "se neprestano muči, in vodi, obseden od skrbi za bit,

nek tragičen boj proti ničnosti mišljenja, ki izvira iz "fenomenologije". V svoji pozni filozofiji "išče pribežališče pri pesnikih in teogoničnih silah njihovega jezika". Tako pa dejansko daje "najvažnejši dokaz za odsotnost filozofije v našem času".²¹

Nasprotno pa je tomizem res filozofija biti, kolikor je filozofija o *esse*, kajti pojem intelektualne intuicije je v tesni zvezi z intuicijo akta *essendi* (bitnega akta oz. bitnega deja). Pri tem ne gre za tisto intuicijo – mi bi rekli zaznavo –, ki izvira iz budnosti čutil, iz poetične inspiracije ali iz nezavednega ali bolje rečeno predzavednega. Gre za čisto drugo vrsto intuicije, za intelektualno zrenje, ki je strogo duhovnega značaja, torej prva intuicija, brez katere se ne da zamisliti nobene prave filozofije oz. metafizike.

Filozofija bivajočega in biti

Intuicija biti ima odločilen pomen za utemeljitev ontologije ali nauka o bivajočem kot bivajočem. S pojmom bit (*esse*) označuje klasična metafizika, katere utemeljitelj je Aristotel, akt biti (*actus esse*), v moči katerega neko bitje realno biva. To ni akt (dej) v običajnem pomenu besede, kot da bi šlo za kako delovanje, kajti če govorimo o aktivnosti v tem smislu, se zavedamo, da le-ta predpostavlja neko bitje. Bitje je pred delovanjem. Bit slehernega akta (deja) metafizično (bitnostno) predpostavlja bit njegovega povzročitelja oz. subjekta. Bit ali tudi "eksistenca" – kar je moderni izraz – če pravimo, da je akt bitja, pa ni akt v običajnem smislu, ampak je tisto, kar napravi, da bitje sploh *je*, da je *realno*. Toda k vsakemu bitju spada tudi njegovo bistvo (*essentia*). Gre za celoto določil bitja, za njegovo "kajstvo". Ko postavimo neko vprašanje, vedno že vemo za bit: Kaj je to?, Kako je to?, Ali biva?. In odgovor je potem, *kaj* nekaj je ali *kako* nekaj je, in da *je* ali da *ni*. Tako se naše mišljenje giblje v bivajočem, kot vedno že prisotnem horizontu vseh njegovih aktiv-

nosti. Pri tem sega mišljenje in govorjenje, ko vprašujemo po bivajočem, hkrati že preko sebe. Vsa vprašanja o vseh mogočih predmetih in vsi odgovori, ki jih dobimo, se gibljejo v biti. S tem je jasno: Bit presega v bitnem razumevanju človeka vsa bitja.

Tomaž Akvinski vsakemu bitju pripisuje posebni bitni akt (*actus essendi*), ki mu je podeljen od Boga – ki je bit sama – in udejanja njegovo *subsistenco* ali samostatnost. "Subsistenca" označuje po Tomažu "biti sam v sebi" torej z drugo besedo "samostatnost". Samostatna je ta rastlina, ta žival, ta enkratni človek kot oseba. Ne subsistirajo pa pritike, kot npr. gibanje, mišljenje itn. Naravna končna bitja subsistirajo po svoji lastni končni biti. Po bitnem aktu (*actus essendi*) dobi vsako bitje kot bitje v samem sebi neko "stojnost" in se postavi kot "samostojno" nasproti vsemu drugemu v svetu, kot od njega razli-

kujoče se. S tem ko dobi svoj bitni akt, subsistira kot enota in celota. Te subsistence ne smemo zamenjati s substancjo. *Substanca* je bitje, kolikor je nosilec pritik. Torej je subsistenca nasproti substancji ontološko globlji pojem. Neko bitje mora biti samodejavno zbrano v samostat, katera ga šele postavi v stanje biti nosilec pritik. Tomaž tu jasno opozarja: "Bitje subsistira, ne pa bit kot to, po čemer nekaj je" (*Summa theol.* I, 75, 5 ad 4). Samo božja bit subsistira, ker bi sicer brezmejna polnina biti ne bila nikjer neomejena resničnost, ampak vedno samo omejena v končnih bitjih. Ravno zato, ker Bog subsistira na izviren in nenadkriljiv način, je on bit, medtem ko ustvarjena bitja bit samo "imajo" – jo participirajo –, in sicer na temelju ustvarjalne biti Boga.

Za Maritaina je izhodišče vpraševanja po substancialnosti bitja spoprijem z Bergsonovo



Giacomo Balla, *Let lastovk*, 1913, tempera na papirju, 50.8 x 76.2 cm, Muzej sodobne umetnosti, New York.

filozofijo. V tej filozofiji pa ni odločilno nasprotje med "esse" in "essentia", ampak med "biti" in "nastajati". Namesto pojma bitja je tu pojem življenja, nastajanja. To se kaže posebno pri Bergsonovi interpretaciji jaza, ki zanj ni nič substancialnega in subsistentnega. Introspekcija nam po Bergsonu dokazuje, da ni v jazu nič negibnega, trajnega, da predstavlja pravzaprav "substantialite du changement".²² Izkustvo nam ne posreduje nič trdnega; čim dlje gremo, bolj je vse v gibanju in spreminjanju: "la réalité est la mobilité même".²³ To naj bi potrjevala tudi razkritja atomske fizike. Pri tem se sklicuje na Whiteheada, ki je kos železa označil kot "continuité melodique".²⁴

Nasprotno temu pa Maritain pokaže, da se jaz kot neprestana sprememba, brez neke temeljne enotnosti, sploh ne da misliti. Za Bergsonovo misel jaz *ni*, ampak nastaja. Ni bit, marveč stalna sprememba. Toda, če pravim "spreminjam se", mislim na pridobitev neke določene akcidentalne (pritične) biti, ki je doslej nisem imel, in zato hkrati mislim na neko drugo, substancialno (podstatno) bit, ki sem jo imel pred spremembo in ki je konstitutivna za moj jaz. Sprememba na bitju je razumljiva samo, če ni bitje popolnoma na novo ustvarjeno, ampak ostaja v svojem jedru istovetno s samim seboj. Reči "jaz sem sprememba", "sem čisto nastajanje", brez nečesa, kar se ohranja v biti, se pravi reči, da sploh ni nobene podstat kot subjekta spremembe, torej nobenega jaza, ki se spreminja. Potem "jaz" nisem jaz, potem obstaja samo golo spreminjanje. Po Bergsonu je torej nemogoče reči in misliti "jaz". Tak absolutni fenomenalizem je preprosto nerazumljiv. Kar koli nekdo misli, bodisi o lastnem jazu, bodisi o zunanjem svetu, lahko svoje misli oblikuje in izgovarja samo, če ohrani pri tem dogajanju svojo identiteto. Tudi če je v njegovih možganih še toliko sinaps in kroži skozi njegovo telo še takšna množina snovnih delcev. Reči,

da je v človeškem telesu neprestano gibanje raznih tokov in delcev sicer odgovarja neki fenomenološki ugotovitvi, toda ta "perspektiva od spodaj" ne daje zadostne osnove za razumevanje resničnosti. "Jaz" in mikroprocesi v mojem telesu niso primerljivi med seboj. "Jaz" je nadizkustveni princip, ki je kot "perspektiva od zgoraj" predpostavljen tako v običajnem kot tudi v znanstveno angažiranem zavestnem aktu.

Substancialnost stvari empirično ni dosegljiva, kajti čuti dojemajo samo čutno dane pojave. Vendar so ti pojavi izražanja substance in zato iz njih lahko uvidimo subjekt, ki jih je proizvedel oz. iz sebe udejanjil. Substancialnosti ne ugotavljamo le pri analizi jaza, ampak tudi že na stopnji nežive materije. Atomi so nedvomno tudi substance. Šele uvid substance lahko razloži ohranjanje akcidenc v biti. Metafizika "čistega nastajanja", kot jo na temelju čutnega izkustva briljantno in z mnogimi presenetljivimi uvidi razvije Bergson, ima na žalost to pomanjkljivost, da skriva svoje principe. V reki čistega nastajanja, pravi Maritain, se ne kopljemo drugič, ker že pri prvem kopanju utonemo.²⁵ Substancialnost bitij je torej nadizkustveni princip, ki se ne da presojati po videzu. Tu je odločilen pogled v globino. Čim višje je organizirano neko bitje, toliko bolj je enota in celota. V redu stvarstva zavzema najvišje mesto duhovna duša, ki ima svojo bit izvirno in v sami sebi, neodvisno od snovi – je substanca in kot taka tudi subsistira.

Bitje v naravoslovni znanosti in filozofiji

Maritain vidi zelo pomembno nalogo filozofije v stremljenju premagati novodobni prelom med znanostjo in filozofijo. V tej točki sledi svojemu prvemu učitelju Bergsonu, ki pravi: "Nauk, ki ga zastopam, ... hoče zopet vzpostaviti (po Kantu pretrgano) vez med metafiziko in znanostjo. Ta razpor

med znanostjo in metafiziko je veliko zlo, zaradi katerega trpi naša filozofija.”²⁶ Toda Bergsonovo stališče vsebuje neko ambivalenco: po eni strani vztraja na enakovrednosti znanosti in metafizike, po drugi strani pa poudarja, da znanost uporablja razum, metafizika pa intuicijo, da ima prva za predmet materialni svet, druga pa duha. Razum je prvenstveno naravnan na proizvajanje (fabriciranje).²⁷ Intuicija pa vidi stvari od znotraj, tako kot so na sebi, ne pod popačenim vidikom njihove koristnosti za nas.²⁸

Maritain presoja filozofijo in znanost, intuicijo in razumnost drugače. Odklanja enačenje – ki je tudi pri Bergsonu bolj neka prilagoditev duhu časa – in zagovarja hierarhijo spoznanja in spoznavnih zmožnosti. Najvišje stoji intuicija, na kateri je zgrajena metafizika.

Po aristotelsko-tomističnem nauku obstajajo tri oblike teoretičnega spoznanja,²⁹ ki se razlikujejo po vsakokrat drugačnem pogledu na bitje. Svet našega spoznanja predstavljajo abstraktne bitnosti, splošnosti zakonov in nujnih odnosov. Znanost v pristnem pomenu zre v tem svetu samo inteligibilne nujnosti. Svet bivanja (eksistence) pa je nasproti temu svet individuumov in dogodkov. V njem odkrivamo prigodnost in naključje, v njem je neobrnljivi tok posamičnih tvorb, ki učinkujejo druga na drugo in od katerih se nobena ne ponovi na enak način. In končno je v tem svetu tudi svoboda. Zato je nesmiselna predstava, da bi svet v celoti in sam na sebi lahko vzela v zakup znanost. V največji splošnosti ugotavlja torej naš teoretični um tri različne inteligibilne svetove:

I. Prva stopnja spoznanja odgovarja aristotelski fiziki. Njen predmet je *ens mobile*, torej telesni svet s svojimi lastnostmi ob odmislitvi individualnosti. To je svet zakonov in principov, ki obvladujejo čutno dani, spremenljivi svet – *physica*.

II. Druga stopnja oz. abstrakcija je matematika. Njen predmet je *ens quantum*, svet

kvantitete kot take, ob odmislitvi *materiae sensibilis* (to je kvalitete).

III. Tretja stopnja spoznanja je naperjena na svet bitja kot bitja in inteligibilnih predmetov, ki sami po sebi ne zahtevajo materije kot pogoja uresničenja. To je *svet metafizike*, katere predmet je torej *ens in quantum ens*, ob odmislitvi tudi materije *intelligibilis* (to je kvalitete in kvantitete, ter s tem sploh materialnosti).

Obstajajo pa tudi znanosti, ki predmet prve stopnje abstrakcije podvržejo načinu spoznanja druge stopnje; to so *scientiae mediae* (vmesne znanosti), ki pripadajo fizikalnemu in hkrati matematičnemu redu, ker so po svojem predmetu fizikalne, sicer pa formalno matematične, take da imajo po svojem postopku razlage večjo sorodnost z matematiko kot s fiziko, hkrati pa so glede na svoj cilj, medtem ko preizkušajo svoje hipoteze in teorije, bolj fizikalne kot matematične. Naravoslovca zanima narava predvsem “sub specie quantitatis” (pod vidikom količinskosti), zato s pomočjo matematike išče tiste vidike, ki se dajo spraviti v merljiva razmerja. Njegova domena bi bila zato smiselno označena kot “mathematique de la nature”.³⁰ Naravoslovje raziskuje torej predvsem tiste strukture narave, ki so dostopne neposrednemu znanstvenemu izkustvu, torej merljive, empirično dokazljive in v svojih *pojavnih* osnovah razložljive.

Naravo pa lahko proučujemo tudi z gledišča filozofije oz. metafizike. Ravno to pa je naloga “philosophiae naturalis”. Filozof narave takorekoč z lučjo metafizike posveti v telesni svet, da bi prišel na sled njegovemu bistvu, ki ni popolnoma zajeto v meri in številu. Filozof narave mora znati igrati “na dveh klaviaturah”, pravi Maritain.³¹ Poznati mora naravoslovje – vsaj v temeljnih vidikih – in doma mora biti v filozofiji. Ker novi čas zamenjuje filozofijo narave s fizikalno-matematično znanostjo, gradi na tej osnovi tudi nesprijemljivo



Marisol Escobar, **Avtoportret gleda v Zadnjo večerjo**, 1982-84, poslikan les, kamen, plastika in aluminij, 307.6 x 909.9 x 154.9 cm, Metropolitanski muzej umetnosti, New York.

ontologijo.³² S tem ko med naravoslovjem in metafiziko odpade posredništvo filozofije narave, tudi metafizika izgublja svojo dejansko podlago. Posledica je odprava metafizike.³³

Danes se soočamo s poskusi, da bi neka "znanstvena filozofija" stopila na mesto filozofije narave. Medtem ko je pri starih filozofih filozofija narave vključevala vse naravoslovne znanosti – ki seveda metodično še niso bile kot take utemeljene –, imamo danes opraviti s težnjo, da bi se filozofija narave izgubila v naravoslovju. Ta težnja se dobro sklada z dejanjem Descartesa, ki je teoretično odpravil razlikovanje med znanostjo in modrostjo in, kot pravi Maritain, modrost dejansko podredil znanosti in s tem dal prednost znanosti. "To favoriziranje je velik greh modernega sveta..."³⁴

Podrejanje znanosti se kaže danes posebno v t.i. "znanstveni" filozofiji, ki izhaja iz naturalističnega predsodka, da je naravoslovje edina znanost, ki je primerna, da razlaga celotno stvarnost, imenovano "narava". Toda eksaktna znanost s svojo specializacijo, prikazom vedno novih empiričnih spoznanj, izumov, metod itn. niti ne izraža kakšne po-

sebne potrebe po zaokroženi podobi sveta oz. svetovnem nazoru. Večina znanstvenikov se zadovolji s pojavljanjem vedno novih problemov, na katere lahko aplicira svoje metode, miselne modele in hipoteze. Ker je iskanje globljih povezav in univerzalnih vidikov naloge filozofije, je tu sedaj torišče najrazličnejših psevdofilozofij in psevdoznanosti. Maritain je takšne in podobne nazore označil preprosto za "lažni intelektualni denar".

Posebna oblika obširno zasnovanega mita ali "velike bajke" je tudi dialektični evolucionizem *Pierra Teilharda de Chardina* (1881-1955), delno inspiriran po Bergsonu, ki mu Maritain še posebej posveti svojo pozornost, ker z evolucionizmom povezuje krščanske miselne kategorije, in jih na svojstven in vprašljiv način preoblikuje in interpretira.³⁵ Teilhard je bil prepričan, da človek 20. stoletja lahko doseže svoje notranje ravnotežje le na ta način, da sprejme takšno pojmovanje sveta in Boga, ki temelji na naravnih zakonih in ideji enotnosti. "Moja filozofija," je zapisal Teilhard, "je lahko bolj ali manj posrečena, toda dejstvo ostaja, da je človek 20. stoletja,

ki je živel z idejami in interesi svojega časa, našel svoje notranje ravnotežje samo v nekem, na naravnih zakonih in ideji enotnosti utemeljenem pojmovanju sveta in Kristusa”.³⁶ Samo “naravni zakoni” in “ideja enotnosti” naj torej pomirijo našega duha. Teilhard že tu spregleda, da se resnica ne ravna po idejah in interesih nekega časa, niti po potrebah človeka, ampak izključno po resničnosti.

Od sodobnega svetovnega nazora zahteva, da izhaja iz filozofsko nereflektiranega pojavnega sveta znanosti, po drugi strani pa išče skladnost s krščanstvom in idejo stvarjenja. Evolucijo postavi kot “splošen pogoj, ki se mu morajo v prihodnosti ukloniti vse hipoteze, vse teorije in vsi sistemi, če hočejo biti smiselni in pravilni”.³⁷ Pri tem je ves svoj napor usmeril v odkritje nekega novega “boljšega krščanstva”, torej religije, “v kateri se osebni Bog spremeni v dušo sveta, kot to zahtevata naša stopnja kulture in religiozni razvoj”. Kristusa ne postavlja nad svet, ampak zahteva, “da se vesolje ‘pankristizira’”. Ta pot po njegovem ne vodi le “v razširitev našega obzorja, ampak tudi k spremembi perspektive”.³⁸ Evolucionistične postavke tega novega nazora o stvarstvu in Bogu so tako zastavljene, da je evolucija razumljena kot subjekt svojega lastnega postopka. To dokazuje že formulacija, da “*človek ni nič drugega kot evolucija, ki se je zavedla sama sebe*”.³⁹ Teilhardov nazor je zasnovan v stilu popularne filozofije iz začetka 20. stoletja – kot so npr. Haecklove “Welträtsel” (Svetovne uganke), ki predstavljajo neke vrste monistični katekizem – in se izraža ne le v metodološki zmešnjavi, ampak tudi v tem, da pri njegovih formulacijah, kljub blestečim izrazom, pogrešamo miselno in vsebinsko jasnost. Njegova izvajanja so polna novih besednih stvaritev (neologizmov) sugestivnega značaja, ker ne temeljijo na realnih osnovnih dejstvih, ampak so največkrat izraz ideoloških postavk, v katerih se prepletajo neko mistično izkustvo, goreča vera, sme-

le vizije naravoslovca, kult sveta in evolucija, kjer je Kristus “povišan” v nek kozmogenetski princip, ki mu je dodeljena vloga velikega vsezdruževalca.

In kako presoja Maritain Teilhardovo vizijo? Nek pozitivum vidi predvsem v tem, da je bil Teilhard “antipod idealizma in ideozofije”. Vedno je z neomajno gotovostjo veroval v realnost sveta in kar zadeva spoznavni realizem, se je nahajal, ne da bi vedel, v soglasju s Tomažem Akvinskim. To pa je tudi edina točka, kjer se ta dva misleca srečata.

Maritain je prepričan, da je bila na začetku Teilhardovega mišljenja prisotna izredno močna “pesniška intuicija o sveti vrednosti ustvarjene narave, kot pri kakem krščanskem Lukreciju”. Ko si je osvojil idejo evolucije, ji je podelil mistični pomen in napravil iz tega “velik mit univerzalne resničnosti”. Pri tem je dodelil naravoslovju blesteč prednostni položaj. “V resnici je strogo znanost temeljito prekoračil. Bila je vsrkana in potegnjena v tok goreče meditacije, v kateri so med seboj pomešane znanost, vera, mistika, teologija in filozofija.” In v tem vidi Maritain “greh proti razumu”. “Seveda je Teilhard storil ta greh v vsej nedolžnosti, ker mu je natančno razlikovanje med različnimi stopnjami spoznanja ostalo za vedno popolnoma tuje. Kljub temu ostaja to greh proti razumu, ki se kot tak ne da več popraviti.”⁴⁰

Pri Teilhardu gre, kot pravi tudi E. Gilson, za “popolno preobrnitev kristologije”; Kristus odrešenja je posplošen v Kristusa evolucije. Tako dobi cel kozmos personalno strukturo. Že sama snov veselja naj bi imela v sebi nek božanski, torej personalni element, zato Teilhard zahteva, da moramo evolucijo ljubiti. Kristusa moramo torej po Teilhardu integrirati v kozmogenezo – ki preko več stopenj preide v kristogenezo –, in nujno je, da teologija *dan*es Kristusa izenači s kozmično silo, ki je izvor in cilj vse evolucije. “Kakšna revolucija!” pravi Maritain. Tako pridemo do “Neo-logosa

moderne filozofije”, ki ni v prvi vrsti odrešenik Adama, ampak “evolucijski princip nekega sebe gibajočega vesolja”. “Mislim,” pravi Maritain, “da lahko do določene mere razumem, kako je Teilhard prišel do takšnega početja, če pomislim, kakšne posledice ima pojem čisto evolutivnega, v katerem se bitje nadomesti z nastajanjem in sleherno bistvo in vsaka v sebi utemeljena narava izgine.”⁴¹

V *Le phenomene humain* Teilhard zatrjuje, da je kolektivna zavest višja stopnja evolucije. Celotna duhovna sfera – Teilhard jo imenuje *noosfera* – naj bi stremela za tem, da se konstituira v *enem samem sklenjenem sistemu*, v harmoničnem zavestnem kolektivu, ki je enak nekakšni *nadzvesti* (superconscience), eno samo orjaško zrno zavesti v siderični izmeri; množstvo posameznih zavesti, ki se ojačijo v aktu ene same zavesti.

Tu so med seboj povezane različne hude zmote. Najprej je že predstava o neki ne-individualni zavesti nesmiselna. Drugič je zamisel, da bi ta nemogoča fikcija lahko predstavljala nekaj višjega, kot je individualna personalna eksistenca, v jedru napačna. In končno je ideja neke “nadzvesti”, katere nosilec naj bi bil kolektiv, totalitarni ideal in je popolno nasprotje pristnega občestva, ki predpostavlja bistveno individualne osebe. Eksistenca človeške osebe je tako bistveno individualna, da je vsaka predstava kakršnega koli zlitja oseb popolnoma nemogoča, kajti v trenutku take združitve bi oseba prenehala eksistirati. Če sprejmemo Teilhardovo vizijo sveta, potem moramo pretolmačiti vse osrednje pojme tradicionalnega krščanstva, kot so: stvarjenje, duh, zlo, Bog, izvirni greh, križ, vstajenje, ponovni prihod, ljubezen itn. Vse te pojme je sam Teilhard naštel v nekem tekstu z dne 1.1. 1951, kjer pravi, da so s pretolmačenjem tradicionalnega nazora v dimenzijo kozmogeneze spremenjeni v kozmogenetskim smislu, razjasnjeni in na osupel način povezani med seboj. Tako pretolmačeni pa,

pravi kardinal *Journet*, ostanejo samo po imenu krščanski, dejansko pa imajo smisel samo še v neki gnostični kozmogoniji”, po Heglovem vzorcu. *Tresmontant* pravilno ugotavlja, da Teilhard v bistvu ni bil ne teolog in ne metafizik, nedvomno pa je teološki in metafizični interes igral v njegovem življenju pomembno vlogo. Maritain pa dodaja: “O evoluciji sveta in življenja in njeni razumu dostopni resničnosti nas ni naučil ničesar, kar ne bi danes vedeli vsi naravoslovci. Če Teilharda ‘demitologiziramo’, potem kot osebni prispevek ne ostane dosti več kot nek mogočen lirični impulz, ki ga je sam imel za neke vrste preroško predvidevanje”. “Bil je brez dvoma človek z bogato fantazijo”.⁴² S filozofijo narave in metafiziko, kot jo razume Maritain – in kjer mu lahko samo pritrdimo –, pa nima Teilhardov nazor opraviiti kaj dosti več, kot da je lahko neka vzpodbuda, da vidimo v resničnosti več, kot je zmožna sama pozitivna znanost.

Integralni humanizem v luči personalnosti

Tipični primer razlikovanja v enotnosti je obravnava personalnosti in individualnosti v enoti človeškega subjekta. Personalnost je središče intelektualne zavesti in svobode, individualnost pa nosilec materialne določenosti; je biološka in psihološka pogojna instanca personalnosti. Primat ima seveda personalnost ob priznavanju območja individualnosti. To združujoče razlikovanje ima velik pomen za osnutek integralnega humanizma, ki postavlja človeka kot osebo v središče etično-socialnega, političnega in individualno družinskega življenja.

Izraz “individuum” se nanaša na vse, kar predstavlja neko enoto in celoto; atom, rastlina, žival, človek, vse to so individuumi. Maritain za razlago odnosa med individuumom in materijo uporabi aristotelsko-tomistično metafiziko. Materija je princip deljivosti in

s tem individualizacije. Z vidika materije so individuumi deli kozmosa, sicer nekaj enkratnega, pa vendar le deli, "fragmenti materije", mesta zbiranja sil in kot taki tudi podvrženi vplivom dedne, psihične, etnične, ekonomske itn. narave in njenih zakonitosti. Medtem ko individuum korenini v materiji in njenih zakonitostih, pa je oseba utemeljena v subsistentni (samostatni) duhovni duši. Človek kot individuum podlega množstvu materialnih pogojev, človek kot oseba pa je svoboden nasproti stvarnosti. "Individuum" je torej del, ki predstavlja determinirano kolikost.

Ideologije, ki pojmujejo človeka kot zgolj individuum, mu tudi v družbenem življenju ne priznavajo avtentične duhovne avtonomije, ampak ga vidijo kot sestavni del socialne celote. Odtod izvirajo tudi vsa opravičenja despotije, kot jo utemeljuje novodobno mišljenje v treh različnih oblikah: *Hobbes* monarhijo, *Rousseau* demokracijo in *Hegel* absolutistično "božansko" državo. Tak je nauk Maritaina v delu o treh reformatorjih. Je pa v osnovi prisoten tudi v poznejših delih.

"Materia signata" kot princip individualizacije, ki nas fizično odmeji od vsega, kar so drugi ljudje, in "subsistenca" duhovne duše tvorita glavna stebra Maritainovega personalizma, ki ne more skriti svojega izvora v nauku Tomaža Akvinskega. Personalnost nima nič opraviti z materijo, ki utemeljuje individualnost telesnih bitnosti, marveč sega v najgloblje in najvišje razsežnosti biti. Personalnost izvira iz duha, kolikor ta isti pripada konkretni eksistenci in jo vendar presega. Metafizično gledano je oseba – kot to-mistična šola po pravici poudarja – "subsistenca". Vendar je treba poudariti, da je človek – kar izraža grški pojem *sinolon* – nerazdružna enota duše in telesa, personalnosti in individualnosti. Individuum in oseba nista poljubno ločljiva, zato Maritain zavestno poseže po pojmu *sinolon*: "V meni ni nobene realnosti, ki bi jo lahko označili kot mojo osebo.

Marveč je isto bitje, ki je v enem pogledu individuum in v drugem pogledu oseba."⁴³

Maritainov *integralni humanizem* jasno izraža personalistični značaj. Posebno jasno se kaže to dejstvo pri Maritainovem vztrajanju na središčni vlogi človeške osebe, tako v etičnem kot v političnem življenju. Metafizično razlikovanje med osebo in individuumom že vnaprej omogoča socialno filozofijo, ki gradi na dostojanstvu osebe in jo oddvaja od vsake druge socialne teorije, zasnovane na individuumu in njegovem blagostanju. Kot individuum je človek v službi na blagostanje naravnane socialne in politične družbe, kot oseba pa je človek sam cilj, na katerega sta naravnani – mu služita – družba in država. Samo oseba je zmožna zavestno in avtonomno realizirati svoj lastni cilj in cilj celotne resničnosti, ki najde svojo dovršitev v Bogu. Samo če se priznava Boga kot vir vse moči in pravičnosti, se zmanjša možnost svojevoljnega izvajanja oblasti. Vladajoči in vladani so kot osebe poklicani k istemu nadnaravnemu cilju, k istemu "občestvu svetih". Tisto, kar povezuje osebe, je pravičnost – nepravilni "zakoni" sploh ne morejo biti zakoni in jim tudi ni treba slediti – njen cilj ni utrjevanje neke interesne skupnosti individuumov.

Pri tem Maritain kritizira *Kantov* pojem osebe, pri katerem je odsotna "kozmična etika" sv. Tomaža, saj je postala avtonomija osebe absolutna vrednota. Človek za Kanta ni več del celote, kolikor je individuum, ampak je samo oseba. Tako personalnost preneha biti dovršitev individualnosti. Priznavanje osebe izključno same na sebi odtrga osebo od njenih ontoloških korenin, zaradi česar degenerira iz tega izhajajoča etika v čisti formalizem. Zato utemelji Maritain svoj personalizem z metafiziko sv. Tomaža, ki se naslanja tako na naravno kot na biblično orientirano teologijo. Ta personalizem je zasidran v nekem trdno utemeljenem redu, ki dovoljuje človeku varno in harmonično izkustvo samega sebe. To

seveda ne pomeni kakšne osamitve od konkretnega življenja, marveč sili k angažiranju v dani zgodovinski situaciji. Varnost in harmonija sta metafizično in religiozno zagotovljeni in zasidrani v ontološkem, kozmičnem in teološkem okviru, v katerem se giblje človek. Tako zasidran personalizem je življenjski princip tudi celotnega političnega delovanja. "To pomeni priznavanje bistveno človeških ciljev političnega življenja, kot tudi s tem povezanih najglobljih motivov: pravičnosti, prava, medsebojnega bratstva; pomeni tudi neprestani napor zato, da oblikovalne in gibalne strukture političnega sistema služijo splošni blaginji, dostojanstvu osebe in smislu za bratško ljubezen."⁴⁴

Resnični humanizem je lahko utemeljen samo personalistično. Velike humanistične vrednote so zasidrane v metafizični teoriji člo-

veka, kot jo je izdelala klasična krščanska tradicija. Ta humanizem se naslanja na teocentrično razumevanje resničnosti. Šele tako je lahko dovršen, t.j. *integralen*.

Integralni humanizem pa ne smemo razumeti v smislu integralnega spiritualizma, ki je bil značilen za *sacrum imperium* srednjega veka. Ta ideal je bil vezan na posebno zgodovinsko situacijo, h kateri ni vrnitve. Sodobni ideal obstaja v novi krščanskosti, ki ni več sakralna, ampak profana, namreč krščanskosti, ki vnaša krščanske vrednote v današnjo ureditev sveta, ne da bi jo zato pogojevala nadnaravnost religije in učenje cerkve. Nadčasovne vrednote, ki dajejo človeku njegovo veličino in tvorijo temelj njegovega heroizma – ki se izraža tudi v odporu proti totalitarističnim sistemom –, lahko ustvarijo različne tipe družbe in zato tudi različne ob-



Jean Arp, *Glava in lupina*, 1933, polirana medenina, Muzej Guggenheim, New York.

like humanizma. Tako nastopa svoboda na drugačen način v sodobnem antropocentričnem in na drugačen način v teocentričnem humanizmu. Pa tudi teocentrični humanizem ni le en sam. Svoboda v srednjeveškem krščanskem humanizmu ni ista kot v krščanskem humanizmu danes, ki se srečuje z dramo ateističnega in liberalnega humanizma. Zlato pravilo za razjasnjevanje in reševanje zapletenih problemov je tomistični "distinguer pour unir", ki pušča zgodovinski resničnosti njeno lastno zakonitost, hkrati pa preprečuje tudi njeno zamejenost od tega, kar je onstran nje. Gre torej za avtonomijo zemskega v razlikovanju – ne ločitvi – od transcendentnega. To daje možnost krščanskemu oznanilu za preoblikovanje zemske resničnosti, družbe in institucij, ne da bi se jih moralo odeti v plašč sakralnosti.

1. J. Maritain, Leon Bloy (1968), v: *Approches sans entraves*, Pariz, 1973, 33.
2. Ch. Peguy, *Oeuvres en Prose*, 1898-1908, Pariz, 1959, 1082.
3. Ch. Peguy, Onzieme cahier de la huitieme serie, v: *Oeuvres en Prose*, 1909-1914, Pariz, 1961, 1094.
4. Ch. Peguy, *Oeuvres en Prose*, 1909-1914, 521.
5. F. Brunetiere, Cinq lettres, 57, v: R. Winling, *Peguy et Renan*, Lille/Pariz, 1975, 197.
6. Raissa Maritain, *Die großen Freundschaften* (franc. *Les grandes amities* – 1949), Heidelberg, 1954, 90.
7. R. Maritain, n.d., 90.
8. Pismo Peguy z dne 31.5.1907, v: *Correspondance Peguy – Jacques Maritain*, izd. A. Martin, *Feuillets mensuels de l'Amitié Charles Peguy*, Nr. 176/177, april/maj 1972, 37.
9. Prim. R. Maritain, *Die großen Freundschaften*, 385.
10. *La Pensee et le mouvant*, Introduction II, v: Bergson, *Oeuvres*, izd. A. Rabinet / H. Gouhier, Pariz, 1963, 1319.
11. H. Bergson, *L'Evolution creatrice*, *Oeuvres*, n.d., 722.
12. J. Maritain, *La Philosophie bergsonienne*, OEC I, 163.
13. Prav tam, 218.
14. J. Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, München, 1969, 140.
15. Prav tam, 143.
16. J. Maritain, n.d., 107 sl.
17. J. Maritain, *Court traite de l'existence et de l'existant*, Pariz, 1964, 37.
18. J. Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, 145.
19. J. Maritain, *Court traite ...*, 38.
20. Prav tam, 41.
21. J. Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, 114.
22. H. Bergson, *La perception du changement*, v: *La Pensée et le mouvant*, v: *Oeuvres*, izd. A. Rabinet / H. Gouhier, Pariz, 1963, 1382 sl.
23. H. Bergson, n.d., 1385.
24. H. Bergson, *La Pensee et le mouvant*, *Introduction II*, n.d., 1314.
25. J. Maritain, *La Philosophie bergsonienne*, OEC I, 459 sl.
26. H. Bergson, *Mélanges*, izd. A. Rabinet, Pariz, 1972, 494.
27. H. Bergson, *L'Evolution creatrice*, *Oeuvres*, n.d., 625.
28. H. Bergson, *L'Intuition philosophique*, v: *La Pensée et le mouvant*, *Oeuvres*, n.d., 1362.
29. Prim. J. Maritain, *Les Degres du Savoir*, pogl. 2 (OEC IV, 330-340, 340-353) in pogl. 4 (str. 509 sl.); *Sept lecons sur l'être* (OEC V, 607-615); *La Philosophie de la nature*, pogl. 1 (OEC V, 834-862) in pogl. 3 (str. 891 sl.); *Science et Sagesse*, pogl. 2 (OEC VI, 47-78).
30. J. Maritain, *La Philosophie de la nature*, OEC V, 859.
31. J. Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, 147.
32. J. Maritain, *La Philosophie de la nature*, (OEC V, 860 sl.).
33. Prav tam, 937.
34. J. Maritain, *Science et Sagesse*, OEC VI, 90.
35. Obsežneje razpravljam o Teilhardovem svetovnem nazoru v delu *Kozmos, Evolucija, življenje*, Celje, 2001.
36. Teilhard de Chardin, *Tagebuchaufzeichnungen*, cit. po P. Leroy, *Das Ja zur Erde*, Wien, 1960, 48 sl.
37. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos (Le Phénomene humain)*, München, 1964, 209.
38. Teilhard de Chardin, *Lettres à Leontine Zanta*, Pariz, 1965, 127-128.
39. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, 211.
40. J. Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, 126.
41. Prav tam, 128 sl.
42. J. Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, 262.
43. J. Maritain, *La personne et le bien commun*, 1946, 36.
44. Prim. J. Maritain, *L'Home et l'Etat*, Pariz, 1965, 52 sl.