

Shvaćanje čovjeka u povijesti filozofije (II. dio)

Od racionalizma do postmoderne

Ivan ŠESTAK*

Sažetak

Pokušaj definicije čovjeka, odnosno nastojanje da se odgonetne njegova narav, poseban karakter njegovog bitka, u pravilu je veoma složen. Čovjek je naime po sebi u mnogočemu problematično biće. Jezgru njegove kompleksnosti, pa i za mnoge kontradiktornosti sačinjava ponajprije njegova duhovno–tjelesna sastavljenost, koja je njegova vlastitost. Svaki suvremeni sustavan pristup utemeljivanju filozofske nauke o čovjeku odnosno filozofske antropologije uzet će svakako u obzir, za razliku od klasičnih skolastičkih udžbenika ove discipline, i mišljenja o čovjeku u cjelini, kakva su nam u naslijeđe ostavila pojedina povijesno–filozofska razdoblja odnosno njihovi predstavnici. Povijest naime uvelike može pridonijeti samorazumijevanju čovjeka. Ova studija želi iznijeti na vidjelo filozofsku sliku čovjeka od racionalizma pa do naših dana. Taj će se pokušaj — imajući poglavito u vidu jasnoću — temeljiti kako na relevantnim antropološkim izvornim tekstovima mislilaca odnosnih razdoblja tako i na interpretacijama vrsnih poznavatelja ovih autora, kao i čitave povijesti filozofije.

1. Moderna filozofija

Novovjekovna filozofija u središte promišljanja stavlja čovjekovu spoznaju. Temeljno pitanje glasi: je li čovjeku moguće spoznati istinu i na koji način funkcionira njegova spoznaja? Tek se eventualnim pozitivnim odgovorom na ova pitanja mogu poduzeti ontološka istraživanja koja se tiču čovjeka, svijeta i Boga. S obzirom na izvor i dosege spoznaje moderni su se mislioci podijelili u dva tabora: racionaliste i empiriste. Pod tim vidikom možemo govoriti i o dvije antropologije.

1.1. Racionalizam

Ocem novovjeke filozofije kao i racionalističke struje unutar nje smatra se R. Descartes (1596.–1650.). Ovaj francuski filozof ne samo da želi ispitati sigurnost

* Doc. dr. sc. Ivan Šestak, Filozofski fakultet Družbe Isusove, urednik časopisa *Obnovljeni život*. Članak je svršetak studije objavljene pod naslovom: Shvaćanje čovjeka u povijesti filozofije. Od starogrčke do renesansne slike čovjeka, *Obnovljeni život* (58) 3 (2003) 283–303.

naše spoznaje¹ nego i želi pronaći pravu metodu kako se ne bi dogodilo da ljudi obdareni istim razumom dolaze do različitih rezultata.² Valja imati pred očima da filozofija od 14. st. nadalje gubi svoj počasni naziv »regina scientiarum«. Ovo će mjesto pripasti matematičari, posebice nakon G. Galileja (1564.–1642.), koji je matematičku metodu učinio ključem za objašnjenje i obvladavanje prirode. Još i više, od sada će se i filozofski sustav pokušavati konstruirati na način matematike kao znanosti, tj. deduktivnim postupkom započinjući od najjednostavnijih principa.³ Nije ni čudo što će i Descartes usvojiti deduktivnu metodu.⁴

Descartesovoj metodološkoj sumnji kojoj je cilj utvrditi vrijednost spoznaje, jedna se istina pojavljuje kao neoboriva, kao ona pred kojom se ne možemo varati, u kojoj bi i nekom »zlom duhu« (spiritus malignus) to bilo nemoguće! Ne, takvu sigurnost za Descartesa ne predstavljaju ni matematički aksiomi ni prvi metafizički principi, nego je to sigurnost egzistencije onoga koji misli.⁵ Taj glasoviti Descartesov — *cogito ergo sum* za njega je »idea clara et distincta«, neoboriva istina, jedini solidan princip od kojeg valja započeti zaključivati.

Na čiju i kakvu egzistenciju ukazuje *cogito*? To je egzistencija misli, zbiljnosti, odnosno supstancije koja misli (res cogitans, supstantia cogitans).⁶ Time Descartes kaže da je misao ono što ne samo da stoji u sebi, samostalno, neovisno o tjelesnoj stvarnosti (res extensa) nego i u opreci ili antitezi prema njoj. Tijelo i duša su dvije zasebne i po svojoj naravi posve različite supstancije.

Ovakva stroga podjela ne uzima u obzir čovjekovo živo povijesno jedinstvo i cjelovitost. Naprotiv, Descartesova antropologija je povratak strogom dualizmu između duše i tijela koji čak nadilazi onaj Platonov i Augustinov. Tijelo kao pro-težna supstancija (res extensa) te duša kao misleća supstancija (res cogitans) — stvorena dakako od Boga te besmrtna — dvije su radikalno različite zbiljnosti koje nemaju ama baš ništa zajedničko. Ne samo da između ove dvije stvarnosti ne može biti supstancijalnog jedinstva nego je principijelno isključeno i bilo kakvo kauzalno djelovanje jedne na drugu. One se nalaze u vezi, nekim doduše misterioznim načinom, samo u organu epifize. Uzimajući u obzir Descartesovo tako radikalno različito poimanje duše i tijela, talijanski neoskolastički filozof Battista Mondin daje izvrsnu dijagnozu Descartesove antropologije: »Ova je fundamentalna različitost razlogom što kartezijanska antropologija nudi jednu od najreduktivnijih vizija čovjeka u zapadnoj misli: čovjek kao razum u spiritualnoj dimenziji; čovjek pak kao stroj u tjelesnoj dimenziji. Na taj način ljudska narav gubi na bogatstvu osjećaja i impulsa koje oživljuje odnos između duhovnoga i tjelesnoga.«⁷ Tako čo-

1 Usp. R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, regula I. i VIII. [Hrvatski prijevod: *Pravila za upravljanje duhom*, Pravilo I–IV, VIII, XII, preveo Damir Barbarić, u: *Hrestomatija filozofije*, sv. 5: *Filozofija racionalizma*, Zagreb, 1997, str. 97–119].

2 Usp. R. Descartes, *Rasprava o metodi*, I., s francuskog preveo N. Berus, Zagreb, 1951., 11–16.

3 Usp. C. Valverde, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, Paderborn, 1999., 73.

4 Usp. R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, regula II.

5 Usp. R. Descartes, *Rasprava o metodi*, IV, 31–32.

6 Usp. R. Descartes, *Metafizičke meditacije*, II, priredio i preveo Tomislav Ladan, Zagreb, 1994., 52.

7 B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. 2., Milano, 1984., 140.

vjek kao misleći subjekt, odnosno kao stvar koja misli (res cogitans) postaje polazištem svakog tumačenja zbiljnosti: bitak se od sada podlaže mišljenju. Drugim riječima, ljudski »ratio« postaje najviša instancija dok zbiljnost gubi na autoritetu i vrijednosti. U budućnosti će — kako to sažima španjolski filozof Carlos Valverde — subjektivno postati važnije od objektivnog, predodžba od zbiljnosti, fenomen od bitka, psihologija od ontologije, znanosti o mjerljivome i verificirljivome bit će važnije od znanosti o čovjeku, filozofija od teologije. Descartesov će »ja« od sada stajati na distanci svemu nasuprot — pa i drugom čovjeku — kao svome »ne-ja«. Drugi kao osobe ne stoje sa mnom kao osobom ni u kakvom odnosu. Nije ni čudo što će potom G. W. Leibniz (1646.–1716.) od osoba učiniti zatvorene pojedinačne monade bez »vrata i prozora«. Ovaj će kartezijanski racionalizam proširiti čitavom Europom mislioci kao što su B. de Spinoza (1632.–1677.), N. Malebranche (1638.–1715.), G. W. Leibniz, Ch. Wolf (1679.–1754.) i drugi manje poznati.⁸ Descartesova redukcija biti čovjeka na misleći subjekt shvaćenog u svojoj autonomnosti izdići će ga kasnije u idealizmu u apsolutni um te će čitava zbilja postati jedno duhovno događanje.

1.2. Empirizam

Kao reakcija na krajnji kontinentalni racionalizam — ali i usporedno s njime⁹ — javlja se u Engleskoj pod jakim utjecajem i dojmom prirodnih znanosti i njihovih rezultata empirističko tumačenje čovjeka koje su svojim djelima promulgirali F. Bacon (1561.–1626.), T. Hobbes (1588.–1679.), J. Locke (1632.–1704.) te D. Hume (1711.–1776.), a koje će konačno kasnije završiti u radikalnom materijalizmu kakvog će zastupati francusko prosvjetiteljstvo. Kao što je poznato, empirizam se u tumačenju zbilje, pa i čovjeka, čvrsto i isključivo drži datosti osjetnog iskustva smatrajući da osjetna spoznaja označava neprekoračivu granicu svake moguće spoznaje naprosto. Čovjek je prema tome biće osjetnih podražaja, koje on doduše spaja i povezuje, no mora se odreći bilo kakvog zahtjeva za svakom drugom, transcendirajućom umskom spoznajom. Eksperimentalnim znanostima pripada sva valjanost i vrijednost, dok, naprotiv, znanostima o čovjeku taj naziv pripada samo nominalno: one doduše pripomažu ljudima u njihovom međusobnom razumijevanju i dogovaranju, ali same nemaju nikakvu objektivnu, univerzalnu i nužnu vrijednost. Koji je temelj čovjekovog moralnog djelovanja ako ne postoji nikakva metafizika?! Empiristi drže da je priroda ta koja nam sa svom sigurnošću priopćuje što je dobro, a što zlo — i to ukoliko nam dobro čini zadovoljstvo, a ono pak što nije dobro uzrokuje nam ne-zadovoljstvo i bol. Instinkt prirode je prema tome najbolji čovjekov vodič. Čovjek na posljetku ne mora znati što je to istinito, nego,

⁸ Usp. C. Valverde, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 74–75.

⁹ Usp. V. Božičević, *Britanski empirizam*, u: *Filozofija britanskog empirizma*, Hrestomatija filozofije, sv. 4., Zagreb, 1996., 7. Prilog nudi izvrstan prikaz različitosti racionalizma i empirizma, kao i najznačajnije teme engleske dominantne filozofije, tj. pitanje spoznaje i pitanje utemeljenja te uređenja političke zajednice.

naprotiv, što je to korisno i ugodno. Država pak ima zadatak da svojim organizacijskim aparatom osigura građanima blagostanje i sreću.

U empirizmu je čovjek zatvoren u subjektivitet svojih osjetnih opažaja, koje on naziva »ideje«, uronjen u ne–spoznaju svake transcendentne istine, bez ikakve mogućnosti objašnjenja smisla svojega života, bez metafizike i principa, kao osoba bez ikakve vrijednosti, sveden na lutku ugodnih ili bolnih dojmova. Takva je antropološka slika predstavljala destrukciju čovjeka kao osobe. I još nešto: praksa kao kriterij životne orijentacije dobila je primat, što će pak dovesti do opasnog voluntarizma čija deviza glasi: *Sit pro ratione voluntas*.¹⁰

1.3. Prosvjetiteljstvo

Racionalizam s jedne te empirizam s druge strane neposredno će utjecati na stvaranje duhovnog pokreta koji posve pripada 18. stoljeću, a običava se nazivati iluminizmom, odnosno prosvjetiteljstvom. Doduše, prosvjetiteljstvo ima svoje dublje korijene koji sežu u renesansu, reformaciju i englesku revoluciju, dakle u one pokrete koji će se svaki na svom području u borbi za autonomijom pokušati osloboditi autoriteta. Valja istaknuti da je prosvjetiteljstvo manje filozofski pokret, a više jedna duhovna kulturno–povijesna pojava općenito — koja će izvršiti utjecaj na sva područja duhovnog, kulturnog, socijalnog, političkog i ekonomskog života, i to ne samo u Engleskoj, Francuskoj i Njemačkoj nego i u čitavoj Europi. »On vuče svoj naziv iz posvemašnjeg povjerenja u 'svjetlo' razuma, kojeg se smatra sposobnim da rasprši maglu s nepoznatog i misterioznog, koja je zamračivala i ograničavala duh te da učini ljude boljima i sretnijima, odgajajući ih za racionalno postupanje prema nacrtu univerzalne pedagogije.«¹¹ O prosvjetiteljstvu se dakle može govoriti kao o nazoru na svijet.

Spomenimo na ovome mjestu temeljne karakteristike prosvjetiteljstva kako bi nam na toj pozadini postalo jasnije i shvaćanje čovjeka. Prosvjetiteljstvo u prvom redu naprosto obožava i časti znanost te je nastoji popularizirati, u čemu su se primjerice u Francuskoj posebice istakli književnici i filozofi koji pišu na narodnom jeziku.¹² To je vrijeme nastanka akademija znanosti (Pariz, Berlin, London, Torino, itd.), na kojima se doskora započinju razvijati posve nove znanstvene discipline poput geologije, embriologije, histologije, anatomije, paleontologije, kemije. Razdoblje od 1730. do 1789. vrijeme je velikih tehničkih otkrića. Pod utjecajem engleskih empirista na razvoj znanosti nadovezuje se i isticanje iskustva kao jedinog kriterija istine: ono što se ne nalazi u domeni iskustva, naprosto nije prob-

10 Usp. C. Valverde, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 75–76.

11 B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, vol. 2., 296; Usp. Illuminismo, *Dizionario delle idee*, Firenze, 1977., 516–519.

12 Općenito je mišljenje da nijedan filozof prosvjetiteljstva ne zavreduje pridjev »velik«, no valja se svakako diviti njihovoj djelatnosti (Voltaire, Rousseau) kojom su širili u sve slojeve prosvjetiteljske ideje, posebice one koje se tiču čovjekove sudbine. (Usp. C. Valverde, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 77–78.).

lem te ne zavređuje nikakvu pozornost. To se očito prije svega odnosilo na metafiziku i objavljenu religiju. Metafizičke biti stvari i duha te cjelokupna transcendentna stvarnost proglašavaju se pukim praznovjerjem. Prosvjetiteljstvo je osim toga po svojoj definiciji bezgranično povjerenje u snagu ljudskog razuma, tj. ono je u svojoj biti racionalizam. Razum kao posljednja i jedina norma dominira ne samo u sferi teoretskog znanja nego i na volitivnom, etičkom, religioznom i umjetničkom području. Nadalje, prosvjetiteljstvo je zbog svog racionalizma također i antitradicionalizam koji dolazi do izražaja ne samo u poimanju prava nego i u odnosu prema religiji, točnije prema Katoličkoj crkvi te monarhičkoj državi koje su kao institucije nositelji tradicionalnog poretka. Na poslijetku, prosvjetiteljstvo nosi i crte utopističkog optimizma budući da drži razum sposobnim eliminirati sve uzroke nesreće i bijede na bilo kojem području ljudskog života, pa čak i samu smrt! Siguran da se nalazi gotovo već na pragu »zlatnog doba«, prosvijetljeni je čovjek 18. stoljeća sa žaljenjem, ako ne i s omalovažavanjem gledao prethodne naraštaje koji su živjeli u tami neznanja i ekonomske bijede.¹³

Prosvjetiteljstvo je nesumnjivo imalo velikih zasluga. Ono je primjerice izgradilo školski sustav i učinilo ga obvezatnim te je tako Europu počelo oslobadati nepismenosti. Ideal polihistora, širokoobrazovanog enciklopedijskog čovjeka djelovao je sve do 20. stoljeća.¹⁴ Počela se također ustrojavati i učinkovita državna uprava. Tko bi to primjerice smio jednostrano zanemariti ili omalovažiti rezultate znanstvenih otkrića i primjenu njihovih rezultata u mnogim tehničkim iznašašćima, koja su život činila ne samo sigurnijim i lakšim nego ga često znala i spasiti?!

Ne bismo ipak bili objektivni kad ne bismo ukazali i na idejne nedorečenosti i zablude prosvjetiteljstva, a koje su odredile duhovnu situaciju čovjeka toga vremena te su i danas djelatne i određuju način djelovanja i mišljenja čovjeka.

Veličanje isključive uloge razuma prikratilo je čovjeka u njegovoj afektivnosti i fantaziji jer se ozbiljno ne uzima čovjek u njegovoj cjelovitosti. Vjera u neprestani napredak zasnovan na neslućenim mogućnostima razuma usmjerenima prema stvaranju »raja na zemlji« protivi se čovjeku kao ograničenom biću. U najnovije je vrijeme, čemu smo pak svjedoci, ova ideja potpuno napuštena. Dapače, postavljaju se pitanja: A kako zapravo preživjeti — i to »zahvaljujući« upravo iznašašćima razuma? A što je pak čovjek bez tradicije? Unutar svih bića prirode tradicija pripada samo čovjeku kao njegova vlastitost. Čovjek je naprosto bez tradicije nemoguć.¹⁵ Nadalje, među prosvjetiteljskim autorima nalazimo i takve koji će pod utjecajem engleskog empirizma nijekati čovjekovu duhovnu dimenziju uspoređujući ga sa strojem. Tako će najradikalniji francuski prosvjetitelj J. O. de La Mettrie (1709.–1751.) i napisati djelo znakovitog naslova *L'homme machine* (1748.), a u svom djelu *Histoire naturelle de l'âme* (1745.) dokazivat će da čovjekove duhovne funkcije u svojoj biti ovise o tjelesnim organima. C. A. Helvétius (1715.–1771.)

13 Usp. B. Mondin, B., *Corso di storia della filosofia*, vol. 2., 298–300.

14 Usp. E. Coreth — H. Schöndorf, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, 21983. 81.

15 Usp. J. M. Bocheński, *Uvod u filozofsko mišljenje*, Split, 2001., 82.

napisat će djelo obilježeno senzualističkim pečatom pod naslovom *De l'esprit* (1758.) kojim utemeljuje materijalističku etiku proglašavajući strasti začecima duha. Grubo materijalističko poimanje čovjeka zastupat će P. H. d'Holbach (1723.–1789.) u najateističnijem djelu francuskog prosvjetiteljstva *Système de la nature* (1770.) prema kojemu je čovjek, baš kao i sve stvari unutar ovoga svijeta, podložan fizikalno–mehaničkim zakonitostima prirode.

I napokon, prosvjetiteljstvo će sa sobom donijeti liberalizam i deizam koji će imati značajne posljedice za formiranje nazora na svijet ljudi zapadnoeuropskog kulturnog kruga, a koji je nazočan i u ovom našem vremenu. Liberalizam nužno slijedi iz zahtjeva prosvjetiteljstva. Naime, napredak je moguć samo zahvaljujući znanosti za čiji je pak razvitak svemoćnom razumu potrebna sloboda. Um naime ne trpi nikakva ograničenja jer bi samoga sebe izdao. Mišljenje prihvaća samo ono što je njemu samome razvidno i racionalno uvidno, što je znanstveno spoznatljivo — kao što je to primjerice neki matematički i fizikalni zakon. Sve što pak ovo nadilazi, odbacuje se kao ograničenje koje se protivi slobodi razuma. U skladu s time valja zato razum osloboditi svih mogućih veza i ograničenja. U biti prosvjetiteljskog liberalizma nalazi se zapravo individualizam koji svoje duhovne korijene s jedne strane ima u rastakanju općeg pojma koje su polučili nominalizam i empirizam, a s druge strane u izoliranom autonomnom subjektivitetu racionalizma. Ovaj će se individualizam s dalekosežnim posljedicama odraziti u ekonomskom, političkom i teološkom liberalizmu.

Na gospodarstvenom području nastaje ekonomski liberalizam koji bez ikakve socijalne sućuti bezobzirno slijedi zakonitosti slobodnog tržišta koje poslodavcu osiguravaju najveću moguću dobit. Liberalizam će se odraziti i na političkom području u apsolutizmu u kojemu će vladar nastojati prisvojiti za sebe neograničenu državnu moć i slobodu u odlučivanju, ne trpeći nikakvo ustavno ograničavanje svoje volje sa strane građana. Takav je državni sustav, kao što je poznato, funkcionirao sve dotle dok ideje prosvjetiteljstva i same nisu dospjele u široke narodne slojeve u kojima će od sada svaki pojedinac za sebe prisvajati pravo na autonomnu slobodu, a koja je do tada pripadala samo vladaru. Zanimljivo je da će baš u Francuskoj kao zemlji prosvjetiteljstva — ali ipak neprosvijećenog! — doći do velike revolucije koja će se odvijati upravo pod prosvjetiteljskim parolama slobode, jednakosti i bratstva! Prosvjetiteljski će liberalizam pogoditi i kršćansku vjeru koja nije ni racionalno potpuno uvidna ni znanstveno strogo dokaziva. Nastat će tako liberalizam u teološkom smislu. Odbacuje se Crkva sa svojim naukom kao pritisak dogmi te općenito nadnaravna vjera držeći je prisilom koja se protivi slobodi razuma. Rađa se tzv. »teološki racionalizam« koji nastoji reducirati religiozne istine Objave na prirodno uvidne, racionalno dokazive istine te prikazati kršćansku vjeru kao čistu naravnu religiju razuma.

Usko povezan s liberalizmom jest tzv. deizam koji predstavlja tipičnu predodžbu Boga kakvu je ostavilo prosvjetiteljstvo. Premda se prosvjetiteljstvo u Francuskoj razvilo u smjeru materijalizma i ateizma, ipak se ono nije obušilo na vjeru u Boga kao takvu, nego je naprotiv razvilo predodžbu o Bogu koja se posve razlikuje od one tradicionalne. Pa kakva je to deistička predodžba o Bogu? Božji se

bitak priznaje, vjeruje se u jednog, transcendentnog i osobnog Boga koji je stvorio ovaj kozmos koji tako veličanstveno funkcionira. Dovde ova predodžba odgovara Bogu kršćanske vjere. No, Boga se također razumije kao biće koje postoji »izvan« i »iznad« svijeta: Bog je doduše jednom stvorio svijet te mu usadio i zakone prirode, ali ga je potom prepustio slobodom tijeku, ne zahvaćajući više u svjetska zbivanja. Prema tome, ovdje je riječ o jednom Bogu koji se ne brine ni za svijet ni za čovjeka, pa stoga ni ovaj ne treba mariti za njega! To je posve onostrani Bog koji u ovostranosti nema što tražiti. Ovdje je naprotiv čovjek autonomni gospodar svijeta.¹⁶

Prosvjetiteljstvo je dakle iznjedrilo čovjeka koji je kao pojedinac svjestan samoga sebe i mogućnosti svojega razuma za koji vjeruje da je svemoćan — samo mu ne smiju biti stavljene nikakve zapreke. Općenito se podigla kulturna razina stanovništva te se intenzivirao i umnogome uredio socijalni život. No s druge strane, prosvjetiteljske su se pretpostavke okrenule protiv čovjeka. Taj se čovjek od sada razumije samo iz imanencije i u imanenciji, a svoje dane provodi pod vodstvom razuma.

2. I. Kant

Neki se autori slažu u tome da nije lako odgovoriti na pitanje što to Kantu (1724.–1804.) zapravo leži na srcu u njegovom filozofiranju — jer postoji isto toliko tumačenja Kanta koliko i njegovih interpretatora.

Dobro je ponajprije imati na umu da je i Kant tipično dijete prosvjetiteljstva, kojega on i shvaća kao proces izlaženja čovjeka iz stanja malodobnosti (Unmündigkeit), tj. nedostatka odlučnosti i hrabrosti da se pojedinac služi svojim vlastitim razumom bez vodstva nekoga drugoga.¹⁷ Nerijetko se navode i četiri Kantova pitanja iz uvoda u njegovu Logiku: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?, koja se naposljetku svode na pitanje o čovjeku: Was ist der Mensch?¹⁸, pa bi stoga čitava Kantova misao trebala imati antropološku impostaciju. Tako je od Kanta naovamo riječ antropologija počela označavati filozofsku nauku o čovjeku. Kant međutim ipak nije sastavio jednu sustavnu nauku o čovjeku, pa ni u svom spisu na kojem je godinama radio predajući njegovu materiju te ga napokon i kao posljednjeg sam objavio pod naslovom *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt* (1798.). »Pragmatičan vidik« pod kojim je Kant sastavio ovu antropologiju sugerira pitanje tipično za prosvjetiteljstvo: »... što on [čovjek] kao slobodnodjelujuće biće od sebe čini, ili pak što može i treba da čini.«¹⁹ Čovjek

16 Usp. E. Coreth, — H. Schöndorf, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, 81–84; usp. C. Valverde, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 77.

17 Usp. I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, u: W. Weischedel (hrsg.), *Immanuel Kant Werke in zehn Bänden*, Darmstadt, 1983., Bd. 9., 53.

18 Usp. I. Kant, Logik, u: W. Weischedel (hrsg.), *Immanuel Kant Werke in zehn Bänden*, Bd. 5, 448. Prva se tri pitanja nalaze i u djelu *Kritika čistog uma*, A 805 B 833.

19 I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, u: W. Weischedel (hrsg.), *Immanuel Kant Werke in zehn Bänden*, Bd. 10., 399.

je prema tome subjekt koji si sam postavlja ciljeve, prema njima teži te u tom djelovanju razvija svoje sposobnosti i tako ostvaruje samoga sebe.

No ipak, Kant kritičke faze ostavio nam je u naslijeđe sliku čovjeka koja proizlazi iz analize čovjekovih spoznajnih mogućnosti i odnosnih posljedica. Naime, facit djela *Kritika čistoga uma* (1781.) jest da čovjekova spoznaja ostaje mjerodavna i ograničena na područje iskustva, odnosno da čisti teoretski ili spekulativni um uz pomoć čistih pojmova ne može sa sigurnošću ništa reći o slobodi, besmrtnosti duše i Bogu. Drugim riječima, nije moguća stroga znanost o onim pitanjima koja čovjek po svojoj naravi postavlja nastojeći tako pronaći životnu orijentaciju i smisao.²⁰ Međutim, Kant je ipak svim žilicama svoga bića bio metafizičar! On pod svaku cijenu želi naći ono bezuvjetno u čitavoj ovoj uvjetovanoj zbilji. Takva mu bezuvjetnost — kako to dokazuje u djelu *Kritika praktičnog uma* (1788.) — dolazi u susret u zapovijedi bezuvjetnog moralnog imperativa čije izvršavanje pretpostavlja slobodu volje; besmrtnost se duše pak nameće kao zahtjev za približavanje moralnom idealu savršenosti, a Bog je napokon garant blaženosti koju moralno djelovanje zaslužuje. Sloboda volje, besmrtnost duše i Bog su postulati koje po svojoj naravi zahtijeva moralnost. Na taj se način Kant preko praktičnog moralnog djelovanja vinuo do onih zbiljnosti koje su bile sadržaji klasične *metaphysicae specialis*. U tom smislu valja napomenuti da za Kanta metafizika više nije bila nikakva nauka o biću, odnosno ontologija, nego zapravo teorija spoznaje.²¹

I Kantova ostavština nesumnjivo imade antropološku relevanciju. Ponajprije mu valja priznati zasluge što je u jednom izrazito nemetafizičkom i protumetafizičkom vremenu tako snažno uznastojao uspostaviti metafizički diskurs — premda na posve drugačijim temeljima od dotadašnjih. Kod Kanta je čovjek postao iznova i formalno *ens metaphysicum*, biće koje svoj posljednji, bezuvjetni temelj ne nalazi u sebi. Na moralnom području ostaje nesumnjivo divljenja vrijedno Kantovo izvanredno visoko poštovanje koje valja imati prema svakom čovjeku kao osobi, koju uvijek treba promatrati kao svrhu, a nikada kao puko sredstvo.²² U tom smislu Kantov moral možemo čak nazvati personalističkim! No, uzimajući u obzir domaći čovjekovih umskih mogućnosti, ipak je on prema Kantu pesimističko biće budući da zbog svog načina spoznavanja ostaje privezan na spoznaju fenomena kao sintezu osjetnih datosti pod formama prostora i vremena. A kad Kant govori o datostima slobode, duše i Boga, onda je u *Kritici praktičnog uma* tu riječ o postulatima, zahtjevima koje svakako moramo misliti ali ih ne možemo spoznati! Jednako vrijedi i za spoznaju koju čovjek ima o samome sebi. Njemu je naime nemoguće prodrijeti u vlastite dubine i govoriti o duši. Racionalna psihologija koja bi željela objasniti supstancijalnost, jednostavnost, duhovnost i besmrtnost duše je

20 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, u: W. Weischedel (hrsg.), *Immanuel Kant Werke in zehn Bänden*, Bd. 3., 60.

21 Usp. E. Coreth — H. Schöndorf, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, 95–146.

22 Usp. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, u: W. Weischedel (hrsg.), *Immanuel Kant Werke in zehn Bänden*, Bd. 6., 61.

prema Kantu pseudoznanost.²³ Čovjeku je spoznatljiva tek sadržajno posve prazna predodžba »ja«: »Ich, von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet.«²⁴ Čovjek se u prvoj Kantovoj kritici promatra pod tri različite dimenzije: ponajprije je on »empirijski ja« koji proizlazi iz osjetnog samoiskustva subjekta, potom je to »transcendentalni ja« koji prethodi svakom iskustvu, kao »transcendentalno jedinstvo samosvijesti« i kao uvjet mogućnosti spoznaje te konačno »metafizički ja« pod kojim se podrazumijeva duša kao duhovna supstancija no koja nije ništa drugo nego ideja čistoga uma, koju doduše moramo misliti, ali je ne možemo spoznati.

Ako se cjelokupni Kantov sustav promotri pod antropološkim vidikom, onda postaje očito da on u biti nije ostavio sliku čovjeka kao bića jedinstva i cjelovitosti. Kod filozofa iz Königsberga snažno djeluju te su do krajnjih konsekvencija dovedeni stari antagonizmi između duše i tijela, *res extensa* i *res cogitans*, iskustva i mišljenja, empirizma i racionalizma, teoretske spoznaje i praktičnoga moralnog djelovanja.

3. Klasični njemački idealizam

Klasičnom njemačkom idealizmu prethodi duhovni pokret poznat pod imenom romanticizam. On je nastao kao reakcija protiv prosvjetiteljskog ideala radikalnog racionalizma koji je J. J. Rousseau (1712.–1778.) prokazao kao veoma opasan za čovjekov duh jer ga čini ne samo suhim zatomićući mu dragocjene energije nego i oholim, što je glavni razlog degeneracije društva. Da bi se ozdravilo društvo, a čovjek postigao sreću — poručuje Rousseau — valja dopustiti se voditi osjećajima, intuicijom, instinktom. U tom kontekstu raste vrijednost prirode u njezinoj strahovitoj snazi i osebnosti ljepoti, uviđa se značenje tradicije, umjetnosti, jezika, ukazuje se na fascinirajućnost religije, snagu povijesti. Riječ je, kao što vidimo, o svemu onome što je prosvjetiteljstvo obezvređivalo ili zanemarivalo.²⁵ Mora se priznati da je romanticizam dobrim dijelom pridonio nastanku potpunije slike o čovjeku. Tome su svoj povijesni obol dali poglavito njemački romantici, poznati pisci, pjesnici i mislioci: F. Schiller (1759.–1805.), J. W. Goethe (1749.–1832), J. G. Hamann (1730.–1788.), J. Jacobi (1740.–1814.), Novalis (1772.–1801.), Mendelssohn, F. von Schlegel (1772.–1829), G. E. Lessing (1729.–1781.), a posebice Kantov učenik J. G. Herder (1744.–1803.), koji se istakao u proučavanju estetike, povijesti i lingvistike te Schillerov i Goetheov prijatelj K. W. von Humboldt (1767.–1835.), koji se istakao svojim teorijama na području lingvistike.

23 Usp. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, u: W. Weischedel (hrsg.), *Immanuel Kant Werke in zehn Bänden*, Darmstadt, Bd. 4., 342.

24 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, u: W. Weischedel (hrsg.), *Immanuel Kant Werke in zehn Bänden*, Bd. 4., 344.

25 Usp. B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, Milano, 1984, vol. 3., 13–15.

Kant je još zastupao tzv. transcendentalni idealizam u kojem subjekt nije nikakav tvorac svijeta iskustva, a još manje cjelokupne zbiljnosti, nego samo uvjeta mogućnosti spoznaje (forme i transcendentalne kategorije). Ovakvoj su se »kljastoj« kreativnosti subjekta na puke transcendentalne vidike usprotivili Fichte, Schelling i Hegel zastupajući tzv. apsolutni idealizam: samosvijest odnosno misao postaje apsolutno počelo zbiljnosti i svega onoga što postoji: svijeta i Boga, fenomena i nuomenona, subjekta i objekta. Riječ je o pokušaju da se cjelokupno znanje objedini u mislećem »ja«, da se postigne posljednje jedinstvo koje u sebi objedinjuje i objašnjava cjelokupnost. To je središnja misao klasičnog njemačkog idealizma koji je naprosto postao sveobuhvatni pogled na svijet, a čiji su ga predstavnici razvili na tri različita načina. Skicirajmo ih samo sumarno i pod antropološkim vidikom!

3.1. J. G. Fichte

Fichte (1762.–1814.) se u svojoj glasovitoj alternativni između jedina dva moguća sustava, tj. između dogmatizma koji priznaje postojanje stvari u sebi i idealizma koji to nijeće te priznaje samo postojanje »ja« kao posljednje stvarnosti — a taj »ja« je uzrok vlastitih ideja te prema tome i stvari koje postoje samo ukoliko bivaju mišljene — opredijelio za idealizam. Idealizam naime prema Fichteu — kao što je poznato — bolje osigurava slobodu i neovisnost čovjeka te prema tome i njegovu duhovnost. Tako je »ja« postao jedinstveni metafizičko–ontološki princip, uzrok svega »ne–ja«. Dakle u Fichteovu sustavu »ja« prestaje biti ograničeni i receptivni subjekt te se postavlja kao apsolutni te stoga i naprosto produktivni subjekt.²⁶ Fichteova filozofija tumači apsolutni »ja« kao praktični um ili bezgraničnu moralnu volju te prirodu shvaća kao polje djelovanja i oruđe za moralnu praksu. No, apsolutni se »ja« ostvaruje u empiričkom »ja«, u kojem apsolutni »ja« u prvom redu djeluje i kojemu je sve »ne–ja« suprotstavljeno. Ovaj »ja« je po svojoj biti djelovanje (Tathandlung) koje svoje objekte, shvaćajući ih u idealističkom smislu kao »predodžbe«, postavlja i pri tome na njih djeluje. »Ja« je prvenstveno stvarateljska aktivnost, koja nadilazi podvojenost subjekt–objekt. Ovdje je riječ o djelovanju kao čovjekovom primatu, što će kasnije izvršiti utjecaj na Marxa.²⁷ Prema tome, za Fichtea je čovjek odnosno »ja« u sebi čisto događanje, koje ne pretpostavlja nikakav supstrat ili supstanciju.

Fichteov idealizam ima bitno antropološko i moralno značenje, kao što se to očituje u trećem dijelu njegovog djela pod naslovom *Die Bestimmung des Menschen* (1800.). Ovdje se čovjek promatra bitno pod vidikom volje koja nužno teži dobru, koje se pak sastoji u vršenju dužnosti. Dužnost čovjeku objavljuje Bezgranična volja, a ovaj je nepogrešivo spoznaje u savjesti.²⁸ Bezgranična volja je samo neki puki moralni red svijeta koji će određenu subsistenciju i Božje vlastitosti do-

26 Usp. E. Coreth — P. Ehlen — J. Schmidt, *Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart, 21989., 18.

27 Usp. C. Valverde, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 81.

28 Temeljne crte Fichteovog moralnog nauka usporedi: F. Coplestone, S. J., *A history of philosophy*, New York, 1994., vol. VII., 59–75.

biti tek u Fichteovoj drugoj fazi filozofiranja, nakon što će ga Schelling i romantici s pravom optužiti za ateizam. Međutim, ni tada ta subsistentna zbiljnost neće biti kršćanski osobni Bog, nego će nositi panteistička obilježja.²⁹

3.2. F. W. J. Schelling

Schelling (1775.–1854.) je kao izvrstan eklektik u svom sustavu nastojao pomiriti Spinozin apsolutni determinizam s Fichteovim idealizmom koji brani čovjekovu slobodu. Središnja tema njegovog filozofiranja je apsolutno.³⁰ Gdje ga to Schelling otkriva? U ljudskom »ja« kao najvišem principu filozofije. U tom je smislu znakovito da je Schelling već kao dvadesetogodišnjak napisao spis pod naslovom *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795.). Filozof jednim naročitim umskim zорom (intellektuelle Anschauung) otkriva nešto što nije naprosto ljudsko i ograničeno: on to naziva onim »vječnim u nama« (das Ewige in uns). Riječ je o apsolutnome, božanskome koje je temelj cjelokupne stvarnosti. Ovdje dakako nije riječ o Bogu–stvoritelju kršćanske objave, nego o bezgraničnom životu koji je kao unutarnji princip djelatan u svemu postojećem. Priroda je tako živi organizam različitih polarnosti. Zbiljnost obuhvaća nesvjesni stadij prirode i svjesni stadij ljudskoga duha u kojima je na djelu božanstvo. No, istinska objava božanskoga ne događa se u prirodi, nego u umu, na području duha i njegove povijesti, posebice u umjetnosti. Umjetničko je djelo naime najsublimniji čin ljudske slobode u kojoj se pomiruju priroda i duh, nužnost i sloboda. Na taj način u umjetnosti božansko, nakon prelaska svog puta razdvajanja, ponovno dolazi svom jedinstvu, apsolutnom identitetu.

Netko bi očekivao da u ovakvom sustavu čovjeku pripada čvrsto i sigurno mjesto. No, to ipak nije tako. Kako u zbilji tako i u čovjeku postoji prema Schellingu mnoštvo iracionalnoga, a što sudbinu svijeta i čovječanstva čini tragičnom. Uzrok tome je — a to je začuđujuće! — samo božansko koje je već u sebi — premda jedinstveno — podijeljeno na svjesni božanski duh i tamni temelj ili nagon (Drang). Iz ova dva pra–momenta proistječe božansko nastajanje u svijetu, koji je izvanjsko događanje božanskoga. Međutim, samo otuđeno božansko iznova teži jedinstvu sa samim sobom, i to po čovjeku koji se u svojoj slobodi njemu priklanja te se tako zbiva povratak otpalog dijela božanstva u pratemelj i time pomirenje nagona i duha. Upravo tako i konačni svijet iznova biva preuzet u beskonačno. Na taj način čovjek sudjeluje u potpunom izmirenju i stapanju svih suprotnosti u apsolutu.³¹

29 Usp. B. Mondin, *Storia dell'antropologia filosofica*, Bologna 2002., vol. 2., 33–43.

30 O poimanju apsolutnoga kod Schellinga mjerodavna su sljedeća dva djela vrsnih autora: X. Tillet, *L'absolu et la philosophie, Essais sur Schelling*, Paris, 1987; W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte: Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz, 1965.

31 Usp. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, München, 1995., 202–208.

3.3. G. W. F. Hegel

Proniknuti Hegelovu misao uistinu nije lako, a suvislo je razložiti još je zacijelo teže. Neka nam stoga na ovom mjestu, poglavito zbog jasnoće same stvari, pomogne jednostavna i plastična interpretacija W. Weischedela, izvrsnog poznavatelja ne samo Hegela nego i čitave povijesti filozofije. Ta je interpretacija učinjena upravo pod antropološkim vidikom.

Baš kao i svi filozofi, i Hegel (1770.–1831.) je nastojao iznaći što to leži u dubini svekolike stvarnosti i što je to napokon s čovjekom koji se u toj stvarnosti nalazi, misli i djeluje. Hegel je želio dohvatiti jedinstvo čitavoga čovjeka, nakon što ga je Kant raskomadao na »das eigentliche Ich« koji je svjestan moralnog zakona i »das empirische Ich« s njegovim sklonostima. Hegel je baveći se Kantom, već veoma rano uvidio jedinstvo čitavoga čovjeka u ljubavi. Tako pitanje o biti ljubavi postaje polazištem Hegelovog mišljenja. U ljubavi on po prvi puta susreće ono što će pronaći i u čitavoj zbiljnosti: dijalektiku. Dakle, dijalektika za Hegela nije izvorno stvar filozofske refleksije, nego je ona po svojoj biti strukturni moment zbiljnosti.

Što to dakle sačinjava ljubav u njezinom živom događanju među onima koji se vole? Ponajprije, onaj koji voli mora samome sebi reći: ja jesam; mora samoga sebe potvrditi, postaviti (setzen). Formalno rečeno, to je teza u cjelokupnom sklopu ljubavi. No, ljubavi nadalje pripada to da onaj koji voli iziđe iz samoga sebe, da se preda onome koga voli, da se u njemu zaboravi te se time samome sebi otudi. Tko se na taj način zaboravi, negira početno vlastito potvrđivanje odnosno postavljanje (Setzung) te drugoga postavlja nasuprot sebi. Formalnoj strukturi ljubavi pripada stoga ne samo teza nego i negirajuća antiteza. No, ni time još nije potpuno izrečen fenomen ljubavi. Odlučujuće je u svemu tome to što onaj koji voli, u samome činu predanja drugome, u samozaboravu u drugome, zapravo samoga sebe iznova pronalazi, postaje samoga sebe svjestan u jednom dubljem smislu. Dakle, ona negacija u antitezi biva sa svoje strane iznova negirana, a to znači da otuđenje biva dokinuto te se upravo time ostvaruje istinska sinteza između onoga koji voli i voljenoga.

U svom поближем promatranju ljubavi Hegel otkriva da ona nije samo neki pojedinačni događaj između onih koji se vole nego da ona zapravo obvladava cjelokupnom zbiljnošću. Ljubav je naime temeljno događanje stvarnosti. Sveukupni se život odigrava u povezanosti ljubavi — iz nje izrasta te se njome održava. Ovim tek Hegelova misao postaje filozofskom u jednom dubljem smislu. Hegel se ne zaustavlja na onome što leži pred njegovim očima, nego se pita o bivstvenom temelju svega vidljivoga. Ono što se objavljuje u ljubavi, naime sve–život (Alleben) jest i temelj zbiljnosti naprosto. U svemu što jest struji jedan veliki život, apsolutni život, ili naprosto apsolutno! Hegel u apsolutnome vidi utemeljenu cjelokupnu zbiljnost, te mu je naprosto sve manifestacija apsolutnoga. Upravo ova misao Hegelovom sustavu daje metafizički karakter jer on s točke apsolutnoga promatra cjelokupnu zbiljnost. Život koji iz temelja obvladava zbiljnošću jest i sam jedno dijalektično događanje (kao što je to slučaj i među onima koji se vole) rastavljanja i povezivanja, samootuđenja i pomirenja. U ovom svom unutarnjem ritmu život

stvara neprestano nove oblike te se u tome objavljuje njegova stvaralačka bit. Taj život Hegel naziva božanstvom. Time Hegelova misao postaje filozofskom teologijom. Objekt filozofije nije ništa drugo nego božanstvo i njegova eksplikacija. No to božanstvo koje u svemu živi i u kojem sve živi nije naravno osobni, transcendentni Bog–stvoritelj u smislu kršćanske tradicije, nego »bog svijeta — Gott der Welt«. Hegel ipak to božanstvo razumije kao duh (Geist). On do toga naravno dolazi iz razumijevanja čovjekovog duha koji je prema njemu najuzvišenija manifestacija božanstva u svijetu. Na kraju krajeva, božanstvo je za Hegela apsolutni duh.

Ako je božanstvo duh, a svijet način na koji se božanstvo pojavljuje, tada iz toga slijedi da su i svijet, i to baš čitav svijet prirode, uključujući čovjeka i njegove tvorbe, u biti duh. A to što ih mi doživljavamo materijalnima, to je samo naš ograničeni i konačni kut gledanja, nefilozofski način promatranja. Ustvari: »das Geistige allein ist das Wirkliche — jedino duhovno je ono stvarno.«

No, na koji se način to božanstvo pojavljuje kao priroda i kao ljudski duh? Za to prema Hegelu postoji u samom božanstvu jedna unutrašnja nužnost, čime se naravno ta koncepcija božanstva razlikuje od kršćanske. U samom božanstvu naime, kao uostalom i u ljudskom duhu od kojega Hegel polazi da bi protumačio dijalektiku božanstva, postoji dijalektična napetost teze, antiteze i sinteze, koja omogućuje povijesnost svijeta u njegovoj raznolikosti te ljudskoga duha. U ovoj točki Hegelova misao iznova pokazuje antropološku relevantnost.

Božanstvo kao duh poznaje hod prema samome sebi, prema potpunoj samo-svijesti. To pak znači da se ono samo podvrgava samootuđenju. Božanstvo promatra samo sebe te se na taj način takoreći dijeli na ono koje gleda (das Anschauende) i ono koje biva gledano (das Angeschaute), a koje pak to božanstvo opaža kao nešto sebi strano. Upravo ovo u sebi podijeljeno božanstvo nije ništa drugo nego ono što nam kao svijet stoji pred očima. Samootuđenjem božanstvo postaje svijetom. Svijet je manifestacija božanstva u njegovom otuđenju na dva načina: s jedne strane je to priroda, a s druge strane čovjekov duh. U ovakvom filozofskom gledanju ljudski duh koji spoznaje prirodu biva shvaćen kao onaj koji se nalazi kao spoznavajući u božanstvu. Priroda pak koju ljudski duh spoznaje postaje predmet promatranja tog božanskog promatranja. Tako je priroda apsolutni duh kao ono drugotno samome sebi (der absolute Geist als das Andre seiner selbst).

Dakle, priroda odnosno stvari koje opažamo jesu ustvari božanstvo samo, no božanstvo ukoliko ono promatra samoga sebe. Stoga kada čovjekov duh spoznaje prirodu, tada to ustvari znači da božanstvo nazočno u ljudskom duhu spoznaje samo sebe.

U ovom događanju samopromatranja, odnosno samospoznaje događa se već povratak, karakterističan za treći stadij. Jer božanstvo uviđa da je ono kao promatrajuće i promatrano jedno te isto — to naime pripada naravi duha u pokretu. Ovo pak navraćanje božanstva na samoga sebe događa se u čovjeku. U čovjeku božanstvo dolazi do potpune svijesti samoga sebe, odnosno dijalektika božanske samo-svijesti stiže svom vrhuncu. Na koje se pak to sve načine događa opisuje Hegel u svom djelu *Fenomenologija duha* (1807.). Tako je samospoznaja božanstva najdu-

blji smisao svega onoga što se događa na razini ljudskoga duha. Samospoznaja božanstva se događa jednako na području individualnog života kao i u povijesti. Samospoznaja se događa u pravu, državi, u znanosti, umjetnosti, religiji te napokon u najvišem smislu u filozofiji. Kada se napokon dogodi to da čovjek cjelokupnu stvarnost shvati kao manifestaciju božanskoga duha, tada to znači sljedeće: božanstvo je u pustolovini svog postajanja svijetom i svoje raskidanosti iznova našlo put prema samome sebi.

Hegel dakle u avanturi svoga mišljenja želi čitavu zbiljnost protumačiti kao savršenu reprezentaciju apsolutnoga duha. Dakako da njegov sustav nije mogao opstati sučelice tvrdoći činjenica koje se nisu mogle uvrstiti u njegov sustav. Nažalost, postoje tek oaze savršenih oblika kao savršenih reprezentacija božanstva, ali ima puno više neuspjelih pokušaja, strašnih kaotičnosti, praznih hodova koji nikako nisu reprezentacija božanstva, ili koraci božanskoga duha dovršenoj samosvijesti. Iz toga slijedi da svijet nije nikakva savršena reprezentacija božanstva. U svijetu postoje suprotne silnice, silnice protubožanskoga i kaotičnoga.

Bilo kako bilo, i Hegel je želio protumačiti cjelokupnu stvarnost s jedne točke, a što je oduvijek bio jedini interes čovjeka. U tom je nastojanju Hegel uzor za filozofe. Ipak je na kraju ostala samo rezignacija jer se ne može doprijeti u srce božanstva, nego čovjeku ostaje samo to da neshvatljivo tiho časti.³²

Lako je uvidjeti da u Hegelovom sustavu totalitet ima prednost pred individualnošću. Tako će država postati norma morala i ponašanja, referencija savjesti pojedinca. Pojedinac će, kako je to razvidno u uvodnom dijelu njegove *Filozofije povijesti*, biti posve u funkciji ostvarenja univerzalnog plana.³³

Općenito se može reći da čovjek kod velikih idealista, posebice Hegela, izranja kao prolazni moment u dijalektičnom razvoju ideje koja naravno ima višu vrijednost. Što se međutim time dogodilo? Ako u ovom grandioznom racionalističkom sustavu, koji se tako strastveno nalazi u potrazi za Jednim i cjelinom, za sjedinjenjem konačnoga i beskonačnoga, ama baš nikakvo mjesto nemaju kontingentnost, spontanost, paradoks, bol i zadovoljstvo, strah i radost, ljubav i mržnja, dakle ono što je tako tipično ljudsko, tada su idealisti pripremili put panteizmu, koji je zaprijetio poništenju osobe.³⁴

4. Suvremena filozofija

4.1. A. Schopenhauer

Schopenhauer (1788.–1860.) je zahvaljujući svom literarnom stilu, pesimizmu i sarkastičnoj kritici svijeta znatno utjecao na Nietzschea i filozofiju egzistencije. U njegovoj su misli zamjetni tragovi indijske tradicije, mistike i religije.³⁵ Kako u

32 Usp. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, 209–220.

33 Usp. G. W. F. Hegel, *Filozofije povijesti*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Zagreb, 1951., 40–41.

34 Usp. C. Valverde, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 82.

35 Usp. W. Scholz, *Arthur Schopenhauer — ein Philosoph zwischen westlicher und östlicher Tradition*, Frankfurt am Mein, 1996.

cjelokupnom njegovom sustavu, tako je i pod antropološkim vidikom značajan Schopenhauerov voluntaristički element kojeg je on usvojio od Kanta. Nadovezujući se na filozofa iz Königsberga on zastupa — na što upućuje i njegovo djelo *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819.) — da se čovjek doživljava kao volja, i to ne samo u smislu duhovne slobodne volje, nego u najširem smislu aktivnog nastojanja i ponašanja, emocionalnih pokreta poput ljubavi i mržnje, osjećanja i težnje: sve je to volja te ona sačinjava čovjekov bitak. Tako je i samo tijelo objektivacija volje. To je također cjelokupna stvarnost, priroda, njezini zakoni i sile — sve su to izričaji volje, samo što je ona kod čovjeka svjesna. No ipak ta volja kao temelj svijeta u svojoj je biti potpuno slijepa volja, jedan mračni, nagonski, nezasitni poriv (Drang) koji smjera prema praznini, o čemu Schopenhauer govori u drugoj knjizi spomenutog djela.³⁶ Iz ovoga slijedi i pesimistički element. Prema Schopenhaueru čovjek ne živi ni u kakvom najboljem mogućem svijetu racionalističkog pečata Leibniza i Spinoze ili pak idealističkih obilježja Schellinga i Hegela. To je naprotiv najgori mogući svijet, potpuno besmislen u svojoj boli i mukama, u koji je čovjek urođen i kojeg mora »izdržati«.³⁷

4.2. S. Kierkegaard

Kierkegaard (1813.–1855.) je prvi filozof koji je nakon sveobuhvatnih idealističkih i materijalističkih sustava u kojima je čovjek tek prolazna etapa ukazao na posebnost čovjeka bez koje on gubi svoju bit. Na njegovo su duhovno raspoloženje i filozofsku problematiku veoma utjecale razne obiteljske prilike i neprilike iz djetinjstva i mladosti (odnos prema ocu i bratu), kao i politički te službeni crkveni establishment Danske njegovog vremena koji se gubio u formalnostima.³⁸ Kierkegaardovi su spisi posve u funkciji izgradnje i samokonstitucije subjekta te je u tom svjetlu potpuno razumljiva njegova kritika Schellinga kojega je nazvao običnim brbljavcem.³⁹ Primat više nema ljudski rod u svojoj apstraktnosti, nego čovjek, pojedinac; ne razum, nego vjera; ne sustav, nego egzistencija. Kierkegaardovo polazište je moderno, ali protiv moderne filozofije. Poput Descartesa i Kanta, također i Kierkegaard polazi od subjekta, od »ja«. Međutim, to više nije nikakvo samodostatno »ja«, autonomno, slobodno od svih spona, nego ja to »ja« u odnosu prema Bogu, to je »ja« pred Bogom, u poniznosti vjere i poslušnosti.

Pilastr Kierkegaardove antropologije su sljedeći pojmovi: pojedinac, egzistencija, sloboda, muka i vjera. Čini se da je temeljni pojam ipak muka, odnosno mučnina koja postaje odskočnom daskom prema oslobođenju i spasenju, a koje se

36 Usp. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, u: *Arthur Schopenhauer sämtliche Werke*, Darmstadt, 1982., 151–241.

37 Usp. E. Coreth — P. Ehlen — J. Schmidt, *Philosophie des 19. Jahrhunderts*, 119–121; Usp. E. Coreth, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart, 2001., 218.

38 Usp. B. H. Kirmmse, »Out with it«: The modern breakthrough, Kierkegaard and Denmark, u: A. Hannay–G. D. Marino, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, 1999., 15–47.

39 Usp. E. Coreth, *Gott im philosophischen Denken*, 219.

pak događa u vjeri u Boga kao čovjekovoj »Arhimedovoj točki«. Drugi pojam je egzistencija kojom istom čovjek postaje pojedinac, koja u ontološkom smislu označuje smještenost pojedinca u svijet povijesti, a u teološkom pak smislu ona znači smještenost u svijet vjere. Treći je pak pojam Kierkegaardove antropologije sloboda kao karakteristika duha, pa onda i čovjeka kao duha. Sloboda će igrati presudnu ulogu u Kierkegaardovu poznatom nastojanju oko konstituiranja vlastite egzistencije koja prolazi kroz estetski, etički te se napokon dovršava u religioznom stadiju. O tim je veoma poznatim i životu blizim stadijima Kierkegaard pisao u djelima *Ili — ili* (1843.), *Strah i drhtanje* (1843.) pa zatim i u djelu *Stadiji na životnom putu* (1845.). Kao što je to bilo već rečeno, čovjekov se duh kod Kierkegarda ne može upustiti ni u kakvu autonomiju. Čovjekov je duh ograničeni duh te je prema tome i sloboda pogrešiva. O takvoj slobodi ovisi čovjekova sudbina: ako se odluči za vlastitu ograničenost te bira samoga sebe, on je izgubljen; ako se pak odluči za bezgranično, za Boga, on je spašen. Gledajući na vlastitu slobodu u njezinoj mogućnosti promašaja, u pojedincu se rađa muka, mučnina, nelagoda s obzirom na vlastiti bitak, vlastitu sudbinu. Prema Kierkegardu grijeh i muka su jedno te isto: pokušaj da se pojedinac postavi u samome sebi, a ne u Bogu, a čime pak gubi svoj identitet. Iz stanja grijeha, muke, beznadnosti pojedinac se može spasiti jedino vjerom stavljajući sve svoje povjerenje u Boga. Vjera je skok, salto mortale iz svijeta racionalnih sigurnosti u svijet bez dokaza i garancija.⁴⁰ Prihvatanje vjere prema Kierkegardu nije iracionalnost nego paradoksalnost. Vjera je rizik jer njezin objekt je paradoksalan, tj. istina lišena objektivne evidencije. Ovom je egzistencijalnom antropologijom Kierkegaard postao duhovno djelatan jedno stoljeće kasnije, u prvoj polovici 20. stoljeća, na filozofskom i teološkom području.⁴¹

4.3. L. Feuerbach

Svojim djelom *Kritik der Hegelschen Philosophie* (1837.) Feuerbach (1804–1872). čini obrat od spekulativnog idealizma te prijanja uz senzualistički materijalizam prikazujući čovjeka kao osjetno, tjelesno biće, kojemu kao takvom nije u teologiji i idealističkoj filozofiji bilo dato dolično mjesto.⁴² Kod Feuerbacha će središnja točka filozofiranja postati čovjek ukoliko ga je potrebno osloboditi radikalnog otuđenja koje mu se dogodilo religijom odnosno teologijom. U tom smislu se kod Feuerbacha može govoriti o radikalnom antropološkom obratu. Ovaj je filozof naime čovjekovu religioznost kao eminentnu vlastitost prepoznao kao projekciju njegovih unutarnjih duhovnih moći i veličina, koje on ekstraponira izvan

40 Usp. M. J. Ferreira, Faith and the Kierkegaardian leap, u: A. Hannay–G. D. Marino, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, 207–237.

41 Usp. M. Mondin, *Antropologia filosofica*, Bologna, 2000., 69–72. S obzirom na Kierkegaardovu antropologiju usporedi: A. Golubović, Kierkegaardova egzistencijalistička antropologija, u *Riječki teološki časopis*, 8 (2000), 2 (16), 423–446; A. Golubović, Kierkegaardova paradigma postojanja, *Riječki teološki časopis*, 9 (2001), 2 (18), str. 399–412.

42 E. Coreth — P. Ehlen — J. Schmidt, *Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart, 21989, str. 147., bilj. 1.

sebe te ih potom časti i klanja im se kao božanstvu, a time zapravo osiromašuje odnosno otuđuje samoga sebe. Ovako kaže Feuerbach: »Religija izlučuje iz čovjeka snage, atribute, bitne karakteristike samoga čovjeka te ih divinizira kao samostalna bića — »⁴³ Ovim antropologija nije postala bez-božna, nego samo ne-transcendentna. Feuerbach ne priznaje Boga kao božanski subjekt, ali priznaje božanske atribute čiji je nositelj sada sam čovjek!⁴⁴

4.4. K. Marx

Marx (1818.–1883.) je također kao i Feuerbach Hegelov duhovni nasljednik, ali i njegov kritičar i protivnik. Marx je naime čitajući Feuerbacha završio u materijalizmu i ateizmu. Feuerbachovu je kritiku religije on entuzijastički pozdravio te je kasnije i zaoštrio proglašivši je ne samo rezultatom pogrešnog način mišljenja (Feuerbach) nego i produktom poremećenog svijeta.⁴⁵ Čovjek je za Marxa jedno materijalno biće unutar materijalne prirode s kojom živi u odnosu proizvodnja osjetnih predmeta, rada, radom postaje čovjek i biće prirode te se nakon smrti iznova vraća u njezino krilo.⁴⁶ Ne treba čuditi što će u takvom kontekstu svoje povlašteno mjesto dobiti industrija i ekonomija koja odlučuje o odnosu »čovjek–priroda« te »čovjek–čovjek«. Zahvaljujući radu, u kojem je uvijek nazočno i djelatno iskustvo društva i povijesti, čovjek je također socijalno odnosno bolje rečeno rodno biće; on je — kako to Marx kaže u *6. tezi o Feuerbachu* — »sveukupnost društvenih odnosa«, koji su za njega poglavito ekonomski odnosi proizvodnje i razmjene. Ekonomija je društvena infrastruktura koja određuje suprastruktu ili nadgradnju u koju spada sveukupnost političkih, pravnih, umjetničkih, filozofskih, religioznih ili moralnih čimbenika, koji na nužan način određuju bit čovjeka i njegovo ponašanje.

U kapitalističkim ekonomskim odnosima čovjek živi otuđen: kapitalist zato što svoju bit stavlja u novac, a proleter zato što živi otuđen od proizvoda svoga rada, dapače njegova radna snaga i on sam postaju robom za prodaju. Proleter živi u bijedi te ne može zadovoljiti svoje naravne potrebe. Ekonomsko otuđenje polučuje pak otuđenje na svakom drugom području: društvenom, političkom, religioznom, ideološkom. Koji je put iz ovog posvemašnjeg samorazorenja? Potrebno je dokinuti klasno društvo kapitalizma, dokinuti privatno te uvesti zajedničko vlasništvo. To je jedini put do prirodnog čovjeka koji je ustvari savršen čovjek: uravnotežen, radin, pošten, spreman na pomoć te na službu zajednici. To se povijesnom nužnošću ima ostvariti u besklasnom komunističkom društvu bez države ko-

43 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, u: *Ludwig Feuerbach sämtliche Werke*, Stuttgart–Bad Connstatt, 1960., Bd. 6., 5., u bilješki.

44 Usp. N. Stanković, *Kritika religije L. A. Feuerbacha*, *Obnovljeni život*, 59 (2004) br. 4, 421–434; M. Neusch, *The sources of modern atheism*, New York, 1982., 31–56.

45 Usp. E. Coreth — P. Ehlen — J. Schmidt, *Philosophie des 19. Jahrhunderts*, 155.

46 Usp. K. Marx — F. Engels, *Werke*, 39 Bände, 2 Ergänzungsbände, Berlin (Ost), 1956–1968., ovdje: Ergänzungsbd. 1, 574, 516.; Usp. E. Coreth — P. Ehlen — J. Schmidt, *Philosophie des 19. Jahrhunderts*, 157–158.

jim tek počinje prava povijest. Komunistički je čovjek »totalni individuuum« koji s čitavim društvenim svijetom, njegovim iskustvom i bogatstvom, neslomljivo stoji u produktivnoj povezanosti.⁴⁷

S antropološkog je motrišta osim toga važna činjenica što Marx ne promatra čovjeka kao pojedinca u njegovoj osobnosti, nego kao člana roda, kao društveno i komunitarno biće. Pojedinaac je u odnosu prema rodu od sekundarnog značenja. Društvo je posrednik između prirode i čovjeka. Put prema ostvarenju i oslobodjenju čovjeka je praksa. Pod praksom razumije Marx ili rad na prirodi, tj. proizvodnju materijalnih dobara ili pak kao revolucionarni rad na društvu s ciljem da ga se promijeni u besklasno društvo. Ova dvostruka praksa je najviši kriterij za istinitost i moralnost.⁴⁸ Što se pak tiče religioznog pitanja, komunistički je čovjek toliko zadovoljan svojom stvaralačkom proizvodnjom i zadovoljavajućim društvenim odnosima da je i pitanje o transcendentnoj stvarnosti zauvijek zamrlo; pa čak i ateizam kao nastojanje da se Boga negira nema više nikakvog smisla.⁴⁹

4.5. F. Nietzsche

Nietzschea (1844. — 1900.) valja razumijevati na pozadini idealizma s jedne strane te pozitivizma i materijalizma njegovog vremena s druge strane, a svoje prethodnike ima u Pascalu, Schopenhaueru te prije svega u Kierkegaardu. Zajedno s W. Diltheyem, L. Klagesom, E. Sprangerom, O. Spenglerom te H. Bergsonom kao najjačim predstavnikom — pripada struji koja se unutar suvremene filozofije običava nazivati »filozofija života«. Ona ne promatra život pod prirodnoznanstvenim vidikom, nego konkretnog čovjeka — kako se on doživljava u svojim nastojanjima i granicama, u muci i smrti, u povijesti i sudbini, u strahu i grijehu, u pitanju o smislu i besmislu.

Nietzscheova središnja tema je zacijelo čovjek kojemu se on od samoga početka i svim žilicama svoga bića predao te ga opisivao svojom osebujnom poetsko-retoričkom nadarenošću, više pjesničkim nego logičkim misaonim stilom. Upravo zbog umjetničkog pisanja u kojem nerijetko prevladavaju aforizmi, njegova misao u mnogočemu ostaje nejasna te podložna mogućnosti višeznačne interpretacije.⁵⁰ Nietzsche promatra čovjeka pod vidikom neprestanog evolutivnog samonadilaženja, koje je na početku svog djela *Tako je govorio Zaratustra* izrazio uz pomoć svojih glasovitih triju metamorfoza. Tri stadija koja predočuju ovu evoluciju prikazao je Nietzsche slikama deve, lava i djeteta.⁵¹ Treba svakako istaknuti da se ovdje

47 Usp. E. Coreth — P. Ehlen — J. Schmidt, *Philosophie des 19. Jahrhunderts*, 164.

48 Usp. C. Valverde, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 84–86.

49 Usp. E. Coreth — P. Ehlen — J. Schmidt, *Philosophie des 19. Jahrhunderts*, 165; usp. M. T. Ryan, Karl Marx: The Human Person as Worker, u: H. Brown et al. (ed.), *Images of the human. The philosophy of the human person in a religious context*, Chicago, 1995., 251–293.

50 Tomu u prilog može posvjedočiti sljedeći naslov: U. Willers, *Fredrich Nietzsches antichristliche Christologie*, Innsbruck, 1988; relativno kratak i veoma pregledan pogled na Nietzscheov djelo, ali i na njegovu osobnost vidi: E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1979.

51 Usp. F. Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, Zagreb, 1983., 23–25.

evolucija ne smije nikako shvatiti u Darwinovom smislu gdje je ona proces koji se događa prirodnom nužnošću. Tu evoluciju mora naprotiv izboriti čovjek u »volji za moću — Wille zur Macht«. Ovdje je djelatan i Schopenhauer, doduše »korigiran«: iracionalni temelj života je volja koju Nietzsche pesimistički ne niječe, nego strastveno optimistički potvrđuje i svim silama nastoji razviti.

Deva predočuje čovjeka opterećenog logikom, moralom, metafizikom i religijom koji su za Nietzschea negacija života u njegovoj ljepoti i bujnosti. Čovjek treba što prije odbaciti držanje deve te zauzeti stav lava koji je jak, autonoman, zakonodavac samome sebi te gospodar vlastitih čina. To za Nietzschea konkretno znači odbacivanje svih konvencionalnih normi, religioznih iluzija, civilnih normi te svake osrednjosti i uobičajenosti. To je Nietzscheov »nad-čovjek — Übermensch« čije su glavne vrline hrabrost i beščutnost. Zanimljivo je, a inače se o tome manje govori, da ni »Übermensch« nije Nietzscheov krajnji ideal. To je naprotiv čovjek kojeg je Nietzsche orisao slikom djeteta. U djetetu naime sloboda biva povezana s nevinošću, iskrenošću, pravednošću, ljubavlju. Ovako ostvaren čovjek ljubi zbiljnost u njezinoj neposrednosti, u svim njezinim bogatim manifestacijama — pa i u onim bolnima i zastrašujućima u kojima prepoznaje životnu osebnost. Takav čovjek stvara i nove mitove, ideale i svete simbole. Na mjesto kršćanskog Boga došao je Dionizije kao simbol osebnosti života i njegovog potvrđivanja. Zanimljivo je da za Nietzschea sreća nije cilj čovjeka. Njemu je stran svaki eudaimonizam ili utilitarizam. Za njega je život volja za moć. Dobro je sve ono što povećava volju za moć, loše pak ono što se tome protivi.⁵² Pod moći ne misli Nietzsche na puku fizičku moć ili brutalnu silu. To je zapravo aristokratsko gospodstvo jakih i ponosnih, otmjenih i samodostatnih čiji moral nikako nije bez vrijednosti, nego oni sami na stvaralački način utjelovljuju vrijednosti živeći u disciplini i askezi. Zbog već spomenutog Nietzscheovog stila njegova misao o Bogu ostaje prilično nejasna. Nietzsche ne kaže da Boga nema, nego da smo ga mi ubili.⁵³ Nietzsche čini naprotiv iskaz o čovjeku koji se napokon, bolno doduše, oslobodio vjere u Boga, njegove nepodnošljive zatamljujuće moći kako bi se mogao slobodno razvijati. Mnogi su u ovakvoj misli vidjeli Nietzscheovu kritiku kulture, dvostrukog građanskog morala, a poglavito kršćanstva onoga vremena u kojemu je on gledao neprijatelja čovjštva, neprijatelja ljudskoga te se odlučio protiv kršćanstva.⁵⁴

Ovu bi se antropologiju moglo s više strana kritizirati, suprotstavljati je klasičnoj antropologiji s njezinom problematikom koju Nietzsche uopće nije dotakao. Može se ukratko reći da je to s jedne strane reduktivna antropologija koja je eliminirala ontološki vidik, a s druge strane individualistička jer je zanemarila socijalni vidik ljudske osobe.

52 Usp. F. Nietzsche, *Antikrist*, Zagreb, 1999., br. 2.

53 Usp. F. Nietzsche, *Radosna znanost*, Zagreb, 2003., br. 125.

54 O Nietzscheovom ateizmu usporedi prikaz: M. Neusch, *The sources of modern atheism*, 110–133.

5. Poimanje čovjeka u 20. stoljeću

Filozofska se misao 20. stoljeća razgranala u mnoštvo pravaca te su se stoga i umnožile slike o čovjeku. Ne samo da je svaki filozof nego je, štoviše, i svaki psiholog i sociolog imao vlastitu »antropološku paradigmu«. Bloch nam je tako ostavio utopijskog čovjeka, Freud instinktivnog čovjeka kojim obvladava nesvjesno, Jung i Cassierer simboličkog čovjeka, Marcel »problematičnog čovjeka«, Buber i Lévinas čovjeka kao dijaloško biće, Lévi–Strauss i Gehlen čovjeka kao kulturno biće, Heidegger čovjeka kao tjeskobno biće, Sartre čovjeka kao biće dosade...⁵⁵ Određeni antropološki zaokret u smjeru humanizma dogodio se i kod neomarksističkih filozofa, primjerice A. Schaffa i L. Kolakowskoga, koji su se oslanjali na rane spise mladog Marxa gdje je čovjek bio u središtu promišljanja. Svi su ovi pogledi ušli ne samo u pokušaje konstrukcije filozofske discipline o čovjeku nego su postali i tenor–raspoloženja čovjeka toga doba.

5.1. Filozofija egzistencije

Valja napomenuti da je tzv. »filozofija egzistencije« nesumnjivo vodeći pravac spomenutog razdoblja koji je veliki utjecaj imao između dvadesetih i šezdesetih godina prošloga stoljeća. U njemu pojam »egzistencija« (njem. Existenz), i to u Kierkegaardovom smislu konkretne ljudske egzistencije, igra središnju ulogu. No čovjekova se egzistencija ne shvaća niti istražuje racionalno, nego polazeći od neposrednosti samoiskustva, samorazumijevanja čovjeka. U tzv. analizi odnosno osvjetljavanju egzistencije (Existenzanalyse, Existenzerhellung) prevladavaju negativni fenomeni: konačnost i kontingencija, strah i briga, neuspjeh te usmjerenost prema smrti. Razumjeti ovaj filozofski pravac — kako to objašnjava C. Valverde — moguće je jedino ako se ima pred očima najteža kriza koja je ikad u novijoj povijesti zahvatila Europu, a ona je rezultat racionalizma, empirizma, pozitivizma, rastočenosti metafizičke misli, nezasićenog kapitalizma s jedne te marksizma kao ideologije s druge strane. Dominantnim nazorom na svijet postaju relativizam i subjektivizam koji su završili u moralnom kaosu, čije su posve logičke posljedice volja za moć i prezir vrijednosti ljudske osobe — i to u ime rase, odnosno besklasnog društva. Posve je razvidno da u takvom ozračju ljudski život gubi smisao i vrijednost.⁵⁶ U najznačajnije predstavnike filozofije egzistencije ubrajaju se M. Heidegger (1889.–1976.), K. Jaspers (1883.–1960.) te J.–P. Sartre (1905.–1980.). No, budući da je baš Sartre — zahvaljujući poglavito svojoj literarnoj nadarenosti — dao izraz duhovnom stanju, tj. besmislenosti koja je najsnažnija crta ovoga razdoblja, želimo tek malo izbliže razmotriti glavne obrise njegove antropološke slike.

⁵⁵ Usp. B. Mondin, *Antropologia filosofica*, 77.

⁵⁶ Usp. C. Valverde, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 88–89. Za lakše razumijevanje filozofije egzistencije ostaje i danas mjerodavno poznato djelo: M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 31964.

5.1.1. *J.–P. Sartre*

Čini se da neki događaji iz Sartrova vrlo ranog djetinjstva nisu ostali bez odjeka u njegovom stvaralačkom radu, primjerice gubitak oca već u drugoj godini, kao i uvijek nametana i posvješćivana nužnost dokazivanja — mali Jean–Paul je to činio literarnim sastavcima — u djedovoj kući koji je majku i njega primio.⁵⁷ U svom najvažnijem filozofskom djelu *L'Être et le Néant* (1943.), sa znakovitim podnaslovom »Pokušaj fenomenološke ontologije«, razvija Sartre metafizičko–dijalektičnu teoriju cjelokupne zbiljnosti, koja je u ovom kontekstu važna pod antropološkim vidikom. Čovjekov je život potpuni besmisao. Ne postoji baš nikakva već otprije dana bit čovjeka — iskaz koji se dovršava u misli koja općenito obvladava filozofijom egzistencije, a ta je da »egzistencija prethodi esenciji«, odnosno da čovjek svoju bit sam stvara. To pak sasvim konkretno znači da je čovjek u ovaj svijet naprosto bačen i u njemu zatečen, nitko ga nije predvidio; on si sam mora dati svoje istine i vrijednost; u svojoj već zatečenoj egzistenciji on mora birati svoju esenciju. Sloboda pak za Sartrea znači potpunu autonomiju i samoodređenje, iz čega se izvodi i nužnost apsolutnog ateizma: kad bi naime postojao Bog, čovjek ne bi bio slobodan!⁵⁸

Zanimljivo je da unatoč svemu tomu tako egzaltiranom samoodređenju čovjeka, njegovo temeljno iskustvo jest iskustvo apsurdna upravo pred svime, odnosno doživljava »mučnine« — kako je on to i izrazio u svom prvom romanu *La Nausée* (1938.). Mučnina je zapravo pra–temeljni način doživljavanja bitka. Jer baš upravo sve (*être–en–soi*) što čovjek, odnosno svijest (*être–pour–soi*) susreće jest kontingentno, tj. bez ikakve unutarnje nužnosti i smislenosti. Čovjek je zbog svojega tijela stvar unutar drugih stvari, zbog svoje dovršene prošlosti, svoje slobode kojoj su postavljene granice, a poglavito zbog svoje smrti koja je najoštrija manifestacija apsurdna života i njegovog potpunog kraha. Od drugih pak ljudi čovjek ne može očekivati nikakvu utjehu jer oni su zapravo — pakao! Drugi ljudi — pred čijim fiksirajućim pogledom pojedinac doživljava depotenciranje svojega suverenog subjektiviteta na puki objekt promatranja i obvladavanja — postavljaju granice njegovoj slobodi te ne dopuštaju da je on ostvari. Iz tog je razloga strah permanentna struktura čovjekovog bitka. Ljudi doduše od njega bježe stvarajući si mitove za umirenje, poput ljudskih prava, pravila ponašanja ili moralne norme. Time oni zapravo bježe od svoje vlastite slobode i samoće — koje pak čovjek mora naprosto prihvatiti. Na temelju ovakve antropološke perspektive uistinu bi bilo teško ustvrditi da je Sartreov egzistencijalizam zapravo humanizam, premda je on sam i napisao takvo djelo (*L'existencialisme est un humanisme* /1946./).⁵⁹

57 Usp. E. Coreth — P. Ehlen — G. Haefner — F. Ricken, *Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, 21993, 51–52.

58 Usp. M. Neusch, *The sources of modern atheism*, 134–156.

59 Usp. C. Valverde, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 89–90.

5.1.2. M. Heidegger

Slika čovjeka filozofije egzistencije svakako bi ostala kljasta ako ne bismo spomenuli M. Heideggera, uz Sartrea najznačajnijeg njezinog predstavnika. Heidegger doduše nije za razliku od Sartrea ostavio tako jak odjek među širokim slojevima, ali je njegova misao izvršila snažan utjecaj u filozofskim krugovima, a vrlo značajan u teološkim, kako protestantskim tako i u evangeličkim redovima.

Kao što je poznato, Heidegger je nastojao riješiti ontološko pitanje, tj. dati odgovor na pitanje o bitku koje je prema njemu palo u zaborav. Promišljajući o točki polazišta za svoju ontologiju, on dolazi do zaključka da je zapravo čovjek privilegirano polazište budući da on s bitkom imade jedan posve osobit odnos, imade naime razumijevanje bitka. »Samo razumijevanje bitka jest izvjesnost bitka tubitka. Ontička je osobina tubitka u tome, da on jest ontološki.«⁶⁰ Dakle, za Heideggera put prema bitku vodi preko čovjeka, odnosno ontologija mora biti zasnovana na antropologiji!

Heidegger je potom na čovjeka primijenio svoj fenomenološki »epoché« puštajući da se taj čovjek manifestira u svojoj faktičnosti. Iz sprovedene egzistencijalne analize čovjekove egzistencije proizlaze neke fundamentalne čovjekove karakteristike koje se nazivaju »egzistencijali«. Čovjek je tako prije svega »bitak–svijetu«. Svijet pak ne znači svijet prirode i svijet materijalnih bića, nego je to okruženost interesima, zabrinutostima, željama, afektima i spoznajama u koje je čovjek uronjen. Zbog ove smještenosti u uvijek novu situaciju Heidegger čovjeka naziva »tu–bitak«, »Da–sein«. Drugi čovjekov, još značajniji egzistencijal jest »egzistencija« (Existenz). Ona označuje neprestanu otvorenost prema onome što čovjek želi činiti sutra. Tako čovjekova budućnost posve dominira njegovom sadašnjošću. Time je čovjek neprestano izvan sebe, pred sobom, u vlastitim idealima i planovima, u vlastitim mogućnostima. Budući da čovjek samoga sebe razumije polazeći upravo od ovog egzistencijala, Heidegger ustvrđuje da se bit odnosno narav čovjeka sastoji u egzistenciji.⁶¹ Budući da je čovjek biće vezano na vrijeme, njegov sljedeći egzistencijal je »vremenitost«, a koja omogućuje jedinstvo egzistencije. Njome se Heidegger bavi velikim dijelom drugog odsječka svog najpoznatijeg djela. Budući da se čovjek neprestano nalazi u budućim mogućnostima, on je biće budućnosti. No, da bi mogao ostvariti svoje buduće mogućnosti, on mora poći od neke faktične situacije u kojoj se već nalazi. U tom je smislu čovjek već bio (prošlost). Ukoliko pak mora upotrebljavati stvari, on je sadašnji. Osim toga, čovjekovoj fundamentalnoj strukturi pripada i smrt, koja nije nikakva daleka mogućnost, nego stalno prisutna datost, u koju je čovjek samim rođenjem bačen, s onu stranu koje ne postoji više nikakva mogućnost i kojom čovjek dostiže zaokruženost i dovršenost vlastitog života te stoga smrt tvori formalni princip čovjeka, odnosno njegov »principium individuationis«.⁶²

60 M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, preveo s njemačkog Hrvoje Šarinić, Zagreb, 1985., 12.

61 Usp. M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, 12–13.

62 Usp. M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, 268–304.

Heideggeru valja priznati da njegova egzistencijalna antropologija obiluje dubokim analizama ljudske situacije, no ona je ipak ostavila neriješenim problem bitka i samoga čovjeka.⁶³

5.1.3. *K. Jaspers*

Kao što je poznato, drugi njemački filozof egzistencije K. Jaspers otklonio je svaku ontološku pretenziju u rješavanju problema čovjeka jer je čovjek nešto tako osobno i posebno da ga se ne smije stavljati ni u kakav sustav. Čovjek, egzistencija — kako ga on naziva — nalazi se uvijek na putu. Njezino razumijevanje omogućuje »osvjetljavanje« (Erhellung) koje polazi od tzv. graničnih situacija (Grenzsituationen), kao što su bol, krivnja, neuspjeh, a najjača je među njima smrt.⁶⁴

5.2. *Strukturalizam*

Na mjesto gasećeg egzistencijalizma 70-tih godina prošloga stoljeća nadolazi strukturalizam, čije je postojanje doduše bilo kratkoga daha, ali je imalo značajan utjecaj. Njegovi su najznačajniji predstavnici M. Foucault (1926.–1984.) te naročito C. Lévi–Strauss (1908.), koji se smatra utemeljiteljem strukturalne antropologije. On je razvio sliku čovjeka na temeljima etnoloških i socioloških istraživanja koja je vodio među plemenima Južne i Sjeverne Amerike. Strukturalizam za Lévi–Straussa znači silazak ispod površine našega svjesnoga doživljavanja i mišljenja u tobože univerzalnije i nadhistorijske, nesvjesne strukture duha koje djeluju »iza kulisa«, a kojima je moguće protumačiti čovjeka. Ta je antropologija prema nekim autorima velikim dijelom ostala ukopana u empiričkom materijalu te je stoga manje filozofska.

5.3. *Postomoderna*

Iz samog naziva »postomoderna« razabire se da bi to bilo razdoblje koje slijedi nakon moderne, čija je namjera bila racionalno, koherentno i sustavno tumačenje cjelokupne zbiljnosti: svijeta, čovjeka, povijesti i Boga. Naravno, takvu su namjeru njegovali poglavito racionalisti — Descartes, Spinoza, Leibniz i Wolff te nakon njih Kant i Hegel, kao i neki empiristi, odnosno pozitivisti — Locke, Marx, Comte, koji doduše onima prvima nisu davali za pravo, ali su ipak o njima u priličnoj mjeri bili ovisni. Postmodernističko razdoblje idejno su trasirali Husserl, Heidegger, M. Weber, Nietzsche te tzv. »frankfurtska škola«. Svi su oni uputili oštru kritiku na račun optimističkog racionaliteta moderne koja je od uma učinila instrument subjektiviteta te je zbog volje za moću istinski um poistovjetila s tehničko–znanstvenim racionalitetom. Takav je pak racionalitet završio u strašnim diktaturama i pogubnom ratu. Više nitko razuman od znanosti ne očekuje rješenje ljudskih problema. Uvjerili smo se da je i marksizam bio protučovječan te da je i kapitalizam una-

63 Usp. B. Mondin, *Antropologia filosofica*, 77–81.

64 Usp. C. Valverde, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, 93.

toč svemu nehuman. Teorije pak koje niču na svakom području kao posljedicu imaju nepovjerenje i skepsu.

Takva nesumnjivo velikim dijelom utemeljena kritika dovela je do, ipak neopravdanog, skoka u negaciju baš svake mogućnosti racionalnog i koherentnog tumačenja zbiljnosti, poglavito čovjeka te naravno i Boga. Svjedoci smo posvemašnjeg nepovjerenja prema onome što je J.–F. Lyotard (1925.–1998.) nazvao »velikim pripovijestima«, odnosno prema velikim riječima kao što su Bog, osoba, naravni zakon, vrijednosti, istina, angažman, vjernost, smisao života, istina, povijest itd. Postmoderna je oduzela baš svako značenje vrijednosti bitka, istine, temelja koji sve utemeljuje. Osoba je sve manje razumljiv »residuuum« koji se mnogo lakše shvaća i izriče identifikacijskim brojem. Tako sudjelujemo u posvemašnjem tumanjanju. Metafizička se pitanja imaju promatrati kao posljedica neke bolesti, bolom na koji se treba jednostavno priviknuti. U sveukupnoj nerazumljivosti svega osim jezika, velike se pripovijesti doimaju običnim pričama, mitovima i legendama koje pristaju još samo ženama i djeci.⁶⁵ U nemogućnosti racionalnog osmišljavanja cjelokupne zbiljnosti koja ga okružuje, čovjeku još samo preostaje da bez osjećaja tragičnosti živi sadašnji trenutak, ne obazirući se ni na prošlost ni na sadašnjost. Svjedoci smo da se ovakvom situacijom nihilizma želi obvladati posezanjem za zajedničkim životom, za blagostanjem za sve, za konsenzusom kao rezultatom do kojeg se stiže dugim racionalnim rasvjetljavanjem međusobno konkurirajućih mišljenja. Postmoderna ne trpi nikakve objektivne univerzalne norme ili definitivne istine. Ona ne podnosi ni vizije ni vizionare — naravno ni na političkom području. U situaciji stalne promjene posmoderna pokušava učiniti put nekako tek prohodnim. Pri tome naravno gaji toleranciju koja prihvaća ama baš sve razlike te se zadovoljava skromnim, pragmatičnim ambicijama. Vrijeme skepticizma i dezorijentacije bilo je naravno sposobno iznjedriti tek neku vrstu »mikroetike« koja se artikulira u blijedo formuliranim pokušajima, koji i ne idu za nekim konačnim uspjesima i garancijama za cjelokupno ostvarenje osobe.⁶⁶

6. Pokušaji konstrukcije filozofskih antropologija u 20. stoljeću

Tvorcem novije filozofske antropologije s pravom se smatra Max Scheler (1874.–1928.), i to posebice svojim djelom *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928.). On se metodološki nadahnjuje ranijim Husserlom, tj. želi opisati i analizirati neposredno dani fenomen, u ovom slučaju čovjeka. Scheler, usporedivši ponašanje biljaka i životinja s čovjekovim ponašanjem, dolazi do zaključka da je čov-

65 J.–F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen: ein Bericht*, Graz–Wien, 1986., 85.

66 Usp. C. Valverde, *Der Mensch als Person, Philosophische Anthropologie*, 96–97. Dobru dijagnozu postmoderne vidi u: N. Dogan, *U potrazi za Bogom. Kršćanin u postmodernom vremenu*, Đakovo, 2003.; Usp. također A. Domazet, Crkva — nositeljica tradicije u postmodernoj, *Obnovljeni život* 56 (2001) br. 4, 423–436. i Ž. Tanjić, Postmoderna — izazov za teološko promišljanje?, *Bogoslovska smotra*, (71) 1 (2001) 1–15.

jekova temeljna vlastitost »otvorenost za svijet« (Weltoffenheit), dok je pak karakteristika ponašanja nižih bića »vezanost na okolicu« (Umweltgebundenheit), a posebno mjesto (Sonderstellung) u kozmosu čovjek ima zahvaliti isključivo duhu (Geist) i duhovnim dostignućima.

Nakon Schelera filozofska se antropologija uglavnom pokušava konstruirati na dva temelja. Jedna polazi uzimajući u promišljanje opširni materijal pojedinačnih znanosti, dok druga nastoji fenomeonološki protumačiti samoiskustvo čovjeka te tako doći do objašnjenja njegovog bitka.

Prvi tip predstavlja Arnold Gehlen (1904.–1976.) sa svojim glavnim djelom *Der Mensch — seine Natur und Stellung in der Welt* (1940.) u kojem zastupa mišljenje da filozofska antropologija mora započeti »od dolje«, tj. od materijala empirijskih znanosti kojeg je potom potrebno vrednovati. Tako je on uzeo u obzir opširne rezultate biologije, psihologije, sociologije, znanosti o jeziku i dr. te postavio svoju temeljnu tezu da je čovjek — posluživši se Herderovim pojmom — jedno nedostatno biće (Mängelwesen). Ta se nedostatnost u usporedbi s visokom specijaliziranošću i instinktnom sigurnošću životinje očituje u nespecijaliziranosti, nedovršenosti i siromaštvu instinkta. Kako bi se održao na životu, čovjek mora svoje nedostatke vlastitim djelovanjem kompenzirati: na taj način nastaju viša duhovna dostignuća čovjeka. Postojali su također i oni koji su nastojali razviti sliku čovjeka u njegovim temeljnim strukturama polazeći od psihologije, primjerice Philipp Lersch, August Vetter i drugi. Erich Rothacker (1888.–1965.) svojim spisima, posebice djelom *Philosophische Anthropologie* (1964.) i Michael Landmann (1913.–1984.) djelom *Fundamental–Anthropologie* (1979.) nastoje dohvatiti čovjekovu bit polazeći od značenja pojedine kulture, društva i povijesti.

Onu spomenutu drugu vrstu antropologije, koja je nastojala metodički ostati na filozofskom utemeljenju, predstavlja Helmut Plessner (1892.–1988.), koji se uz Schelera smatra začetnikom filozofske antropologije. Plessner je doduše u svoju sliku uvrstio i neke pojedinačnoznanstvene, tj. biološke rezultate. Njegovo je relevantno djelo *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928.). Plessner formulira posebnost čovjeka njegovom »ekscentričnom pozicionalnošću« (exzentrische Positionalität): čovjek svoje životno središte reflektira te samim time i nadilazi, tj. živi ekscentrično. To je samo drugi izraz za duhovnost čovjeka, odnosno za »posredovanje neposrednosti« (Vermittlung der Unmittelbarkeit), kako se to izražava i sam autor služeći se Hegelovim riječima.

Nikako se ne mogu mimoći ni mnogobrojni vrsni mislioci klasične kršćanske tradicije nadahnute Tomom Akvinskim, a koji su se tijekom čitavog prošlog stoljeća trudili oko pisanja sustavnih udžbenika ili pak obrade najvažnijih problema ove filozofske discipline. To su K. Rahner, M. Müller, G. Siewerth. Još sistematičniji bili su E. Przywara, A. Dempf, H. E. Hengstenberg te posebice J. B. Lotz i E. Coreth (*Was ist der Mensch*, /1986./), a u najnovije vrijeme i G. Haeffner čije je djelo *Filozofska antropologija* nedavno prevedeno i na hrvatski jezik.⁶⁷ Od evan-

67 G. Haeffner, *Filozofska antropologija*, Zagreb, 2003. Vidi opširniju recenziju ovoga djela: I. Šestak, G. Haeffner, *Filozofska antropologija*, *Obnovljeni život* 59 (2004) br. 2, 253–255.

geličkih mislioca s njemačkog govornog područja valja svakako spomenuti opširno djelo W. Pannenberg *Anthropologie in theologischer Perspektive* (1983.). Na engleskom jeziku J. B. Reichmann napisao je veoma vrijedno djelo *Philosophy of the Human Person* (1985.). Na talijanskom jeziku izišli su neki uistinu vrijedni manuali: B. Mondin, *L'uomo: chi è?* (1982.), R. L. Lucas, *L'uomo spirito incarnato* (1993.), G. Basti, *Filosofia dell'uomo* (1995.), L. Palumbieri, *L'uomo, questo paradiso. Antropologia filosofica*, vol. I. i II. (1999. i 2000.). Sa španjolskog govornog područja imamo opširno i veoma vrijedno djelo isusovca C. Valverdea, koje je prevedeno i na njemački *Der Mensch als Person* (1999.).⁶⁸

Na našim etničkim prostorima nalazimo također veoma rane i zrele pokušaje u pisanju udžbenika filozofske antropologije. U svom nizu »Filosofia« prvi sarajevski nadbiskup Josip Stadler tiskao je godine 1910. u Sarajevu manual pod naslovom *Psihologija*. Veoma zaslužni hrvatski filozof Stjepan Zimmermann, profesor na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu, objavio je djelo pod naslovom *Temelji psihologije. Opća nauka o svijesnom životu ljudske duše* (1923.). Među ciklostilskim izdanjima ove discipline, kakva su nakon drugog svjetskog rata dugo bila u upotrebi na našim crkvenim učilištima, valja izdvojiti veoma pregledna skripta isusovca Ivana Kozelja, profesora na Filozofsko–teološkom institutu Družbe Isusove u Zagrebu, pod naslovom *Filozofija o čovjeku* (1971.) te njegovog supredavača na istoj instituciji Josipa Weissgerbera pod naslovom *Antropologija: filozofija o čovjeku* u dva sveska (1975.). Njihov redovnički subrat Miljenko Belić priređivao je za svoje studente u Đakovu, Sarajevu te u Zagrebu skripta za odnosni kolegij koja su na poslijetku kao manual pod naslovom *Metafizička antropologija* doživjela dva izdanja (1993. i 1995.). Godine 1993. je iz pera Hotimira Burgera, profesora na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu izišao priručnik ove discipline pod naslovom *Filozofska antropologija* (1993.).

Zaključak

Na kraju ovog povijesnog pregleda valja nam ukratko sažeti rezultate do kojih smo došli. Vidjeli smo da se čovjek moderne filozofije doživljava poglavito kao svjesni subjekt koji je posve obuzet problemom istinitosti i sigurnosti vlastite spoznaje, a svoje praktične, odnosno moralne probleme rješava — izuzimajući naravno Kanta — pretežito pod vidikom praktične korisnosti. Čovjek prosvjetiteljstva se potrudio oko posvemašnje emancipacije od bilo kakvog autoriteta imajući povjerenje isključivo u svoj razum, od kojeg je očekivao i skorašnje rješenje baš svih problema. U klasičnom njemačkom idealizmu čovjekova samosvijest postat će apsolutnim počelom zbiljnosti. U suvremenoj pak filozofiji, koju je u radikalnom otklonu prema Hegelu inaugurirao Kierkegaard, dogodio se obrat prema konkretnom čovjeku u mnogostrukosti njegovih vidika. U 20. stoljeću napokon se filozo-

68 Prijevide nekih u ovom poglavlju navedenih djela nisam posebice navodio budući da će ih zainteresirani moći lako pronaći pomoću interneta.

fija nakon Heideggerovog neuspjeha odrekla ontoloških pretenzija. Time je naravno i sam čovjek postao puka nerazumljivost, a što je osobito došlo do izražaja kasnije u postmodernoj. Štoviše, postmodernističkom se čovjeku ona četiri glasovita Kantova pitanja predstavljaju posljedicom neke bolesti. Takvom čovjeku još jedino preostaje da mu se bez osjećaja tragičnosti dogodi vlastito utrnuće.

Filozofu se međutim nad ovakvom situacijom postavlja pitanje o ponovnoj mogućnosti diskursa o Bezgraničnome, za koje čovjek na svim područjima u potrebnom iskustvu svoje ograničenosti naslućuje da bi ga tek ono moglo bez ostatka ispuniti, odnosno osmisliti. Promišljanjima ove vrste obično završava svaki traktat filozofske nauke o čovjeku. Za ovu se pak studiju nadamo da bi mogla pridonijeti boljem razumijevanju čovjeka te ujedno i postati dijelom jedne sustavne filozofske antropologije, koja svakako mora uzeti u obzir i razumijevanje čovjeka tijekom povijesti filozofije.

THE UNDERSTANDING OF MAN IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY (PART 2)

From Rationalism to Postmodernism

Ivan ŠESTAK

Summary

The attempt to define man, or rather the endeavour to decipher his nature, the particularity of his being, is as a rule very complex. Man is per se a problematic being. His spiritual–corporeal constitution, which is his particularity, is at the core of his complexity and much of his contradictoriness. Every contemporary systematic approach aimed at establishing a philosophical teaching on man, that is philosophical anthropology, will take into account, unlike the classic scholastic textbooks on this discipline, those opinions of man in his entirety which have been our legacy from particular historical–philosophical periods, or rather their representatives. Namely, history can contribute to man’s understanding of himself to a great degree. It is the aim of this study to bring to light the philosophic image of man from the age of Rationalism to the present day. Since clarity is our goal, this attempt will be based on relevant anthropological texts in their original form by the thinkers of the periods in question, as well as texts in the interpretations of knowledgeable experts on these authors and on the history of philosophy in its entirety.