



crkva u svijetu

FILOZOFSKA MIŠLJENJA

TEMATIZIRANJE BOGA U SUVREMENOJ FILOZOFIJI

Ivan Devčić

OSNOVNE ZNAČAJKE SUVREMENE FILOZOFIJE

Pod pojmom *suvremena filozofija* uzimamo filozofiju 20. stoljeća. Budući da je materija veoma opširna, u izlaganju sam morao ispustiti novomarksizam i suvremenu katoličku i protestantsku filozofsku teologiju. Treba stoga imati na umu da ovo što ću iznijeti nije jedina riječ suvremene filozofije o Bogu.

Moram također na početku istaknuti da je sam pojam *suvremenost* dvoznačan, zapravo, višeznačan. Nešto može biti kronološki suvremeno, a idejno nesuvremeno i obratno. Dakako, pravi pojam suvremenosti uključuje i jedan i drugi aspekt.

Ako pođemo od činjenice da je jedna od osnovnih značajki filozofije 20. stoljeća isključenje »onog stava koji je određivao kraj 19. stoljeća i koji se u najširem smislu može označiti kao *pozitivizam*«,¹ može se novopozitivizam, koji u težnji za znanstvenim idealom apsolutizira logičko-matematičku metodu i njezinu prirodoznanstvenu primjenu, nastavljajući i razvijajući time pozitivističke ideje prošlog stoljeća, smatrati idejno i duhovno nesuvremenim, unatoč njegovoj kronološkoj suvremenosti.

Pozitivistički, prirodoznanstveni svjetonazor nije značio samo osporavanje metafizike, nego i filozofije kao takve, koju se željelo podvrgnuti kriterijima pozitivnih znanosti. Ali, osim novopozitivizma i s njim povezane lingvističko-analitičke filozofije, suvremena filozofija ne prihvaća kriterije pozitivnih znanosti kao mjerilo vlastite znanstvenosti, nego

¹ L. LANDGREBE, *Suvremena filozofija*, Sarajevo, 1976, str. 11.

nastoji prevladati prirodoznanstveni svjetonazor i naći sebi vlastite kriterije znanstvenosti.

Do prvih pokušaja tog prevladavanja prirodoznanstvenog svjetonazora došlo je već u novokantizmu, koji unatoč svome shvaćanju filozofije kao teorije znanstvenog spoznavanja i svojoj nesposobnosti da probije imanenciju svijesti, ipak, polazeći upravo od svijesti, uspostavlja autonomne zakone duha kao pretpostavke svakom određenju realiteta i time razbija kauzalni determinizam prirodoznanstvenog svjetonazora: »Svijest je slobodna; njen spontanitet prethodi svakoj kauzalnoj vezanosti; sami prirodni zakoni su tvorevina duha.«²

Od svijesti polazi i fenomenologija koju je zasnovao E. Husserl kao znanstveno-teoretsku metodu, a njegovi su je učenici prenijeli na pojedina područja filozofije postigavši značajne rezultate i zadavši odlučujuće udarce ne samo prirodoznanstvenom, nego racionalističkom svjetonazoru uopće.

S fenomenologijom su se na istom zadatku našli i drugi pokušaji da se protiv racionalističkih i pozitivističkih sužavanja proširi i produbi spoznajna problematika. Spomenimo samo filozofiju dijaloga, filozofiju života, filozofiju duhovnih i povijesnih znanosti. Tako u krug filozofske pažnje ulaze načini spoznavanja kao što su *intuicija* i *razumijevanje*, koji se kao fundamentalno različiti suprotstavljaju osjetnom i intelektualnom spoznavanju. Proučavanje specifičnih različitosti ovih načina spoznavanja skreće pažnju na ukorijenjenost spoznaje u životnoj stvarnosti, čime, kako kaže Heimsoeth, »novovjekovno otpočinjanje kod Cogita doživljava radikalniji zaokret do Viva«³ S filozofijom egzistencije taj će se zaokret usmjeriti prema čovjeku kao jedinstvenoj i neponovljivoj egzistenciji, u kojoj će se nastojati otkriti smisao svijeta i bitka kao takvog. To će dovesti i do svojevrsnog »uskrsnuća metafizike« (naslov poznate knjige Petra Wusta), ali koja se neće služiti spekulativnom metodom klasične metafizike niti će ići za njezinom sistematskom zaokruženošću, nego će pretežno ostajati na deskriptivno-analičkoj razini, uvijek svjesna fragmentarnosti svojih iskaza.

Iako je novopozitivizam, ako se usporedi s dominirajućom tendencijom filozofije 20. stoljeća, idejno nesuvremeno filozofiranje, mi ćemo ga ipak uključiti u naše razmatranje, jer se njegov utjecaj ne može zanemariti, pogotovo kad je riječ o Bogu. To znači da će naše izlaganje obuhvatiti i »suvremene« i »nesuvremene« smjerove u filozofiji 20. stoljeća, uz ogradu koju sam odmah na početku spomenuo. Dakako, zbog opširnosti same problematike, naš će prikaz biti sasvim fragmentaran.

Kako se, dakle — da odredimo поблиže naš zadatak — u toj filozofiji kojom dominiraju dvije suprotne tendencije postavlja pitanje o Bogu? U okviru kojih problema se ono tretira i kako se na nj odgovara? Koje su značajke, prednosti i opasnosti govora o Bogu u filozofiji 20. stoljeća?

² W. WINDELBAND-H. HEIMSOETH, *Povijest filozofije*, Zagreb, 1978, sv. II, str. 265.

³ Isto 273.

Naše izlaganje počet ćemo s novopozitivizmom i s njim povezanom lingvističko-analitičkom filozofijom, gdje se pitanje Boga postavlja prvenstveno pod vidom smisla religioznog i teološkog govora. Nakon toga analizirat ćemo novokantizam i fenomenologiju, u kojima se kao glavni problem postavlja afirmacija Božje transcendencije u odnosu na naš um i svijest. S filozofijom dijaloga i života s kojima ćemo se zatim susresti, akcent se premješta na kritiku objektivnog govora o Bogu kao neprikladnog Božjoj stvarnosti; ta će kritika kulminirati u egzistencijalizmu, u kojemu će se problem Boga postaviti u kontekstu mogućnosti i smisla ljudske egzistencije. Izlaganje ćemo završiti osvrtom na osnovne značajke govora o Bogu u filozofiji 20. stoljeća.

I. NOVOPOZITIVIZAM I LINGVISTIČKO-ANALITIČKA FILOZOFIJA: IMA LI RIJEČ »BOG« UOPĆE NEKI SMISAO?

1. Apsolutiziranje načela verifikacije: Govor o Bogu je besmislen

Kako smo već rekli, novopozitivizam i lingvističko-analitička filozofija nastavljaju misaono raspoloženje pozitivizma. Karakteristično je za ove filozofske smjerove da zadaću filozofije vide u semantičkoj (odnos govora i stvarnosti na koju se odnosi) i sintaktičkoj (odnos znakova nekoga govora među sobom) analizi jedinog smislenog govora, a to je znanstveni.

Odlučujuću je ulogu pri tome imalo djelo L. Wittgensteina *Tractatus logico-philosophicus* (1921. g.), u kojemu Wittgenstein postavlja dvostruki postulat: »Što se uopće može reći, može se reći jasno; o čemu se ne može govoriti, o tome treba šutjeti.«⁴

S pravom ili ne, taj se postulat shvatilo novopozitivistički, tj. u smislu principa verifikacije, prema kojemu samo one rečenice imaju smisla koje se mogu empirički ili činjenički utvrditi. Budući da nije moguća takva verifikacija metafizičkih, etičkih i religioznih tvrdnji, njih se sa spoznajne točke gledišta smatralo besmislenima. Wittgenstein čak drži da je besmislena većina rečenica i pitanja koja su napisana o filozofskim predmetima: »Većina pitanja i rečenica filozofa nastaju tako što ne shvaćamo logiku našeg govora. (To je slično pitanje da li je dobro više ili manje identično nego lijepo.) I ne treba se čuditi što najdublji problemi, zapravo, nisu *nikakvi* problemi.«⁵

U duhu ovih postavki, M. Schlick ustvrdit će da religiozni i metafizički izrazi, kao što su »apsolutna stvarnost«, »transcendentni bitak« i sl., izražavaju samo duševna raspoloženja, a R. Carnap će smatrati da oni nemaju nikakva značenja, jer im nedostaje svaki empirički temelj i jer se ograđuju o pravila logičke sintakse (povezuju riječi koje logički ne mogu ići zajedno, kao npr.: »Cezar je prvi broj.«). Slijedeći ova shvaćanja Alfred J. Ayer sve će iskaze svesti na analitičke i empiričko-sinteti-

⁴ *Tractatus*, Predgovor.

⁵ *Tractatus* 4003.

čke. Analitički iskazi su apriorni i ne proširuju našu spoznaju. Zajedno s Wittgensteinom on će ih smatrati tautologijama. Empiričko-sintetički iskazi su aposteriorni jer se odnose na iskustvo te proširuju našu spoznaju. Kao takvi, oni se mogu verificirati. Ako neka rečenica nije ni analitička ni sintetička, onda je to pseudo-rečenica, koja nema nikakva smisla. Upravo su takvi metafizički i teološki iskazi, jer ne pripadaju ni jednoj od ovih dviju klasa. Zbog toga oni nisu ni lažni, nego jednostavno, besmisleni. To — kažu — važi i za sam pojam »Bog«, koji je nejasan i nerazumljiv, jer mu se pripisuju nadempirički atributi.

Komentirajući Ayerove teze, D. Antiseri kaže: »S Ayerom smo u punom *semantičkom ateizmu*: prije ateiste koji nijeće Boga, prije agnostika koji ne nalazi odgovore na probleme, postoji novopozitivist koji otklanja problem još prije nego je postavljen. Pitati se da li Bog postoji za novopozitivista je nonsens, nešto slično kao pitanje da li mačji rep može imati kao korijen redni broj. A tvrdnja kao: 'Bog je stvorio svijet', 'Providnost upravlja poviješću' ili 'duša je besmrtna' iste su naravi kao tvrdnja: 'Cezar je prvi broj'.«⁶

2. Prevladavanje načela verifikacije: Govor o Bogu može imati smisao

Ali sam princip verifikacije toliko je u sebi problematičan (kriptometafizičan), da su ga sami novopozitivisti morali modificirati ili čak odbaciti. Tako ga K. Popper zamjenjuje kriterijem *falsifikacije*, prema kojemu znanstvenost nekog sustava ne pretpostavlja činjeničku ili empiričku verifikaciju, nego samo mogućnost iskustvene kontrole, kojom ga je moguće opovrgnuti.

Primijenivši tu teoriju na religiozni govor, A. Fley mu je pokušao zamijekati svako semantičko značenje, govor toga što se ne može ničim falsificirati.^{6a} Njemu su se suprotstavili B. Mitschell i J. Hick s tezama

⁶ D. ANTISERI, *Semantica del linguaggio religioso*, u *Civiltà delle macchine — Rivista bimestrale di cultura contemporanea*, godina XXVII, br. 4—6/1979, str. 101—114, ovdje 102.

^{6a} Treba istaknuti da Popper ne odriče svaki smisao metafizičkim iskazima. Naime, oni, smatra on, sutra mogu postati znanstveni iskazi, a k tome je — prema njemu — područje istine šire od onoga što se može kontrolirati. Za novopozitivističku kritiku religioznog govora već je klasična postala ova usporedba A. Flew-a: »Jednog dana došla su dva istraživača na neku čistinu usred prašume, gdje je raslo mnogo cvijeća i svakojakog bilja. Jedan istraživač reče: 'Ovaj komad zemlje mora da obrađuje neki vrtlar.' Ali drugi se ne slaže s njime: 'Nema nikakva vrtlara.' Oni dakle razapnu svoje šatore i postave stražu. Ali vrtlaru nikakva traga. 'Možda je vrtlar nevidljiv!' Podižu ogradu od bodljikave žice i priključuju je na struju; patroliraju s policijskim psima. Ali se ne čuje nikakav krik koji bi upućivao da je nekog nasrtljivca udarila električna struja; ne primjećuje se nikakvo micanje bodljikave žice koje bi odavalo nevidljivog penjača; policijski psi nikada ne laju. Ali vjernik još nije razuvjeren: 'Ipak postoji vrtlar. On je neosjetljiv na električne udare, psi ga ne mogu nanjušiti, i potpuno je tih. On u tajnosti dolazi da obrađuje vrt koji ljubi.' Skeptik zaključuje očajno: 'Ali što preostaje onda od onog što si na početku rekao? Po čemu se ono što ti nazivaš nevidljivim, neosjetljivim i vječno izmičućim vrtlarom, razlikuje od imaginarnog ili čak uopće ne postojećeg vrtlara?'« A. FLEW, *Theology and Falsification*, u AA. VV., *New Essays in Philosophical Theology*, London, ⁵1966; cit. prema D. ANTISERI, nav. dj. 104.

o načelnoj falsifikaciji iskaza religioznog govora. Mitschell je smatrao da religiozni iskazi idu u kategoriju činjeničnih iskaza i da se mogu do neke mjere falsificirati, a Hick prihvaća da se ne mogu falsificirati u ovom životu, ali postoji načelna mogućnost njihove eshatološke verifikacije. S druge pak strane R. Hare i R. Braithwaite smatraju da religiozni iskazi ne opisuju činjenice, niti afirmiraju neke istine o svijetu i čovjeku, nego izražavaju određene stavove prema svijetu, koji su kvazi-metafizičke (Hare), odnosno etičke (Braithwaite) naravi. Samo pod cijenu takve radikalne redukcije oni im pripisuju semantičko značenje.

S obzirom na prevladavanje principa verifikacije posebno je značajno drugo razdoblje u Wittgensteinovoj filozofiji, u kojemu on odbacuje mnoge teze koje je zastupao u *Tractatus-u*. Dok je u ovom djelu tražio idealni formalni govor, koji mora biti mjera svega što se može reći, u *Filozofskim istraživanjima*, glavnom djelu druge faze, Wittgenstein postavlja za normu onoga što se može reći »normalni govor«. Istini za volju, Wittgenstein nikada nije bio pozitivist u pravom smislu riječi. On nipošto nije zastupao mišljenje da ne postoji ono što se ne može izraziti na matematičko-znanstveni način. Naprotiv, on izričito tvrdi: »Svakako postoji neizrecivo. Ono se pokazuje, ono je mistično.«⁷ Time je izraženo i njegovo stanovište prema Bogu, kojega će u kasnijim svojim djelima povezati sa smislom i značenjem svijeta i života: »Vjerovati u Boga znači vidjeti da činjenice svijeta nisu sve. Vjerovati u Boga znači vidjeti da život ima smisla.«⁸

Postavljajući u svojoj drugoj filozofskoj fazi normalni govor za normu onoga što se može reći i otkrivajući različite »jezične igre« (mi ne govorimo samo jedan jezik, nego mnoge, i to ne u smislu da govorimo hrvatski, talijanski, njemački itd., nego u smislu da različite situacije i teme uključuju i vlastiti govor), Wittgenstein dopušta da religiozni govor može imati svoj smisao, jer značenje neke riječi ili iskaza ne ovisi više o empiričkoj utemeljenosti, nego o jezičnoj upotrebi. Dakako, time se ne isključuje da može postojati i besmislen govor, jer upotreba jezika ima svoje granice koje određuje normalni svakodnevni govor. Govoreći o teološkom, odnosno religioznom govoru, Wittgenstein posebno ističe: »Zapravo bih želio reći da tu nije problem u riječima koje se izgovaraju ili u onome što se pri tome misli, nego je problem u razlici koju one na raznim mjestima u životu čine. Kako znam da dva čovjeka isto misle kad svaki kaže da vjeruje u Boga? Isto se može reći i u odnosu na tri osobe. Teologija koja inzistira na upotrebi *određenih* riječi i fraza, a druge isključuje, ne objašnjava ništa (Karl Barth). Ona, reklo bi se, lamata riječima u želji da nešto kaže, a ne zna ništa reći. *Praksa* daje riječima njihov smisao.«⁹ Izvođeci smisao riječi iz prakse, Wittgenstein nije htio religiozni govor svesti na etički, kako su ga neki shvatili, nego je želio ukazati na važnost religioznog ponašanja i života za smisao religioznog govora. On time ne samo dopušta mogućnost teološkog i religioznog govora u okvirima lingvističko-

⁷ *Tractatus* 6.522.

⁸ *Tagebücher 1914—1916*, u *Schriften I*, Frankfurt/M, 1960, str. 85—278, ovdje 167.

⁹ *Vermüschte Bemerkungen*, Frankfurt/M. 1977, str. 161.

-analitičke filozofije, nego štoviše »daje kriterije za korisnu kritiku smisla teoloških iskaza. Ako se ne zasnivaju na religioznoj, 'životnoj formi' (Lebensform), kako bi rekao Wittgenstein, i ako su iščupani iz takvog životnog konteksta, oni postaju nerazumljivi, čak besmisleni.«¹⁰

Ipak to ne znači da ovi Wittgensteinovi nazori u potpunosti zadovoljavaju. Naime, unatoč Wittgensteinovoj tvrdnji da — barem kad je riječ o teološkom govoru — praksa daje riječima smisao, nedostaje im metafizičko i ontološko utemeljenje. (Što je npr. norma »normalnog govora«?). Također nije razjašnjeno u kakvom su međusobnom odnosu razne vrste govora (ekvivočnom, univočnom, analognom?). Bez svega toga, čini mi se, nije moguće odgovoriti na pitanje mogućnosti i smisla govora o Bogu.

Općenito se može reći da je glavni problem svih ovih novopozitivističkih autora u tome što misle da je samo znanstveno iskustvo racionalno te svako iskustvo svode na nj, ili mu, ako im to nije moguće, nižeću svaki racionalni karakter. A kako je znanstveno iskustvo samo ono iskustvo koje subjekt može kontrolirati, oni u stvari zastupaju racionalizam kojemu je svojstveno da sve svodi na subjekt koji nije sposoban sam sebe nadići. I da stvar bude neobičnija, oni se u tome podudaraju s kriticizmom i transcendentalnom filozofijom svijesti, koji, baš u želji da prevladaju pozitivizam, također — kako ćemo vidjeti — svijet utemeljuju na subjektu i njegovim kategorijama.

II. NOVOKANTIZAM I FENOMENOLOGIJA: DA LI JE BOG NAŠEM UMU I NAŠOJ SVIJESTI TRANSCENDENTNA STVARNOST?

1. Cohenovo svođenje Boga na moralnu ideju

Dok se, kako smo upravo vidjeli, u novopozitivizmu pitanje o Bogu postavlja pod vidom smisla religioznih i teoloških iskaza, u novokantizmu i fenomenologiji akcenat se premješta na pitanje o Božjoj stvarnosti u odnosu na naš um i našu svijest.

U uvodu smo istakli kakvu je ulogu novokantizam imao u prevladavanju prirodnoznanstvenog determinizma. Ne možemo se ovdje upuštati u detaljnije izlaganje ovog filozofskog smjera koji kroz povratak Kantu — čiju filozofiju shvaća u smislu odbacivanja metafizike — želi utemeljiti filozofiju kao teoriju znanosti. Novokantovci se općenito nisu izričito interesirali za pitanje o Bogu, iako su bili odlučni protivnici materijalizma. Izuzetak je H. Cohen, osnivač marburške novokantovske škole, koji je pokušao stvoriti sintezu između Kantove moralne religije uma i židovske vjere, smatrajući da je Kantova filozofija religije u nekim svojim osnovnim crtama srodna židovstvu i da svaka religija tek u religiji uma dolazi potpuno k sebi.

¹⁰ A. KELLER, *Wittgenstein*, u K. -H. WEGER (izd.) *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Freiburg im Br., 1983, str. 301—309, ovdje 306.

Religija se prema Cohenu temelji na *samospoznavi* čovjeka kao moralnog subjekta, koja se događa kroz patnju, krivnju i odgovornost. Na taj se način Cohen suprotstavlja shvaćanju da je religija plod straha, želje i iluzije, ali ujedno dolazi pred istu dilemu kao i Kant, naime: da li je Bog samo moralna ideja ili i živa stvarnost? »U svojoj etici — kako kaže Neuenschwander — Cohen naglašava da je Bog ideja, 'središte svih ideja, ideja istine'. Ali istodobno odbacuje Boga kao osobu. Bog — tobože — postaje osoba samo 'u mitu'. Bog je samo problem znanja i moralne spoznaje. Božja transcendencija se u toj perspektivi sastoji u tome da on nije ni prirodi ni moralu imanentan, da, dakle, nema nigdje egzistencije, jer ideja se ne može 'povezati s pojmom egzistencije'. Bog je doduše unutarnja veza između prirode i morala i utoliko je garant morala, ali upravo kao ideja.«¹¹

Međutim, u kasnijem razdoblju Cohen prevladava to shvaćanje i zastupa realniji pojam Boga u smislu stvarne egzistencije.

2. Kako misliti Boga polazeći od fenomenologije svijesti i čovjeka?

a. Pred sličnim dilemama s obzirom na Božju stvarnost i transcendenciju našla se i Husserlova fenomenologija, koja izrasta iz opće krize suvremene znanosti i predstavlja jedan od najutjecajnijih smjerova suvremene filozofije. Da bi se znanosti dao apsolutni temelj, Husserl je držao da treba početi od svijesti, tj. od intencije znanstvenika koja smjera na apsolutnu objektivnost, što se može otkriti fenomenološkom analizom. Suštinu ove analize P. Thévenaz ovako opisuje: »Istaknimo odmah da ona nosi pečat matematičkog duha koji ju je začeo. Matematičar, naime, rukuje s vrijednostima ili idealnim suštinama a da nema potrebe za pitanjem da li one odgovaraju ili ne faktičkoj stvarnosti. Slično fenomenolog ne traži, za razliku od logičara, pod kojim je uvjetima sud istinit, niti kao što čini znanstvenik, da li je istina da ..., niti, poput psihologa, što se *efektivno* događa u svijesti, nego se pita: što mislimo pod time...? (Was meinen wir?). Koje je značenje onoga što je prisutno u našem duhu kad sudimo, afirmiramo, sanjamo, živimo, itd.? Fenomenologija nije dakle okrenuta unutarnjim ili vanjskim činjenicama. Naprotiv, potrebno je provizorno ušutkati iskustvo, ostaviti po strani pitanje o objektivnoj stvarnosti i o realnom sadržaju, da bi se usmjerila pažnja naprosto i jedino na *stvarnost u svijesti*, na objekte ukoliko su intendirani od svijesti i ukoliko su u svijesti, ukratko, na ono što Husserl naziva idealne suštine.«¹²

Te su idealne suštine *fenomeni* koje Husserl shvaća kao ono što se neposredno očituje u svijesti i prije svake refleksije i suda intuicijom spoznaje. Na taj način prirodoznanstvenim spoznajnim metodama, koje se usredotočuju samo na kvantitativne odnose i stoje u službi gospodarenja nad stvarima, kao i kantovskoj i novokantovskoj spoznajnoj

¹¹ U. NEUENSCHWANDER, *Gott im neuzeitlichen Denken*, sv. II, Güntersloh, 1977, str. 176.

¹² P. THEVENAZ, *La fenomenologia da Husserl a Merleau-Ponty* (predgovor i antologijski izbor tekstova sastavio G. Mura), Roma, 1976, str. 38.

teoriji, koje su usmjerene na uvjete mogućnosti iskustva objekata uopće, Husserl suprotstavlja novu spoznajnu metodu koja se interesira za suštinu fenomena, a ne za zakone njihova funkcioniranja; opisuje sadržaje kako su oni kao čiste i jedinstvene intencije prisutni u svijesti, a ne pita se o njihovoj vrijednosti i stvarnosti.

Ali Husserl se ne zaustavlja na tome. U želji da dadne siguran temelj logici, znanosti i filozofiji uopće, on radikalizira fenomenologiju otkrićem »fenomenološke redukcije«, koja pokazuje da je svijet, a ne samo ovaj ili onaj objekt, fenomen, tj. omogućuje da se shvati intencionalni i suštinski odnos između svijesti i svijeta. To znači da se sve spoznaje svode na subjekt (transcendentalni ego) kao izvor i temelj njihova smisla, izvor i temelj smisla i značenja svijeta. Iz toga po Husserlu slijedi, barem kako ga interpretira Thévenaz: »da bitak svijeta nije više njegova egzistencija ili njegova stvarnost, nego njegov smisao, i da se taj smisao svijeta sastoji u činjenici da je on od *cogita* intendirani *cogitatum*«. ¹³

b. Pitanje o Bogu Husserl pokušava tematizirati upravo u okviru fenomenološke redukcije, i to na trostruki način: »onaj koji se definira kao 'kartezijanski put', onaj koji vodi do intersubjektivnosti i onaj koji se uzdiže 'iznad ontologije', u Husserlovu smislu riječi.« ¹⁴ S te tri redukcije povezano je Husserlovo istraživanje o Bogu.

U okviru tzv. kartezijanskog puta Husserl nastoji riješiti problem Božje transcendencije. Ali mu to nipošto nije lako. Vidjeli smo, naime, da on svijest shvaća kao izvor i temelj značenja i smisla spoznaje svijeta, čime se pomiče akcenat sa svijeta kao nečega »akcidentalnog«, podložnog sumnji i nenužnog, na svijest u kojoj je garancija apsolutnosti i nesumnjivosti. To narušava ekvilibrij između subjektivnosti i svijeta. A ako bi se zanjekala transcendencija svijeta u odnosu na svijest, onda se ne bi moglo govoriti ni o Božjoj transcendenciji koja je kvalitativno različita u odnosu na transcendenciju svijeta. U tom slučaju Bog se ili poistovjećuje sa sviješću ili uopće ne postoji.

No, unatoč tim poteškoćama, Husserl pokušava raskrčiti put do načelne mogućnosti da se afirmira transcendencija Božja i unutar »kartezijanskog puta«. Prije svega, on ukazuje, prema interpretaciji Ales Bello, da to što je spoznaja svijeta vezana za subjektivnost ne znači relativizam koji vodi u skepticizam, nego relacije prema subjektu, ili još bolje prema svim subjektima, iz čega »proizlazi da transcendencija ne samo nije zanijekana, nego je, priznata u svojoj svojoj valjanosti, različita, iako u neprestanom odnosu sa subjektivnošću«. ¹⁵ A zatim i sama činjenica da je ono što nadilazi svijest u njoj »naviješteno« upućuje na njegovu pozitivnost, koja ne može biti zanemarena ili ukinuta.

Drugi pokušaj Husserlova tematiziranja pitanja o Bogu unutar transcendentalne redukcije polazi od intersubjektivnosti. Upravo su izvanjske stvari i drugost ljudskih subjekata prisilili Husserla da afirmira

•

¹³ Isto, 43.

¹⁴ ANGELA ALES BELLO, *Husserl, Sul problema di Dio*, Roma, 1985, str. 24.

¹⁵ Isto, 31.

transcendenciju. Pri tome on otkriva u intersubjektivnosti izvornu i istinsku transcendenciju. Prema njemu naš transcendentalni ja nije solipsistički zatvoren u sebe, nego je u njemu, bilo u implicitnoj bilo u eksplicitnoj intencionalnosti, prisutan drugi ja. Isti put vodi direktno do mene i do drugih. Ja sam onaj koji spoznajem svijet i druge, ali u isto vrijeme opažam da je drugi različit od mene. S njime mogu komunicirati preko *empatije*, ali se ne mogu nikada s njime poistovjetiti.

Upravo *empatija* omogućava Husserlu tematiziranje pitanja o Bogu. Empatija je, kako ističe Ales Bello, posebna forma analogije, ali koja se ne sastoji u analoškom »zaključivanju«, nego u neposrednom shvaćanju osnovne sličnosti mene s drugim i drugoga sa mnom. Ta naša intuicija drugoga dozvoljava da Boga zamislimo kao apsolutnu svijest koja uključuje u sebi sve druge svijesti, prodire u njih i koordinira njihova gledišta. Tu Husserl posize za Leibnizovom monadologijom da bi predočio odnos između mene, drugih i Boga, te Boga zamišlja kao Vrhovnu Monadu. Dakako, Husserl ne uzima monadologiju u strogo metafizičkom smislu kao Leibniz, »nego u smislu što monada dobro služi da se s jedne strane ukaže na ograničenost svake pojedine subjektivnosti i s druge strane na mogućnost komuniciranja koje bi se moglo nazvati 'duhovnim',¹⁶ čime se nadilazi ograničenost svojstvena svakoj monadi i otvara mogućnost afirmacije Vrhovne Monade.

Treći pokušaj postavljanja i odgovaranja pitanja o Bogu Husserl čini u okviru puta koji vodi »iznad ontologije«, na kojemu ispituje svijet u njegovu konstituiranju za nas, tražeći ono što stoji kao prouzročitelj iz kulturnih i povijesnih formacija, tj. onoga što sačinjava Lebenswelt. Husserl otkriva da je to »teleologija«, koja je strogo povezana s vremenskim »tokom« svijesti kao svojom mogućnošću. Teleologiji je svojstvena pra-forma, tj. forma sviju formi, a to je moralna težnja za savršenošću, koja ima zadnje opravdanje u Bogu. Tako teleologija vodi do teologije, a Bog se predstavlja kao prouzročitelj (Urnottwendigkeit), jer se bez njega ne može ostvariti moralni cilj. Tu praformu treba, prema Husserlu, uvijek iznova otkrivati kako bi se u čovječanstvu sačuvala težnja za savršenošću.

Ako se ima u vidu značenje transcendentalne redukcije kod Husserla, tj. da se egzistencija i stvarnost svijeta poistovjećuju sa smislom koji mu svijest daje, onda se i ovi Husserlovi pokušaji tematiziranja Boga čine problematičnim. Nije bez razloga Husserlova učenica Edit Stein smatrala da njezin učitelj transcendentalnom redukcijom Boga relativizira i dolazi u suprotnost s katoličkim vjerovanjem. S druge strane, Sartre će držati da je Husserlova transcendentalna redukcija polovična. Kako ćemo vidjeti, on će radikaliziranjem Husserlova polazišta doći do ateizma, koji se, prema tome, može shvatiti i kao kritika Husserlova tematiziranja Boga. Dakako, to ne umanjuje vrijednost fenomenologije kao metode analize pojava i doživljaja svijesti.

c. Unatoč ovim pokušajima, teološki je problem u Husserlovim istraživanjima sporedan. Puna primjena fenomenologije na religijsku i teo-

¹⁶ Isto, 39.

lošku tematiku događa se tek kod njegovih učenika, među kojima je za naš problem posebno važan M. Scheler.

Dok Husserl uzima kao ishodište za tematiziranje pitanja o Bogu fenomenologiju svijesti, M. Scheler polazi od fenomenologije čovjeka, koji je prema njemu mikrokozmos i mikrotheos. Posebno treba istaknuti dva Schelerova pokušaja da fenomenološki postavi i riješi pitanja o Bogu, koji su povezani s dva različita perioda u njegovoj filozofiji.

Rani Scheler pokušava tematizirati pitanje o Bogu polazeći od svog pojma osobe. Čovjek je za njega bitno osoba, koju on shvaća kao »konkretno jedinstvo svih mogućih čina«. ¹⁷ Osoba je najveća vrijednost i temelj svih vrijednosti. Kao osoba čovjek se ne može shvatiti bez Boga, jer svaka osoba po svojoj biti predstavlja vječnu Božju ideju i kao takva vječno se nalazi u Bogu. U tome Scheler vidi objašnjenje čovjekova transcendiranja bilo sebe sama, bilo svega ostaloga: Čovjek je nošen težnjom za božanskim, on je bogotražitelj.

Ali to da svaka osoba pretpostavlja na neki način Boga i da je čovjek bogotražitelj nije još dokaz da Bog stvarno postoji. Tu Scheler pokušava u smislu neke vrste dokaza vrednovati činjenicu da svaka osoba posjeduje svoj svijet, odnosno, da svakom svijetu (uzetom u smislu ambijenta) odgovara neka osoba. Nekom vrstom analogije Scheler to proteže na čitav kozmos kojemu mora odgovarati kao korelat Božja osoba. Ali to može malo koga uvjeriti u Božju egzistenciju. I sam Scheler dolazi do zaključka da nam stvarnost Božje ideje filozofija ne može nikada dokazati, nego nam ona može biti samo darovana u pozitivnoj Božjoj objavi. ¹⁸

Drugi način kako Scheler pokušava tematizirati Boga nalazimo u njegovoj kasnoj filozofiji, u kojoj se fenomenologija povezuje s idealističkom spekulacijom, posebno u onoj starijeg Schellinga. Za ovaj drugi pokušaj Scheler ne uzima više kao polazište osobu, nego čovjeka kao susretno nagona i duha. Duh je ono po čemu se čovjek razlikuje od životinje, što ga čini otvorenim svijetu, što omogućava njegovo transcendiranje. Ali duh nema moći. Moć je svojstvena samo nižim životnim energijama, koje Scheler naziva nagon.

Pošto je duh slabiji nego nagon, on ne može na nagon direktno utjecati. Svoju zadaću upravljanja nagonskim silama duh može samo tako ostvariti što direktne ciljeve nagona nadomješta višima. Cilj razvoja je prožimanje duha i nagona, odnosno produhovljavanje nagona i oživotvorenje duha. ¹⁹

Ovom antropološkom fenomenu pridaje Scheler — u skladu sa svojim shvaćanjem da je čovjek mikrokozmos i mikrotheos — kozmogonijsko i theogonijsko značenje. Suprotnost između nagona, dinamičke iracionalne sile, i beskonačnog duha, koji mora osloboditi taj stvaralački nagon da bi otpočeo svjetski proces, leži u osnovi svih stvari. Cilj tog procesa je prožimanje tih dvaju elemenata, odnosno nastajanje Boga,

¹⁷ *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern, 1954, str. 51.

¹⁸ Usp. isto, str. 406 sl.

¹⁹ Usp. *Der Mensch im Kosmos*, München, 1947, str. 65.

koji se u tom svjetskom procesu ostvaruje. Pri tome ima čovjek odlučujuću ulogu, jer Božanstvo postaje u njemu svjesno samog sebe.

Tim svojim problematičnim tezama Scheler se 'udaljuje ne samo od teističkog i kršćanskog poimanja Boga, nego i od svog ranijeg personalizma koji se na taj način pretvara u nauku o nastajećem Bogu. Transcendentni teizam »odbačen je upravo u korist onoga božanstva u nastajanju (koje je prije *Deitas* nego *Deus*) koje je filozof ranije izričito nijekao«. ^{19a} (Nismo u stanju da ovdje analiziramo razloge koji su Schelera doveli do takvog zaokreta, jer to prelazi okvire izlaganja ovakve naravi.)

Nakon ovoga letimičnog uvida u tematiziranje Boga u suvremenoj fenomenologiji, predstoji nam da se osvrnemo isto tako letimično na filozofiju dijaloga i života, koje su se, kako smo u uvodu rekli, našle rame uz rame s fenomenologijom u borbi protiv pozitivizma i racionalizma i koje, s druge strane, nastaju kao reakcija na filozofiju svijesti.

III. FILOZOFIJA DIJALOGA I ŽIVOTA: MOŽE LI BOG BITI »ONO«?

1. Bog — vječno Ti

Kako smo upravo rekli, filozofija dijaloga je, kako kaže Damjanović, »potekla iz borbe protiv transcendentalne filozofije kao učenja o konstituciji sveta iz subjektivnosti, ukoliko je ta subjektivnost shvaćena, kao kod novokantovaca i Husserla, kao transcendentalna«. ²⁰

U tom smislu je M. Buber, jedan od najistaknutijih predstavnika te filozofije, držao da nijekanje Božje stvarnosti ne počinje tek s ateizmom 19. stoljeća, nego već s nastankom filozofije svijesti, koja je Boga svela na ideju našeg duha, iz čega je Feuerbach samo izvukao logičke zaključke.

Stoga Buber filozofiji svijesti suprostavlja religiozno iskustvo, u kojem se susret s Bogom doživljava kao susret s Ti, o kojemu se sve drugo može reći osim da je moje ja.

Prema Buberu postoji bitna razlika između osnovnih riječi »Ja — Ti« i »Ja — Ono«. Par »Ja — Ono« izražava odnos subjekta prema objektu, koji se u novovjekovnoj transcendentalnoj filozofiji tako konstituira da je subjekt u nadređenom položaju: »Ono«, tj. objekt, jest proizvod subjekta. To je svijet Kantova »iskustva«, u kojemu vladaju uzročnost i nužnost.

Drugačije je s parom »Ja — Ti«, koji karakteriziraju tri osnovne značajke: neposrednost, uzajamnost i zajedničko porijeklo iz sfere *Između*. Kao takav, on je nedostupan iskustvu u Kantovu smislu i spoznaji koja se na tome temelji.

^{19a} F. BOSIO, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Roma, 1976, str. 283.

²⁰ M. DAMNJANOVIĆ, *Buberova filozofija dijaloga*, predgovor Buberovu djelu *Ja i Ti*, Beograd, 1977, str. 7—23, ovdje 10.

O Bogu se, prema Buberu, može govoriti samo u okviru odnosa »Ja — Ti«, jer on po svojoj biti ne može postati »Ono«. To znači da on ne može biti objekt, da se ne može izraziti u kategorijama objektivnog mišljenja, iz čega Damnjanović zaključuje da Buber niječe mogućnost teologije kao takve. Bog je »vječno Ti«, u kojemu se sjeku produžene linije svakoga odnosa »Ja — Ti«, i to zato što se u odnosu prema božanskom Ti miješaju apsolutna isključivost (tko stupa u taj odnos za njega kao da prestaje postojati sve pojedinačno) i apsolutna uključivost (odnos prema Bogu ne znači apstrahiranje od svega, nego gledanje svega u božanskom Ti).

Iako se Buber bori protiv filozofije svijesti i kategoriji »Između« daje logički i ontološki primat, ipak se s druge strane drži osnovnog modela te filozofije. To se pokazuje u tome što polazi od Ja, od moga stava, o kojemu ovisi da li će se svijet pojaviti kao »Ti« ili kao »Ono«.

Kako je poznato, Buber je imao više preteča, među njima i L. Feuerbacha, koji je istakao neke motive Buberove dijalogske. Ne smijemo zanemariti ni utjecaj »filozofije života«, u kojoj, kao npr. kod G. Simmela, nalazimo neke dijaloške elemente. Iako je Buber u razradi tih elemenata išao svojim vlastitim putem, »ipak nije prekinuta zavisnost njegova mišljenja od Simmela li od 'filozofije života' uopšte«,²¹ kako ističe Damnjanović.

2. Bog — Stvaralačka životna energija

Među predstavnicima filozofije života za našu je temu direktno najinteresantniji H. Bergson. Postoje neke paralele između njega i Bubera. Dok se Buber, da bi afirmirao svijet Ti, suprotstavlja transcendentalnoj filozofiji i Feuerbachu, Bergson se okomljuje na prirodne znanosti i Nietzschea, sa željom da afirmira »život«, koji se, po njegovu mišljenju, ne može opisati matematičko-mehaničkom metodom prirodnih znanosti. Život je naime kvalitativni fenomen, a prirodnoznanstvenoj metodi dostupne su samo kvantitativne veličine. Intelekt može shvatiti samo ono što se ponavlja, a život se kao »durée réelle« ne ponavlja. On je trajanje koje se proteže na prošlost u koju prodire uvijek nova sadašnjost. Stoga je život dostupan samo »intuiciji«, koju Bergson naziva i »mistična intuicija«.

Dok Buber u svijetu »Onoga« otkriva dimenziju dijaloške stvarnosti, Bergson usred »statičke religije« susreće »dinamičku religiju«. »Statička religija« je institucionalizirana religija. Kao proizvod one sposobnosti u čovjeku koju Bergson naziva »fonction fabulatrice«, ona nudi fantastična rješenja za one probleme koje čovjek ne može racionalno riješiti te je stoga, koliko je za život korisna, toliko za ljudski razum ponižavajuća. »Dinamička religija« je mističke naravi. Ona se temelji na mističkoj intuiciji, po kojoj dolazi u dodir sa životnim elanom i stvaralačkom

²¹ M. DAMNJANOVIĆ, isto, str. 9.

životnom energijom, koju Bergson poistovjećuje s ljubavlju. Po svom porijeklu »ta je energija od Boga, ako ne sam Bog«,²²

Uz pretjerani iracionalizam upravo se u ovom očituje glavna slabost Bergsonova shvaćanja Boga, tj. u njegovoj nedorečenosti s obzirom na Božju transcendenciju. On je podvojen između imanentnog i transcendentnog pojma Boga.

S filozofijom dijaloga i života jače se profilira shvaćanje da o Bogu nije moguć racionalni govor, ali ne zato jer se teološki iskazi ne bi mogli verificirati, nego jer je on neprimjeran Božjoj stvarnosti: Bog jednostavno ne može postati Ono, tj. objekt racionalnog mišljenja. Ovo će shvaćanje kod onih egzistencijalista koji prihvaćaju Božju egzistenciju naći vatrene pobornike, kako ćemo upravo vidjeti.

IV. EGZISTENCIJALIZAM: U KAKVOM SU ODNOSU EGZISTENCIJA I TRANSCENDENCIJA?

Egzistencijalizam je skupni pojam za one filozofske smjerove koji, slažući se u tome formalno, pod »egzistencijom« ne shvaćaju opstanak kao takav, nego načine ozbiljenja ljudskog opstanka u njegovoj neponovljivosti, konačnosti i povijesnosti. Egzistencijalizam s jedne strane nastaje, kao i drugi pravci suvremene filozofije, iz reakcije na idealistički panlogizam, na racionalističko svodenje bitka na pojmove i na apsolutiziranje prirodnoznanstvene metode. S druge strane on izrasta iz potresa dvaju svjetskih ratova i opće krize suvremenog svijeta i čovjeka. U njemu se susreću i na njega utječu razni filozofski pravci: Schelling i njemačka romantika, Nietzscheova i Bergsonova »filozofija života«, Diltheyova hermeneutika i Husserlova fenomenologija, Hartmannova ontologija i Schelerova antropologija.

Prema tome kako pristupaju pitanju egzistencije odnosno njezine krize (jer je to ono u čemu se slažu svi egzistencijalisti) mogu se razlikovati razni načini egzistencijalizma. Ovdje slijedim Prinijevu podjelu na autobiografski, metafizički i humanistički egzistencijalizam: »Autobiografski je egzistencijalizam počeo Kierkegaardovim protestom protiv hegelijanskog panlogizma u ime jednog izvornijeg i manje osujećenog iskustva 'subjektiviteta', a zaključio se zanosnim duhovnim avanturama Nietzschea i Dostojevskoga, Unamunovim 'tragičnim osjećajem života' i Kafkinim beznadnim aporijama samoće. Metafizički egzistencijalizam pojavio se u godinama neposredno poslije prvog svjetskog rata u djelima Heideggera, Jaspersa, Marcela i Berdjajeva, kao snažno isticanje krize racionalnih struktura modernog svijeta, toliko da se iz samog korijena postavlja problem zadnjeg smisla egzistencije. Konačno, humanistički je egzistencijalizam u godinama oko drugog svjetskog rata, prije svega u filozofsko-literarnim djelima Sartrea u Francuskoj i u teoretskim studijama Abbagnana u Italiji, skupio u koherentan sustav egzistencijalne

²² H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, Milano, 1973, str. 187.

kategorije naslijeđene od romantičke i metafizičke tradicije, s posebnom željom da kroz njih izrazi ono područje u novom pojmu čovjeka, u kojemu se 'negativitet' i 'problematičnost' egzistencije uzimaju kao struktura i sama njezina vrijednost, štoviše, aporetski, kao njezina granica.«²³

Ovdje ćemo u bitnome s naše točke gledišta prikazati samo ova zadnja dva načina egzistencijalizma, dok ćemo prvi izostaviti, jer njegovi glavni predstavnici pripadaju prošlom stoljeću, a mi smo se ograničili na filozofiju 20. stoljeća.

1. Metafizički egzistencijalizam

a. Jedan od najznačajnijih predstavnika metafizičkog egzistencijalizma jest M. Heidegger. S njime fenomenologija postaje ontologija. Dakako, bitak ove nove ontologije nije identičan s bitkom klasične ontologije. Sada nije više glavno pitanje što je nešto ili koja je temeljna stvarnost, nego *koji je smisao bitka*, što podrazumijevamo pod bitkom. Odgovor na ovo pitanje Heidegger traži, ne kao Husserl u transcendentnoj svijesti, nego kao Scheler — u čovjeku, točnije u ljudskom »tubitku«, u kome on fenomenološkim razotkrivanjem i interpretiranjem otkriva osnovne strukture koje su »uvjet mogućnosti« našeg empiričkog svijeta i svega što jest. »Tu« u složenici »tubitak« (Dasein) nije oznaka ni mjesta ni faktičke egzistencije, nego je upravo ono što s onu stranu empiričkih danosti omogućuje da nešto opstoji, da se nešto pojavljuje. A to je *briga* (Sorge) kao osnovna oznaka tubitka, koja je povezana s ostalim egzistencijalnim strukturama: bačenost u svijet, strah, krivnja, neautentičnost, smrt, kao i glas savjesti koji tubitak potiče da postane sam svoj. Ali dok se Kierkegaard, Jaspers, Marcel i Berdjajev u svojim analizama temeljnih oznaka ljudske egzistencije susreću s njezinom upućenošću na Transcendenciju, kod Heideggera toga nema. Egzistencija kod njega, doduše, transcendirira, ali prema Ništa. Glas savjesti nije za njega glas Božji, nego zastrašeni i zabrinuti tubitak, koji iz »banalnosti egzistencije« zove k sebi samom, k svome izvornom egzistiranju.

Dok Berdjajev, npr. vidi uzrok straha (Angst) u grešnosti koja naš pali svijet dijeli od Boga, Heidegger smatra da je njegov uzrok »Ništa i Nigdje«,²⁴ dok Berdjajev otkriva u smrti »ujedno i znak koji dolazi iz dubine i ukazuje na egzistenciju višeg smisla života«,²⁵ za Heideggera je ona samo izraz konačnosti ljudske egzistencije. Stoga Berdjajev tvrdi da kod Heideggera zadnju riječ ima »Ništa koje ništi«,²⁶ a Neuenschwander zaključuje da su njegove egzistencijalne analize ateističke, usprkos svemu kasnijem govoru o novom nadolasku Boga, odnosno bogova.²⁷

Znamo da u Heideggerovoj filozofiji postoji i čuveni obrat. Dok rani Heidegger, kao pravi fenomenolog, ide od čovjeka prema bitku, kasni Heidegger obrće stvari: nije čovjek onaj koji otkriva Bitak, nego je

²³ P. PRINI, *Esistenzialismo*, 31972, str. 8.

²⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 131976, 188.

²⁵ N. BERDJAJEV, *O naznačenii človeka*, Pariz, 1931, str. 270.

²⁶ N. BERDJAJEV, *Ja i mir ob-ektov*, Pariz, 1934, 48.

²⁷ U. NEUENSCHWANDER, nav. dj., 210 sl.

Bitak onaj koji svojim objavljivanjem i samodarivanjem daje da se pojavi čovjek. Dok je ranije Heidegger pokušavao spoznati smisao Bitka fenomenološkom analizom ljudske upitnosti, intencionalnosti, *brige*, sada, budući da se Bitak sam objavljuje, novo središte odnosa Bitak—čovjek postaje *govor*, shvaćen ne kao sredstvo čovjekova samoizražavanja, nego kao objava Bitka. To znači da je, prije nego čovjek misli i govori, Bitak onaj koji govori čovjeku i tako omogućuje misao i govor. Otud se rađa Heideggerov interes za pjesništvo, kao i misao, da filozof treba zašutjeti kako bi mogao progovoriti pjesnik. U svjetlu ovih svojih ideja Heidegger zaključuje da je u klasičnoj metafizici Bitak bio zaboravljen, odnosno zamijenjen bićem koje je postalo objekt. Čitava naša znanstveno-tehnička kultura je u njegovim očima samo logički nastavak tog metafizičkog načina mišljenja, koje se to više ističe što se više prikriva znanstvenom objektivnošću. Ali da paradoks bude veći, ovaj način mišljenja i života, kao i kriza koja ga prati dosežući svoj vrhunac u suvremenom nihilizmu, nije nešto slučajno, nego sudbina Bitka, tragična povjesno-bivstvena noć u kojoj se mi nalazimo i iz koje se može roditi nova objava smisla Bitka.

Iz toga kako Heidegger govori o Bitku i kako ga shvaća, moglo bi se pomisliti da je Bitak drugo ime za Boga. Ali Heidegger to ipak nijeće: »Bitak nije Bog i nije temelj svijeta«. ²⁸ Bog je u neku ruku podređen Bitku. On je biće i kao takav pripada metafizici koju Heidegger želi upravo prevladati. Filozofija je stoga indiferentna s obzirom na Božju egzistenciju i neegzistenciju, jer je pozvana da misli Bitak. Međutim, iako Heidegger ne želi Bitak identificirati s Bogom, on mu ipak daje oznake koje se u teologiji pripisuju Bogu. Tako je Bitak čovjeku dalji, a ipak bliži nego ikoje biće. Gdje je Bitak prisutan, tu je spasenje; gdje je zaboravljen, tu je propast. Dakle, nešto slično onome što religija tvrdi o Bogu. Zanimljivo je također što Heidegger odsutnost Boga povezuje sa zaboravom Bitka i pojavu Boga s novom objavom Bitka. Postoji dakle u njega neka neodređenost s obzirom na Boga, u kojoj se isprepleću nijekanje i očekivanje Boga. Možda stoga Haefner ima pravo kad kaže da jedinstvo Heideggerova mišljenja postaje tek tada vidljivo »kada ga shvaćamo kao pokušaj pitanja o Bogu«. ²⁹

b. Kod Jaspersa, drugog velikog predstavnika metafizičkog egzistencijalizma, nema te neodređenosti u odnosu na Boga. Za njegov pojam egzistencije bitan je odnos prema Transcendenciji. Egzistencija postaje sama sebe svjesna u graničnim situacijama, kao što su smrt, borba i patnja, krivnja, a i samonezadovoljstvo faktičnim opstankom. U takvim graničnim situacijama egzistencija se suočava s ništa same sebe. Ali granica znači da postoji i drugo. Stoga se na njoj egzistencija može susresti s Transcendencijom. Uvjet za to je da se dogodi transcendiranje.

U takvim graničnim situacijama sve ovisi o našoj ničim uvjetovanoj slobodi. Mi možemo zastati pred granicom, ali možemo u stavu »filo-

²⁸ M. HEIDEGGER, *Ueber den Humanismus*, u *Wegmarken*, Frankfurt/M, 1967, str. 162; cit. prema G. HAEFFNER, *Heidegger*, u K.—H. WEGER, nav. dj., 148—153, ovdje 152.

²⁹ G. HAEFFNER, nav. dj., str. 152.

zofske vjere«, koja upravo znači ničim objektivno utemeljenu sigurnost u vlastite mogućnosti, transcendirati granicu. U tom slučaju doživljavamo, prema Jaspersu, da su nam naša sloboda i čovječstvo darovani, odnosno, da upravo onda kad smo zaista sami, zapravo više nismo sami: tu je Transcendencija.

Kao što se filozofska vjera ne može objektivno utemeljiti, tako se ni Transcendencija ne može odrediti na način stvarnosti ovoga svijeta, jer ona, kao ni egzistencija, nikad ne može postati predmet, objekt. Da bi izrazio što je Transcendencija, Jaspers upotrebljava pojam »Obuhvatno«. Postoje različite vrste Obuhvatnog. Tako svijet obuhvaća mene, a moja svijest svijet. Ono što obuhvaća jest u odnosu na ono što je obuhvaćeno nešto transcendentno. Ali to nije prava Transcendencija, jer ona je Obuhvatno svega što obuhvaća i kao takva je nepojmljiva i neizreciva. U odnosu na egzistenciju, Transcendencija je njezin oslonac, ono po čemu sam slobodan, po čemu sam ja.

Transcendencija govori u »šiframa«. Šifra kao govor Transcendencije može postati sve. Po Jaspersovu uvjerenju, posebno mit sa svojim pripovjedačkim stilom, odgovara otvorenom i neukrućenom karakteru šifre. Poruka šifre otkriva se samo egzistencijalnoj lektiri.

Iako Jaspers daje Transcendenciji razna imena (Bitak, Stvarnost, Božanstvo, Bog), ipak se može reći da su Bog i Transcendencija sinonimi, tj. da se podudaraju.³⁰

Dakako, ni kao sinonim za Boga, Transcendencija ne može postati objekt, do nje ne može dovesti nikakav racionalno dokazni put: »Dokazani Bog nije Bog«,³¹ tvrdi Jaspers kategorički.

c. Ovaj iracionalni elemenat u pristupu Bogu nije ništa manje naglašen kod druga dva predstavnika metafizičkog egzistencijalizma, G. Marcela i N. Berdjajeva, koje neki nazivaju i kršćanskim egzistencijalistima.

³⁰ usp. U. NEUENSCHWANDER, nav. dj. 222.

³¹ K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, München, 1963, str. 35. Za ilustraciju Jaspersova poimanja Boga navedimo i ovaj citat: »Stalno se pokazuje: Bog nije predmet znanja, on nije obavezno dokučiv. Bog nije predmet čulnog iskustva. On je nevidljiv, on se ne može gledati, u njega se samo može verovati.

Ali otkud ta vera? Ona izvorno ne dolazi sa granica iskustva o svetu, nego iz čovekove slobode. Čovek koji je stvarno svestan svoje slobode u isti mah postaje siguran u postojanje Boga. Sloboda i Bog su nerazdvojni. Zašto?

Ja znam pouzdano: u svojoj slobodi ja ne postojim zahvaljujući samom sebi, nego sam u njoj sâm sebi poklonjen, jer sebe mogu da izostavim, ali svoju slobodu ne mogu iznuditi. Kad sam istinski ja sâm, ja sam siguran da to nisam zahvaljujući sebi. Najveća sloboda zna da biti slobodan u odnosu na svet, znači biti najdublje povezan s Transcendencijom (K. JASPERS, *Uvod u filozofiju*, u K. JASPERS, *Filozofija egzistencije*, Beograd, 1973, str. 155 sl.). — Kad malo dalje tumači pojam vjere, Jaspers kaže: »Pronalaženje Boga je osvetljavanje vere. Ali vera nije gledanje. Ona ostaje daleko i pod znakom pitanja. Živeti na osnovu nje, ne znači oslanjati se na racionalno znanje, nego živeti tako da se možemo usuditi da verujemo da Bog jeste« (isto, 160 sl.).

Analize egzistencijalnog i religioznog iskustva i radikalna kritika racionalističkog mišljenja dovode Marcela do čuvenog razlikovanja između »problema« i »misterija«. Problem je ono što je posve ispred mene, što je određeno i o čemu duh uvijek može napraviti inventar. Misterij je pak nešto što nije posve ispred mene, nego u što sam ja uključen, što me obuhvaća, ispituje i poziva. To je intimna prisutnost »zazivanog« u zazivajućem.

Egzistencija, osoba, ljubav, Bog — sve su to stvarnosti koje pripadaju sferi misterija a ne problema. To znači da ne mogu biti objektivirane, da ih ne možemo ispitivati kao da nas se ne tiču.

To je okvir u kojemu Marcel tematizira pitanje o Bogu. Po njemu egzistencija apelira na Boga. Kroz iskustva vjernosti, nade, ljubavi progovara ne samo egzistencija, nego i apsolutno »Ti«, koje je garant svakog posvemašnjeg zalaganja, neraskidiva veza ljudskog zajedništva, neiscrpni izvor stvaralačke dobrote. Dakako, Bog se ne može znanstveno ni verificirati ni definirati. Stvoriti od Boga objekt znači svesti ga na problem, a to je besmisleno. Bog nije nikad ispred mene, nego misterij koji me obuhvaća, Apsolutno prema kojemu sam uvijek na putu.

Kao ni Bog, tako ni vjera ne može se znanstveno verificirati. Nužni uvjet za znanstvenu verifikaciju jest da je moguća kontrola istog iskustva od raznih promatrača. To znači da se svaki od njih može staviti na mjesto drugoga. Prijatelj koji sa mnom promatra isti pejzaž, a ima slabiji vid od mene, ima mogućnost da se stavi na moje mjesto i provjeri moju tvrdnju da nije brdo ono što on misli da vidi, nego oblak. Upravo to nije moguće u religioznom iskustvu. Tu je takva zamjena u sebi nemoguća, jer nitko ne može namjesto mene vjerovati, nitko namjesto mene ljubiti, ili se namjesto mene spasiti. Vjera nije vjera ako ne zahvaća čovjeka u personalnoj i egzistencijalnoj srži njegova bića.

Na religioznom području nema, dakle, po Marcelu, mjesta racionalnim, objektivnim argumentima. Berdjajev je u tome još kategoričniji. Ako je antiracionalizam osnovna značajka suvremene filozofije, onda je Berdjajev najsuvremeniji među suvremenim filozofima, jer mu nijedan nije po radikalizmu ravan u osudi racionalizma. On u njemu vidi upravo posljedicu kozmičkog pada, kojim se raspalo izvorno jedinstvo bića.

U osnovi Berdjajevljeva iskustva svijeta i čovjeka stoji ideja stvaralačke slobode. Otud njegova središnja teza: sloboda prethodi bitku, ona je bestemeljno počelo bitka. Iz tog redom slijedi: Bog je sloboda a ne uzrok, stvoritelj a ne gospodar svijeta. Čovjek kao slika Božja treba biti slobodan kao Bog, a stvaralaštvo je jedini odgovor čovjeka na Božji poziv.

Izvorna je dakle stvarnost subjektivna, osobna. Svijet objekta nastao je otpadom prvotne slobode od Boga. Ali istodobno je i sam Bog, slično kao kod mističara J. Böhmea i romantičara G. F. Schellinga, misteriozni proizvod prvotne slobode, koja se u njemu preokreće u stvaralačku slobodu i dobrotu, koja vječno traži da se dadne drugome od sebe.

Sloboda je dakle, prije bitka i prije Boga kao bestemeljni temelj (Ung-Grund), kao neka vrsta pozitivnog ne-bitka, ništa koje ima strastvenu želju da postane nešto. S Berdjajevom dovršava se tendencija egzistencijalizma i čitave suvremene filozofije da se ontologija pretvori u meontologiju. Za naš problem to znači: Ako se dosada govorilo o Bogu u okviru ontologije, odsada treba o njemu govoriti u okviru meontologije. Jedan od prvih preduvjeta jest za to, barem tako smatraju Berdjajev i ostali egzistencijalisti, da se odbaci svaki racionalni govor o Bogu. Ako se o njemu uopće može govoriti, onda je to simbolički i apofatički, a nikako pojmovni i katofatički. Da odatle do a-teizma nije dalek put, dao je već Heidegger naslutiti, a Sartre će nas nastojati u to otvoreno uvjeriti.

2. Humanistički egzistencijalizam J. P. Sartrea

Porijeklo i domet Sartreova egzistencijalizma možemo najlakše sagledati ako ga promatramo u kontekstu suvremene fenomenologije. Vidjeli smo kako Scheler i Heidegger Husserlovu transcendentalnu svijest, koja im se čini odviše idealističkom, zamjenjuju fenomenologijom čovjeka, odnosno tubitka. Za razliku od njih Sartre se vraća Husserlu, ali nastojeći još više radikalizirati njegovo polazište. On, naime, smatra da nije dosta, ako želimo doći do čiste svijesti, reducirati samo svijet, kako čini Husserl, nego moramo reducirati i sam transcendentalni ego. Na taj način se svijest pojavljuje kao »biće za sebe«, kojemu se suprostavlja svijet kao »biće u sebi«. To znači da svijest nema nikakva sadržaja, nikakve nutrine, nikakva apriornog određenja. Ona je čisto egzistiranje koje pretihodi svakoj esenciji. Esencija nije nešto na čemu se egzistencija temelji, nego obratno: egzistencija je transcendentalni uvjet mogućnosti esencije. Kao golo egzistiranje, svijest je čista sloboda, čista mogućnost, koja samu sebe treba tek ozbiljiti, stvoriti. Otud proizlazi njezino usmjerenje prema budućnosti i neprestano negiranje prošlosti. U tome je suština njezina odnosa prema »biću u sebi«, tj. svijetu koji joj se kao opredmećenost suprotstavlja. Bitak svijesti kao »bića za sebe« jest negiranje svijeta kao »bića u sebi«. Ipak to negiranje ne znači ukidanje svijeta ili bijeg iz njega, nego to je spontano, autonomno odnošenje svijesti prema svijetu, koje ovome daje smisao. Svijet stoji dakle naspram čovjeku ne kao nešto već osmišljeno, nego kao ono što tek po čovjeku, po njegovoj slobodi i zamisli, dobiva smisao i vrijednost. To je granica gdje fenomenologija prelazi u filozofiju akcije, a egzistencija dobiva značenje djelovanja. Ali, dok se fenomenološka redukcija kao apstraktno opisivanje može izvesti odmah i bez poteškoća, dotle ona kao slobodno djelovanje i osmišljavanje svijeta nailazi na neprestane otpore »bića u sebi«, na negiranje i neuspjeh svojih projekata, zbog čega Sartreov egzistencijalizam poprima pesimističke crte.

Kao za Husserla, tako i za Sartrea pitanje o Bogu postavlja se unutar fenomenološke redukcije, koja za njega, kako smo upravo vidjeli, s jedne strane znači negiranje svijeta, čišćenje svijesti od svakog sadržaja i određenja, a s druge koncipiranje svijesti kao projekta preobrazbe i osmišljavanja svijeta. Redukcija u tom dvostrukom značenju oslobađa čovjeka ne samo od prirode nego i od Boga. Ako je sve izvan svijesti,

ako ona nema nikakve nutrine, onda ne može u sebi imati niti transcendentni temelj. Proces negiranja, što je, kako smo vidjeli, bitak »bića za sebe«, ne zaustavlja se ni pred Bogom. Kad ne bi bilo tako, onda bi to bila smrt čovjekove slobode. Stoga, da ne bi umro čovjek, mora umrijeti Bog. S druge strane, od momenta kad je čovjek shvaćen kao čista mogućnost, kao apsolutna sloboda koja svemu daje značenje, ne bi se ništa promijenilo ni kad bi Bog egzistirao. S tim tezama Sartreov egzistencijalizam prelazi u humanizam.

Ali čim Sartre počinje opisivati značajke svijesti kao intencije i projekta, negirani se Bog ponovno pojavljuje, dakako, samo kao čovjekova strasna želja: »Svaka ljudska stvarnost je strast, ukoliko projicira da samu sebe uništi, kako bi utemeljila bitak i istodobno konstituirala biće u sebi koje bi, budući da je svoj vlastiti temelj, izbjeglo kontigenciji, *Ens causa sui*, što religija naziva Bog. Strast je na taj način suprotna Kristovoj strasti, jer čovjek uništava sebe da bi nastao Bog. Ali ideja Boga je protuslovna te se uzalud uništavamo. Čovjek je beskorisna strast (*une passion inutile*).«³²

To je Sartreova zadnja riječ o čovjeku i Bogu. Ako je točno mišljenje P. Thévenaza da je Sartre vjerniji Husserlovu polazištu nego sam Husserl,³³ onda Sartreov ateizam radikalno osporava Husserlove i tome slične pokušaje tematiziranja Boga unutar fenomenološke filozofije.

ZAKLJUČAK

Kao opći zaključak iz ovog našeg izlaganja proizlazi da suvremena filozofija (tj. smjerovi koje smo ispitali) ne dopušta racionalni govor o Bogu. U tome se slažu oba smjera unutar suvremene filozofije: onaj koji nastavlja tradicije pozitivizma i prirodnoznanstvenog svjetonazora, kao i onaj koji se tome suprotstavlja. Razlika je samo u obrazloženju. Jednom se smatra da racionalni govor o Bogu nije moguć, jer nije znanstven, drugi put, jer ne smije biti znanstven.

Ako dublje analiziramo ova dva shvaćanja, otkrivamo da su oba posljedica univočnog shvaćanja racionalnosti. Moderni čovjek, za razliku od srednjovjekovnog, ne poznaje analošku (analogijsku) racionalnost. Za njega postoji samo jedan tip logosa — prirodnoznanstveni. Samo što je na dohvata empiričkom iskustvu može biti racionalno spoznato. Budući da to nije slučaj s Bogom, svaki se racionalni govor o njemu odbacuje kao neznanstven i besmislen. Samo kad bi Bog bio apsolutno imanentan svijetu, poput svakog drugog predmeta, moglo bi ga se racionalno spoznati. Drugim riječima, kao uvjet racionalnog govora o Bogu traži se negiranje Božje transcendencije.

S druge strane, reakcija na ovakvo shvaćanje polazi od istog pojma racionalnosti i završava u negiranju Božje imanencije. Budući da Bog

³² J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, Saint-Amand (Cher), 1977, str. 677.

³³ usp. P. THEVENAZ, nav. dj., 70.

ne bi bio Bog kad bi ga se moglo izraziti racionalnim pojmovima, zaključuje se da je o njemu moguće govoriti samo ako se negira mogućnost njihove primjene na Boga. Ali ta negacija, za razliku od one svojstvene analogiji, ne sadrži u sebi nikakva potvrdnog elementa, nikakva gledanja u ograničenim pojmovima neograničene stvarnosti, koja ih probija i nadilazi. Naprotiv, ratio je tu odvojen i ispražnjen od svake stvarnosti, pa je negiranje jednostavno negiranje, odnosno iracionalizam. Iza svega toga skriva se implicitno ili eksplicitno shvaćanje Boga kao čiste transcendencije koja se — upravo jer nedostaje momenat imanencije — pretvara u ništa, a Bog biva odsutni Bog. Time se nekako umanjuje ono pozitivno u ovom suvremenom pristupu Bogu, a to je prije svega antiintelektualizam u spoznaji Boga koji bi se mogao shvatiti i kao strahopoštovanje pred Božjom svetošću, i paralelno s tim mogućnost koncipiranja jedne »teologije ne-moći«, koja vrednuje činjenicu da je stvarnost uvijek veća od naših iskaza o njoj i ispravlja zloupotrebu razuma u dominaciji nad stvarima.³⁴

Ovo nas dovodi do pitanja o samom ishodištu tematiziranja Boga u suvremenoj filozofiji. To je ishodište antropološko filozofsko-transcendentalno. Kako je poznato, ono može dovesti i do pozitivnijih rezultata s obzirom na spoznaju Boga, nego što ih je postigla suvremena filozofija.³⁵ Razlog što se antropološko filozofsko-transcendentalno polazište u suvremenoj filozofiji u odnosu na pitanje o Bogu pokazalo u konačnici neuspješnim leži, po mom sudu, u njezinu shvaćanju čovjeka. Naime, tu je čovjek predstavljen jednostrano i bez nutarnje ravnoteže. U njemu se međusobno negiraju sloboda i racionalnost, narav i milost. Zar je onda čudo što se polazeći od takvog čovjeka, lišena svakog naravnog i nadnaravnog određenja, ne može pozitivno odgovoriti ni na pitanje o Bogu, ni na pitanje o smislu svijeta?

Čini mi se, stoga, da R. Spaeman ima pravo kad tvrdi kako je danas, prije svega, potrebno »dobiti pojam stvarnosti unutar koga se pitanje o Bogu može smisleno postaviti«.³⁶

³⁴ U pogovoru talijanskom izdanju djela O. Mucka »*Teologia filosofica*«, Brescia, 1985, G. Penzo ističe glavne značajke »teologije ne-moći« (Lineamenti di una teologia del non-potere), str. 209—219. On pokušava vrednovati činjenicu da suvremena filozofska misao naglašava Božju odsutnost: »Aprire un discorso su Dio come assenza significa aprire un discorso sul potere e sul non-potere dell'uomo (...). Rendersi coscienti dell'assenza di Dio riapre una ulteriore possibilità di avvicinarsi a Dio con un linguaggio umano più umile, che cerca di evitare l'arroganza di un linguaggio metafisico, troppo sicuro del suo contesto razionale.« (Isto, 209.) U obrazlaganju tih svojih teza Penzo se oslanja prvenstveno na Jaspersa.

³⁵ Usp. moj članak »*Kritičke prosudbe filozofske spoznaje Boga*«, u Cus, br. 3/1984, str. 212—223.

³⁶ R. SPAEMANN, *Gesichtspunkte der Philosophie*, u H. J. SCHULTZ (izd.), *Wer ist das eigentlich — Gott?*, Frankfurt/M, 1979, str. 56—65, ovdje 65.

THEMATISIERUNG GOTTES IN DER ZEITGENÖSSISCHEN PHILOSOPHIE

Zusammenfassung

Im Artikel untersuchen wir die Gottesfrage in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Da die Thematik sehr umfangreich ist, mussten wir aus unserer Betrachtung Neumarxismus sowie zeitgenössische katholische und protestantische philosophische Theologie ausschliessen.

Wir untersuchen zunächst die Gottesfrage in jenen philosophischen Strömungen, die den Positivismus fortsetzen, d. h. im Neopositivismus und in der Sprachanalytischen Philosophie. Danach wenden wir uns den Richtungen zu, welche dem Positivismus widersprechen und ihn verneinen: Neukantismus, Phänomenologie, Lebens — und Dialogphilosophie und Existenzialismus.

Wir kommen zum Ergebnis, dass sowohl positivistische als auch antipositivistische Richtungen in der Philosophie unseres Jahrhunderts kein rationales Reden über Gott erlauben. Aber sie tun das aus verschiedenen Gründen: Einmal wird das rationale Reden über Gott im Namen der Wissenschaftlichkeit (Neopositivismus und Sprachanalytische Philosophie), ein anderermal im Namen der Überwindung einer absolutgesetzten Wissenschaftlichkeit verneint; einmal wird das rationale Reden über Gott für unmöglich erklärt, weil es nicht wissenschaftlich ist, ein anderermal weil es wissenschaftlich nicht sein darf. In beiden Fällen steckt im Hintergrund eine univoke Auffassung der Rationalität, die entweder Gottesimmanenz oder Gottestranszendenz verneint oder falsch versteht. Das ist — neben einer einseitigen Anthropologie, in der Freiheit und Rationalität, Natur und Gnade entgegengesetzt sind, und die der Ausgangspunkt der Gottesfrage in der zeitgenössischen Philosophie darstellt — der Hauptgrund für den theologischen Irrationalismus, der der Philosophie unseres Jahrhunderts eigen ist.