



crkva u svijetu

# RASPRAVE I ČLANCI

## SUVREMENA FILOZOFIJA I PRISTUP BOGU\*

Ante Kusić

Descartes (1596—1650) je pošao od očevitosti činjenice: »mislim, dakle — postojim«. Na toj je osnovi postavljena oštra granica između »res cogitans« (misleća stvarnost) i »res extensa« (protežna stvarnost). Prema takvom modelu, zbog lakšeg slijeđenja misli, ovdje dijelimo suvremenije filozofske smjerove u tri skupine. U jednim se čovječji spoznajni proces, uključivši i volju, uzvisuje do samostvarateljske dostatnosti: »Ideja«, uključivši i htijenje, stvara »postojanje«, odnosno sve oblike onoga što »postoji«, pa tako: čovjek »stvara« sve, pa i Boga. To je smjer racionalizma, skupa s voluntarizmom! U drugima se iskustvena priroda uzvisuje do samostvarateljske dostatnosti, tako da cjelokupni život čovjeka, pa i onaj duhovni, biva sveden samo na iskustvenu prirodu: »Priroda«, kao jedina »postojeća«, stvara sve sadržaje čovječjeg mišljenja, uključivši i htijenje, stvara »ideje« — uključujući i Boga. To je smjer materijalizma, skupa s biologizmom! U trećem se smjeru čovječji kontinuum »mislim — postojim« ili mišljenje — priroda, odnosno mišljenje — bitak, pokušava uočiti u fenomenološkoj komplementarnosti, gdje — načelno — ostaje slobodnim mjesto za Boga. — U smjerovima prve i druge skupine posebno se osjeća stanovita filozofska pobuna protiv Boga.

\* Autor ovog priloga dr. Ante Kusić predao je ovoga ljeta našem uredništvu obilno gradivo za svoju novu knjigu, koja najvećim dijelom tretira problematiku iznesenu ili, bolje, natuknutu u ovom članku. Knjiga će, zbog poznatih tiskarskih troškova, biti svedena na cc. 300 stranica većeg formata. Vjerujemo da će popuniti stanovitu prazninu u našoj izdavačkoj poslijeratnoj djelatnosti i zanimati naše općinstvo. — Molimo stoga sve zainteresirane da se što prije pismeno ili usmeno predbilježe za ovu knjigu u našoj administraciji: Zrinsko-frankopanska 14, 58000 Split. — Hvala! (Uredništvo)

## Prva skupina: misleći čovjek stvara sve, pa i Boga

Ovdje ubrajamo racionalistički pozitivizam, neopozitivizam, analitičku teoriju jezika i voluntaristički pesimizam.

*Racionalistički pozitivizam* u ime razuma postavlja zahtjev da se filozofija ograniči isključivo na iskustvene doživljaje u prirodi. Tu onda nema mjesta Bogu, jer kao »nadiskustven«<sup>1</sup> trebao bi biti iznad iskustvene prirode i apsolutno nedohvatan, kao da ga i nema. Stoga Auguste Comte (1798—1857) umjesto Boga proglašava samo čovječanstvo »Velikim Bićem«. Vjerske dogme treba zamijeniti znanstvenim postignućima, a vjerski sveci moraju ustupiti mjesto velikim učenjacima. Ernst Mach i John Stuart Mill sve idejne »sadržaje«<sup>2</sup> čovjeka svode na skupove osjeta, pa — budući da Bog nije osjetilno dostupan — u njih nema mjesta za Boga, kao ni za bilo što »vrhunaravno«, o čemu govori vjera. William James (1842—1910) postavlja načelo: ako koristi vjerovati u Boga — ima Boga. John Dewey (1859—1952) razmišlja: životinje se za život bore pandžama i zubima, a ljudi idejama; stoga na svaku ideju, pa i na onu o Bogu, treba gledati »instrumentalistički«, kao na prikladno oruđe za uspjeh. Ovdje možemo ubrojiti i Georgea Santayanu (1863—1952), jer smatra da su sva kulturna dobra čovječja, pa i svi sadržaji u vezi s Bogom samo stanovita, misaono profinjena varijanta osjetilnih nagona čovjeka.

*Neopozitivizam* je, ograničujući se načelno na matematičku logiku, usmjeren antimetafizički. U tom kontekstu Bertrand Russell i A. N. Whitehead ne govore o »stvarnostima«<sup>3</sup> u ontološkom smislu, nego o matematičkim »konstantama«, »varijablama«<sup>4</sup> i »znakovima povezivanja«. To vrijedi i za teoriju analize govora. Riječi, kao i brojevi, nisu odraz stvarnosti, nego samo znakovi za naše spoznajne doživljaje. O Bogu se ne može ništa govoriti u smislu »stvarnosti«, jer je i on za našu spoznaju stanovita, antropološki uvjetovana »konstanta«. Samo logičko-jezična pitanja spadaju u filozofiju, i osim toga ništa drugo: naš se svijet sastoji od »doživljaja«, a ne od supstancija (Newton) i sadržaja svijesti (Hume). Kroz doživljaje se, budući da sami sebi stvaraju vlastiti prostor i vrijeme, događaju *objekti*. (Ovdje se Whitehead odvađa od prenaplašenog neopozitivizma, smatrajući da iza naših osjetilnih predodžaba stoje vječni objekti u smislu Platonovih ideja, a da iza njih stoji Bog, kojega treba shvaćati istodobno kao imanentna i transcendentna svijetu!).

*Analitička teorija jezika*, u shvaćanju Carnapa i ostalih predstavnika »Bečkog kruga«, smatra da je filozofija samo »logika znanosti«. Zbog toga stvari koje ne mogu biti izrečene govorom znanosti treba ukloniti iz područja znanosti. Tu kao »prividni problemi«<sup>5</sup> u prvom redu spadaju osjećaji, religija i cjelokupna metafizika. Na takav stav Bečkog kruga bitno je utjecao Ludwig Wittgenstein, premda mu sâm nije pripadao, i to po svojoj postavci: »O čemu se ne može govoriti, o tome treba šutjeti.« — U analitičkoj teoriji jezika ne priznaje se mogućnost postavljanja pitanja o Božjoj opstojnosti: naša je slika o svijetu, uključivši i vjersko mišljenje o Bogu, učinak govornih znakova, koji su omogućili mišljenje. Vjerske formulacije nemaju nikakve veze sa »stvarnošću«, one predstavljaju samo stanovito urječivanje subjektivnih doživljaja. (Usprkos

takvom učenju, Wittgenstein je za vrijeme prvog svjetskog rata postao katolički obraćenik. Na to ga je potaknula jedna Tolstojeva knjiga koja mu je slučajno dospjela u ruke. Do smrti je živio strogo asketski. Wittgenstein (1889—1951) je prije smrti ponovno deklarirao svoju pripadnost Katoličkoj Crkvi.)

Slično klasičnom idealizmu, kad taj uči da pojedino Ja (solipsizam) ili transcendentalno Ja (transcendentalni idealizam) proizvode sve predmete našeg mišljenja, u zadnjim konsekvencijama uče i spomenuti filozovski smjerovi da su sve »stvari« proizvod čovječjih spoznajnih procesa, a ne nikakav preduvjet za samu spoznaju. U vezi s problemom Boga, to bi značilo: u vjerskim kontekstima mi ne možemo ništa znati o Bogu koji bi stvarno »stvorio« svijet; mi znamo samo za »boga«, kojega mi prema vlastitim racionalnim kalupima urječivanja doživljaja sami oblikujemo. Stoga, govorenje o Bogu — u konačnici — jest govorenje o mislećem čovjeku.

Što ovdje možemo načelno reći? Pasivni karakter ljudskih procesa spoznavanja sam po sebi pokazuje da »stvari« nisu samo proizvod čovječje spoznaje, nego da su, kao nešto različito od čovjeka, također preduvjet za čovječju spoznaju. Racionalistički pozitivizam, neopozitivizam, kao i analitička teorija jezika, jednostrano naglašavaju samo aktivno-proizvodni karakter spoznaje, a zanemaruju onaj pasivno-preduvjetni karakter spoznaje. Zrcalo ne može »proizvesti« nikakvu sliku neke stvari, ako doista nema nikakve »stvarnosti« ispred zrcala! Ta načelno vrijedna premisa otvara mogućnost za uočavanje raznih konsekvencija, koje nisu više samo »antropološki« nego su i ontološki označive i koje snagom ontološke ulančanosti mogu, eventualno, voditi i do Boga.

*Voluntaristički pesimizam*, što ga spominjemo na ovom mjestu zbog povezanosti voljne i racionalne aktivnosti čovjeka, buni se protiv Boga na temelju čuvstvenog života čovjeka: budući da postoje mnoga zla u svijetu, ne može biti Boga! — Pitanje o smislu zla i patnje pojavilo se npr. već prije 2500 godina u Indiji, zemlji gdje je niklo učenje o nirvani. To je učenje iz budističkog pogleda na svijet i život prenio na evropsko tlo filozof Arthur Schopenhauer (1788—1860). On je umjesto Boga na pozornicu svijeta doveo »Slijepu Volju«, koja u egoističkoj borbi među ljudima uništava samu sebe. To pesimističko shvaćanje dalje je razvio Eduard von Hartmann (1842—1906), zamijenivši Boga religije s onim »Nesvjesnim«, iz kojega je silom njegove mračne volje u času razumskog pomračenja proizišao svijet. Mračne dubine »Slijepe Volje« i »Nesvjesnoga« upadno se konkretiziraju u suvremenoj životnoj praksi, gdje čovjek iz svijeta stvarnosti nekom unutrašnjom prisilom želi »pobjeći« u svijet halucinacija, bilo pomoću pravih droga (opijum, marihuana, hašiš, LSD preparati, speed), bilo pomoću »drogirajućeg« mentaliteta (novac, slava, karijera, standard).

U vezi s problemom Boga, o tome možemo reći slijedeće: 1. Točna su zapažanja pesimizma o prisutnosti zla u svijetu, i ne možemo uvijek naći za čovjeka pogodna razumna rješenja o postojanju zla u svijetu. U mnogo slučajeva treba s Pascalom priznati: »Šuti, glupi razume! Slušaj Boga!« To »slušaj Boga« ovdje bi moglo značiti: Krist nije došao

na svijet da teorijski rješava problem zla, nego zato da praktično pomaže u otklanjanju zla i patnje. 2. Pesimizam vidi samo negativnu stranu zla. Nju vidi i kršćanski vjernik, ali on ne ostaje samo kod nje: kršćaninu je zlo i patnja sa strane čovjeka posljedica zloupotrebe razuma i volje u najširim konsekvencijama, a ujedno — sa strane Boga — stanovita implikacija Stvoriteljeve zamisli o svijetu kao »*redu u formiranju*«, gdje ni čovjek nije završen, i gdje on sustvarateljski pomaže u okvirima Božje stvoriteljske zamisli da »sve služi svemu«: čovjek crvu i crv čovjeku, na razini kozmičke solidarnosti a ne samo »antropološki« prisvajane privilegiranosti. 3. Za razliku od pesimista zreli kršćanin priznaje i konstruktivnu snagu patnje: ne — razlog za očajanje, nego prigodu za razvijanje strpljivosti i nade; ne — razlog da se nekome osvećuje, nego prigodu da i neprijatelju zaželi dobro, poput sandalova drveta iz stare indijske priče koje u času kad ga obaraju ispuni miomirisima sjekiru koja ga je izudarala.

### **Druga skupina: iskustvena priroda proizvodi sve. pa i Boga**

Ovdje ubrajamo: evolucionizam, materijalizam, egzistencijalizam J. P. Sartrea, strukturalizam L. Straussa i biologistički nihilizam F. Nietzschea.

*Evolucionizam* ne dopušta mogućnost da Bog utječe na zbivanja u prirodi. U evolucionizmu se naime prihvaća spontani razvoj viših oblika bića u prirodi iz nižih njezinih oblika. Nije Bog stvorio prirodu, nego priroda stvara samu sebe. Charles Darwin (1809—1882) u djelu *O nastanku vrsta* (1859) uveo je »prirodno odabiranje«, »borbu za opstanak«, »seksualni izbor« snažnijih mužjaka — kao odlučujuće faktore u razvoju živih bića, sve do čovjeka. U poglavlju o evoluciji Darwin piše: »Ima veličanstvenosti u ovome pogledu na život, s njegovim različitim moćima, koje je Tvorac prvobitno udahnuo u nekoliko oblika ili samo u jedan oblik: i u tome što se naš planet, pokoravajući se zakonu gravitacije, kreće po svojoj kružnoj putanji, i po tome što se od jednog tako običnog početka stvorio beskonačan broj najljepših i najdivnijih oblika, i još se dalje evolucijom stvaraju.« Darwin je u ovom djelu šutke prešao preko pitanja u postanku čovjeka od čovjekolikih majmuna. Ernst Haeckel (1834—1919), razrađujući Darwinovo učenje o evoluciji u sustav »darvinizma«, postavio je tezu o nastanku čovjeka od majmuna. T. H. Huxley je već 1865. branio tu tezu kao nužnu konsekvenciju darvinizma. U knjizi *Postanak čovjeka i spolno odabiranje* (1871) i Darwin je prihvatio učenje o postanku čovjeka od životinje. Darwinova, uglavnom biologijski koncipirana teorija prerasla je u filozofiju evolucionizma, i to »spontanog«, u kojemu se isključuje svako posredovanje Boga u razvoju prirode. Wilhelm Wundt (1832—1920) uči: ne samo tijelo, nego i čovječja duša stoji u neprekidnoj borbi za opstanak, u borbi s okolinom. »Duša« je samo cjelina obrambenih djela pojedinca prema okolini. I u »duševnom životu« razvija se samo od sebe više iz nižega, pojmovi iz osjetilnih doživljaja, voljni čini iz osjetilne ugone i neugode. Herbert Spencer (1820—1903) drži da su sve naše »istine«: logički zakoni, odnos uzroka i učinka, shvaćanje Boga i duše, itd. — samo učinak nagomilavanja iskustva jedinki iz vrste čovjek. Iz toga slijedi: »Bog« vjere jest učinak

razvoja prirode, a ne uzrok da ona postoji. Sami organski život je, na današnjem stupnju samorazvoja prirode, prasila evolucije.

Pošavši od organskog života, neki su mislioci poslije izvršili »obrat svih vrednota«, u prvom redu onih vjerskih. Friedrich Nietzsche (1844—1900) postavlja načelo: »Ja zastupam 'Ne' za sve što je slabunjavo, ja zastupam 'Da' za sve što je snažna.« Ako se organski život razvijao od gliste do čovjeka, onda se on mora razvijati dalje — do Natčovjeka. Život nije samo borba za opstanak, on je više od toga — borba za trijumfe: »Ono što već posrće treba gurnuti, da padne!« Cilj svekolike filozofije jest zdrav organski život, u kojem je slobodna misao spojena s razigranošću mišića: »Sve predrasude dolaze iz crijeva. Ustrajnost u radu jest pravi grijeh protiv Duha Svetoga!« — Natčovjek treba da djeluje »S one strane dobra i zla«. (Knjiga s tim naslovom objavljena je 1886.) Kršćanstvo zastupa »ropski moral«, kaže Nietzsche: Kršćanstvo i rakija jesu dva otrova, koji su krivi da je Evropa oboljela. Krist nije bio nikakav genij ni heroj, on se nije borio za svoju ideju, nego: on je ljubio. Pavao je izmislio »istočni grijeh« i njemu su povjerovali — idioti. Time je utemeljio kršćanstvo. Protiv kršćanstva Nietzsche je napisao knjigu *Anti-krist* (1889). On je protiv kršćanskog izjednačivanja ljudi i spolova. — Država postoji samo za stado, a ne za snažne pojedince: »Često sjedi blato na prijestolju, i prijestolje na blatu.«

Sličan obrat svih vrednota uključuje i učenje Sigmunda Freuda (1856—1939). Freud izvodi religioznost iz »Edipova kompleksa«: religija je pomirba za zločinačko djelo prazajednice, u kojoj su sinovi pobili pra-očeve i pojeli njihovo meso, kako bi dobili mogućnost za odnose sa ženama. Kristova smrt jedan je od izraza kakanja zbog ubojstva Praoca, dok je pričest pokušaj uspostavljanja ljubavi kroz gozbu Kristovim »tijelom i krvlju«. Alfred Adler (1870—1937) drži da je religioznost jedan od oblika kompenzacije nezadovoljenog »nagona za važnosti«. Carl Gustav Jung (1875—1961) smatra da religija izvire iz onoga »kolektivno-nesvjesnog«, kao »arhetip«, sličan drugim arhetipima: »sunca«, »božanskog djeteta«, »anime« — ženskog ideala u duši muškarca, »animusa« — muškog ideala u duši ženske osobe. Povjesničar filozofije Johann Fischl drži da Jung nije bio svjestan kako je svojim »arhetipovima« obnovio Platonov idealizam.<sup>1</sup> Arhetip »religioznosti« bio bi težnja za Bogom!

Za razliku od Jungova učenja koje preko »arhetipa« ne zatvara put prema Bogu vjere, u drugih je zastupnika »spontanog« evolucionizma, posebno u nietzscheovskom biologističkom nihilizmu, put prema Bogu načelno zatvoren. Nihilizam se buni protiv Boga na temelju čovječje težnje za moći: budući da čovjek posjeduje volju za moći, Bog ne smije postojati! — Za razliku od voluntarističkog pesimizma, gdje čovjek ostaje bespomoćan pred zlom i patnjom, nihilizam naglašava borbeni prkos čovjeka kao pojedinca, kojega sloboda ničim nije vezana, protiv propadanja u ništavilu prosječnog življenja. Nietzscheova filozofija je pod tim aspektom filozofija »biologističkog heroizma«: čovjek mora postati Natčovjek razvijajući život u njegovoj biološko-nagonskoj usmjerenosti, ispu-

<sup>1</sup> Johann Fischl, *Geschichte der Philosophie*, Verlag Styria, 1964. str. 544. — Citati iz djela F. Nietzschea uzeti su prema toj knjizi, str. 522—530.

njavajući svoju »težnju za moći« kroz djelovanje »s onu stranu dobra i zla«. Tu onda Bogu nema mjesta: »Gle, ovdje je nova ploča: nemoj poštediti svog bližnjega.« Ili: »Bilo bi grozno kad bismo još vjerovali u grijeh. Grijeh je najopasnije i najsudbonosnije remek-djelo religioznog shvaćanja.«<sup>2</sup> Natčovjeku je dobro sve što mu koristi! I zločin! Najgore od svih zala jest kršćansko milosrđe: ono umnožava i podržava bijedu u svijetu. Takve nihilističke misli o »herojskom moralu«, vezanom isključivo uz ovu zemlju, i o »dionizijskom osjećanju svijeta« unosili su u široke mase filozofi, književnici i političari posebno u vrijeme hitlerovskog nacionalsocijalizma, kad je Rosenberg stvorio mit o nordijskoj rasi kao najvišoj rasi, kojoj sve ostalo treba služiti.

Zbog naglašavanja obaveze evolucionog nadograđivanja čovjeka kao pojedinca, ovdje ubrajamo i učenje Alberta Camusa (1913—1960), makar se to učenje zbog pesimističke intonacije naziva filozofijom apsurdna. Budući da nema besmrtno duše i Boga, i čovjek i sva priroda jesu nešto besmisleno. Religijsku nadu u vječni život Camus označava kao »pravi čovjekov smrtni grijeh«. Odricanje od te nade potiče Camusova Sizifa da se angažira u borbi protiv zla u svijetu, bez potrebe za vjerskim otkupljenjem. U vezi s problemom Boga, treba istaknuti da je Camusov ideal »svetac bez Boga«.

Što možemo reći o iznesenim učenjima iz druge skupine? Kako se nama čini, umjesno je načelno staviti slijedeće primjedbe: 1. Ako nastajanje pojedinih bića u prirodi, uključivši i čovjeka, svedemo na *spontani* razvoj cjeline prirode, nameće se — bez uvjerljiva rješenja u monističkim svjetonazorima — pitanje: kako priroda može »razvojem« sama sebi davati ono čega još nema (»tek se razvija«!) i nitko joj to ne daje (»razvija se sama od sebe«!)? Kako stanovito »ne biti« razvojem, samo od sebe, prelazi u stanovito »biti«? 2. Nietzscheov ateizam je u stvari postulativni (voljom prihvaćeni, a ne umski obrazloženi!) ateizam. Tu »Boga ne smije biti«. U djelu *Tako je govorio Zaratustra* Nietzsche to priznaje riječima: »Ali, da vam posve otvorim srce, o prijatelji: kad bi postojali bogovi, kako bih ja izdržao to da nisam bog?! Dakle, nema Boga.«<sup>3</sup> Nietzsche je ubacio u svijet krilaticu »Bog je mrtav«. Tu tvrdnju, međutim, prati njegov očajnički vapaj: »Ne! O dođi natrag sa svim svojim mučenjima!... Svi potoci mojih suza tebi teku! I moj zadnji plamen srca tebi se žari!... O dođi natrag, moj nepoznati Bože! Moja boli! Moja posljednja sreća!«<sup>4</sup> Čini se da takve »suze« i u samog Nietzschea govore nešto više negoli izdvojeno verbalno nijekanje Boga. 3. Ni u Alberta Camusa nije do kraja dovedena misao o »svecu bez Boga«. Camus govori u svome *Padu* ovako: »Ah! Dragi moj! Za onog tko je sam, bez Boga i gospodara, strašan je teret dana. Treba dakle izabrati sebi gospodara, budući da Bog više nije u modi... Poznavao sam tako jednog romanopisca ateista, koji se svako veče molio... Ako ćemo njemu vjerovati, osamdeset posto naših pisaca pisali bi i pozdravljali ime Božje, kad bi samo mogli ne potpisivati.«<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Cit. Beck-Pichl, *Wir und die Welt*, Tyrolia-Verlag, Wien, 1964, str. 345.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zaratustra*, Goldmann, München, str. 66.

<sup>4</sup> Nietzsche, nav. dj., str. 195.

<sup>5</sup> A. Camus, *Pad*, Mladost, Zagreb, 1958, str. 96.

*Materijalizam* se buni protiv Boga više na temelju razuma; budući da postoji samo materija, nema Boga! — Pitanja o samodostatnosti materije pojavila su se već u staroj filozofiji Demokrita i drugih. Produbljavana su u mehanicističkom materijalizmu Feuerbacha i ostalih. Ludwig Feuerbach (1804—1872) snažno je utjecao na zaokret od vjere u Boga k vjeri u čovjeka: »Moja prva misao bila je Bog, druga razum, moja treća i konačna misao jest Čovjek«, govori Feuerbach priznavajući samo filozofski senzualizam. Osjetilni je svijet jedina stvarnost i sve drugo treba svesti na tu stvarnost. Čovjek stvara »boga« na svoju sliku i priliku, a ne obratno: »Čovječji grob rodno je mjesto bogova«. Za Karla Vogta (1817—1895) misaono je djelovanje toliko istovjetno s mozgom koliko i hodanje s nogama. Jakobu Moleschottu (1822—1893) mišljenje je nešto isto što i metabolizam fosfora u tijelu. Ludwigu Büchneru (1824—1899) vjera je samo proizvod uskogrudnog egoizma; ona je amoralna, jer živi od opraštanja grijeha. Po Maxu Stirneru (1806—1856), pravi pojedinac nema nad sobom nikakve norme, pa se vjere treba osloboditi.<sup>6</sup>

Materijalistički svjetonazor postao je revolucionarna velesila u suvremenom dijalektičkom materijalizmu. Taj su stvorili Marx, Engels i Lenjin. Umjesto hegelovsko-idealističke temeljne kategorije »razvoja Ideje (Duha)« postavio je Karl Marx (1818—1883) kategoriju »razvoja Materije« — kao jedne jedine stvarnosti. Nije mozak proizvod Ideje (Duha), nego su sve ideje, i one čisto vjerske o Bogu, proizvod materije, poslije nego je ona u ljudskom mozgu sama po sebi dostigla odgovarajući stupanj razvoja. Marxov je materijalizam više »historijski«: bavi se uglavnom razvojem društva. Tu je vjera kriva za bijedu proletarijata: »Što više sadržaja čovjek stavi u Boga, to manje ga zadrži u sebi.«<sup>7</sup> Vjera sprječava stvaranje besklasnog društva, jer obmanjuje svijet iluzornim utjehama »Neba«. Friedrich Engels (1820—1895) dodao je tome učenju komponentu »dijalektičkog materijalizma«, koji se proteže na sva zbivanja u prirodi: materija je jedina objektivna stvarnost, ona se nalazi u vječnom samogibanju, svijest i mišljenje samo su oblici funkcioniranja materije mozga. Lenjin (1870—1924) je stvorio od Rusije prvu državu na marksističkim načelima. Danas je i u drugim socijalističkim državama službeni svjetonazor — ateizam. »Duša«, »duh«, »Bog«, »religija« smatraju se samo ostacima klasnog društva koje odumire. Tri zakona dijalektike: zakon spontanog prijelaza kvantiteta u kvalitet (»dijalektički skok«), zakon jedinstva i borbe suprotnosti (samogibanje materije), i zakon negacije negacije (vječna evolucija iz »teze« u »antitezu«, npr. iz neživa u živo) dovoljno tumače evoluciju svijeta. Bog vjere, Stvoritelj, nije potreban. Religija će izumrijeti! Ona je reakcionarna, jer potpomaze »ekonomsko otuđenje« čovjeka, kao i »socijalno otuđenje« (uspavljajući borbenost za zemaljska prava čovjeka) i »filozofsko otuđenje« (tumačeći svijet natprirodnim silama), a sama u sebi nosi i »religiozno otuđenje«, jer propovijedanjem spiritualističko asketske poniznosti i prezira samog sebe ometa naturaliziranje čovjeka i humaniziranje prirode. Zbog svega toga, Bog vjere ili Stvoritelj nije potreban. Materija je sama

•

<sup>6</sup> A. Camus, nav. dj., str. 384.

<sup>7</sup> Usp. Charles Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris, 1963, str. 224.

po sebi neuništiva, vječna, u stalnom gibanju, beskrajna i svemoćna, od vječnosti ostvaruje uvijek nove oblike. — U vezi s nastankom života, ovdje moramo posebno istaknuti teoriju koacervata, koju je o postanku života na zemlji postavio A. I. Oparin, član Akademije nauka SSSR. Koacervati su mase bjelančevinastih kapljica koje skupa s ugljikovim (C) predstavljaju praizvornu samoniklu kemijsku tvorbu, koja se poslije po imanentnim kemijskim zakonima razvila u lepezu živih bića.<sup>8</sup>

U vezi s problemom Boga ovdje smijemo postaviti neka pitanja i neke primjedbe: 1. Materijalizam uči da je materija jedina i svestrano samodostatna stvarnost. Međutim, nameće se pitanje: ako je to tako, odakle razvojni slijed stupnjeva (neživo—živo, nerazumno—razumno, prije—poslije), kad već *unaprijed* — u pretpostavci svestrane samodostatnosti — tu treba biti prisutna *cjelokupna stvarnost* koja će u razvojnem slijedu nadoći? 2. Materijalizam uči da je tek profinjena mozgovna materija proizvela razumnost. Ali, nameće se pitanje: ako je to tako, što je onda u evoluciju materije unijelo zakonitosti sve do pojave svjestitog i razumnog čovjeka, i to zakonitosti prožete tako kompliciranom matematikom da smo mi danas usprkos svekolikom napretku prirodoslovnih znanosti kao i prije jednako daleko od spoznaje temeljnih zakonitosti svijeta, što pokazuje među ostalim i Heisenbergovo »načelo indeterminacije«, ukoliko ono otkriva temeljnu nepredvidivost strukturiranja unutar atoma?! Što je u prirodu unijelo matematički oblikovanu zakonitost još prije pojave čovječje svijesti i razuma? 3. Materijalizam uči da je svijest samo proizvod materije. Međutim, nameće se pitanje: kako je moguće spojiti u nešto isto *jedinstvo i trajnost* svijesti o vlastitome Ja s jedne i prostorno-vremensku *sastavljenost i slijed* djelovanja mozga s druge strane? Ako naime »sve teče«, onda ništa, pa ni svijest o vlastitome Ja, »ne ostaje«! 4. Materijalizam uči da se religija protivi znanosti. I tu se javlja pitanje: zašto bi se religija protivila znanosti kad znanost pod vidom bližih uzroka istražuje ono što postoji u prostoru i vremenu, dok je religija pod vidom najzadnjih uzroka upravljena na Apsolutni Bitak koji se ne može obuhvatiti prostorom i vremenom?! 5. Što se tiče Oparinove teorije o koacervatima, u vezi s postankom života, upada u oči njegov prigovor mehanicističkom materijalizmu kad izjednačuje živo biće sa strojem. Oparin prigovara takvoj mehanicističkoj usporedbi, primjećujući da takvo shvaćanje uključuje »svrsishodnost« stroja i stvaralačku volju konstruktora. U zadnjoj konsekvenciji, takvo bi shvaćanje u vezi s nastankom života na zemlji uključivalo inteligentnog Stvoritelja svijeta, pa Oparin govori: »O takvom unaprijed zacrtanom planu protoplazme uopće ne može biti govora, ili bismo morali govoriti o stvaralačkoj božanskoj volji i o planu stvaranja.«<sup>9</sup> To je, međutim, markistički neprihvatljivo.

*Egzistencijalizam* J. P. Sartrea niječe Boga, stavljajući u središte, kao mjeru svega, isključivo pojedinca, tj. čovjeka u njegovoj jednokratnosti upotrebe svoje slobodne volje, stalno prožete onim »Biće u sebi« (*Etre en soi*) cjelokupne prirode. J. P. Sartre (1905) drži da nema nikakvih

<sup>8</sup> Usp. A. I. Oparin, *Postanak života na zemlji*, Prosveta, Beograd, 1947.

<sup>9</sup> Beck-Pichl, *Wir und die Welt*, Tyrolia, Innsbruck, 1964, str. 69.



vječnih istina ni vječnih vrednota. Postoje samo »istine epohe«, koje stvore Pojedinci. Sloboda Pojedince jest jedina apsolutna istina: »Mi izabiremo slobodu radi slobode«, a ne radi drugih ciljeva. Boga nema! Pogled toga sveznajućeg i svemogućeg »policajca svjetskog poretka« uništio bi apsolutnost naše slobode. Kad bi on i postojao, pravi bi Pojedinač trebao biti ateist — u ime slobode. Čovjek može činiti, kao mjera svega, sve što mu se sviđa: »Dolazi se na isto, bilo da se u miru pijucka ili da netko bude vođa naroda.«<sup>10</sup> J. P. Sartre je najradikalnije orijentirani ateistički mislilac egzistencijalističkog smjera. On polazi od pretpostavke da Boga nema i stoga — »čovjek mora sam sebe stvarati«, baš u svemu. Čovjek je, dakle, odgovoran isključivo samome sebi, svojoj slobodi. Kao isključivi kriterij dobra i zla, istine i neistine, Sartre prihvaća »slobodnu odluku« čovjeka kao Pojedince u određenoj situaciji. Bog nema s čovjekom baš nikakva posla.

U vezi s takvim Sartreovim shvaćanjem možemo postaviti pitanje: zar zakonitosti ugrađene u zbiljnost čovjeka i drugih stvari ipak ne otkrivaju da iza njih stoji neki Zakonodavac, koji upravo po takvim zakonitostima ograničava pravo na samovoljnu upotrebu individualne slobode? Ne stvaram ja po svojoj volji »istinu« i »dobro«, nego Istina i Dobro, kao apsolutne vrednote, čine da prema njima moram regulirati svoju volju i svoju slobodu.

*Strukturalizam Clauda Levija-Straussa* niječe Boga, jer se tu sva očito- vanja ljudskog duha (jezik, etika, religija, umjetnost...) promatraju isključivo kao *odraz* predmisaonih i kolektivnih *struktura*, tj. različitih determinizama, ustrukturiranih u čovjeka — posebno govorom. Svi oblici »različitosti« stvari kao samostojnih »supstancija« zamijenjeni su »strukturama«: naše riječi i spoznaje tu su lišene svoje ontičke utemeljenosti. Po Cl. Leviju-Straussu postoji samo materija i njezini zakoni vječnog strukturiranja. Tu dakle nema mjesta za Boga.

U vezi s temeljnom postavkom o »strukturiranju« iz kojega se načelno isključuje ontička stvarnost u smislu supstancije ili »bića u sebi« nameće se kritička primjedba: Svako »strukturiranje« pretpostavlja *nešto* što se »strukturira«, ontičko »ništa« ne može se strukturirati. Time je, načelno, otvoren put u dedukcije koje će, eventualno, voditi čak do Boga kao ontički Apsolutnog Bitka. »Ne biti« ne može se strukturirati bez stanovitog »biti«. Tako koncipirano »strukturiranje« vodi međutim u nužnost *metafizičkog pristupa* strukturalizmu, gdje više nismo daleko od svjetonazora u smislu vjere.

### **Treća skupina: fenomenološki kontinuum »mislim-postojim« ili »čovjek-priroda« i načelno mjesto za Boga**

Ovdje ubrajamo Husserlovu i Schelerovu fenomenologiju, zatim Heideggerov, Jaspersov, Marcelov i Mounierov egzistencijalizam i »kolektivno-nesvjesno« C. Gustava Junga.

*Fenomenologija* — u usmjerenosti Edmunda Husserla (1859—1938) — uči da su sadržaji svijesti ili naše neizbježno mislim — postojim središte

<sup>10</sup> Usp. Joham Fischl, nav. dj., str. 580.

iz kojega sve mora biti protumačeno. Za prirodu znamo pomoću svijesti, a za svijest — zbog »intencionalnosti«, tj. upravljenosti naše svijesti na određeno »nešto« — znamo pomoću prirode. Franz Brentano (1838—1917) je upozorio na to da je svaki čin svijesti *upravljen* na određeni predmet: mi ne možemo gledati a da *nešto* ne gledamo ili misliti a da *nešto* ne mislimo. Na temelju te upravljenosti odnosno »intencionalnosti« čina svijesti Brentano postavlja subjektivnu evidenciju za kriterij istinitosti nekih sudova, npr. suda:  $2 \times 2 = 4$ , umjesto objektivne evidencije u smislu »podudaranja između mišljenja i o njemu neovisne stvarnosti«. Subjektivnu evidenciju možemo samo doživjeti, a ne definirati, slično npr. nekom umjetničkom djelu. Husserl je od Brentana preuzeo kategoriju »intencionalnosti naše spoznaje« i »eidetskom redukcijom« (tj. stavljanjem u zagrada svega što se tiče egzistencijalnih sudova o samome Ja, o njegovim činima i predmetima) došao do zrenja »čiste biti« u njezinoj specifičnosti. Baš u »intencionalnosti« vjerskih čina svijesti, gledanih kroz njihove »čiste biti«, imamo, načelno, u Husserla mogućnost »ostavljanja mjesta« i za Boga, skupa s drugim vjerskim sadržajima. Editu Stein, izvanredno nadarenu Husserlovu učenicu fenomenologija je dovela čak do prihvaćanja tomizma.

Fenomenologija u usmjerenosti Maxa Schelera (1874—1928), korelativno Husserlovoj »intencionalnosti spoznaje«, prihvaća u stvarima razlikovanje dobra i zla i »intencionalnost osjećanja« ili *emocionalnu evidenciju* vrednota: osjetilnih, životnih, duhovnih, i vrednotu »Svetoga«. U toj se vrednoti nalazi načelno i mjesto za Boga vjere kao i za ostale vjerske vrednote. I sâm je Scheler postao najprije gorljiv katolik, mada ne — kako on kaže — u smislu teologa, ali je umro kao panteist, prihvativši Spinozino i Schopenhauerovo učenje. Scheler ustanovljuje da tamo gdje ideje dođu u povezanost s nagonom za jelom i spolnim nagonom — postaju sila koja pokreće povijest. Formula »nemoć Duha« ima tu podrijetlo. U Bogu, kao i u nama, mora biti »tama« i »svjetlo«. Bog ostvaruje samoga sebe — kroz čovjeka. Kao i u čovjeku, i u Bogu tamni nagoni postaju sve produhovljeniji. Poslije smrti uključuje se osobnost čovjeka u panteističko postajanje »bogom«. U Schelerovoj »intencionalnosti osjećanja« vrednote »Svetoga« imamo — načelno — otvoren put i za Boga vjere.

*Egzistencijalizam Heideggera* (1889—1976), prožet fenomenologijom, u učenju Heideggera starijeg, tj. poslije Heideggerova djela *Platonov nauk o istini i pismo o humanizmu* (1947), ostavlja slobodno mjesto za Boga: »Mislilac govori o bitku, pjesnik izriče ono Sveto«. <sup>41</sup> Za razliku od ovoga, Heidegger mlađi, tj. s djelom *Bitak i vrijeme* (1927) proglašuje čovjeka pravim stvarateljem »Istine«; ta je istina samo »vremenita«, pa tu nije bilo mjesta za Boga. Tako kod Heideggera starijeg istinu ne »stvara« samovoljno pojedinac, sloboda nije više samovoljna aktivnost. Sloboda je kod Heideggera starijeg oslušivanje tajnovitog glasa Najdubljeg Bitka koji pojedincu postavlja životnu zadaću. Ako ovdje umjesto riječi »Bitak« (Sein) stavimo riječ »Bog«, Heideggerov »put prema Izvoru« postaje novom teologijom. Nadahnuta Heideggerovim učenjem, nova teologija već postoji, npr. u djelima Karla Rahnera.

<sup>41</sup> Johann Fischl, nav. dj., str. 569 sl.

*Egzistencijalizam Karla Jaspersa (1883—1969)* čini problematičnom mogućnost mjesta za Boga, u okviru neograničivosti umno-slobodne dinamike pravih »Egzistencija«, tj. kompletnih ličnosti, kroz koje, mada uvijek u »šiframa«, govori sama »Imanentna Transcendencija« ili — možda — Bog. »Imanentna Transcendencija« je ujedno u svijetu i izvan svijeta. Jaspers razlikuje »pragmatičku istinu« borbe za goli opstanak, »logičku istinu« prema pravilima mišljenja i »istinu uvjerenja« koju samostalni Pojedinaac prihvaća kao svoju normu življenja. Na ovom mjestu, Jaspers osobno nastupa protiv »objavljenih« religija, i brani »filozofsko vjerovanje« u »šifru« osobnog Ideala. »Filozofska vjera« je bezuvjetno pouzdanje u vodstvo Imanentne Transcendencije. Bog tu doduše nije nikakav logički zaključak, ali je pretpostavka za dinamičnost »filozofske vjere« pojedinca kao Egzistencije, odnosno kompletne ličnosti. Umjesto religije »filozofska vjera« bi morala čovjeku dati snagu da on kao posve autonomna i izvorna »Egzistencija«, na način Giordana Bruna, izvrši »skok u Transcendenciju«, živeći i umirući za »svoju« istinu, koju mu uvijek kao »šifrirani govor« upućuje Transcendencija ili »Obuhvatno-koje-je-bitak-po-sebi«. Jaspers ne priznaje objavu ni religije koje prisvajaju monopol na objavu. U tim se religijama onaj »šifrirani govor« tumači monopolistički kao jedina istina, što vodi postavljanju »zahtjeva na isključivost« i konačno »podizanju lomača«.

U vezi s učenjem Heideggera i Jaspersa možemo postaviti neke primjedbe: 1. Heideggerov stav po kojem moramo spasiti suvremenog čovjeka od opasnosti što ih u sebi nosi ono »Se« (Man) — radi se, živi se, kao i svi ostali, o čemu on govori u djelu *Bitak i vrijeme* i u ostalim djelima egzistencijalističke intonacije — može doprinijeti produbljanju svega onoga »kontingentnoga« (ovisnog, relativnog, povijesno-vremenskog) u svijetu i u čovjeku, koje nas vodi prema Bogu vjere. 2. Jaspersovo učenje o Bogu religije nameće pitanje: otkuda potreba, obveza i snaga čovjeku da učini »skok« u Transcendenciju na način »filozofske vjere«, ako je već Transcendencija apsolutno nespoznatljiva? *Ignoti nulla cupido?! Otkuda sila unutrašnjeg poziva »šifre«, ako bilo kakvo objektivno značenje »šifriranog govora« ostaje posve nespoznatljivo?!<sup>12</sup>*

*Egzistencijalizam Gabrijela Marcela (1889—1973)* shvaća Boga kao stvarnost u koju treba vjerovati, koju se ne može dokazivati u znanstvenom smislu riječi. Za Boga se treba osobno odlučiti. Bog je vjerovana Apsolutna Nazočnost, tako da filozofski »problem Boga« ne postoji: takav bi pojam bio »protuslovan i stoga svetogrđan«. Poštovanje Boga jest čin predanja i otvaranja samog sebe, a ne akt razumskih dedukcija. Kriterij ispravnosti vjere nije u razumskom opravdanju, nego u dubokom osobnom doživljavanju vjere, nade, vjernosti i ljubavi prema jednome »Apsolutnome Ti«, koje je Izvor snage za međuljudsku *bezuovjetnu ljubav i vjernost*. Bezvjerac koji se bezuvjetno zalaže za svoj ideal, makar i nesvjesno, doživljava odsjev bezuvjetne Božje Nazočnosti. Življenje u nadi na razini »Mi« u zajednici s drugim ljudima i s Beskonačnim Ti jest kršćansko življenje što ga Marcel opisuje u dramama: *Srce za druge*,

<sup>12</sup> Usp. Ante Kusić, *Filozofsko-kršćanska problematika kod Karla Jaspersa*, Split, 1959.

*Božji čovjek, Prema drugome carstvu.* Kršćanstvo je vjera neuništivosti n a d e: »Gdje nema nade, suši se duša i ostaje bez snage.«

*Personalizam Emanuela Mouniera* (1905—1950) polazi od činjenice da je kršćanska civilizacija izdala sve bitne vrednote kršćanstva. Personalizam nije nikakav pretjerani individualizam. Individualizam brani autonomiju »pojedince« ispred drugih ljudi, ispred ljudske zajednice i ispred Boga. Personalizam je, naprotiv, filozofija plemenitosti, raspoloženja predanosti i otvorenosti prema »drugome«, prema svijetu i prema Bogu. Mounier piše djela: *Manifest u službi personalizma* (1934), *Kršćansko suočenje* (1945), *Sloboda pod uvjetima* (1946). Mounierovo je načelo: »Mi smo slobodni prema mjerilu gdje nismo posve slobodni.« — Personalistička sloboda nije apsolutna sloboda pojedinca, nego se on odgaja u krilu zajedništva. U takvom stilu odgoja ljudi gleda personalizam spas čovjeka i kršćanstva. Po personalizmu čovjek nije svoj vlastiti »bog«, nego osoba, koju i sam Bog poštuje, jer je slobodno biće. Spas je čovječanstva u usavršavanju slobode. To se usavršavanje sastoji u odricanju od egoizma, i u ljubavi koja je nerazdruživo i neodvojivo vezana uz Boga i ljude. Osoba je svestrano ostvarivanje Istine, Dobrote i Ljepote. »Nikada dosta! Uvijek više! Uvijek bliže!« — Bogu i ljudima! To je lozinka.<sup>13</sup>

### Neki odgovori teističkih mislilaca na iznesena učenja

Svojevrsan odgovor na iznesena shvaćanja predstavlja stav moderne teologije »mrtvog Boga«, posebno kod protestanata. To uglavnom i nije teologija »mrtvog Boga«, nego radije »teologija mrtve slike o Bogu«. Starokršćansko nepriznavanje Jupitra donekle je bilo »teologija mrtve slike Boga«. Predstavnici »teologije mrtvog Boga« odbacuju vjerske determinante čovjeka kao »sluge« Božjega, kao »poniznog stvora« Božjeg, itd. u našem industrijskom društvu. Oni se zalažu za nove determinante čovjeka kao »sustvaratelja« Božjeg, »nasljedovatelja« Krista u radu za ovaj svijet, za konkretne ljude i prilike. Stil novog čovjekova odnosa prema Bogu nije ovdje usmjeren u prvom redu na »molitvu«, na »ortodoksiju«, nego puno više na »djelovanje« i evanđeoski široku »ortopraksiju«. U tom smislu govori Harwey Cox o *Kršćaninu kao buntovniku*.<sup>14</sup> Cox drži da je omalovažavanje materijalnih vrednota u zadnjim stoljećima dovelo kršćanstvo do otcijepljenja od svijeta. »Adam« — to je svaki čovjek, pod vidom Bogom danog zadatka da svakoj stvari odredi značenje. »Evanđelje« se sastoji u radu, »u rukama i nogama«, a ne u raspravama. Dorothea Sölle je napisala knjigu *Ateistički vjerovati u Boga*.<sup>15</sup> Kršćani bi trebali biti manje »obožavatelji«, a više »nasljedovatelji« Krista. Boga treba shvaćati kao »movens« (pokretača) radnog zanosa, a ne kao »kvietiv« (smirujuće sredstvo). Bog je temelj nade u ovozemaljskim stvarima. »Uskrснуće«? »Križ je Uskrснуće«! Samo »Križ« ima uskrsiteljsku snagu! Karikaturu Kristova uskrснуća predstavlja kršćanska praksa u pretpostavci: »Kristu borba, nama pobjeda«; Kristu

<sup>13</sup> Usp. Dr. Ante Kusić, *Kršćanski egzistencijalizam, Bogoslovska smotra*, Zagreb 1964, br. 2, str. 237—262.

<sup>14</sup> Usp. Harwey Cox, *Il cristiano come ribelle*, prij. Queriniana, 1968.

<sup>15</sup> Usp. D. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben*, rec. u reviji Crkva u svijetu, Split, 1973, br. 3.

krvavi znoj Getsemanija, nama zaštita i privilegiji povlaštene Crkve; Kristu »Križ«, a nama trijumfi Uskrsnuća u zavjetrini kršćanskih Crkava kao »alibi za vlastitu neuskrslost«. Tako ne ide dalje, kažu predstavnici teologije »mrtvoga Boga«.

Druga vrsta odgovora na iznesena shvaćanja više je upravljena na ateističke postavke o Bogu i vjeri. Čini se da je moguće te odgovore, barem u skici, obuhvatiti preformulacijom jednog tumačenja psihologa Allporta o vjerskim shvaćanjima. Allport, samo antropološki, želi vidjeti u »iskustvu moći... porijeklo ideje Božje svemogućnosti; u potrebi za osjećajima... (porijeklo) koncepta Božje ljubavi; u potrebi za mirom... (porijeklo) ideje bogata utješitelja; u potrebi za upravljanjem... (porijeklo) vjerovanja u duha svetog«. <sup>16</sup> — U vezi s tim mi možemo primijetiti: Čovjek posve *naravno* doživljava *nerazmjer* između onoga što nam život pruža, servirajući nam »isječke stvarnosti«, i onoga Beskonačnog i Vječnog prema čemu težimo kroz »totalitet« naših potreba i nada. Taj »nerazmjer« čini čovjeka nezadovoljnim, »Strancem« (Camus) samome sebi. Postojanje »stranca« u svojoj vlastitoj nutрини praćeno je naravnom potrebom nadići ili »transcendirati« samoga sebe. Čovjek dakle »naravno« osjeća potrebu za nečim »Višim od naravi«. To nazivamo »transcendentalni nemir« ili »transcendentalni rascjep« u čovjeku. Taj nam pak »nemir« dopušta preformulirati Allportovu misao i reći: »Budući da postoji Božja svemogućnost, i mi možemo imati iskustvo moći. Budući da postoji Božja ljubav, i mi možemo imati potrebu za osjećajnosti. Budući da postoji Bog Utješitelj, i mi možemo imati potrebu za mirom. Budući da postoji Bog Mudrosti, Duh Sveti, i mi možemo imati potrebu za upravljanjem samih sebe i stvari u svijetu.« Postojanje »*potrebe transcendiranja* svakog iskusivog fakticiteta« pokazuje da čovjek nije svoj vlastiti »bog«, nego da iznad njega ima Netko Drugi, bitno viši od čovjeka i cijele Prirode. Tog Drugoga nazivamo Bogom. — To bi bio rezime odgovora na različita shvaćanja ateista.

Izdvojeno pak, neki su odgovori više usmjereni na prvi, »idealistički« ateizam, koji sve stvari, pa i Boga, svodi na misaono-hotećeg čovjeka. Neki su opet više usmjereni na onaj drugi, »materijalistički« odnosno naturistički ateizam, koji sve, pa i Boga, svodi na samostojnost prirode i njezinu spontanu evoluciju. Možda bi se i jedni i drugi odgovori mogli slikovito obuhvatiti na ovaj način: Kao što ne smijem reći: »Postoji dan, jer postoji noć« ili »postoji noć, jer postoji dan«, nego: »Postoji razlika između dana i noći na Zemlji, jer izvan Zemlje postoji Sunce«, isto tako ne smijem reći: »Postoje stvari (ono 'sum'), jer postoji mišljenje (ono 'cogito')« ili: »Postoji mišljenje (ono 'cogito'), jer postoje stvari (ono 'sum')«, nego moram reći: »Postoji *razlika* između mišljenja kao neosjetilnog i ostalih stvari u prirodi kao osjetilnih, jer izvan prirode postoji Bog.«

Evo i nekih suvremenih teističkih shvaćanja, koja polaze od čovjeka, kao protuteže idealističko-ateističkim stavovima o »svezročnosti« mislećeg čovjeka! Npr. Karl Rahner uči: Čovjek je Božji »partner«, »stvaralačka stvorenost«, obdarena slobodnom voljom, koja »proizlazi od Boga

•

<sup>16</sup> Usp. rev. »Naše teme«, Zagreb, 1978, br. 2, str. 336.

i upravljena je na Boga«. <sup>17</sup> »Sloboda volje« ovdje je nesvediva na determinizam fizičke prirode. Po Rahneru je čovjek *konačnost*, koja kroz »neograničivost dinamike spoznajućeg duha i slobode volje iskustveno doživljuje Boga« kao »Neizrecivi Misterij«. <sup>18</sup> Židovski filozof Levinas gleda u Bogu »Apsolutnu Nazočnost... i korelativ pravde koju iskazujemo ljudima«. <sup>19</sup> Etičar Sorley uči: Čovjek je moralna *slabost*, koja je — kroz *neumoljivost glasa savjesti* — upravljena prema Apsolutnoj Uzvišenosti. <sup>20</sup> A. Dondeyne raspoznaje neophodnost priznavanja Boga u činjenici postojanja nekih kontradikcija u samome čovjeku. Te su kontradikcije: »konačna beskonačnost«, ukoliko čovjek kao konačno biće uvijek iznova teži za novim oblicima unutrašnjeg smirenja; »umirući život«, ukoliko čovjek svim srcem hoće da živi i usprkos tome — mora umrijeti; »odsutna Prisutnost« — ukoliko čovjek otkriva zakone koje je Netko (makar odsutan za osjetila) stavio u razvoj prirode; »vezana sloboda«, ukoliko čovjek doživljava slobodu u odlukama i istodobno odgovornost za sami izbor. <sup>21</sup> Takve kontradikcije u čovjeku otkrivaju da čovjek nije svoj vlastiti »bog«, nego da u njemu doista ima ontička »pukotina«, kroz koju treba gledati prema obzorjima Boga, beskrajno većeg od samog čovjeka.

<sup>17</sup> Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, VI., str. 217; Rahner-Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, str. 20.

<sup>18</sup> Reinisch, *Gott in dieser Zeit*, Verlag C. H. Beck, München, 1972, str. 5.

<sup>19</sup> A. Dondeyne, *Umstrittener Glaube*, Herder, Wien, 1969: članak »Bog u životu modernog čovjeka«.

<sup>20</sup> Usp. *L'existence de Dieu*, Castermann, 1961, str. 126.

<sup>21</sup> A. Dondeyne, nav. dj., str. 34—48.

## DIE ZEITGENÖSSISCHE PHILOSOPHIE UND DIE GOTTESFRAGE

### *Zusammenfassung*

In diesem Artikel erörtert der Autor die zeitgenössischen philosophischen Strömungen und bewertet dabei primär ihre theistisch-atheistischen Standpunkte. Wegen des besseren Verständnisses dieses Gedankenganges teilt er die gegenwärtige komplexe philosophische Landschaft in bezug auf die Gottesfrage in drei Grundpositionen auf.

Zu der ersten Gruppe gehören rationalistischer Positivismus, Neopositivismus, analytische Sprachtheorie und voluntaristischer Pessimismus. Diese philosophische Tradition schreibt dem menschlichen Erkenntnisprozess, der auch den Willen umfasst, die sich selbsterzeugende Tätigkeit zu. Die Idee, die das Wollen in sich einschliesst, schafft somit »reale« Wirklichkeit. Der Mensch erscheint als der Schöpfer seiner Bewusstseinsinhalte und seiner Welt und auch seines Gottes.

Zu der zweiten Gruppe zählt der Autor: Evolutionismus, Materialismus, Existentialismus von Sartre und Strukturalismus von Levi-Strauss sowie biologischen Nihilismus von Nietzsche. Hier wird die Natur mit dem sichselbsterzeugenden Vermögen ausgestattet. Sie als voraussetzungslos und einzig »Existierende« schafft im Menschwerdungsprozess alle Inhalte menschlichen Denkens.

Die dritte Gruppe umfasst die Phänomenologie von Husserl und Scheler, den Existentialismus von Heidegger, Jaspers, Marcel und Mounier und schliesslich das Kollektiv-unbewusste von C. G. Jung. In dieser Position sucht sich das menschliche Kontinuum »ich denke-ich bin« (bzw. Denken-Natur, Denken-Sein) in der phänomenologischen Komplimentarität zu erkennen.

Während die erste und die zweite Gruppe eine Position beziehen, die sich aus philosophischen Motiven atheistisch begreift, lässt die dritte Gruppe die Existenz Gottes prinzipiell zu.