



crkva u svijetu

# OSVRTI I PRIKAZI

## HUMANITARNOST I RELIGIJA

*Hugo Staudinger-Max Horkheimer: Humanität und Religion, Briefwechsel und Gespräch, Verlag Naumann, Würzburg, 1974.*

Ante Kusić

Ova knjiga predstavlja izmjenu pisama i razgovora između kršćanski orijentiranog povjesničara Huga Staudingera i neohegelovski usmjerenog sociologa Maxa Horkheimera. U knjizi se raspravlja o ulozi religije u odgoju čovječanstva u našem vremenu, kojemu svoj pečat daje znanstveni, uglavnom tehnokracijski shvaćeni napredak.

Koji je odnos kršćanina prema »napretku«?! — Riječ »napredak« upotrebljava se vrlo dvoznačno. U Kanta ta riječ označava trajno etičko usavršavanje ljudskog društva, u Comtea: organizirano usrećivanje čovječanstva na temelju socioloških zapažanja; u Nietzschea označava ta riječ upornost u stvaranju natčovjeka, a u marksizmu ona označava revolucionarnu borbu za oslobođenje čovjeka od svih oblika otuđenja. Ciljevi »napretka« jesu dakle različiti! I sredstva »napretka« bit će različita: kod Kanta razum i entuzijazam usmjeren »na ono Idealno«, kod Comtea pozitivna prirodoslovna znanost, u darwinizmu borba za opstanak, u marksizmu revolucija. Da bi se izbjegle terminološke dvoznačnosti, nužno je stoga — kad se već govori o »napretku« — odrediti ciljeve i sredstva koja se povezuju uz tu riječ.

Hugo Staudinger želi govoriti uglavnom o »strukturi znanstvenog napretka«. Ona je takva, da je znanstveno istraživanje uvijek suženo na pojavno »kako«, a nije u stanju izraziti čistu »zbiljnost« s obzirom na njezin »zadni razlog i smisao«. Znanost danas ne postavlja pitanje o »naravi« stvari, o »bitima« stvari i o njihovu ontološkom značenju. Znanosti garantiraju proračunsku »pravilnost«, a ne i ontičku »istinitost« svojih postavki. — Međutim, baš takvom strukturu znanost, sama za sebe, upada u nemoguću situaciju: »Onaj tko ne postavlja pitanje o biti i smislu svijeta i pojedinih pojava u njemu, taj ostaje bez kriterija o načinu na koji mora legitimno postupati sa stvarima« (str. 25—26). Na mjesto legitimnosti nastupa samovoljna sloboda, koja je, npr. s obzirom na čovjeka usmjerena na »funkcionalnost« manipuliranja umjesto na »personalnost« koja bi, pod svaku cijenu, trebala spasiti dostojanstvo čovjeka. Posljedice toga najjasnije su uočljive u medicini: za učenjake koji se ne pitaju »tko je čovjek?« svaki je eksperimenat, od izmjene u genima do manipuliranja s embrijem, dozvoljen — kao što s pokusnim kunićima, tako i s čovjekom« (26). To bi onda opravdalo i sve krvave eksperimente po koncentracionim logorima. Za čistu znanost »ono odlučujuće jest funkcionalnost, a ne individualnost« (27). U okvirima takve »funkcionalnosti« sve se samo normira, proračunava, manipulira — prema proračunima,

pa i sam čovjek. Čovjek je »kao društveno i duhovno biće postao jedan od tehničko-znanstvenih zadataka proizvodnje« (28), kako to zapaža sociolog Helmut Schelsky. Činjenica da je znanost danas usmjerena na funkcionalnu »pravilnost«, a ne na ontološku »istinitost«, sa sobom nosi goleme konsekvencije. Ako kažem »čovjek je spoj masti i bjelančevina« ili »čovjek je sisavac« — to je sasvim pravilno sa stajališta znanosti, mada time nije uopće dotaknuta ona bitna istinitost čovjeka kao »nosioca uloge«, koja je osobna i jednokratna. Svi pravilni iskazi nisu ujedno istiniti; ima posve »pravilnih« iskaza koji, međutim, ono najbitnije ili »istinito« uopće ne osvjetljuju, nego ga radije zanemaruju. U tom kontekstu može se osjetiti »problematičnost apsolutiziranog znanstveno-tehničkog napretka, ukoliko je tu čovjek tretiran kao nešto u funkciji nečega, a ne 'netko' s vlastitom i jednokratnom biti« (31). Čovjek postaje tržišni predmet, radnik biva izjednačen s plaćom. Znanstveni »napredak«, u smislu humanosti i humanizma, biva antinapredak, gdje kategorije poput onih koje nazivamo »pažnja«, »zahvalnost«, »požrtvovanost«, »odricanje«, »ljubav« bivaju posve lišene vrijednosti. »Ljubav« tu biva konačno samo određena seksualna »tehnika«, koje se uspješno primjenjivanje registrira u raznim statistikama o činima nagonско-сексуалне природе.

Pošavši od takve strukture znanstvenog napretka, znanost ne može ponuditi odgovarajuću korekturu shvaćanja »napretka«: upravljena na funkcionalnost i proračunljivost, ona ne može postaviti rzliku između pravilnosti i istinitosti, između nebitnoga i bitnoga. Slobodnog i jednokratnog čovjeka kao osobe više nema u raščovječenom, a ipak znanstveno-tehnički savršenom društvu. Stoga švicarski fizičar Walter Heitler s pravom govori: Znanost, sama za sebe, uvijek iznova daje nečovječne odgovore na pitanja o čovjeku, tako da nije u pitanju samo »pomanjkanje osjećaja odgovornosti« ili »želja za novcem i moći«, nego se može govoriti i o »demoniji tehnike... , demoniji znanosti«, ukoliko danas one u sebi nose »tendenciju prema razaranju života« (32). Moderne su znanosti, sa svim što omogućuju golemi napredak u općem gospodarenju prirodom, »slijepe za bit stvari i za vrednote« te im stoga »nedostaju kriteriji za rasuđivanje: je li njihov napredak uvijek primjeren... dostojanstvu čovjeka« (34). Napredak znanosti, same za sebe, uvijek može prijeći u »napredak nečovječnosti«. U vezi s tom posljednjom tvrdnjom, postavlja Staudinger pitanje: Može li kršćanstvo pružiti svoj prilog da znanstveni napredak ipak ne prijeđe u »napredak nečovječnosti«?! Staudingerov je odgovor afirmativan. U njemu je naglasak stavljen na »personalitet« koji je važniji od samog »funkcionaliteta«.

Znanstveno-tehnička kultura uklanja neke faktore koji čovjeka čine nesretnim, ali to ne znači da ona čovjeka čini sretnim: ona stvara nove potrebe, a nove potrebe stvaraju nova razočaranja. Kršćanstvo treba podupirati znanstveni napredak u podizanju životnog standarda, ali mora sprječavati širenje nehumane koncepcije o znanstveno-tehničkoj civilizaciji, koja bi, »upravljena samo na funkcionalni optimum«, ostavljala nezadovoljenom individualnu osobnost čovjeka. Zato s pravom piše Teilhard de Chardin: »Dok god neki kolektivni mehanizam apsorbira osobnost, ili dok izgleda da je apsorbira, on ubija ljubav prije nego se rodila. Zdrav razum ima pravo: ne može se dati kao poklon anonimna brojka« (cit. Staudinger, str. 39). Funkcionalni optimum dolazi u trajnu napetost s osobnošću, pa je npr. u filmovima i ilustriranim revijama danas »ljubav« svedena na rutinsku tehniku, koja bitno zanemaruje »osobni odnos između dva ljudska bića« (39). Isto tako, dok suvremene bolnice omogućuju funkcionalni optimum skrbi za registrirane potrebe bolesnika, one ostaju na minimumu humano izvršavanog odnosa između bolesnika i bolničkog osoblja: davanje lijekova ne uključuje požrtvovnost i poštovanje osobe bolesnika. — Kršćanin se mora boriti za postavljanje osobnoga ispred funkcionalnoga: nije čovjek »radi subote«, nego »subota radi čovjeka«, kaže Krist. Funkcionalnu strukturiranost, koja uništava osobnost, treba podrediti slobodi osobe koja se razvija u ljubavi. Kršćanin mora spašavati skupa »društvenu solidarnost i jednokratnu osobnost« (42) i protiviti se »nehumanim mjerama protiv onih koji su funkcionalno manje vrijedni« (42), kao npr. protiv samovoljnog raspolaganja s još nerođenim životom i protiv krvavog eksperimeniranja eutanazijom i eugenikom. »Funkcionalnost« isključuje rizik i zahtijeva

proračune, »osobnost« uključuje rizik i odbacuje proračune: »Ljubav, povjerenje i pažnja, da navedemo samo tri pojma iz područja personalnoga, bit će iz temelja razoreni tamo gdje se više ne upuštamo u rizik. Tko traži da se kontrolira i osigura ljubav, povjerenje i pažnja, taj ih nužno razara. Tko neće da se upusti u nikakav rizik, taj uopće nije sposoban za ljubav, pažnju i povjerenje« (43). Sve to u konačnici znači: »Što više bude znanstveno-tehničko mišljenje sa svojim strukturama vladalo nad cjelokupnim mišljenjem čovjeka, to će nehumanije biti cjelokupno društvo« (43). Funkcionalnost znanstvenog mišljenja isključivat će rizik osobnih odluka; osobno preuzimanje odgovornosti — kao izraz identiteta osobe — polako će nestajati. Kršćanin ne može prihvatiti načelo funkcionalnosti, kad ono ide na račun humanosti. Stoga Karl Rahner govori o »imunitetu protiv fasciniranja (tehlike)« kao »životno nužnoj kreposti novoga, budućeg čovječanstva« (45). Suvremenom znanstveno-tehničkom mišljenju kršćanin mora dodati kao stanovit korektiv »staru etiku ljubavi prema bližnjemu«, i to primijenjenu »na realitete novoga tehničkog svijeta«, kako to ističe atomski fizičar Carl F. v. Weizsäcker (47). Slično tome, Max Horkheimer (u knjizi *Čežnja prema posve Drugome*) smatra »iluzijom« svaki »pokušaj temeljenja morala na ovozemaljskoj mudrosti, umjesto na gledanju prema onostranosti« (48). U drugoj svojoj knjizi (s naslovom *Prilog kritici instrumentalnog razuma*) — prihvaćajući dilemu između teizma i pozitivizma, (prvi spašava nadvremensku emfatičnost same istine, drugi samo funkcionalnu proračunljivost) — Horkheimer formulira misao: »Bez Boga spasavati bilo koju bezuvjetnost smisla (neke vrednote) — to je isprazno« (48). Ukratko: etiku kršćanske ljubavi prema bližnjemu, utemeljenu na ljubavi prema Bogu, treba unijeti u sve prostorije zgrade našega znanstveno-tehničkog svijeta. Staudinger se ne slaže s teolozima koji se danas obraćaju samo čovjeku, te ne žele ništa znati o Božjoj osobnosti (49); on je uz T. de Chardina koji kaže da samo čovjek prožet ljubavlju osobnog Boga može »prihvatiti osobnost drugog čovjeka« (50). Božje jedinstvo u trojstvu, kao uzor »jedinstva u mnoštvu« — treba unijeti u svijest vjernika.

Za te upravo iznesene misli povjesničara Staudingera zahvalio mu je Max Horkheimer, smatrajući njegove izvode sasvim »bliskim« svojim. Prigovorio je ipak Staudingerovoj tvrdnji da društvo postaje to manje humano »što više znanstveno-tehničko mišljenje prevladava u cjelokupnom mišljenju čovjeka«, jer i onda kad je evropskim društvom umjesto znanstvenoga vladalo religiozno mišljenje, to društvo »nije bilo manje nehumano« (53). Taj je prigovor naveo Staudingera na još dublja razmišljanja o povijesnim događajima i postavio je razliku između »popravljive nečovječnosti« i »nepopravljive (unbekehrbar) nečovječnosti«. Ovaj prvi oblik, tj. popravljiva nečovječnost, spada u inventar kršćanstva, jer su »sami zastupnici kršćanskih Crkava takvi da pomažu svladati i raskrinkati« zle i opake pojave (58). U vezi s tim Staudinger piše Horkheimeru, da vjeruje kako, »usprkos svim užasnim iskustvima prošlosti..., u kršćanstvu leži jedina realistička nada« u pogledu obuzdavanja zloupotrebe znanosti: »Slažući se potpuno s Vama, ja očekujem od potpunog gospodarenja znanstveno-tehničkog sustava samo skrajnje savršenstvo nehumaniteta... koji se bez smetnja izvršava« (58).

Staudinger vidi spas humanosti u kršćanski shvaćenom »križu«, a ne u samoj znanosti. On zapaža kako »potpuno ispunjenje programa humanosti nije načelno moguće« (62—63), jer: ima područja humanitarnog napretka koja je potrebno prekoračiti, ali kojih je prekoračenje isto što i prijelaz humanosti u nečovječnost. Tako npr. veće povećanje sigurnosti saobraćaja zahtijeva znatno povećanje morskih propisa, veća društvena dostignuća mogu se postići samo prisilnim opozivanjem i doprinosima, viši nivo lične i društvene sigurnosti može se dostići samo stanovitim prisilnim mjerama, tako da sustav osiguranja u cjelini postaje sve »nehumaniji, a ne — humaniji« (63). Dolazi se do paradoksalnog stanja, gdje humana nastojanja protiv patnje i nužde sama postaju »nehumana«, jer uključuju druge oblike patnje i nužde: u ime humanitarnog »napretka« traži se legaliziranje pobačaja, eutanazije, rastave braka, usprkos svima njihovim nehumanim implikacijama. Tu očito biva »neuočena ambivalentnost čisto usvijetnog humaniteta« (64), što povlači zaključak: »Tko hoće biti korektnim prema čovjeku, mora trijezno uvidjeti, da

patnja i nužda pripadaju onim uvjetima života, koje mi doduše možemo ublažavati, ali nikada dokinuti... Neispravno je kad neko društvo nastoji iz svijesti ljudi potisnuti patnju i nuždu» (65). Patnja i nužda su za čovjeka stvarnost »vlastite vrste«, i one pokazuju na graničnu situaciju »smrti« kojoj svi podliježemo. Njima, kao i smrti, treba dati odgovarajuće dostojanstvo, prihvativši ih bez mržnje i reznacije, ublažujući njihovu težinu suzbijanjem »egocentrične usmjerenosti na vlastito usrećenje« i »nepročunatom ljubavi... prema osobnosti svakog čovjeka«; bilo bi »osiromašenje, kad ne bi postojalo za patnju spremnog i požrtvovanog življenja i služenja, kad ne bi bilo nikoga... koji u skrajnjoj nuždi žrtvuje za druge i samoga sebe« (67). Ako se načelno isključi spremnost na rizik patnje i nužde, ljubav, pažnja i povjerenje gube svoje dostojanstvo i svoje čisto personalne kvalitete, svoj smisao; one prelaze u »čistu funkcionalnost«, koja zanemaruje »osobnost«, npr. u pogledu »tehnik« ljubavi i u načinu »skrbi« za starce i njegov bolesnika. To za kršćanina predstavlja obavezu da smanjuje ljudske patnje ali i da ostaje u raspoloženju da po primjeru Kristovu »uzme na sebe svoj križ« te u prvom redu ide za oslobađateljskim »otkupljenjem od duga i grijeha«. Kršćanin mora ostati uvijek svjestan »ambivalentnosti čisto usviđenog humaniteta«, i treba se angažirati da »programi humanosti ne prijednu u nečovječnost« i posebnu brigu voditi o svima koji su »bespomoćno pogođeni patnjom i nuždom«. Tako se patnji i nuždi daju značajke nečega »spasonosnog i smisaonog«, i to kroz svoj osobni odnos prema uzoru apsolutne neproračunatosti ljubavi Krista na Križu (70—71).

Potaknut takvim razmišljanjima, Horkheimer je izrazio Staudingeru želju da se sastanu. Sastanak je uslijedio 24. IX. 1972. u Tessinu; bio je posvećen pitanju budućnosti religije. Razgovor je stimulirao Staudingera da malo poslije pošalje Horkheimeru svoj božićni članak za »Deutsche Tagespost«. U tom članku, na pitanje »zašto slaviti Božić?«, protivno suvremenom horizontalizmu u teologiji, odgovara Staudinger, ovako: treba slaviti Božić, »jer se rodio Sin Božji«, jer je Bog postao Čovjekom. »S time mi kršćani ispovijedamo, da spasenje koje proizlazi od tog postajanja Čovjekom — u vezi s poviješću svijeta — smatramo važnijim od svih izvanrednih programa pomoću kojih... nastojimo oblikovati budućnost« (81). Držimo da u tome ne griješimo, jer se »čisto ljudskim oblikovanjem čovječanstva« nije dogodilo to da »danas imamo više čovječnosti« i jer programski instrumentalizirani razum, usprkos neosporivom napretku znanosti i tehnike, nije doveo do »većeg stupnja čovječnosti«. Staudinger i ovdje svoju misao potkrepljuje uvjerenjem Maxa Horkheimera, utemeljitelja Frankfurtske škole, kad govori da tendencija prema nečovječnosti raste skupa s iščezavanjem religioznog uvjerenja (81). Bez uspjeha je ostao pokušaj Davida Friedricha Straussa »zadržati ove ono za što se bori kršćanstvo, ali bez religioznih forma« (81). Jedno bez drugoga ne ide, smatra Staudinger; on ipak ne smatra da paralelno s vjerom u Boga raste humanost. Humanitet bi trebao rasti s jednim »novim prodorom prema Bogu«, ali u vezi s vjerom »takva posljedica ne bi nikako smjela postati dominantnim motivom« (82). Opasno je poistovjećavati vjersku vertikalu i humanističku horizontalu: »Radije, mi se moramo otvarati, jednostavno stoga jer nema ništa pametnije nego Boga tražiti, poštovati i ljubiti« (82), slušati Božju poruku te »stupiti na stranu pastira i Mudraca, neovisno o tome da li nas mudri i mjerodavni ljudi naših dana slijede, napadaju ili ismjehuju. Moliti se Djetetu... — to znači slaviti Božić, neovisno o tome da li to donosi korist bilo nama ili društvu« (82).

Nakon tog članka Horkheimer je izrazio želju da razgovara sa Staudingerom »o budućnosti religije«; to »pitanje spada na temu o budućnosti duha kao najvažniju temu današnjice«, jer ako to ne spriječe neke katastrofe, ide se prema »suverenitetu vrste i poništavanju važnosti pojedinca kao subjekta« (83). To su riječi Horkheimera! Do tog željenog razgovora nije došlo, jer je Horkheimer iznenada umro.

Kršćanin Staudinger ne vidi u stavovima neohegelijanca Horkheimera ni odbijanje ni reznaciju prema »istinitosti religije«, nego »pritajenu nadu« u humanizirajuću budućnost vjere (72—75), pa na kraju knjige ističe da on nikako ne želi Horkheimera »učiniti nekakvim anonimnim kršćaninom«.