

EGZISTENCIJALNA SLOBODA I TRANSCENDENTALNA ZBILJA U FILOZOFIJI K. JASPERSA I G. MARCELA

Josip Kribl

U okviru onih misli, kojima smo pod istim naslovom pogledali u filozofiju S. Kierkegaarda i N. Berdjajeva, ovdje nastojimo vidjeti sličnosti i različitosti u filozofiji K. Jaspersa i G. Marcela.

Kierkegaard je, rekli bismo, rigorozni protestant, luterovac, a Berdjajev liberalni pravoslavac u odnosu na naučavanje institucionalnih Crkvi i protestantske i pravoslavne. Jaspers je, međutim, liberalni protestant ili još i teže — samo svoj teist, a Marcel praktični katolik poslije »obraćenja«.

Kao što prva dvojica gledaju na svoj odnos prema Bogu i vjeri, kojom »dobiću« Boga, jednako tako i ova druga dvojica: Jaspers i Marcel. — Pogledajmo njihove misli.

Jaspers tvrdi da slobodno samstvo u opstanku osjeća teškoću, ako se ne ostvaruje.

Samstvo ili egzistencija je najdublja zbilja u čovjeku, ako se aktivno ostvaruje. Aktivno ostvarenje biva preko ostvarenih časova ili »ispunjenih visokih trenutaka«, u kojima se vidi ne samo opstanak već »povijesnost« samstva, egzistencije. Povijesnost se očituje u jednom odnosu jedinstva opstanka i egzistencije, slobode sa strane egzistencije i nužnosti sa strane opstanka, unutar kojega se samstvo uzbiljuje. Tako gledano samstvo jest odnos vremena u opstanku i vječnosti, koja ulazi u vrijeme upravo preko slobodnog zahvata egzistencije ili samstva. To bi bio spoj vremena i vječnosti, egzistencije i Transcendencije, dakako shvaćen Jaspersovim gledanjem. On, naime, vječnost s njezinim pozitivnim oznakama uvodi »dobro pogođenim« slobodnim djelovanjem u vremenito. Samstvo, egzistencija bi se tako morala pronalaziti i vječnošću ovladati u vremenu, koje je povezano s opstankom, upravo tim vremenom, koje vječnost mora nadvladati. To bi bilo pitanje odnosa samstva i Transcendencije, koja tako utječe na čovjekovu slobodu, da je čovjek slobodno izabire i jednako tako je sve s njom povezano. Vječnost je sigurno nešto takvo, ali ne vječnost ni vjekovitost skolastičke filozofije ili katoličke dogmatike. To je smisao Jaspersove tvrdnje povezane sa samstvom ili egzistencijom: u vremenu, u opstanku se odlučuje s vječnošću, s Transcendencijom; samstvo valja shvatiti kao spoj vremena empirijske nužnosti ili zbilje i slobode, koja je *dana samstvu od Transcendencije*. Samstvo ili egzistencija »opipava« na časove i *iskusi prisutnost Transcendencije*, koja postaje u trenucima »otkrivanja« ili spoznajnog opipavanja — što bismo nazvali intuicijom — dotaknuta, izravno doživljena. Nije to ništa drugo već čin imanentnog pronalaženja, meni imanentne, rekao bi Jaspers, Transcendencije. To je, dakle, slobodnim zalaganjem samstva doticanje ili otkrivanje nečega, što se u tom samstvu ili egzistenciji na-

lazi. To mu upravo i daje silu, kojom se valjano i slobodno upravlja u svojoj povjesnosti.¹

Marcel upozorava: Ja sam misterij. No to nije isto, što i jednostavno nešto. U gledanju na moj misterij moram sebe gledati potpuno, čitav angažiran, zauzet u proživljavanju samog sebe. Misterij nije shvatljiv, gdje se gubi svaka razlika onoga u meni i od mene. Misterij prelazi svako kritičko shvaćanje. Jasno je, da sam ja biće, ja sam taj misterij. Istina, tako Marcel nije razlikovao u početku svoga filozofiranja. To on naglašava u svom zapisu *Metafizičkog dnevnika* 1919, 18. siječnja, kad govori o L'Iconoclaste. Upozorava da se komunikacija odvija samo u misteriju, koji je uvijek nešto, što do kraja nije spoznatljivo. U *Misteriju sam slobodan*. To ja doživljavam, tvrdi Marcel. No ta sloboda nisam samo ja sam, moje izolirano samstvo, već još nešto. Ta sloboda sam ja i transcendentna stvarnost, Bog zajedno sa mnom. U meni se pokazuje odnos moga polariteta i pluraliteta. Ja sam »ja« samo onda, kad sam i netko drugi, a ne samo »ja«. On bi rekao nasuprot Sartreu, koji bježi od »ništavila«, da se sloboda ne sastoji u egoističkim prohtjevima, već da je sloboda sastavni dio moga bića, sastavni dio misterija, koji sam ja. Sloboda je otvorenost i spremnost, da se uvijek učini jedan korak naprijed, jedan stupanj više prema nečemu, što je više od mene. Sloboda stoji u tome, da se asimilira sa stvarnošću iznad mene, s Bogom, s kojim sam povezan i s kojim tako povezan trebam djelovati. Ta stvarnost Boga i mene mora biti nešto konkretno. Moj ja se mora osjećati sam s konkretnim Bogom, kojega u sebi proživljavam. Ja postojim kao samstvo, koje je označeno misterijem. No u samom svom misteriju moram biti *sjedinen s konkretnim božanstvom, s Bogom*. To mora biti proživljeni odnos. Gledajući odnos moga samstva s apstraktnom misli u Bogu ili: obraćati se Bogu u apstraktnom redu — tako da bi Bog bio nešto s čim nisam sjedinjen, da bi Bog bio »ono«, a ne meni bliza konkretnost, značilo bi baciti se u idololatriju. Moj odnos, moje sjedinjenje s Bogom mora biti moj ja, moje samstvo, moja egzistencija, koja je moguća samo u konkretnom jedinstvu s Bogom.²

Jaspers ne govori o kršćanskoj vjeri. U svom filozofiranju on zazire od toga. Još i više: postavlja strogu razliku između kršćanskog ili biblijskog i filozofskog vjerovanja. On je dosljedan u svom filozofiranju. Tako bi bar htio. Kršćansko ili biblijsko vjerovanje religiozno je vjerovanje, što filozofsko ne smije biti. Filozofsko vjerovanje zahtijeva potpunu slobodu pojedinca, egzistencije, dok je kršćansko, religiozno vjerovanje vezano na auktoritete Sv. pisma ili Crkve. Filozofsko vjerovanje je put, napredak, odlaženje naprijed, a religiozno kršćansko vezano je na ukočenost dogmi. Religija upravlja čovjeka na Boga i njegovu ljubav, onostranu ljubav, a filozofsko vjerovanje je vezano na ovostranu ljubav, na ljubav među egzistencijama, koje tu ljubav doživljuju u ovom svijetu, ovdje napipavaju Transcendenciju. Sve proizlazi iz Samstva egzi-

¹ Jaspers, *Philosophie* II, Berlin-Göttingen-Heildeberg, 1956, str. 145.

² Marcel, *Journal Métaphisique*, Gallimard, 1953, str. 159.

stencije i ne može se osjetiti nikakva nametnutost u vjerovanju unutar obuhvatnog bitka.³

Filozofsko vjerovanje valja shvatiti prema Jaspersu kao vjerovanje egzistencije iz vlastite slobode u vlastite mogućnosti s obzirom na *pronalaženje i doživljavanje Transcendencije*, u kojoj je egzistencija fundirana. Dakako da pronalaženje ne treba shvatiti u smislu znanja ili egzaktnih znanosti. Nije protivno znanosti i djelovanju razuma, ali se mora od njih razlikovati u tom smislu, što je s njim skopčano poimanje »držati otvorenim ljudski bitak u filozofiji«. To bi značilo: ne imati znanstvene sigurnosti o istini, a posjedovati je (sigurnost) subjektivno. Tako njegovo samstveno slobodno gledanje — filozofsko vjerovanje ne uključuje racionalno. Nije iracionalno, ali je aracionalno. Ne dolazi se do njega zaključivanjem, ali nastaje u području spoznaje, jer do njega dolazi egzistencija — slobodno i neprisiljeno utoliko, ukoliko ga hoće imati kao nešto spoznatljivo, nešto što se može imati u području jednog subjekta tako da ga prihvaćam. U psihološkoj analizi subjekta, koji spoznaje, postaje svjestan svoga vjerovanja, nema rastavljenosti između subjekta i objekta i to zbog toga što bi filozofsko vjerovanje bilo neposredno. Ono se može okarakterizirati kao »lebdjenje« unutar obuhvatnost bitka, koji je ili bitak po sebi ili bitak, koji smo mi. U tom odnosu se obuhvatan bitak prožimlje. Ukoliko se ne prožimlje kod neke egzistencije, utoliko egzistencija nije u jednakom odnosu s Transcendencijom. To je subjektivno stanje, o kojem ne može reći ništa Crkva ili neki forum.⁴ U tom smislu je *filozofsko vjerovanje subjektivno* posve slobodno, ali i samo sebi predano na milost i nemilost. Povijest nije za filozofsko vjerovanje nikakav auktoritet, već samo pokazuje svojevrsnu mogućnost duhovne borbe. Ono je prema Jaspersu jedan let u području nepotpuno posjedovane istine prema nepoznatoj i nespoznatljivoj istini za razliku od kršćanskog ili uopće religijskog vjerovanja, koje bi se obilježilo kao put kroz djelomično sigurnu istinu k sigurno Apsolutnoj istini. Religija stoga drži filozofiju u nemiru, ali religija jednako tako preko teologa ne može odgovoriti ništa sigurno, točno, istinito u odnosu na subjektivno subtilna pitanja o posjedu istine.

Jaspersovo subjektivno filozofsko vjerovanje inzistira na slobodnom prodoru do Transcendencije, računajući samo na vlastite mogućnosti dotične egzistencije. U filozofskom vjerovanju egzistencija se hrani udisanjem »svoje slobode«.⁵ Ona može biti i u sumnjama: da li je to valjan put, da li u dotičnom času posjeduje istinu. To Jaspersa ništa ne smeta u odnosu na filozofsko vjerovanje. On se čak hrani tim sumnjama, sumnje mu podržavaju vjeru.⁶ Ali da ne bi preko sumnja čitavo vjerovanje palo u jedno bezizgledno depresivno stanje, on naglašava potrebu širine i otvorenosti prema Transcendenciji, što bi davalo vjerovanju novi poticaj na-

³ Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München, 1951, str. 60—3; *Philosophie I*, str. 296.

⁴ Isto, str. 59, 10—15. »Der philosophische Glaube aber ist der Glaube des Menschen an seine Möglichkeit. In ihr atmet seine Freiheit« (Str. 59).

⁵ Isto, str. 61, 59.

⁶ Jaspers, *Vernunft und Existenz*, München 1956, str. 117: »Ich glaube nur dadurch dass ich zweifle, ob ich glaube.«

suprot uskoći opstanka, izjalovljenju, bezumnosti i sumnji. Ne prihvaća *nikakvo povijesno stanovište, ni određeno gledanje kršćanske prošlosti* upravo zato, da bi lebdenje njegove egzistencije prema Transcendenciji ostalo trajno *lebdenje, trajna sloboda*. On se u svom filozofskom vjerovanju ne želi držati bilo čega osim slobode, koja bi ga tako trebala dovesti do apsolutnog područja Transcendencije. Preko slobodnih, nepotčinjenih misli u svom filozofskom vjerovanju on se ograđuje od svakog misaonog sustava i hoće tako pokazati pravu »bezuvjatnost u svijetu« i otvorenost prema Transcendenciji.

Ova obrana slobode u filozofskom vjerovanju Egzistencije, koja tako utvrđuje vlastito samstvo, morala bi prema Jaspersu biti obrana protiv apsolutiziranja. Ona bi držala otvorene sve mogućnosti, u kojima Transcendencija može govoriti egzistenciji, pojedincu, a to bi bila ujedno obrana protiv nihilističke skepse.⁷

Filozofsko vjerovanje je bezuvjatnost unutarnjeg djelovanja. To je zapravo sloboda ili apsolutna svijest temeljena na slobodi u mediju samstvene refleksije, i to nezaustavno.⁸ Tu je isključen svaki auktoritet, dogma, povijesno stanovište. A da se ne bi činilo dogmom, veli Jaspes, da vjerovanje nije posjedovanje, već traženje nepoznatog iz slobode kao participacije tog Nepoznatog, Sveobuhvatnog bitka. Filozofsko je vjerovanje tako za nas stvaranje novih istina, koje će biti toliko vrijedne u odnosu na filozofiranje, koliko ono ima snagu da te istine formalno izrazi.

Ne može se izraziti, što je filozofsko vjerovanje, jer je ono zapravo dinamizam. Objektivna određenost ili izražavanje je djelovanje prema Transcendenciji, koje otvara nove načine za svoj produžetak. Ono nužno uključuje u sebi slobodno lebdeći karakter prema Transcendenciji.⁹

Bog — za kojega Marcel upotrebljava naziv »*Invérifiable absolu*« (apsolutna nepromjenljivost) jest stvarnost iznad naše egzistencije. Povezanost između naše egzistencije i božanske zbilje potvrđuje naša vjera — dakako osnovana na našoj slobodi, i to u tom odnosu, da se činom, kojim zamišljam slobodu i u pitanju vjere — sama sloboda konstituira.¹⁰

No postoji sloboda, kojom se egzistencija Božja može i nijekati. Ali nijekati egzistenciju Božju ne dokazuje, da se Bog može zamišljati kao kontradiktoran pojam, već tvrditi, da se Bog ne pokazuje na empirijski način u smislu tehničkih znanosti. Tvrdi se, da se Bog ne susreće, ne pokazuje u empiriji. To je jedno. No drugi je način nešto blaže shvaćen, ali jednako način, koji negira Božju egzistenciju. S njim se veli: Bog ne može biti tretiran kao objekat empirije i prema tome mu ne pripada pojam egzistencije.

S obzirom na takvo shvaćanje empirijskog razuma, teolozi ontolozi su imali, kao protutežu, važno značenje. Oni naglašuju, da Bog nije empirij-

⁷ Isti, *Von der Wahrheit*, München, 1947, str. 185—7; *Philosophie* I, str. 297—8.

⁸ Isti, *Philosophie* I, str. 307: *Jede Forme des sacrificio del' intelletto ist eine Zörsterungseiner Freiheit und damit seiner Würde.*«

⁹ Isti, *Vernunft und Existenz*, str. 123—6.

¹⁰ Marcel, *Journal Métaphisique*, str. 30—2.

ski objekt u smislu egzaktnih znanosti. Ne smije se tako tretirati. *Ako se to uoči, onda ne postoji problem Božje egzistencije, koji bi smio postavljati empirijski razum. Tako se ne može shvaćati Božja egzistencija, koja nadvisuje sve moguće empirijske egzistencije u ovom svijetu, naglašuje Marcel u svom *Metafizičkom dnevniku*.*

Mi moramo promatrati Božju egzistenciju u našem subjektu, a ne nešto izvana natureno. Božja egzistencija se manifestira neposredno u našoj savjesti. Još više: pozivajući se na Plotina veli: Bog je za nas istinit utoliko ukoliko mi participiramo u njemu.

Kreacionizam treba odbaciti, ako ga shvaćamo kao neku objektivnu nauku. Bog je slobodno stvarao svijet. Ta ideja slobode postoji u kreacionizmu. Bog je sloboda, no tu slobodu u Bogu ne smijemo shvatiti onako, kako bi to htio i kako naučava kreacionizam u odnosu na svijet.

Otvoreno naglašuje: *Misliti na vjeru valja shvatiti misliti na vjeru u Boga. On ne kani u tom smislu ništa dodavati, ništa mijenjati. No upozorava: Bog je realnost vjere, ali tu realnost ne treba shvatiti na objektivnan način.*¹¹

No sloboda Boga i naša, kojom Marcel tumači čin vjere, jest ono u čemu nalazimo rješenje u području neprovjerljivoga. A ta sloboda i upozorava na oprez tako da je Marcel priupitao u svom *Metafizičkom dnevniku* već 28. siječnja 1914. samoga sebe: nisam li u samovolji, dok se nalazim na području neprovjerljivoga? Moram imati povezanost između mog neprovjerljivog, koja je moj cogito (mislim) i neprovjerljivog, koje je Bog. Upozorava, da se stvar ne može riješiti kartezijanskom logikom misli, koja se zadržava na esenciji, jer cogito nije esencija. Mi se moramo naći na području meditacije, koja će nam omogućiti naći rješenje toga problema. To je sve moguće u okviru onoga, što sam nazvao, veli Marcel, logikom slobode, tj. područjem gdje se sloboda sama određuje u njoj samoj.

No ne postoji li jedna praznina (hiatus) između cogito i afirmacije, koja se odnosi na Boga. Ako postoji, je li to moguće svladati? Marcel to rješava ovako: cogito se ne bi smjelo shvatiti kao neprovjerljivost u smislu formalne slobode, u kojoj se može misliti, koju se može odrediti, otkriti u njezinim postignućima. To je varava slika. Misao se ne otkriva po nekom činu, nije misao zato da bude otkrivena, već se ona konstituira, stvara. Ili: misao je zato da otkriva nova područja (cogito) u svom djelovanju. Kad velim: »ja mislim«, ne smijem to shvatiti kao čin, koji djeluje i produbljuje.

Nedohvatljivo je djelovanje slobodnog čina. Moramo ga gledati kao čin u djelovanju, ne kao nešto na što reflektiramo svojom slobodom.¹² Marcel se ograđuje od skolastičko-spoznajnih formi i načina.

Tako je u pitanju vjerovanja u Boga. On nema prave razlike između razumskoga »mislim«, kojega slijedi volja u pitanju odnosa na Boga. On radije govori o činu, koji proizlazi odatle što apsolutna sloboda, kojom je

¹¹ Isto, str. 33—40.

¹² Isto, str. 36—46.

okružen subjekt, izražava u »vjerujem« prvu povezanost između misli i afirmacije Boga. Ne bismo smjeli pomišljati, da to nije slobodno već naprotiv: sloboda u vjerovanju je upravo potvrđena od apsolutne slobode. Subjekt je povezan u svom odnosu na Boga — u tom se očituje vjera; ali je valja shvatiti kao čin, ne promatrati je kao objekt razuma, koji čin stavlja u svoje forme. Čin vjere je slobodni čin, u kojem djelujem svojom spoznajom tako da ne razlikujem ili bolje da ne pravim razlike između spoznaje i njegova objekta, između teoretske misli i praktičnog djelovanja čina vjere. Čin vjere je čin, koji ne pravi rastavljanja između vjere i egzistentnog subjekta, koji slobodno vjeruje. Moramo shvatiti vjeru kao kapital, glavnicu, s kojom operira duh i ispunjava svaku prazninu između moga ja, koje misli, i moga empirijskog ja potvrđujući njihovu transcendentnu povezanost. U vjeri se realizira živi i aktivni duh. To nastavlja samo apstraktna analiza. Svladavanje jaza između »ja« koje misli i empirijskog »ja« (do čega dolazi apstraktna analiza) svladava se djelovanjem slobode, volje koja to hoće. U tom smislu treba promatrati odnos ljudske slobode u božanskoj slobodi, što je i središnji misterij kršćanske religije. U tom se očituje i individualnost, koja vjeru traži kao svoj oslonac.

U odnosu vjere Marcel promatra i svijet i s njim povezanu znanost, koja je apstraktnog karaktera. Sve je to podređeno vjeri, koja je transcendentni čin aktualne (ne virtualne) slobode.

Misliti o vjeri i htjeti je transponirati u granice pojmova uvijek znači, misli Marcel, destruirati vjeru. Vjera tako postaje predmet refleksije, razumskog raščlanjivanja, a gubi vrijednost intuitivno-slobodnog aktualnog čina. Misliti znači vjerovati u navedenom smislu samo onda, kad se taj misliti utopio u konstituiranju jedinstvenog djelovanja duha, koji nosi povezanost s Bogom i subjektom u aktualnom realiziranju. To je jedinstvo Boga i empirijskog subjekta. No reflektirati o tome znači razbijati aktualni čin vjere, znači na koncu ne vjerovati, već čin vjerovanja podlagati činu mišljenja.

Nije to niti lako shvatiti, naglašuje Marcel. Tu postoji stanovita nejasnoća, ali valja paziti, da ne bismo čin vjerovanja podvrgli pojmu apstrakcije i tako ga zapravo razbijali, odnosno stvarali dualizam čina vjere i čina koji misli o vjeri. Intuicija čina vjere ne smije se razbijati. Ona je slobodna u proživljavanju Boga transcendirajući refleksiju empirijskog subjekta. U tom je smislu vrednija sloboda, koja se aktualizira u intuitivnom činu vjere od slobode, koja se refleksijom potvrđuje, a ujedno i degradira, jer se na neki način sloboda stavlja u granice. Istina je i to, da ovako ograđena sloboda putem refleksije u ponovnom intuitivnom aktu, slobodnom aktu nestaje. Tu se gubi negacija slobode, odnosno razlikovanje između vjere (čina) i refleksije na vjeru.

Za ovu tezu Marcel se služi primjerom sveca, koji proživljava svoju vjeru apsolutno neposredno i otkupiteljski. To je totalitet duha, koji proživljavajući slobodno djeluje. Vjera je — prema mislima Marcela — čin toliko vredniji, koliko je slobodno i intuitivno proživljen. To je nešto osobno iznad svega, slobodno, a ne ono što rastavlja čovjeka.¹³

¹³ Isto, str. 68—74.

Refleksije na iznešene misli

Jaspers se uvelike razlikuje u gledanju na čin vjere i od Kierkegaarda i od Berdjajeva. Dvojica prvih naših autora imaju svoju »kršćansko-filozofsku« vjeru. Oni je postavljaju u okvir svoje egzistencijalne slobode, koja joj je i temelj. No Jaspers je u tom odnosu sačuvao svoju slobodu i s njom postavljenu razliku. On bi svojim kolegama — tako izlazi — prigovorio, da svojom vjerom traže kontakt s »Apsolutnim«, ali na jedan ne posve slobodan način. Oni su vezani na određene fiksacije kršćanskog naučavanja. To se ne može dopustiti ili pripisati slobodi egzistencije, koja mora biti posve neovisna. Stoga Jaspers i naglašuje razliku između teološke vjere (ova bi pripadala prema Jaspersu Kierkegaardu i Berdjajevu) i filozofske vjere, koju on naučava.

Prije svega uočimo razliku između filozofije i religije. I jedna i druga su potrebne za uzbiljenje egzistencije, jedna i druga pripadaju čovjekovu životu. Usput rečeno: Jaspers misli na objavljenu, *pozitivnu* religiju — kako to naglašuju protestanti, a ne na naravnu. Pozitivnoj religiji odgovara »teološka vjera«. Ova govori o osobnom Bogu, koji se čovjeku objavio, govori o *određenim* svojstvima osobnog Boga i postavlja to u odnos stvorenog »ja« i osobnog, apsolutnog »Ti«.

Filozofija — dakako Jaspersova — i transcendentalno-metafizički čin povezanosti egzistencije s Bogom, koje Jaspers naziva »filozofskom vjerom«, nemaju pred sobom osobnog Boga s njegovim određenjima »teološke vjere«, već Boga kao sakrivenog u šiframa. Ta filozofska vjera niti vodi k tomu, da se dosegne, upozna personalni Bog objavljen vjere. Ovdje filozof slobode »stavlja organičenja« u tom smislu, da filozofija jest i ostaje po svojoj biti tuđa religiji. Filozofija, prema tome, teži k Bogu — to je čin vjere svake egzistencije, koja se njim upravlja prema Bogu, a ipak tako, da ne bi bila u mogućnosti dokučiti, dosegnuti osobnog Boga.

Takvim gledanjem filozofija nije anacilla theologiae — ne služi joj, već se stvara jedan drugi odnos. Filozofija ovisi o religiji utoliko ukoliko sugerira cilj, koji finalno upravlja prelazni akt filozofije. No filozofija je u prednosti pred religijom utoliko, što upozorava religiju, da se čuva mišljenja, koje je sklonu Boga shvaćati kao nešto određeno, fiksirano, nešto što je smješteno u svijetu (*mundanisatum quid*). Svako takvo shvaćanje nije slobodno u smislu egzistencijalne slobode, već je to objektivirajuća fiksacija, određenost, a takvo shvaćanje pripada palom čovjeku, neautentičnoj egzistenciji, koja »boravi u svijetu svijesti i razuma«, a ne živi egzistencijalnom probuđenošću. Nije egzistencijalno-slobodna, proživljava Boga relativno i fenomenalno, a ne dočekuje »Apsolutno«.

Zato je, tvrdi Jaspers, filozofska vjera, tj. ovaj stalni nužni prelazni akt kojim egzistencija dotiče apsolutno vredniji od teološke vjere. Kršćanska religija nije ništa drugo prema Jaspersu već jedna teška fikcija. Sve *kršćanske dogme su samo »mitovi«* za Jaspers. Ti mitovi, filozofski gledajući, samo sprečavaju slobodu, njegova je misao. No ipak se »oni« mogu dopustiti kao neke provizorne forme — dakako manjkave, ali opet kao elementi, koji doprinose egzistencijalnom poticaju. Ujedno takva

vjera vezana na takvo naučavanje (dogme-mitovi) može provizorno dopri- nositi za filozofsko-egzistencijalno razbuđenje — a to je prema Jaspersu jedina apsolutna forma, kojoj čovjek treba težiti svim svojim snagama.

U okviru ovakva shvaćanja Jaspers je postavio vis-a-vis Kierkegaarda, oca modernog egzistencijalizma, primat egzistencijalno-filozofske vjere, koja se otkriva kao laicizirana forma novog egzistencijalnog mišljenja. Razumljivo je, da takvim mišljenjem nestaje i jedna opasnost u pretpo- stavci, da je Bog-Transcendencija »esencijalno skriven«, kojeg se samo dokučuje transcendirajućim aktom, dakle: jedino u činu, kojim ga se traži. Rekli bismo: nekako ga se nejasno osjeća. To je sasvim obratno od gledanja i shvaćanja religiozno-teološke vjere, koja govori o osob- nom Bogu, koji se objavio. Ili: moj subjektivni akt transcendiranja spoz- naje transcendenciju objektivno uzetu, i to objektivno-racionalnu spoz- nanjem moga subjekta, mene. Toga u Jaspersa nema, jer on ostaje na poziciji svoje slobode, koja ne može biti vezana na nešto određeno, pa ni u smislu Kierkegaardova i Berdjajeva gledanja na objavljenog Boga, već njegova sloboda ostaje dinamizam »lebdenja« i u bezuvjetnosti slobode, ali i u rezultatima filozofiranja.

U odnosu Kierkegaard-Berdjajev s jedne strane i Jaspers s druge Mar- cel pripada filozofima, koji prema Jaspersovu razlikovanju zastupaju čim religiozno-teološke vjere. Marcelov »invérifiable absolu« jest actus purus tradicionalne filozofije, samo ga on ne dokazuje na način, kao što to čini tradicionalna filozofija. To je »filozofski« Bog!

On želi imati u svojoj filozofiji *doživljenog Boga*. Taj smisao ima nje- gova tvrdnja: nemoguće je dokazati, da Bog jest. Ne može nitko otkriti Boga. Način, kojim se Bog dokazuje (teodiceja) ne dokazuje egzistenciju Božju.¹⁴

Dokazivanje egzistencije Božje kao neprouzročnog Uzročnika nimalo se ne sviđa Marcelu. On to napada i odbacuje.¹⁵

Skolastički dokazi vrijede samo ukoliko služe kao potvrda za posjedo- vanje, za spoznanje Boga, koji se nekome već na drugi način dao.¹⁶ On se pita: da li ću ja moći tako misliti, tj. kategorijama bića tradicionalne filozofije? I odgovara, da sumnja u to.¹⁷

Bog se ne može znanstveno dokazati, kao što je i ateizam nedokazljiv. Racionalni dokazi ne mogu Marcelu vrijediti u onom smislu kao njegovo doživljavanje Boga. Naturalna filozofija može toliko poslužiti ateizmu, koliko i teizmu, ako se Bog ne doživljava povratnom misli.¹⁸

¹⁴ Isto, str. 223.

¹⁵ Isti, *L'homme problématique*, Paris, 1955, str. 62—3: »Pour aller tout de suite à ce qui me paraît être l'essentiel, il me semble qu'il faudrait en finir avec Dieu l'idée d'un Cause, d'un Dieu concentrant en soi toute causalité, ou encore, en langage plus rigoureux, avec toute usage théologique de la notion de causalité. C'est justement ici que Kant nous a montré le chemin sans peut-être aller lui-même jusqu'au bout des conséquences de sa découverte.«

¹⁶ Isti, *Être et avoir*, Paris, 1935, str. 175—6. »La preuve ne peut que nous confirmer ce qui nous a en réalité été donné par ailleurs.

¹⁷ Isto, str. 38.

Ovo nekoliko nabačenih misli dobro će poslužiti za potpunije osvjetljenje Marcelova gledanja na čin vjere.

Ne možemo ni Marcelu kao ni Jaspersu, Kierkegaardu i Berdjajevu nijekati doživljavanje Boga. No to je njihova subjektivna stvar, koja može i na njihov toliko posebno naglašen način biti i te kako proživljena, ali to nije isto što i znanstveno, metafizički dokazati postojanje Božje egzistencije. Filozofski i religiozni put jednog Marcela nemaju ostali naši autori, a *pogotovo ne »ostali« ljudi*. Stoga velimo za Marcelovu tvrdnju, da tradicionalni dokazi ne bi vrijedili bez već spoznatog Boga na drugi način — da nema temelja. On može imati dubinu, može proživljavati svojom povratnom misli, recimo intuicijom. To je njegov aktivni susretaj sa Stvarnošću, s Bićem u kojemu i sebe otkriva. On odbija panteizam. No ne može s opravdanjem, da je njegov doživljaj nešto više, nijekati ispravnost tradicionalnog dokaza za egzistenciju Božju, koji se zasniva na objektivnoj vrijednosti univerzalnog načela uzročnosti. Marcel se očito ovdje bori protiv usko shvaćenog determinizma, a ne gleda u pravom odnosu tvorni uzrok, koji je upravo doživljavajući Bog njegove intuicije, njegov finalni uzrok.

Marcel bi, a pogotovu ostali naši autori, odbacujući tako gledan tvorni uzrok, morao napokon odbaciti sebe sa svojom intuicijom . . . , kojoj je on tvorni intelektualni uzrok, ne samo moralne, već i juridičke odgovornosti.

U ovom poglavlju svoga filozofiranja i koncilijantni Marcel, a pogotovu ostali naši autori, ostaje ipak u priličnoj mjeri nejasan,¹⁹ ali je teško reći apsolutno neprihvatljiv, jer se njegove filozofske misli ne mogu uključiti u klasično-augustinsko-tomističku liniju filozofiranja i to zbog toga, što nema ravnoteže između razuma i vjere.

Čin, kojim se dočekuje »Apsolutna neprovjerljivost« jest čin vjere, u kojem se konstituira sloboda. Slobodom čovjek prilazi k Bogu, ali sloboda u činu vjere i prima svoju dubinsku dimenziju. On je u tom pravcu, iako je katolik, ipak previše subjektivistički obojen, bez dovoljno istaknute objektivne refleksije. Ne bismo kod Marcela mogli reći da je čin vjere samo objektivno razumski čin, no ipak spoznaju — tu komponentu katoličkog gledanja — on ne isključuje. Ne bismo mogli reći, da konstituiranje slobode u činu vjere nije prava angažiranost slobode: čak što više, ona je i te kako naglašena: kao dispozicija za taj čin, kao angažiranost u njemu i kao ona, koja samim činom, u kojem se angažira dobiva svoju dubinsku dimenziju. No to su, rekli bismo, spoznajne forme i spoznajna razlikovanja skolastičke refleksije. On tu, međutim, za svoj čin vjere ne bi htio. To je apstraktna analiza, a njegova intuicija drugačije operira: ona gleda u činu vjere zahvat slobodnog duha, koji se nalazi *činom vjere u božanskoj slobodi*. To je misterij, tajna — naglašuje Marcel,²⁰ ali koja je svojim fideističkim tendencijama jednako opasna kao i čisti racionalizam.²¹

¹⁸ Isto, str. 119; *Journal Métaphisique*, str. 98, 198, 302.

¹⁹ J. Janžeković, *Gabriel Marcel in njegovo delo*, u *Nova Pot*, Ljubljana, 1956, str. 181—2.

²⁰ *Journal Métaphisique*, str. 36.

²¹ M. F. Sciacca, *Die Täuschung eines christlichen Existentialismus*, u *Wissenschaft und Weltbild*, Spet./Dez. 1962, str. 263.

Čudno je da Marcela smeta razumska refleksija o činu vjere. On se boji, da će njegova intuicija izgubiti na svojoj vrijednosti i na svojoj kompaktnosti. Ipak ne izgleda da razglabanje o vjeri, u koju on gleda onako kako je sveci doživljavaju, razbija čin vjere, koji će se aktualnije doživljavati u različitim časovima života, već je ta bojazan u Marcelovu intuitivnom gledanju, a koje želi zadržati u okviru katoličke nauke, povezana s ne tako lakim shvaćanjem čina vjere i s nejasnoćom, koja odatle proizlazi zbog razlike u *egzistencijalističkom intuitivnom gledanju i racionalnom distingviranju*.

Možda bismo u tom smislu bili skloni na osudu Marcela, no kad se promotri njegovo gledanje u cjelovitosti: vjera, filozofija, Krist, kršćanstvo, Crkva, onda je promatrač njegovog gledanja u jednoj sigurnosti popuštanja, koje dolazi do zaključka: Marcel valjano proživljava svoj čin vjere, koji ga povezuje s transcendentnom stvarnošću, ali trpi zbog filozofske perpleksnosti u odnosu na racionalno gledanje na taj isti čin, na tu refleksiju o činu vjere, koji on dublje, intuitivno gleda, odnosno proživljava.

SMUČILO MI SE, GOSPODE

Ignis Leticia

Smučilo mi se, Gospode, —
Dokle će biti tako?!
Ne vidim izlaz.
Ti šutiš, znači: dobro je.
Makar je mrak,
Makar kandilo ne gori —
Ne tinjaju molitve.
Makar zapravo ne znam što je.

Gospode, ja bih zoru
(samo je sanjam);
Ja bih na goru
(ćutina: nedostiživa je);
Nema voda da se ogledam bez sjene.
Gospodine. Tvoj prostor me tlači,
Vrijeme razdire.

Nema Te, Bože. Ne znam gdje si.
Vjerujem ipak: čekaš me.
Želiš da Te nađem,
Makar posrćem . . .