

POBUNA MODERNE FILOZOFIJE I PROBLEM VJERE

Ante Kusić

Danas se osjeća određena filozofska pobuna protiv Boga i svega onoga što je s njim povezano.* Pri tome se javljaju različite postavke i motivi. *Pesimizam* se buni više na temelju čuvstva: budući da postoje mnoga zla u svijetu, ne može biti Boga. *Materijalizam* se buni više na temelju razuma: budući da postoji samo materija, nema Boga. *Nihilizam* se buni na temelju čovječje težnje za moći: budući da čovjek posjeduje volju za moći, Bog ne smije postojati. *Liberalizam* se, u obliku nominalistički usmjerene fenomenologije i strukturalizma, buni ravnodušnošću: budući da se ne može utvrditi nikakva veza između Boga i svijeta, nema potrebe da se čovjek bavi problemom Boga. *Egzistencijalizam* se buni na temelju stvaralačke slobode čovjeka: budući da čovjek posjeduje stvaralačku slobodu, nije potrebno da postoji Bog; on bi samim svojim postojanjem ograničavao čovječju stvaralačku moć.

Svrha je ovog prikaza informativna, impostacija je — barem kako bih ja želio — misaono prođubljujuća.

1. Pobuna pesimizma

Pitanja o smislu zla i patnje, smrti i uništenja života na zemlji pojavila su se već prije 2500 godina u Indiji, zemlji glada i prirodnih katastrofa. U toj je zemlji niklo učenje o nirvani. To budističko učenje prenio je na evropsko tlo königsberški filozof Schopenhauer. Schopenhauerovo pesimističko shvaćanje dalje je razvio Eduard von Hartmann, i ono je danas konkretizirano u mnogim oblicima unutarnjih pobuda za »bije-gom« iz stvarnog života u »nirvanu« različitih halucinacija.

U Schopenhauera umjesto Boga dolazi na pozornicu prirode »Slijepa Volja«. Ona se očituje u sili gravitacije, u rastu biljaka, u nagonima životinja, kao i u samosvijesti čovjeka. Inače ne bi u čovjeku postojale bezbrojne želje i čeznuća koja se nikako ne dadu smiriti. Iz »Slijepe Volje« svijeta proizlazi volja čovjeka kao egoističkog individuuma. U neprijateljstvu i egoističkoj borbi među ljudima, slijepa »Volja Svijeta« uništava samu sebe. Da bi »Volja Svijeta« zaštitila samu sebe od samouništenja, čovjek se mora osloboditi od vlastite volje za životom, ali — ne samoubojstvom, nego odričući se životnih naslada. Time on dolazi do unutarnjeg mira, poput mudraca Bude i Sokrata, i svetaca, poput Franje Asiškoga. U cjelokupnom čovječjem djelovanju postoje samo tri temeljne motivacije: 1. egoizam, gdje se ide samo za vlastitim dobrom; 2. zloća, gdje se ide za tim da drugi trpi; 3. samilost, gdje je naša težnja upravljena na tuđe dobro, sve do najviših oblika ljudske plemenitosti. Samo ta posljednja motivacija daje našim činima obilježje moral-

* Ovdje ću se zaustaviti na nekim novijim filozofskim pravcima, i to ukoliko su oni po svom prisustvu u suvremenom mentalitetu povezani s problemom opravdanosti vjere.

nosti. Budući da u svijetu vlada »Slijepa Volja«, a ne nikakav svezna-jući zakonodavac Bog, norma moralnosti nije nikakav »naravni zakon«, nego je to isključivo samilost.¹

Monistički pesimizam zastupa i filozofija Eduarda von Hartmanna. U toj filozofiji, čitav je svijet prožet onim Nesvjesnim, kojeg su konstitutivne značajke razum i volja. Razlog da svijet postoji jest mračna volja Nesvjesnoga, iz koje je proizišao svijet u času njezina razumskog pomračenja. Budući da pri takvom postanku svijeta razum nije bio konzul-tiran, nije moguće odgovoriti na pitanje: zašto svijet radije jest nego što nije. Svijet je, međutim, ipak razumno i svrshodno uređen, jer ono Nesvjesno osim volje ima i razum. Ali uza sve to, u svijetu ima više zla nego dobra. Smisao života treba tražiti u kulturnom progresu: što brže bude napredovala kultura, to će brže ljudima postati očitom bes-mislenoga njihova postojanja i skupa će s time doći do uništenja ljudske apsurdne egzistencije. Tim će uništenjem biti otkupljeno ono Nesvjesno, pratemelj svijeta koji je voljnim stvaranjem u sebe unio nemir postojanja. — Vjera, u smislu religije, tu biva čistim mitom.²

Pesimistička pobuna, takva ili drugačijeg filozofskog podrijetla, upadno se konkretizira u suvremenoj životnoj praksi. Mračne dubine schopen-hauerovske »Slijepa Volje« i hartmannovskog »Nesvjesnoga« kao da su prisutne u potrebi suvremenog čovjeka da iz svijeta stvarnosti »bježi« u svijet halucinacije, bilo pomoću pravih droga (opijum, marihuana, hašiš, LSD, speed), bilo pomoću drugih »drogirajućih« sredstava (novac, slava, karijera, alkohol, standard), makar sve to skupa, u zadnjim kon-sekvencijama, za čovjeka znači — samoubojstvo.

U vezi s problemom opravdanosti vjere, ovdje možemo primijetiti slije-deće: 1. Točna su zapažanja pesimizma o prisutnosti zla u svijetu. Zbog toga nemamo pravo — kao vjernici — nastupati tako kao da imamo sasvim zadovoljavajuće odgovore razuma na pitanja o postojanju zla u svijetu. U mnogo slučajeva ipak moramo s Pascalom reći: »Šuti, glupi razume! Slušaj Boga!« A to »slušati Boga« ovdje znači, kako je negdje napisao Dostojevski: Krist nije došao na svijet da teorijski rješava prob-lem zla, nego zato da praktično pomaže u otklanjanju zla i patnje. — 2. Vrijedno je dubokog poštovanja Schopenhauerovo mišljenje o sami-losti kao nečem najvišem u moralnom vrednovanju čovječjeg djelovanja, mada se kao kršćani ne bismo mogli složiti s univerzalnom primjenom kriterija »samilost«. Tako, npr., kao kršćani ne bismo ni u kakvoj situa-ciji iz »samilosti« smjeli ubiti čovjeka. — 3. Pesimizam počiva na jed-nostranom isticanju poluistina: on vidi samo negativnu stranu zla i patnje u svijetu. Kršćanski vjernik ne njeće postojanje te negativne strane zla u svijetu. Međutim, kršćanin nije pesimist: njemu je zlo i patnja posljedica zlouporabe razuma i volje u ljudskom društvu i ujedno implikacija Stvoriteljeve zamisli o svijetu kao »redu u formiranju« (a ne gotovom poretku!), gdje doslovno »sve služi svemu« (čovjek crvu i crv čovjeku) na razini kozmički funkcionalne solidarnosti, a ne samo

¹ Usp. Beck-Pichl, *Wir und die Welt*, Tyrolia-Verlag, Wien, 1964, str. 281.

² J. Fischl, *Geschichte der Philosophie*, Verlag Styria, Graz, 1964, str. 468—470.

antropološki prisvajane privilegiranosti.³ — 4. Za razliku od pesimista, kršćanin priznaje i konstruktivnu snagu patnje, jer »sve se okreće na dobro onima koji Boga ljube« (Rim. 8. 21—22). Osobna zrelost postiže se kroz patnju, kao što se i »zlatu kuša u vatri«. N. Tommaseo zapaža da »čovjek koga bol ne odgaja ostaje uvijek djetetom«. Zreo kršćanin ne gleda u patnji razlog za očajanje nego prigodu za strpljivost; u napravljenom zlu ne vidi razlog da se osvećuje, nego okolnost da poslušava Krista te i neprijatelju zaželi dobro, poput sandalova drveta iz stare indijske priče, koje u času kad ga obaraju ispuni miomirisom sjekiru što ga je izudarala. — Na razini međuljudskih odnosa, kršćanstvo također želi činjenicu patnje pretvoriti u pozitivni stimulans za suzbijanje bezbrojnih oblika zla u svijetu.

2. Pobuna materijalizma

Pitanja o samodovoljnosti materije, povezana s nijekanjem Boga, pojavila su se već u staroj filozofiji Demokrita, Leukipa i drugih; bila su produbljivana u mehaničkom materijalizmu Straussa, Feuerbacha i ostalih. U naše doba dobila su svoju najprecizniju formulaciju u dijalektičkom materijalizmu Marxa, Engelsa i Lenjina.

Marx je namjesto hegelovskog neosobnog svjetskog »Duha« kao jedine stvarnosti postavio »Materiju« kao jedinu stvarnost. Marx želi »promijeniti« svijet, a ne apstraktno filozofirati o njemu. Promijeniti svijet pomoću »klasne borbe«. Tom Marxovu, više društvenom i time »historijskom« materijalizmu, Engels je dodao komponentu »dijalektičkog« materijalizma, koji ne promatra u prvom redu historijski razvoj društva, nego se proteže na evoluciju prirode u cjelini. Zbog tadašnje povezanosti službene Crkve s državnim vlastima, koje su svojim zakonodavstvom štatile vladajuću klasu i time potpomagale izrabljivanje radničke klase, Marx i Engels kritizirali su kršćanstvo kao obmanu koja ljude vodi u »otuđenje« uništavajući u njima osjećaj dostojanstva i samostojnosti. »Što više sadržaja čovjek stavi u Boga, tim ga manje on zadrži u sebi«, govori Marx. U takvom kontekstu Marx naziva vjeru »opijum naroda«. Mi se današnji kršćani tome ne smijemo čuditi. Političke i crkvene prilike toga doba danas nam u mnogočemu nisu predočive. O tome iscrpnije piše katolički sociolog Marcel Reding u knjizi »Der politische Atheismus« (1957). Svakako, značajno je da je još za života Karla Marxa anglikanski teolog Charles Kingsley (1819—1875) pisao: »Neki koriste bibliju kao dozu opijuma, da bi teretnu stoku, dok se stalno još više opterećuje, održali strpljivom.«⁴ Za samoga je Marxa značajno da on naziva religiju »izrazom« i »protestom« protiv stvarne bijede,⁵ te da zbog toga »svatko mora imati mogućnost zadovoljiti svoje religiozne potrebe kao i potrebe svog tijela«.⁶

V. I. Lenjin stvorio je od Rusije prvu državu na marksističkim načelima. Poslije II svjetskog rata mnoge su države uređene po tim istim načelima. U tim je državama prihvaćen ateizam kao službeni pogled na

³ Opširnije Kusić, *Teodiceja*, Split, 1968, str. 260—265.

⁴ Usp. Fischl, nav. dj., str. 396.

⁵ Marx-Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1961, str. 81.

⁶ Usp. Marx-Engels, *Kritika Gotskog programa*, Kultura, Beograd, 1959, str. 27.

svijet i život: materija se priznaje kao jedina stvarnost, svijest i mišljenje samo su oblici funkcioniranja mozga kao visoko razvijene materije. Kategorije »duša«, »duh«, »religija«, itd. smatrane su samo ostacima klasnog društva koje odumire. Tri zakona dijalektike: zakon prijelaza kvantitete u kvalitetu (»dijalektički skok«), zakon jedinstva i borbe suprotnosti (»samogibanje« materije) i zakon negacije negacije (nezauztažljivost evolucije) dovoljni su za tumačenje svijeta. Stoga Bog religije ili Stvoritelj nije potreban. Svijest i mišljenje, makar »nematerijalni«, proizvod su same materije, koja je — nestvoriva, neuništiva, u stalnom gibanju, beskonačna prostorno i vremenski, beskonačna u dubinu ili svemoćna. U svome djelu *Anti-Dühring* piše Engels o takvoj beskonačnosti materije: »Beskonačnost je protuslovlje i ona je puna protuslovlja. Protuslovlje je već to što beskonačnost mora biti sastavljena od samih konačnosti, a ipak — tako je.«⁷

U vezi s problemom opravdanosti vjere, kao vjernici možemo postaviti neke konstatacije i neka pitanja u vezi s učenjem materijalizma. — 1. Valja priznati da je posebno u dijalektičkom materijalizmu prisutno upravo religiozno čuvstvo vjere u čovjeka. Ta vjera u čovjeka animira, oduševljava, iznenađuje. I mi smo, susrevši npr. jedan plemenit lik marksističkog borca, upravo zbunjeni kad usporedimo taj lik s likom mnogih »praktičnih« katolika koji su samo formalisti u religiji i egoisti u životu. — 2. Materijalizam uči da je materija jedina i, tome dosljedno, samodovoljna stvarnost. Međutim, nameće se pitanje: Ako je to tako, odakle razvojni slijed stupnjeva: neživo-živo, nerazumno-razumno, prije-poslije, kad već unaprijed tu mora biti prisutna cjelokupna ontološka stvarnost koja će u razvojnom slijedu nadoći? — 3. Materijalizam uči da je tek mozgovna materija proizvela svijest. Ali, nameće se pitanje: Ako je to tako, što je onda u cjelokupnu evoluciju materije (još prije pojave samosvjesnog i razumnog čovjeka) unijelo zakonitosti, prožete tako kompliciranom matematikom, da smo mi danas, usprkos napretku prirodoslovnih znanosti, jednako daleko od spoznaje temeljnih zakonitosti svijeta? Što je u prirodu unijelo matematiku, davno prije pojave čovječje svijesti i razuma? Svijestan težine toga pitanje kaže sam Einstein: najnesхватljivije je to da svemir biva shvatljivim, baš u jeziku matematike.⁸ — 4. Materijalizam uči da je svijest samo proizvod materije. Međutim, nameće se pitanje: Kako je moguće spojiti u nešto *ontološki isto* — jedinstvo i trajnost svijesti u vlastitom ja, s jedne strane, i prostornu sastavljenost zajedno s vremenskim slijedom djelovanja mozga, s druge? — 5. Dijalektički materijalizam uči da je religija jedan između ostalih oblika nadgrađnje ekonomskih struktura. Ali, nameće se pitanje: Kako onda rastumačiti to da u jednom i istom društvu postoje različite religije (npr. poganstvo i kršćanstvo), i kako to da jedna religija nadživljuje različite društvene poretke, npr. kršćanstvo: robovlasnički, feudalni i kapitalistički sustav? — 6. Materijalizam uči da se religija protivi znanosti. Međutim, nameće se pitanje: zašto bi se religija protivila znanosti, kad znanost istražuje ono što postoji u prostoru i vremenu, dok je religija upravljena na onaj Apsolutni Bitak koji se ne može obuhvatiti prostorom i vremenom?

⁷ Usp. Engels, *Anti-Düring*, Kultura, Beograd, 1964, str. 63.

⁸ Nav. Fr. Severi, *Dalla Scienza alla Fede*, 3. izd., Assisi, 1962, str. 207.

Ovdje je upotrebljena riječ »znanost«. Kad je već govor o tome, moramo razlikovati: matematiku kao znanost gdje mjerimo različite veličine i njihove odnose, prirodoslovne znanosti gdje iskustveno istražujemo zbivanja u prirodi, duhovne znanosti gdje nastojimo što dublje prodrijeti u smisao čovječjeg života i djelovanja. Do Apsolutnog Bitka ili Boga religije ne možemo, naravno, doći putem matematičkih mjerenja niti prirodoslovno-iskustvenim radnim metodama, ali ne vidimo da bi bilo protuznanstveno kad iz raznih manifestacija uvjetovanosti i nesamodovoljnosti prirode i čovjeka zaključujemo o Neuvjetovanom i svestrano Samodovoljnom Bitku ili Bogu religije. Ako znanost shvaćamo u značenju logički ispravnog razumskog zaključivanja i o najzadnjim uzrocima stvari i čovjeka, onda zaključivanje iz uvjetovanih i nesamodovoljnih bića o Neuvjetovanom i svestrano Samodovoljnom Biću ne izgleda protuznanstveno niti u sukobu sa znanošću. Zar to isto ne čini otac suvremene atomske fizike Max Planck, kad govori kako se fizika posvuda spotiče o onaj veliki svjetski poredak, iz kojega teolog stvara zaključke o Redatelju svijeta? Ne čini li to isto i suvremeni atomist Friedrich Dessauer (sada pokojni), kad govori o religioznim aspektima tehnike, gdje — za tehniku nerješivo — težimo prema nekom zadnjem »Uporištu«,⁹ i isto tako jedan mladi ruski fizičar (prema kritičkom osvrtu u novinama »Komsomolskaja pravda«), kad govori o Bogu: »To je Duh koji nije vidljiv ni osjetan, Intelpekt koji upravlja svim procesima u svijetu... Putevi tog Intelpeka čovjeku su nepoznatljivi«?¹⁰ — Kad se vjernik u odgovoru na gornja pitanja poziva na Boga kao onoga koji materiji daje sposobnost usmjerenog razvoja, ne može se u ime znanosti reći, da taj odgovor nema svoje razumno opravdanje. Međutim, prihvaćanje takva odgovora vjere ipak konačno ostaje jedno od pitanja osobne odluke.

3. Pobuna nihilizma

Dok je u učenju pesimizma naglasak stavljen više na samu bespomoćnost čovjeka pred zlom i patnjama, filozofski nihilizam naglašava borbeni prkos čovjeka kao Pojedinca, koji ničim nije vezan, protiv propadanja u ništavilu svakodnevne i obične životne prakse. Neka je ideja istinita po tome koliko je sposobna fascinirati, a ne po tome koliko se slaže sa stvarnošću. Nihilizam stoga ne poznaje ograničenja u smislu objektivistički shvaćenih kategorija »dobra« i »zla«. Glavni predstavnik toga pravca jest Friedrich Nietzsche, a u naše vrijeme Albert Camus.

Nietzscheova je filozofija filozofija »biologističkog heroizma«: čovjek mora postati »natčovjek«, razvijajući život u svojoj biološko-nagonskoj usmjerenosti. Tu je »duša samo riječ za nešto na tijelu«. Nagon zaštite života Nietzsche naziva »volja«. Volja ima »težnju za moći«, i zbog te težnje život se razvija od biljaka, preko životinja, čovjeka u sve više oblike — prema »natčovjeku«, koji je »s one strane dobra i zla«. Dosljedno tome: ne smije postojati nikakav osobni Bog religije, jer bi od njega određeni moral i od njega zacrtani zakoni spriječavali razvoj natčovjeka. Glavna norma etike treba da bude: »Ono što je slabo i

⁹ Frid. Dessauer, *Am Rande der Dinge*, Herder Verlag, 1951, str. 38—39.

¹⁰ Nav. »Herder Korrespondenz — Orbis catholicus«, Mai 1967, str. 216.

neuspjelo mora propasti i valja mu pomoći da propadne.«¹¹ Takvom orijentacijom Nietzsche želi istaknuti kako su obični ljudi samo stepenice po kojima se penje »natčovjek« prema svojim samotničkim visinama. Kao što je u prirodi svako zbivanje, cvjetanje cvijetova i ubijanje životinja, bez grijeha, tako je to i u životu čovjeka: »Bilo bi to grozno kad bismo još vjerovali u grijeh. Grijeh je najopasnije i najsudbonosnije remek-djelo religioznog shvaćanja.«¹² Za »natčovjeka«, tog novog čovjeka, dobro je sve što mu koristi — i zločin, jer: »Zločin ne prlja«. »Povijest se bavi skoro samo takvim zlim ljudima, o kojima se poslije govorilo dobro.«¹³ Cesare Borgia, rodoskrvritelj, krivokletnik, podmukli ubojica, itd. — po svojoj amoralnosti u rušenju svega što stoji na putu njegovoj »volji za moći« — idealan je lik »natčovjeka«. Poniznost, posluš, ljubav jesu nešto zlo; dok ih je, naprotiv, čovjek starih ploča 10 zapovijedi Božjih smatrao krepostima. Najgore od svih oblika zla jest kršćansko milosrđe, jer ono umnožava i podržava bijedu u svijetu. Tako, dok je za pesimista Schopenhauera samilost »izvor svakog dobra djelovanja«, za Nietzschea je ona najveći od svih poroka.

Nietzscheovske nihilističke misli o »herojskom ovozemaljskom moralu«, o »dionizijskom osjećanju svijeta«, itd. unosili su u široke mase filozofi, književnici i političari posebno u vrijeme hitlerovskog nacionalsocijalizma. Tako je Rosenberg stvorio nacionalsocijalističku ideologiju »krvi i rase«: čovjek je skup bioloških faktora, duh je funkcija rase i krvi. Nema objektivnih istina i općenito vrijednih norma etičkog vrednovanja, postoje samo istine i vrednovanja kao proizvod »krvi i rase« i kao sredstvo njihova održavanja. Prema »krvi i rasi« stvaraju se i religiozni mitovi, oni su bez objektivnog sadržaja, ali im pripada vrijednost stimulansa za život rase.

U vezi s problemom opravdanosti vjere ovdje možemo istaknuti slijedeće: 1. Nietzscheovo učenje završava u etičkom nihilizmu, koji vodi borbi svih protiv svih. — 2. Nietzsche priznaje samo »vječno kruženje nastajanja i prestajanja« pa završava i u gnoseološkom nihilizmu, koji ne priznaje nikakve vječne istine (Bog, vječni život, itd.) — 3. Nietzscheov je ateizam samo postulativni ateizam, onaj »Boga ne smije biti«, bez pokušaja teorijskih produbljivanja. Značajno je da i sam Nietzsche to priznaje u »Zaratustri« riječima: »Ali, da vam posve otvorim srce, o prijatelji: kad bi postojali bogovi, kako bih ja izdržao to da nisam bog? Dakle, nema Boga.«¹⁴ — 4. Usprkos svom nihilizmu, Nietzsche je ispunjen užasnim unutarnjim lomovima, koji sami za sebe puno govore, barem indirektno, u prilog vjere. »Bog je mrtav!« — ubacio je Nietzsche u svijet tvrdnju. Ali baš tu tvrdnju prati potresan nagovještaj: »...I vidio sam kako velika žalost dolazi na ljude. Oni najbolji postali su umorni u svojim djelima... I sa svih brežuljaka odzvanjalo je — 'sve je prazno', 'sve je suvišno', 'sve je svršilo'...«¹⁵ Tu tvrdnju o mrtvom Bogu prati i očajnički vapaj iz »Zaratustre«: »Ne! O dođi natrag, sa svim svojim mučenjima!... Svi potoci mojih suza tebi te-

¹¹ Nav. Beck-Pichl, nav. dj., str. 345.

¹² Nav. Beck-Pichl, nav. dj., str. 346.

¹³ Nav. mj.

¹⁴ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Goldmann, München, str. 66.

¹⁵ Nietzsche, nav. dj., str. 104.

ku!... O dođi natrag, moj nepoznati Bože! Moja boli! Moja posljednja srećo!»¹⁶ U Nietzscheovu pismu Overbecku iz god. 1885. (41 godina starosti) stoje riječi: »Moj se život sada sastoji u želji... da mi netko moje istine' učini nevjerovatnima.«¹⁷

Pod pobunu nihilizma možemo svrstati također apsurd Alberta Camusa. Sudbina je čovjeka da je svijestan apsurdnosti života i prirode, kao i svih konsekvencija koje su u tome uključene. Camus je potpun, iskren ateist: budući da nema besmrtnu dušu, budući da nema Boga, i čovjek i priroda jesu nešto besmisleno. Međutim, ne smije se zbog toga očajavati, nego treba u ljudskoj solidarnosti nastupati borbeno i s revoltom protiv svih oblika zla u svijetu. Religijsku »nadu« u vječni život Camus kvalificira kao »pravi čovjekov smrtni grijeh«. Odricanje od te »nade« navodi ga da se »angažira« u borbi protiv zla u svijetu, pa makar i besmisleno i uzalud. Njegov Sizif je »mučenik uzaludnog nastojanja«, on je ponosan pa ne traži otkupljenje.

U vezi s problemom opravdanosti vjere ovdje možemo primijetiti: 1. Camusova beskompromisnost i revolt opravdano idu za tim da uzdrmaju pasivne fataliste, koji se — bilo svijesno ili nesvijesno — pokrivaju plaštom nade u vječnu pravdu i red, želeći na tako jeftin način opravdati pomanjkanje inicijativnosti u raskrinkavanju uzroka zla u svijetu i opravdati svoje zanemarivanje borbe protiv toga zla. — 2. Camusov ideal jest »svetac bez Boga«. Međutim, ni sam Camus kao da nije do kraja raščistio s tim pitanjem, jer u svom zadnjem djelu »Pad« govori: »Ah! dragi moj, za onog tko je sam, bez Boga i bez gospodara, strašan je teret dana. Treba dakle izabrati sebi gospodara, budući da Bog više nije u modi... Poznao sam tako jednog romanopisca ateistu, koji se svako veće molio... Ako ćemo njemu (jednom borbenom slobodnom misliocu — sugovornika Camusovu! — m. o.) vjerovati, osamdeset posto naših pisaca pisali bi i pozdravljali ime Božje, kad bi samo mogli ne potpisivati.«¹⁸

4. Pobuna liberalizma

U liberalizmu dolazi do izražaja potpuna ravnodušnost prema problematici Boga i religije. Suvremeni liberalizam zapravo ima svoje korijenje već u starom nominalizmu, 700 godina prije. Nominalizam ju učio da naši pojmovi, dakle naša spoznaja uopće, nemaju objektivnu i ontološku vrijednost, jer: sve što postoji samo je individualno i konkretno, dok je cjelokupna naša spoznaja, sastavljena od pojmova, apstraktna i općenita. Pojmovi i spoznaja samo su verbalne tvorbe — »nomina«, korisne za praktičnu komunikaciju, a ne za otkrivanje same stvarnosti. Iz toga slijedi da je cjelokupna naša spoznaja samo misaono-logička i podređena isključivo subjektivnim procesima spoznavaoaca, a ona nije realno-ontološka otkrivajući nam po tome također objektivnost istine. Time je stavljen naglasak na individualnost čovjeka kao spoznajnog subjekta. Spoznaja biva nešto čisto subjektivno, i — velikim dijelom je dovelo na socio-

¹⁶ Nietzsche, nav. dj., str. 195.

¹⁷ Nav. Beck-Pichl, nav. dj., str. 356.

¹⁸ Usp. Camus, *Pad*, Mladost, Zagreb, 1958. str. 96.

loškom planu do kapitalističkog individualizma, na gnoseološkom planu do skrajnjeg subjektivističkog agnosticizma, na psihološkom planu do apsolutiziranja čovječje autonomije u pitanjima etičkih načela, kao i njihove primjene u kulturi, civilizaciji i politici.

Liberalistički orijentirani smjerovi našega doba, fenomenologija i strukturalizam, u stvari prihvaćaju nominalističku tezu, koja u zadnjim konsekvencijama posve zanemaruje objektivno-ontološku vrijednost naše spoznaje. Edmund Husserl, otac fenomenologije, polazi od postavke: Izvanjski procesi u prirodi nisu središte prema kojemu se ravna naša svijest, nego su sadržaji svijesti središte iz kojeg se sve tumači; o zbivanjima u prirodi mi znamo samo pomoću svijesti, a ne obratno.¹⁹ — Gotovo svi noviji pravci filozofije poslije toga počinju od svijesnog subjekta spoznaje, a ne od objekta spoznaje, te se od tada sve više naglašava subjektivnost naše spoznaje, i to na štetu objektivnosti spoznaje, što je posebno uočljivo u suvremenom egzistencijalizmu. To je tako bilo u praksi. Međutim, moramo naglasiti i to da je upravo Husserlova fenomenološka metoda, »stavljanja u zgradu« svega što spada u okvir konkretiziranog objektiviteta, kako bi se došlo do »idealnih bitnosti«, vodila Maxa Schelera obraćenju na katolicizam. Carstvo »idealnih bitnosti«, oljuštenih od nesavršenosti objektiviranog carstva prirode, njemu je bilo osnova za dogmatske postavke katolicizma u njegovu ontološkom obilježju. Scheler je postao katolikom 1916. Tada je pisao: »Ja hoću živjeti i umrijeti u Crkvi, koju ljubim i u koju vjerujem.«²⁰ Poslije je, međutim, ipak istupio iz Crkve i približio se Spinozi i Schopenhaueru. U svom djelu *Tod und Fortleben* prihvaća Scheler panteističko učenje o neprekidnom imanentnom emaniranju i razvijanju »boga« preko prirode, i čovjeka koji se u razvoj uključuje.²¹ Moramo naglasiti i to da je Scheler, polazeći od fenomenologije — za razliku od Sartreova prenatlaženog subjektivizma i agnosticizma, koji su također nikli iz Husserlove fenomenologije — došao do svojevrsnog spoznajno-teorijskog realizma: objektivnost naše spoznaje utemeljena je na »intencionalnom osjećanju«, gdje npr. ljubav uvijek prethodi spoznaji. Tako je npr. dijete puno prije nego je spoznalo kako je mlijeko bijelo i slatko, to mlijeko voljelo i s pohlepom gutalo. Isto je tako »emocionalna evidencija«, također u smislu realizma, temeljni kriterij u procjenjivanju vrednota i njihove hijerarhije: osjetilnih (ugodno i neugodno), vitalnih (oplemenjeno i obično), duhovnih (lijepo i ružno), te vrednote svetoga u opreci prema nesvetom.²²

Momenat slobode u etičkom vrednovanju stvari i djelovanja, koji je posebno naglašen u pobuni liberalizma, u novije vrijeme osobito je jako naglasio Nicolai Hartmann: čovječje je djelovanje čudoredno samo ako se vrši iz posve autonomne slobode. Stoga su religija i etika nespojive: religija uči heteronomiju, etika zahtijeva autonomiju; religija računa s Božjom providnošću, etika traži neuvjetovanu slobodu. Tako Hartmann, polazeći od etike, postulira nijekanje Boga, dok međutim Emanuel Kant, baš polazeći od etike, postulira postojanje Boga.²³

¹⁹ Usp. Fischl, nav. dj., str. 496—500.

²⁰ Nav. Fischl, nav. dj., str. 502.

²¹ Usp. Fischl, nav. dj., str. 507.

²² Usp. Fischl, nav. str. 500—507.

Pobunu liberalizma nosi u sebi također suvremeni strukturalizam; opet po svojoj nominalističkoj komponenti. Strukturalizam je lingvistička filozofska teorija koja ide za tim da u antropološkim područjima (psihologiji, mitologiji, religiji, etnologiji) protumači pojedine pojave isključivo u funkciji cjeline različitih situacionih odnosa, gdje su riječi samo izričajni simboli koji omogućuju razvoj mišljenja u svim oblicima misaonih tvorbi, dakle i u religijskom obliku. Drugim riječima, sintaksa gramatike, a ne objektivitet stvarnosti, temelj je cjelokupne naše spoznaje. Gramatička simbolika riječi, ustrukturirana po društvenim zbivanjima u samu srž našega bića, zatvara nas u akcijama naše svijesti do te mjere, da nam je stvarnost izvan nas ili ontološka stvarnost posve nedohvatna. Filozofi, dakle, griješe u načelu kad žele raspravljati o »biću« kao takvu, što ga neka riječ označava. Rečenice »ima Boga«, »nema Boga« — ontološki ne znače ništa. Pitanja o Bogu, o duši, čitava metafizika predstavljaju samo skup »prividnih problema«; takva pitanja samo su rezultat preinačenog značenja pojedinih riječi. To preinačivanje nikada ne prestaje, zbog uvijek novih društvenih odnosa u njihovoj cjelini.

Strukturalizam, dakle, znači prijelaz od kategorije supstancije na kategoriju struktura, prijelaz od samosti bića na subjektivno funkcionalnu strukturiranost neke cjeline. Jedan je od glavnih predstavnika strukturalizma Claude Levi-Strauss. Na nj znatno utječe Freud sa svojim učenjem o onom »Podsvjesnom« koje neprimjetno strukturira cjelokupno naše svjesno djelovanje. Smisao koji mi dajemo riječima ovisi isključivo o onom nesvjesnom procesu sintetiziranja, koji se odvija u nama na jedan nekontroliran način. Tako naše riječi, naše spoznaje bivaju lišene svakog ontološkog značenja, sistem znakova bez vrijednosti za objektivnu zbiljnost. Takvo strukturalističko pre naglašavanje uloge podsvijesti povlači kao konsekvenciju nijekanje čovječje slobode i odgovornosti, i lišava razum sposobnosti uočavanja ikakvog realnog smisla stvari. Filozof Paul Ricoeur prigovara Levi-Straussu: »Vi spasavate smisao, ali to je smisao besmisla, čudnovati sintaktički aranžman govora koji ništa ne kazuje. U vas je spojen agnosticizam i hiperinteligencija sintakse. Time vi u isti mah fascinate i uznemirujete.«²⁴ Strukturalizam priznaje strukture, a ne priznaje im nikakav ontološko-spoznajni temelj, pa sam egzistencijalistički subjektivist Sartre na to prigovara riječima: »Čovjek je s obzirom na strukture koje ga uvjetuju trajno ,izvan', jer ima još nešto drugo što njemu dopušta da bude ono što jest. Ja dakle ne razumijem kako se može ostati kod struktura, — za mene je to logički skandal.«²⁵

Zbog temeljnih pozicija subjektivizma, funkcionalizma, autonomije, agnosticizma stavlja se, u pobuni liberalizma, u vezi s religijom slijedeći zahtjevi: a) Religiju valja eliminirati iz javnog života. b) Kulturni život treba osloboditi od svakog uplitanja religije. Valja priznati neograničenu slobodu tisku, književnosti, kazalištu, filmu kao i cjelokupnom društvenom i zabavnom životu. c) Znanost se mora osloboditi svake pretpostavke. Učenjak, dakle, ne smije voditi računa o vjerskim istinama ili

²³ Usp. Fischl, nav. dj., str. 507—513.

²⁴ Nav. *Sacramentum mundi*, Band 4, Herder, 1969, str. 743—747.

²⁵ Nav. mj.

moralnim načelima bilo koje vjerske zajednice. d) Državnoj vlasti pripada monopol nad školom, i država treba da odgaja mlade ljude za slobodu, humanitet i toleranciju. Pod riječi »sloboda« ovdje se misli na isključenje svih oblika vezanosti religijom, pod riječi »humanitet« na autarhično isključenje svakog čovjekova odnosa prema Bogu, pod riječi »tolerancija« priznaje se samo relativna vrijednost nazorima na svijet, i pri tome se isključuje kršćanstvo — ako, npr. u katolicizmu, zastupa apsolutnost nekih istina i etičkih principa.²⁶

U vezi s problemom opravdanosti vjere, čini nam se prikladnim dati slijedeća objašnjenja: 1. U pobuni liberalizma privlačno je ono isticanje individuuma kao slobodne osobnosti. Međutim, ako se već u načelu ne prizna za sve ljude obavezujuća komponenta zbiljskog objektiviteta, čini se da nije moguće izbjeći opasnost primjene samovolje jačega i bezobzirnijega. Naša je sloboda sposobnost birati između dobra i zla. Međutim, mi ne možemo po vlastitoj volji određivati što je dobro, što zlo, kao što ne možemo po vlastitoj volji određivati što je zbiljsko, što nezbiljsko. Zbiljnost kao takva, bilo naravnog ili vrhunarnog reda, u mnogočemu uvjetuje naše vrednovanje, izdižući ga iznad svih interesa i samovolje pojedinca. Naša je sloboda regulirana objektivnom zbiljom Božjom što je kao vjernici prihvaćamo, ili, u najmanju ruku, objektivnom zbiljom drugih ljudi, koji također imaju pravo na svoju individualnost. Svakodnevna životna praksa potvrđuje staru njemačku poslovicu: »Sloboda je od Boga, slobode su od đavla.« Kao što je »summum jus summa injuria«, tako je i »summa libertas summa oppressio« od strane onoga tko je »jači« i »bezobzirniji«, ako se prenamagla subjektivitet i zanemari objektivitet. — 2. U pobuni liberalizma prevladava agnosticizam, prema kojemu ne možemo spoznati objektivnu stvarnost. Sva je, dakle, naša spoznaja samo subjektivna, te ona ni u čemu nema općenitu i objektivnu vrijednost. Međutim, koliko god je istina da bez subjekta spoznaje nema objekta spoznaje (»kein Objekt ohne Subjekt«), toliko je istina da ni bez objekta spoznaje nema subjekta spoznaje. Spoznajni subjekt i spoznajni objekt stoje u neraskidivoj, ali i nesvedivoj međusobnoj relaciji. Slika predmeta u različitim zrcalima doista mnogo ovisi o tipu zrcala; ali kad predmet ne bi imao baš nikakvu svoju specifičnost neovisnu o tipu zrcala, na zrcalima ne bi bilo nikakve slike. Barem parcijalna objektivnost naše spoznaje slijedi iz komponente pasivnosti u našim činima spoznaje. Koliko je god, naime, spoznajni subjekt aktivan i mjerodavan u spoznavanju, toliko je on i pasivan, tj. ne može se oduprijeti »sili« što mu je nametnuta »izvana«, od samog objekta spoznaje. Nisam dakle »ja« kao spoznajni subjekt isključivi i mjerodavni manipulator »istine«, nego je određen objektivitet istine u ontološkom smislu i za mene mjerodavan.²⁷ — 3. U pobuni liberalizma prisutan je relativizam, po kojemu ni jedna izvediva spoznaja nema karakter općenite vrijednosti kao »objektivna istina«. Međutim, relativizam je u takvoj tezi protuslovan: tvrdi da je otkrio *nerelativnu relativnost* istine, njezinu objektivnu neobjektivnost. U tom slučaju, relativizam već

²⁶ Usp. H. Pfeil, *Der Atheistische Humanismus der Gegenwart*, Pattloch Verlag, Aschaffenburg, 1961, str. 119—126.

²⁷, ²⁸, ²⁹ Opširnije Kusić, *Noetika*, Split, 1968, (odgovarajuća poglavlja); Kusić, *Teodiceja*, Split, 1968, str. 41—51.

spoznaje istinu kakva je ona po sebi, kao »Ding an sich«, na općenito vrijedan način (kao podudaranje razuma sa stvarnošću). Iz toga slijedi: kad bi relativizam bio u pravu, načelno ne bi bilo moguće otkriti da je on u pravu. Tako je načelno relativiranje svake spoznate istine logički bumerang. To vrijedi i za skrajnji agnosticizam.²⁸ — 4. U pobuni liberalizma prisutno je pozitivističko shvaćanje po kojemu svoj smisao imaju samo one riječi i izreke koje se odnose na naše neposredne osjetilne doživljaje, tako da sva metafizika otpada. Međutim, ako bismo stvar tjerali do zadnjih konsekvencija, onda bi ta tvrdnja ostala lišena vlastitog smisla. Nema, naime, osjetilnog doživljaja koji pokazuje »besmislenost neosjetilnoga«; »besmislenost« neosjetilnoga ne uočavamo nijednim osjetilom.²⁹ I dalje, kako se nama čini, treba samoj prirodi — polazeći baš od njezine osjetilno-pojavne strane koju pozitivizam priznaje — nadodati također komponentu natprirodnoga: pojavno-osjetilna *nesamodovoljnost* stvari u vidljivoj prirodi indikator je njihove stvorenosti i, time, povezanosti s nekim Apsolutnim *Samodovoljnim Temeljem*; kao što i smisaonost zakona u pojavno-osjetilnoj prirodi govori za jednu dublju povezanost pojavno-osjetilne prirode s nekim Apsolutnim Razumom.

5. Pobuna egzistencijalizma

Egzistencijalizam nastupa protiv svih oblika omasovljavajućeg tipiziranja čovjeka kao i protiv »natčovjeka«. Ti moraš, kažu egzistencijalisti, samostalno misliti, suditi i odlučivati se. Tada počinje tvoja »egzistencija«: tvoj samoodgovorni životni stav. »Egzistencija« je osobno osmišljeni život, bez rasplintosti u onome »se«: misli se, živi se, radi se — kao i svi ostali. Ali, također, tvoj je život »bolest na smrt« (Kierkegaard), »zadržavanje u ništavilu« (Heidegger), »mučnina« i »beskorisna strast« (Sartre); ti si u trajnom »apsurdu« (Camus) — pa kakav si ti onda »natčovjek«?!

U pobuni egzistencijalizma prisutan je čitav spektar misaonih varijanti, od teologije do antiteologije. Tu je pobunu započeo danski teolog Sören Kierkegaard, kojega su okarakterizirali riječima »podivljali asketa, u kojemu je iščeznuo svetac«.³⁰ Prema Kierkegaardu čovjek je »samo kao kršćanin potpuni čovjek«. Biti kršćanin znači: doživljavati »tjeskobu smrti«, uvijek se osjećati nad »ponorom ništavila«, ali ne pribjegavati očaju i samoubojstvu, nego sasvim slobodno uzeti u vlastite ruke svoj opstanak, izvršiti apsurdni »skok« prema Bogu prihvativši »vjeru«, ostvariti svoju »egzistencijalnu« istinu života na način Isusa Krista, onoga s Križa: Samo onaj tko svoj život trajno »na križ razapinje«, taj postiže svoju »egzistenciju«, osobnu istinu života, koju ne može dati nikakva zajednica ni Crkva, jer one teže za masovnosti. Tu je Bog onaj »Posve Drugi«, paradoks prema svemu zemaljskome.

U vezi s problemom vjere ovdje možemo reći: 1. Kierkegaard s pravom napada izobličeno kršćanstvo, u kojemu se udobno živi od Isusa Krista umjesto za Isusa Krista u duhu žrtve i ljubavi prema čovjeku kao individuumu. — 2. Kierkegaard čini Boga »Posve Drugim«, apsolutno transcendentnim za svijet. Ali, to onda nije onaj »Otac« Isusa Krista u koje-

³⁰ Cit. Beck-Pichl, nav. dj., str. 368.

mu »živemo, mičemo se i jesmo«. — 3. »Križ« u kršćanstvu ne znači mazohističko uništenje čovjeka, nego čovječje otkupljenje; on je simbol nade, ne očajničkog stanja. Križ nije cilj nego put oplemenjivanja čovjeka kao pojedinca i kao društvenog bića. — 4. Biti kršćanin ne znači izvršavati posve osobni »skok« prema Bogu, nego: oblikovati svoju »kršćansku egzistenciju« oživotvorujući istine što ih zastupa Crkva kao Mistično Tijelo Kristovo.

Egzistencijalizam Karla Jaspersa predstavlja poziv suvremenom čovjeku da se iz svih oblika izgubljenosti u svijetu povрати samome sebi. Čovjek je sa svih strana »ugrožen«, »spotiče se« o različite »granične situacije« spoznaje, življenja itd. koje baš nikako ne može izbjeći. U tim »graničnim situacijama« čovjek iskusi »tjeskobu« svoga golog opstanka. Ta »tjeskoba« znači da u čovjeku postoji nešto dublje od samog empiričkog opstanka. To dublje jest njegova »Egzistencija«: jednokratnost slobodnog individuuma, moje Samstvo, tvoje Samstvo, ona »moja« istina, »tvoja« istina, o kojoj nije moguće stvoriti opći pojam s jednakim značenjem za sve ljude. Život »Egzistencije« razvija se u »egzistencijalnoj komunikaciji«, tj. u koegzistenciji Egzistencija što se između sebe bore kroz »borbu u ljubavi«: »Moja istina nije jedina i sama«. Po »Egzistenciji« kao slobodnoj — za razliku od strogo determinirane zbilje golog empiričkog opstanka — čovjek, i preko čovjeka čitavi svijet, prelazi u »Transcendenciju«, tj. sasvim nespoznatljivi Apsolutni Bitak, iz kojega direktno emanira neuvjetovana sloboda Egzistencije. Transcendencija ili »Obuhvatno-koje je bitak po sebi«, makar posve izmiče našoj spoznaji, ipak se kroz »šifre« javlja Egzistencijama. Stoga je cjelokupna ljudska spoznaja samo beskonačna igra šiframa. Te su »šifre« u odnosu na samu Transcendenciju sasvim nečitljive, pa stoga nema nikakve općenito vrijedne božanske objave. »Objavljene« su religije »mitovi«. U religijama koje se smatraju objavljenima, kao što je kršćanstvo, šifre se shvaćaju ontološki, a to onda vodi postavljanju »zahtjeva na isključivost« i konačno »podizanju lomača«.

U vezi s problemom vjere možemo ovdje istaknuti: 1. Jaspersovo učenje predstavlja visoko humani pokušaj spasavanja ljudske osobe od svih oblika ugroženosti, poziv društvu da omogući razvijanje čovjeka kao pojedinca.³¹ — 2. Jaspers niječe, prenaplašeno relativistički, spoznajnu mjerodavnost objektivne evidencije i dedukcija na temelju takve evidencije. Takvo shvaćanje, međutim, uključuje protuslovlje: ako je svaka spoznaja doista samo subjektivna i relativna, onda više nije moguće govoriti niti o »egzistencijalnoj komunikaciji«, niti o »slobodi« niti o »Obuhvatnom bitku« i njegovim »načinima«. Nije li tada sve to nekakvo preobučeno Ništa??! — 3. Jaspers ne priznaje opravdanost vjere u »osobnog« Boga koji je izvan svijeta. Umjesto takve religijske vjere Jaspers zahtijeva »filozofsku vjeru« koja čovjeku daje snagu da kao Egzistencija izvrši »skok u Transcendenciju« živeći i umirući za »svoju« istinu. Ovdje se, međutim, nameće pitanje: Može li čovjek napraviti »skok« prema nečemu što mu je apsolutno nespoznatljivo? Otkuda mu potreba, obveza i snaga da učini »skok«, kad već zbog načelnog agnosti-

³¹ Opširnije Kusić, *Karl Jaspers — o tragici i trijumfima suvremenog vjerovanja u znanost, Crkva u svijetu*, Split, 1968, br. 3 str. 33—49 i br. 4 str. 30—49.

cizma u vezi s Transcendencijom ne bi smjelo vrijediti staro zapažanje »Ignoti nulla cupido«!³²

Veliki predstavnik egzistencijalne filozofije Martin Heidegger polazi od temeljne teze: »Iz samog čovjeka treba shvaćati i bitak čovjeka i bitak drugih bića i bitak uopće«.³³ Kao što polje magnetskih silnica iščezne čim iščezne magnet, tako prestaje »istinitost« svijeta čim prestane čovjek. Čovjek je konstitutivni izdanak skrivenog bitka, neotklonjivo »biti-u-svijetu« (In-der-Welt-sein), jedini »otkrivatelj« skrivenosti bitka. Heidegger razlikuje »biće« (das Seiende), tj. sve konkretne stvari i čovjek, od »Bitka« (das Sein). »Bitak« stoji u skrivenim dubinama »bića«. Međutim, to nije Bog religije niti panteistički pratemelj svijeta: i jedno i drugo samo su čovječje objektivizacije, dakle »bića«, a ne sami skriveni »Bitak«. Budući da je čovjek isključivi »otkrivatelj«, »stražar i pastir« samoga »Bitka«, bit istine ne sastoji se u spoznaji podudaranja između mišljenja i stvarnosti, nego u djelovanju čovjeka kao pojedinca za ostvarenje njegove individualne *zapravosti*. Budući da je čovjek vremenito biće, i istina je samo vremenita. Budući da je čovjek »bačenost« u opstanak, »biće-k-smrti«, neizbježno praćen »tjeskobom«, nesmiriv u svagdašnjici i prosječnosti onoga »se« (man), on mora kao pojedinac i kao ličnost uzeti sudbinu u vlastite ruke; on mora postati »egzistencija« time što će »ex-sistere« — »ostati izvan« onoga prosječnog »se« dosadne svagdašnjice. »Istina« je subjektivna »zapravost«, egzistencijalno ostvarenje »mog trenutka«, odlučno planiranje za budućnost i hrabro uplitanje u sadašnjosti, gdje »ja« iz ništa stvaram, jer »ex nihilo omne ens qua ens fit« (nasuprot starom »ex nihilo nihil fit«).

U vezi s problemom opravdanosti vjere ovdje možemo reći: 1. Heidegger želi spasiti individualnost čovjeka od opasnosti što ih u sebi nosi kolektivno »se« (man). On poziva na odlučno uplitanje i smione pothvate u našem stoljeću tjeskobe, duhovne bezzavičajnosti koja je uslijedila iza odbacivanja stare metafizike, sagrađene na vjeri u Boga, i u kojoj se čovjek osjećao smiren i siguran. Heidegger ne želi modernom čovjeku vratiti vjeru u se vrativši mu vjeru u Boga. On traži da se taj uznemireni čovjek osloni isključivo na vlastitu snagu. Ali, čini se da je takav pokušaj psihološki promašen. »Ti si tu ubačen iz Ništa, ti se zadržavaš u samom Ništa, temeljno raspoloženje tvog života jest tjeskoba i briga.«³⁴ Takvo shvaćanje, koliko god potresno, ne izgleda prikladno kao društveni lijek protiv bolesnog osjećaja nesigurnosti od kojeg pati suvremeni čovjek. Liječnici nas uče da djeca koja nisu odrasla u atmosferi obiteljskog povjerenja teže podnose težinu života. Drugačije to nije ni u čitavih naroda. Tako, otprilike, ocijenjuje Heideggerovu filozofiju povjesničar filozofije Fischl. — 2. Međutim, Heidegger zapravo ne želi niti zaniijekati niti priznati Boga i vrhunaravni svijet. Tu problematiku kao da metodički isključuje, ograničivši se na imanentna stanja u svijetu. Time on možda čak doprinosi produbljivanju svega onoga »kontingentnoga« u

³² Za iscrpniju informaciju o Jaspersovu shvaćanju vjere može se proučiti odličan prikaz dra B. Badrova »Teistički egzistencijalizam Karla Jaspersa« (Dobri Pastir, Sarajevo 1962, I—IV, str. 17—42) i moju knjigu *Filozofsko-kršćanska problematika kod Karla Jaspersa* (Split, 1959), posebno kritički osvrt.

³³ Nav. Pandžić, *Problem istine u filozofiji Martina Heideggara*, str. 29.

³⁴ J. Fischl, *Idealismus, Realismus und Existentialismus der Gegenwart*, Verlag Styria, Graz, 1954, str. 275—276.

svijetu, ostavljajući otvorenom problematiku samoga vječnog »Bitka«. ³⁵
— 3. O Heideggerovu gnoseološko-antropološkom pristupu problematici objektivnosti istine, međutim, uz odgovarajuće preinake, možemo reći ono isto što smo rekli o pobuni liberalizma.

Jean-Paul Sartre polazi od pretpostavke da Boga nema, te je aksiom »čovjek mora sam sebe stvoriti« geslo novog, Sartreova humanizma. Čovjek je odgovoran isključivo samome sebi, svojoj slobodi; on je »osuđen« na slobodu, nesretnik koji mora »pod teretom svoje slobode sam sebe stvarati«. Ali sve je to zapravo bez ikakva smisla, »čovjek je beskorisna strast«, besmisleno je rođen, besmisleno umire, on je »suma mogućnosti«, ono što sam iz sebe načini, on je »sloboda« prožeta »mučninom« i gađenjem prema svemu. Usprkos tome, on se mora sasvim slobodnom odlukom opredijeliti za punu aktivnost u sadašnjem trenutku, i ono što on izabere »u potpunoj napuštenosti i mučen tjeskobom« uvijek je dobro i nikada zlo. Tako je u Sartrea »slobodna odluka« prihvaćena kao isključivi kriterij dobra i zla, istine i neistine. Naočigled apsolutnog ništavila Sartreov »tragično-herojski čovjek« dolazi do potpune »egzistencije«.

U vezi s problemom opravdanosti vjere možemo reći s filozofom Sawickim: Čovjek je svakako velikim dijelom ono što sam iz sebe učini; u tome Sartre ima pravo. Ali, na početku razvoja čovjeka ne stoji prazna egzistencija, nego biće s određenim bitnim sposobnostima koje se dalje u životu razvijaju. Ne može se zamisliti sloboda bez nekog supstancijalnog ja koje se odlučuje i djeluje na temelju razuma i volje. Slobodna čudoredna odluka pretpostavlja objektivni čudoredni poredak. Taj poredak ne dopušta prenaglasiti ulogu spoznajnog subjekta na štetu spoznatog objekta u našim činima spoznaje. Zakonitosti ugrađene u zbiljnost čovjeka i svih drugih stvari usmjeruju upotrebu individualne slobode. ³⁶

Sasvim ukratko ovdje možemo spomenuti također kršćanski egzistencijalizam i personalizam. U direktnoj suprotnosti s areligioznim egzistencijalizmom, kršćanske egzistencijaliste povezuje ova misao: Ako se ubije Boga, ubija se i čovjeka, jer bismo prisustvovali progresivnom raspadanju spiritualnih vrednota u individualizam, atomizam, hedonizam, utilitarizam, i to koliko na spekulativnom, toliko i na etičkom i religioznom polju. Treba spasiti čovjeka, a to je samo moguće ako se prizna Bog. A moramo ga priznati: zbog imperativa savjesti i neizbježne apsurdnosti života (Dostojevski), zbog zadnjeg temeljenja čovječje potrebe za vjernosti, ufanjem i ljubavi (G. Marcel), zbog zadnjeg temeljenja čovječje stvaralačke slobode (Berdjajev), zbog zadnjeg temeljenja dostojanstva ljudske osobe u njezinu ostvarivanju istine, dobrote i ljepote (Mounier).

Na kraju bih ipak rekao s poznatim pedagogom Michaelom Pflieglerom: »U pravilu, pri obraćanju odlučuje susret s kojim religioznim čovjekom, s doživljenom vjerom, a ne s religijom kao znanošću... Tajnovita riječ, paradoksalna riječ Gospodinova u Ivana (3, 21): 'Tko istinu čini dolazi do svjetlosti' — ta riječ odlučuje u milosti i svetosti.« ³⁷

³⁵ Usp. Beck-Pichl, nav. dj., str. 373.

³⁶ Usp. Sawicki, Lebensanschauungen moderner Denker, II. poglavlje o Sartreu.

³⁷ M. Pfliegler, *Priesterliche Existenz*, Innsbruck, 1953, str. 304.