

UDK 27-18:572

Primljeno: 19. 1. 2016.

Prihvaćeno: 18. 4. 2016.

Izvorni znanstveni rad

HOMO SIMPLICITER ILI IMAGO DEI OD PODRUČNE BIO-PSIHO-SOCIJALNE KONCENTRIČNOSTI DO EKSCENTRIČNO-TEOLOGALNE CJELOVITOSTI ČOVJEKA

Davor ŠIMUNEC

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, p.p. 432, 10 001 Zagreb
dav.simun@gmail.com

Sažetak

Polazeći od kršćansko-teološke kategorije *slike Božje*, koju autor naziva antropološko-ekscentričnom jer se čovjek kao osoba može razumjeti i izvan granica puke pojavnosti svojega »ja«, dakle u Bogu kao »ne-ja«, čineći upravo stabilnim i cjelovitim taj isti ljudski »ja«, želi se i kritički osvrnuti na psihologijske i sociologijske pozitivističko-redukcionističke slike čovjeka koje uporište njegova definiranja utemeljuju na pojedinim strukturno-naravnim stratumima ili društvenim funkcijama čovjeka, nazivajući naprotiv takav parcijalni pristup antropološko koncentričnim. Dok se s konceptom *imago Dei* želi naglasiti ono cjelovito, bazično i teologalno u čovjeku, s *homo simpliciter* želi se samo znanstveno-metodski zahvatiti čovjek kao takav u svojoj pukoj pojavnosti bio-psiho-socijalnoj koncentričnosti i segmentiranosti sebe. U prva dva poglavlja u najosnovnijim crtama izlaže se kršćansko-antropološko određenje kategorijâ *slike Božje* i *osobe*, a u nastavku članka autor se kritički osvrće na načine kako se »znanstveno kreira« slika o čovjeku u psihologijskom i sociologijskom smislu. U zadnjem poglavlju autor se pita kako se to čovjek može realistično i optimalno personalizirati i socijalizirati na osnovi prethodno konstatiranih »znanstvenih slikâ« o njemu, ako ga se shvaća samo kao *homo simpliciter*.

Ključne riječi: slika Božja, osoba, psihologijska i sociologijska slika čovjeka, personalizacija, socijalizacija.

Uvod

Ovim člankom željeli bismo ponuditi jedan vid kritičkog promišljanja polazeći od kršćanskog shvaćanja čovjeka kao slike Božje (*imago Dei*), zbog čega

govorimo o antropologiji ekscentričnog karaktera u odnosu na čovjeka kao takvoga, onakvoga kakvim se u područnoj ili specifično-koncentriranoj i koncentričnoj (bio-psiho-socijalnoj) empirijskoj slici jednostavno pri-kazuje, kako već jest oku dostupan »naprosto« (*homo simpliciter*), kvalificirajući taj pristup kao antropološko koncentričan. Prvim pristupom želi se o čovjeku reći ono što je u njemu cjelovito, bazično i teo-ontološko, s čime bismo htjeli kritički motriti drugi pristup kojim ga se pozitivistički nastoji spoznajno iscrpiti u njegovim segmentiranim, empirijskim i područnim socio-psihološkom vidovima.

Svakako da se istom pokušaju već odmah na početku može uputiti ozbiljna kritika: Na koji bi to način jedna kršćansko-teološka antropologija mogla parirati ili oponirati primjerice jednoj psihologijskoj ili sociologijskoj slici čovjeka, kada se u prvom slučaju polazi od teoloških premisa Božje objave da bi se tek motrilo ono empirijsko, dok se u drugom polazi od empirijske očiglednosti iz čega se tek pokušava nešto teorijski izvoditi, odnosno poopćavati o čovjeku ili samo pretpostavljati o njegovoj psihološkoj ili društvenoj naravi?

Cijeneci, međutim, plemenit spoznajni i praktični doprinos s mnoštvom uvida i podataka psihologijskog i sociologijskog pristupa, želimo se kritički osvrnuti na opasnosti i stranputice istih, ako se nameće da se reducirano-znanstvena slika čovjeka želi apsolutizirati kao jedina razumijevajuća istina o čovjeku na osnovi koje bi on ujedno mogao postići i optimalan odgojni razvoj prema cjelovitoj i ostvarenoj osobi. Zato se i pitamo: Kako naime prolazi sam čovjek kao konkretni socio-psihološki fenomen i ostaje li to isto ako mu se oduzme teo-ontološki uvjet cjelovitosti bića, po čemu i jest na kraju netko čovjek, ukoliko je i *osoba*, a to opet ako je i *slika Božja*?

U polemici s navedenim društveno-znanstvenim disciplinama pritom nipošto ne želimo ulaziti u »širinu« ili »dubinu« istih, za što nema ni potrebe a ovdje bi to bilo i nemoguće, već ćemo se samo nastojati dotaknuti u najosnovnijim crtama njihovih pojedinih pravaca i protagonista, tragajući za odgovorom na pitanje kakvu nam, naime, *općenitu sliku* čovjeka oni nude. Na kraju se želimo također pitati i o realističnoj mogućnosti i poteškoćama poosobljenja i podruštvljenja čovjeka na osnovi prethodno konstatiranih *znanstvenih slika*, gledajući to, dakako, kritičkom optikom *slike Božje*.

1. Antropologijsko-ekscentrično-odražajni karakter čovjeka kao slike Božje

U udžbenicima teološke antropologije nalazimo jasno naglašena biblijska polazišta kako se u kršćanskom smislu čovjek ima ponajprije misliti kao *slika Božja*, s obzirom na sintagmu *b'celem 'ēlōhīm* koja se navodi u Knjizi Postanka

1,27 a koja ujedno i sažima bazično određenje ljudskoga bića ako se njegov izvorni identitet može razumjeti teologalno-ekscentrično ukoliko je uvjetovan stvaranjem izvan sebe, *na sliku Božju*.¹ Biblijski pisac dodatno rabi i pojam *d'mût* kako bi dočarao sličnost ili priliku koja Bogu nalikuje.² S druge strane kao *'ādām* čovjek je i »zemljano biće« kojemu je Edenski vrt povjeren da ga čuva i obrađuje, odnosno prerađuje što sugerira da koliko god bio ovisan uvjetovanošću prirodnog ambijenta u koji je stavljen toliko je i pozvan sebi ga podložiti.³ Ta *slika* čovjeku također udjeljuje i obilježje dostojanstva kao tjelesno-duševno-duhovnom biću u sposobnosti da u svojoj egzistenciji može biti i djelovati kao samosvjesno-misleće, slobodno-moralno i tehnički-produktivno biće.⁴ Sve nabrojano, između ostaloga, sugerira i *kapacitet moći* kao uvjet da se uopće može ostvariti *dominium terrae* na koju je čovjek pozvan, na način da konkretno pretače svoj intelekt u proizvodnu moć stvaranja čisto ljudskoga, urbanog, civilizacijskog i tehničkog ambijenta življenja. Kao *slici Božjoj* čovjeku se stoga razotkriva njegova bit i punina svih pozitivnih mogućnosti upravo kroz nužnu *ravnotežu moći* bića kao uvjeta vlastitoga održivog opstanka, samostojeće cjeline kao osobe i sklada u bio-psiho-socijalnoj koncentričnosti svih momenata sebe. Međutim, ta je unutarnja ravnoteža, kao što vjerujemo, narušena prvim grijehom naših praroditelja.

Tako će primjerice Romano Guardini, kada analizira prve stranice Svetoga pisma, upravo naglasiti problem oko oscilacije kategorije moći kao najvažnijega ljudskog potencijala kojim raspolaže čovjek kao *slika Božja*.⁵ Čovjek

¹ Ovdje za primjer navodimo samo neke udžbenike: Luis F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Roma, 2007., 146–158; J. L. Ruiz de la PEÑA, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, 1992., Roma, 21–47; Ignazio SANNA, *Immagine di Dio e libertà umana*, Roma, 1990., 140–156; Hans W. WOLF, *Antropologia dell' Antico testamento*, Brescia, 1975., 205–212; Ceslas SPICQ, *Dio e l'uomo secondo il Nuovo Testamento*, Roma, 1969., 277–331.

² Usp. Fabio FORESTI, *Linee di antropologia veterotestamentaria*, u: Ermanno ANCILLI (ur.), *Temi di antropologia teologica*, Roma, 1981., 31.

³ J. L. Ruiz de la PEÑA, *Immagine di Dio*, 26–27. Treba dodati kako je čovjek na zemlji kao *slika*, baš zato jer je *slika Božja*, pozvan obavljati ulogu predstavnika Boga na nebu, prakticirajući svoju vlast i moć nad zemljom ali ne na apsolutan način, jer nije Bog, već opet samo kao njegova slika, zbog čega nije puki organizam da bi bio toliko nemoćan i nagonski uvjetovan pred nužnošću prirodnih determinizama, kao npr. životinja ili biljka. Kategorija *slike* također upućuje i na činjenicu ograničenosti ljudskoga bića, budući da u sebi ne posjeduje obilježja apsolutne autonomije poput nekog arhetipa, samosvojnog izvora ili kakvegod zamislive samo-izvodljive moći vlastitoga postojanja, već je stvaranjem izveden od Boga a da u konačnici nije Bog, ali opet ni puka živa materija. Usp. Ignazio SANNA, *L'identità aperta*, Brescia, 2006., 312–313.

⁴ Usp. Ignazio SANNA, *Immagine di Dio e libertà umana*, 259–262, 280–288; J. L. Ruiz de la PEÑA, *Immagine di Dio*, 234–253.

⁵ Usp. Romano GUARDINI, *Etica*, Brescia, 2001., 793–794; Romano GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Brescia, 2007., 129.

kao *slika*, iako ne raspolaže izravno božanskom moći jer u sebi ili iz sebe ne može implicirati nikakvu moć božanstva po sebi, ipak je posjedujući kao darovani energijski potencijal dominacije, on je na ljudski način, zbog remetilačkog upliva grijeha, često naknadno divinizira ili mitizira, precjenjujući pritom moći svojeg »ja«.⁶

Gledajući pak u modernom smislu, koliko se god čovjek želi uzdizati kao mjera svih stvari, depotencirajući Boga u njegovoj egzistenciji ili deistički, minorizirajući mu bilo kakvu ulogu upliva u ovom svijetu, toliko se taj isti čovjek, iako se sekularizacijski zatvara na puku svjetovnost i svoj »ja«, istodobno drastično egzaltira i divinizira u moći autonomnog i samosvrhnog subjekta.⁷ Kršćanski gledano, grijeh u ljudskoj volji i ponašanju podastire tendenciju odmaka od *slike Božje* prema koncentraciji na sebe ili u samo izdvojeno-spoznajnom i djelatnom smislu, *koncentričnoj slici* samoga sebe, gledajući i razumijevajući, predmetno i metodski, parcijalno ili reducirano, ili pak samodostatno moćno, da se samo na osnovi svojih snaga može samoostvariti, onako kako se već pojavno pruža čovjek kao takav u svojoj naravnoj očiglednosti.⁸

S druge pak strane, postojali su i ekstremni spoznajno-redukcionistički pokušaji idejno-antropoloških koncentriranja ljudskog totaliteta na njegove pojedine vidove iz kojih bi se tumačila cjelina, kako se to već primjerice izvodilo na monistički način jednoga biologizma, psihologizma i sociologizma, koji su se više ideološki ohrabivali nego činjenično da je to jedini i pravi put istinite razumijevajuće spoznaje čovjeka. Svakako da danas takvi rigidni i naivni »antropološki monizmi« (osim nekih iznimaka) možda nisu više toliko prevladavajući u sferi društvenih znanosti u smislu da bi se ono psihičko jednostavno moglo protumačiti svodeći ga isključivo na fiziološke supstrate biokemijskih i neuroloških procesa organizma ili pak društveno-odnošajna stvarnost koja se ponekad htjela razumjeti kao puki nusprodukt ljudskog psihizma, ili obrnuto, da je ono psihičko u čovjeku rezultat samo puke individualizacije,

⁶ Za Guardinija, »ostavština« istočnoga grijeha nuka čovjeka da vazda nešto apsolutizira u percipiranoj fragmentiranoj stvarnosti, gubeći iz vida perspektivu cjelovitog motrenja. Tako se, primjerice, sâm čovjek uzdiže kao apsolutno autarkičan ili božanski moćan, što počesto rađa mitom o njemu, ili se pak zemlja u kojoj se manifestira »majka priroda« uzima kao neki božanski agregat ili totalitet prirodno-božanskih moći. Budući da je grijehom udaljen od Boga, čovjek ima neprestano potrebu nešto divinizirati, bilo sebe ili nešto drugo izvan sebe. Usp. Romano GUARDINI, *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, Brescia, 2009., 226, 365–367, 380–382.

⁷ Usp. Salvatore NATOLI, *La salvezza senza fede*, Milano, 2007., 41–42; Ignazio SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia, 2004., 98–99. Općenito o sekularizaciji vidi u: Arend J. NIJK, *Secolarizzazione*, Brescia, 1986.

⁸ Usp. Romano GUARDINI, *L'uomo*, 367.

personalizacije i interiorizacije onoga izvana preuzetoga i u sebi utisnutoga od prirodno-ambijentalnoga i društveno-kulturalnoga.⁹ Možda sadašnju društveno-znanstvenu situaciju više karakterizira upravo suprotna tendencija pluralizacije, specijalizacije i atomizacije spoznajâ uz izbjegavanje integrativnih momenata meta-teorija ili promoviranje tzv. teorije srednjeg dometa.¹⁰

Dok se dakle, društveno-znanstvene antropologije koncentrično zanimaju za čovjeka kao središta fokusiranja na pojedine činjenične sektore *homo simpliciter*a, generalizirajući iz toga teorijske sustave, s pristupom *imago Dei* ono strukturno-naravno, što se koncentrično uzdiže od svojega očiglednog organsko-biološkog temelja prema sve složenijim vidovima psihičkog i socijalnog u čovjeku, želi se razumjeti kao smisljeno i samo-održivo, ukoliko je i *teologalno-ekscentrično*, odnosno oslonjeno ili povezano izvan sebe a opet u sebi, s transcendentnim uporištem u »ne-ja«, da pritom ništa ne gubi od svoje *stabilno-koncentrične* sposobnosti svojega »ja«. ¹¹ Koliko god nekima bilo diskrepantno i neprihvatljivo uopće dovoditi teologijsko-antropološki i društveno-

⁹ Tako će Mario BUNGE u svojem djelu *The Mind-Body Problem: A Psychobiological Approach*, Oxford, 1980., zastupati jedan specifičan biologistički pristup. Također isti pristup nalazimo i u: Edward O. WILSON, *Sociobiology – The New Synthesis*, Cambridge – Massachusetts – London, 1982. U klasičnoj pak sociologiji Herberta Spensera društvo se pokušava shvatiti također biologistički. Usp. Rudi SUPEK, *Herbert Spenser i biologizam u sociologiji*, Zagreb, 1987. Mišljenje psihologizma smjera, međutim, uvjerenju po kojemu bi se gospodarska, politička i općenito društvena kretanja, mogla isključivo psihološki objasniti, što danas gotovo više nitko ne zastupa. Usp. Boris PETZ (ur), *Psihologijski rječnik*, Zagreb, 1992., 356. Sociologizmom se pak sugerira mišljenje kako tek društvo izvanjskim pritiskom presudno oblikuje nekog pojedinca, njegovu svijest, odnosno »unutarnjost«. Po francuskom sociologu E. Durkheimu, »društvene činjenice« shvaćene kao dijapazon društvenih struktura i institucija odlučujuće oblikuju ljudsku svijest i ponašanje. Usp. Rudi SUPEK – Veljko CVJETIČANIN, *Emile Durkheim i francuska sociološka škola*, Zagreb, 2003., 46–78.

¹⁰ U pozitivističkom smislu, teorija ako se želi štoviše legitimirati kao znanstvena, trebala bi svoje deduktivne iskaze podvrgnuti induktivnim metodama verifikacije, iz čijih bi se novih spoznaja eventualno moglo predvidjeti zakonomjerno događanje neke pojave, kao i zacrtati daljnji smjer istraživanja, definirajući neke dimenzije koje bi trebalo empirijski provjeriti. Tako se npr. u psihologiji ličnosti govori o dimenzijama koje bi trebalo empirijski ispitati poput nomotetičnosti i idiografičnosti, racionalnosti i iracionalnosti, holizma i elementarizma, homeostaze i heterostaze itd. Usp. Ante FULGOSI, *Psihologija ličnosti. Teorije i istraživanja*, Zagreb, 1997., 10–21. Također će s druge strane, npr. sociolog Robert Merton, nasuprot inzistiranju da se stvori neka sveobuhvatna meta-sociološka teorija o nekom društvenom fenomenu, promovirati teoriju srednjeg dometa koja bi bila negdje između općih ili suviše apstraktnih društvenih teorija i konkretnih i ograničenih empirijsko-deskriptivnih činjenica. Usp. Robert K. MERTON, *Social Theory and Social Structure*, New York., 1968., 44.

¹¹ Takav je stav međutim izraz kršćansko-antropološkog poimanja čovjeka kao stvorenog bića koji bez Boga kao apsolutnog bića i Stvoritelja jednostavno ne može sebe shvatiti kao cjelovitog čovjeka. Usp. Luis F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 144–149.

-znanstveni pristup u ikakav odnos ili povezanost, kršćanski govor o *slici Božjoj* želi, između ostaloga, podsjetiti na bitno *odražajno-slikovni karakter* ljudskog bića, koji zbog činjenice grijeha i ne mora uvijek vjerno ili približno »odražavati« na slikovni način Boga, već dapače njegove nadomjeske, ili apsolutizirati svoj pokoji naravno-strukturni vid tjelesno-duševne stvarnosti.

Pitamo se nadalje: Ne podastire li se međutim jedan vid »odražajnog pristupa« i u racionalizirano-formuliranoj i reducirano-poznanstvenjenoj varijanti, primjerice jednoga psihologijskog i sociologijskog pristupa, ako se u tom smislu čovjeka opet hoće spoznajno gledati u njegovoj cjelini kao *sliku* kroz *izvadak* ili *ekstrakt nečega*, tj. kao puku izvedenost ili odraženost nekog empirijskog sloja ili područja, primjerice samo kroz koloplet reakcija i podražaja u biheviorističkom smislu, ili kao derivat dubinsko-psihološke podsvjesne dinamike, ili kao sliku ili puki posljedak društvenih interakcijâ, uloga, pozicijâ, socijalnih slojeva, moći, strukturâ, sub-kulturâ itd.? Iz toga se može jednostavno zaključiti kako tzv. znanstvena slika i kada se predstavlja tako ne mora nužno biti vjerodostojno cjelovita i kada teorijski cilja na cjelinu čovjeka, mučeći se zapravo s razumijevanjem njegove spoznajne neuhvatljivosti s gotovo tjeskobnim pitanjem: Kako ga uopće »ograničiti«, odnosno definirati s obzirom na njegovu empirijsko-zagonetnu i spoznajno-nesigurnu bitno varijabilno-odražajnu prirodu?¹²

Kada je riječ o *slici Božjoj*, treba istaknuti kako taj koncept nudi zapravo integrativni uvjet ravnoteže svih mogućih dimenzijâ čovjeka, a nasuprot opasnosti da se ljudski fenomen reducira na neki pojedini segment ili asimilira u nešto drugo izvan sebe sama. Ni jedan aspekt biblijske slike čovjeka stoga ne majorizira ili apsorbira neki drugi, kao da bi se sve ljudsko moglo sabiti u nje-

¹² Uvijek se nameće tjeskobno pitanje: Što je zapravo čovjek?, budući ga se može psihologijski i sociologijski zahvatiti »ovako ili onako«, polazeći od fizioloških varijabli, reaktivnosti organizma, podsvijesti, društvenih statusa, uloga, situacija itd. Tu se na neki način ogleda i njegova »empirijska zagonetnost« jer se ni jednom ograničavajućom definicijom ili znanstvenom tvrdnjom ne može iscrpiti njegov »empirijski kapacitet« koji je stoga uvijek otvoren za nadolazeće ili drugo u otkriću ili spoznaji. Međutim, recipirajuće-reaktivna odražajnost predstavlja na neki način temeljno obilježje čovjeka ukoliko on u svojoj senzitivnosti uvijek nešto prima, bivajući zasipan poticajima ili informacijama na sjetilnoj, podsvjesnoj ili društvenoj razini, na osnovi čega reagira i tako odražava specifikum sebe u osobnosti i ponašanju. I u sferi psihologije ličnosti nameće se primjerice dilema kako uopće definirati čovjeka, odnosno odrediti polazišta s kojih ga se želi motriti ili konceptualizirati. Treba li pritom biti usredotočen na sam organizam ili izvan njega u smislu statusa i uloga koje neki pojedinac ima u socijalnoj skupini? Ili pak u sociologiji: Bi li trebalo početi od strukturalno-funkcionalnog gledanja društva u kojemu se smješta pojedinac ili fenomenološki uvažavajući neposrednu interakciju aktera? Usp. Ante FULGOSI, *Psihologija ličnosti*, 11–21, 217; George RITZER, *Suvremena sociološka teorija*, Zagreb, 1997., 81–125, 213–240.

govu puku tjelesnost iz čega bi se navodno sve ostalo moralo razumjeti, u stilu nekog biologističkog mišljenja, ili da se sve raspline u duševnost, mentalizam ili čisti spiritualizam, ili možda u suhi društveni mehanizam ili kolektivizam naroda u koji bi pojedinac eventualno bio »usisan«.¹³

2. Ekscentrični karakter čovjeka kao *osobe*

To da je čovjek *osoba* samo nadalje specificira njegov bitni karakter bića kao *slike Božje*, budući da zbog svojega slikovno-odražavajućeg svojstva, i na ljudski način nastavlja ocrtavati Boga kao osobu. Bog stvara čovjeka samo ukoliko je *osoba*, pridijevajući mu stoga specifikume jedinstvenosti i superiorne osobitosti prema drugim živim bićima.¹⁴ Stoga se čovjek u sebi prepoznaje kao osobno biće na osnovi svoje individualne samosvijesti i samosvojnosti, kao i kroz potrebu da uspostavi odnos i komunikaciju s drugim osobama. Biti osobom upućuje stoga i na autonoman i auto-konstitutivan karakter čovjeka koji je u moći da se na osnovi svoje samo-svijesti samo-posjeduje, samo-određuje i samo-pokreće.¹⁵ *Osoba* kao termin sažima u sebi cijeli povijesno-konceptualni razvoj svijesti o čovjeku kojega bi se otprilike moglo opisati kao biće cjelovite, integrirane i navlastite individue *u sebi* i komunikacijskog bića društvene otvorenosti izlaženja *iz sebe*.¹⁶

Kako se s novovjekovnim i modernim razdobljem ujedno razvija kritika i skepsa prema bilo kojem metafizičkom, skolastičkom ili apstraktnom stilu mišljenja, tako se na antropološkom planu i čovjek kao osoba u idejno-konceptualnom smislu definiranja, *sekularizacijski atomizira*.¹⁷ Najupečatljiviji primjer

¹³ Koliko se god u strukturnom smislu čovjeka biblijski htjelo opisati pojmovima kao što su npr. *bāšār, lēb, nefesh, sōma, psyhē, sarx* i dr., svetopisamska antropologija uvijek naglašava integrativni značaj ljudskog bića koji postiže svoju puninu u povezanosti prema transcendenciji, ukoliko štoviše postoji otvorenost prema onome što se podrazumijevalo pod biblijskim terminima *rūah* ili *pneúma*. Usp. Luis F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 112–124, 137–145.

¹⁴ Po Guardiniju, Bog stvara čovjeka upravo kao osobu, budući da ga *poziva* da uspostavlja neprestane odnose prema »ti«, odnosno ponajprije prema samome Bogu kao onome primordijalnome »Ti«. Usp. Romano GUARDINI, *Mondo e persona*, Brescia, 2007., 174–175.

¹⁵ Usp. Ignazio SANNA, *L'identità aperta*, 384.

¹⁶ O sustavno prikazanom povijesnom filozofskom i teološkom razvoju pojma *osobe* na talijanskom jeziku vidi u: Andrea MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma, 1996. Prikaz biblijskog i povijesnog razvoja teološkog poimanja osobe na hrvatskom jeziku vidi u: Nedjeljka s. V. KOVAC, *Personalno-relacijska paradigma teologije Josepha Ratzinger/Benedikta XVI.*, Zagreb, 2014., 15–138.

¹⁷ Uz mnoštvo definicija i teza sekularizacija se u načelnom smislu riječi može razumjeti i u Husserlovu stilu fenomenološkog mišljenja koji sugerira povratak samim stvarima. U sličnom sekularizacijskom vidu stvari se tumače ili razumiju iz samih sebe u pojavnosti

takve novovjekovne »konceptualne atomizacije« čovjeka, jer ga se svodi na samu suhu jezgru neke stvari, naravnu strukturu bića ili rudiment sposobnosti, nalazimo u mislima Renéa Descartesa, koji je svekoliku stvarnost sveo na dvije supstancije (*res cogitans* i *res extensa*), odnosno ljudski intelekt samo na jezgru suhog racionalno-matematskog mišljenja, a tjelesnost na puku fizičku strukturu biološkog organizma.¹⁸ Intelekt tako ne otkriva viši smisao nečega na način kako bi primjerice nekoć Grci tragali za *logosom*, već se spoznaja spušta na niže razine onoga što se može opažajno dohvatiti i matematski obraditi, tj. ukoliko je u kartezijanskom smislu metodski provjerljivo kao jasno i razgovijetno, a isto tako se ljudsko tijelo ne shvaća drukčije nego kao puko fizičko tijelo. I u antropološkom smislu modernog mišljenja kada se rabi pojam osobe uglavnom se čovjeka želi ograničiti na njegovu psiho-socijalnu razinu očigledne pojavnosti i funkcioniranja, kakav već jest ispitivačkom oku priopćiv, gledajući ga kao puku *osobnost* ili *individuu*.¹⁹

Dok *osoba* u teološko-antropološkom smislu značenja smjera prema nečemu što bi nadilazilo dostupnu empirijsku uhvatljivost i zatvorenost u samodostatno polje psihogene i sociogene razložnosti ljudskoga bića, *osobnost* upravo to i predstavlja: puku *sliku* psiho-socijalne izvjesnosti sebe.²⁰ Zato osobnost sugerira ograničavajuću samosvijest čovjeka ako bi se isključivo kretao u granicama pukih naravnih subjektivnih moći i potrebâ, smjerajući

očiglednosti, onako kako se već neposredno-motrilački zahvaćaju »kao takvi«, dakle kao fizikalne, biološke, psihološke ili sociološke sadržajnosti. Napušta se svaki prošireni, odnosno heteronomni metafizički i religijski govor o nečemu da bi se smisao i svrha nečega »spustila«, »suzila« ili »atomizirala« u području unutar-svjetočnih razloga, njihovih funkcija, struktura i procesa. Zato je svaki sekularizacijski proces ujedno u sebi redukcionistički i atomistički, jer ne samo da se ograničuje na takvost »cjeline« neke stvari nego traga i dalje za onim bazično-rudimentarnim kao *tvarnim* neke *s-tvari* (npr. čovjeka se tako više želi gledati kao biološki organizam u čijoj su funkciji i njegovi psihološki i socijalni slojevi bića). Sekularizacija kao *raz-čaravanje svijeta* (*Entzauberung der Welt*) po sociologu Maxu Weberu predstavlja i proces svekolike *intelektualizacije, racionalizacije i tehnicizacije* ljudskog uma i svijeta. Usp. Max WEBER, *La scienza come professione*, Torino, 1971., 285–286; Salvatore NATOLI, *La salvezza senza fede*, 37, 41–42; Umberto GALIMBERTI, *Psiche e techne*, Milano, 2004., 379–383.

¹⁸ Usp. Michele VERCELLESE – Claudia BIANCHI, *Filosofia*, Milano, 2007., 140; Ignazio SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 61; Umberto GALIMBERTI, *Psiche e techne*, 127; Umberto GALIMBERTI, *Il corpo*, Milano, 2005, 69.

¹⁹ Guardini će npr. konstatirati kako »moderna evolucija duha teži rasplinuti pojam osobe, izjednačujući je ili s formom ili s individualnošću ili s osobnošću«, Romano GUARDINI, *Mondo e persona*, 150.

²⁰ Za Guardinija kategorija ljudske osobe (*persona*) ne da se jednostavno izvesti ni od kakvih psiholoških ili socioloških elemenata ili utjecaja društvenih okolnosti. Osoba jednostavno posjeduje ontološku samosvojnost i darovanu apriornost. Usp. Romano GUARDINI, *Etica*, 975.

možda konačnom idealu vlastite integracije intelektualnoga, voljnoga i estetskoga »ja«. ²¹ Dok ovdje, dakle, pojmom osobe želimo izraziti i onu teologalnu integraciju izvan sebe s duhovno-transcendentnim (što upućuje na *sliku Božju*), u osobnosti se ono duhovno apsorbira ili poistovjećuje s pukim psihološkim, umjetničkim ili idejnim u ovosvjetskom, individualnom ili društvenom horizontu bilo kojega ljudskoga ideala kao konačne točke dosega čovjekovih stremljenja. ²²

U perspektivi prosvjetiteljskog mišljenja i onoga koji se odnosi na klasični njemački idealizam i drugih pravaca moderne, donekle je razvidno idealiziranje ljudske moći za osobnom, moralnom ili društvenom samorealizacijom na osnovi naravnih dispozicija talenata intelekta i volje, gdje se uloga Boga ili transcendencije u tom smislu minorizira, smatra nebitnim ili posve eliminira. ²³ Dok su se nekoć kao i danas u kršćanskom smislu sugerirali sveci kao primjeri i životni ideali, koji su idući i onkraj svojega »ja« postigli onu herojsku osobnu povezanost s Bogom, potvrdivši tako sebe kao autentične osobe šire integracije, u modernom razdoblju uzdižu se naime osobe koje se zapravo ističu kao osobnosti često aristokratskog tipa kao uzori poželjne integrativne osobne i društvene samorealizacije, poput nekih polihistora, filozofa, kompozitora, književnika itd. S druge strane, u postmodernoj perspektivi doći će do izražaja individue koje u nekim slučajevima, ako su štoviše i snažno društveno i medijski-promotivno eksponirane individualnosti, predstavljat će se često i kao društveni uzori poželjnog i uspješnog ponašanja, samo zato što su do krajnjih granica razvili neku parcijalnu sposobnost a zanemarili razvoj nekih drugih integrativnijih (intelektualnih, etičkih ili estetskih) vidova svoje osobnosti, poput nekog nogometaša, pjevača, glumca i sl. ²⁴ Ako se ono ljudsko želi svesti samo na *individualnost*, to implicira još veću razinu oljuštenosti u bogatom repertoaru ljudske osobnosti s obzirom da se čovjekove potrebe situiraju samo oko njegove najniže razine ego-centričnih potreba, na uske individualne ili individualističke kriterije ugode, ili na neku ulogu, ili suženu usavršenu vještinu, ali više ni na što drugo u težnji prema vrijednosnom većem. ²⁵

²¹ Usp. Eugenia DOSSI (ur.) *Personalità*, u: *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milano, 2008., 840–841; Romano GUARDINI, *Mondo e persona*, 105.

²² Usp. Romano GUARDINI, *Etica*, 826; Ignazio SANNA, *Immagine di Dio e la libertà umana*, 211.

²³ Usp. Michele VERCELLESE – Claudia BIANCHI, *Filosofia*, 123–239.

²⁴ Usp. Ignazio SANNA, *Identità aperta*, 41–42; Ignazio SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 253–383; Umberto GALIMBERTI, *Psiche e techne*, 588–589.

²⁵ Usp. Zygmunt BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, Milano, 2000., 160; Vittorio POSSENTI, *Decostruzione del soggetto: la cultura radicale*, u: Vittorio POSSENTI, *Tra secolarizzazione e nuova cristianità*, Bologna, 1986., 59–81.

Osoba u kršćansko-antropološkom smislu predstavlja zato najveću moguću integrativnu kategoriju onoga auto-konstitutivnog i vlastitog u sebi s onim iz sebe odnošajno-komunikacijskim u socijalnom, koji još hita i u otvorenosti prema transcendentnom. *Osoba* stoga podrazumijeva ono bazično određenje čovjeka koji mora uvijek *biti-u-odnosu-prema*, što upućuje na njegovu dinamičku crtu *ek-statičnoga* i *eks-centričnoga*, što opet dalje ocrta i njegov *teo-logični* karakter.²⁶ Čovjek kao *osoba* jer je *slika Božja* ima potrebu neprestano *izlaziti-iz-sebe*, da se ekscentrično kreće u smjeru prekoračivanja svojih organsko-bioloških granica i omeđenosti svojim prirodnim ambijentom kojemu se mora stalno prilagođavati ali ga i nadilaziti, kreirajući na civilizacijskoj i kulturalnoj razini svijet po svojoj mjeri zbog svoje društvene i proizvodne moći stvaranja i razvoja, ali i koji nikada u sebi ne može zatomiti potrebu da se i dalje kreće prema onostranomu.

Osoba također sugerira i *ravnotežu bića* s obzirom na izuzetnu složenost čovjeka koji je uvijek ulovljen u pokretima nasuprotnih polova zahtjeva samoga sebe, da se s jedne strane uopće može doživljavati kao svoj i autonoman u svojem djelovanju s obzirom da raspolaže moćima samosvijesti i posjeda slobodne volje, na osnovi čega ima kapacitete biti stabilan, čvrst i integriran u sebi, dakle *individualiziran* i *personaliziran*, i s druge strane da uspostavi odnose i komunikaciju sa svojim ambijentom i drugim osobama, što znači da bi trebao biti i socijalno fleksibilan i dia-logičan, dakle *socijaliziran*.²⁷ I kako onda ostvariti tu toliko željnu harmoniju unutar sebe i u odnosu prema drugima, bez unutarnjih i vanjskih prijevora i poteškoća ili, drukčije rečeno, kako postići sklad između *intra-personalnoga* i *inter-personalnoga* – pitanje je toliko staro koliko i mnogima u životno-praktičnom smislu posve utopijsko. *Osoba* kao egzistencijalna kategorija biti ljudskoga bića koliko si god opet pridjevala moć auto-konstitutivnosti bez oslonjenosti na transcendentno, toliko riskira pasti u cijeli niz suženosti, od fragmentiranog samopoimanja do depersonalnog samodoživljavanja, ako tvori sliku sebe samo na osnovi odraženosti od svojih pojedinih naravnih i strukturnih slojeva svojega »ja«.²⁸

²⁶ Usp. Romano GUARDINI, *Mondo e persona*, 161–172.

²⁷ Što je važnije, ono integrativno individualizirano u sebi što pak pretpostavlja koherentnu i stabilnu osobu ili s druge strane, razvijenu vještinu u odnošajnosti prema drugome – može se također gledati i optikom klasičnih škola o terminu osobe, kroz tzv. *supstancijaliste* ili *relacionaliste*. Usp. Massimo SERRETTI, *L'uomo è persona*, Città del Vaticano, 2008., 117–174; Romano GUARDINI, *Etica*, 581–582.

²⁸ Usp. Romano GUARDINI, *Etica*, 1119–1120; Romano GUARDINI, *Scritti politici*, Brescia, 2005., 241–242.

3. Problem utemeljenja »pozitivističke slike« čovjeka

Još od kopernikanskog i galilejskog inzistiranja na realističnom pristupu promatranja i uz uporabu matematičkih proračuna koju je osobito naglašavao Newton, da se po tim postupcima ima tvoriti fizikalna istina o ovome svijetu, uz kartezijansku metodu skepsu koju mogu izdržati samo jasne i razgovijetne spoznaje, također i Lockeova i Humeova empirizma kojim se podcrtava važnost uporabe induktivne i eksperimentalne metode, Kantova ograničavanja spoznajnih moći na pojave kao predmete mogućeg ali isključivo ovoga prostorno-vremenskog iskustva, i najzad Popperova principa opovrgljivosti neke hipoteze ukoliko ima ili nema činjeničnu potkrepu – postavlja se pitanje na koji način bi se jedna kršćanska antropologija koja polazi od teoloških premisa objave uopće mogla suočiti s takvim »verifikacijsko-metodskim principima« kada su isti barem donekle ugrađeni i u srž mišljenja suvremenih znanosti?²⁹ Još bi se nekako ono kršćansko moglo u nekim stvarima sa suvremenom filozofijom po-složiti u smjeru otkrivanja pojedinih zajedničkih crta koje sačinjavaju temu o čovjeku i u vezi eventualnog pitanja oko smisla njegove egzistencije, ali htjeti poći od čisto teologijsko-antropološkog i ući u raspravu ili se kritički suočiti s jednim psihologizirajućim ili sociologizirajućim diskursom, nimalo se ne čini jednostavnim zadatkom.

Nije li ovdje stvar već i prije »riješena« ako se spomenutim društvenim znanostima zbog njihove specifične metodologijsko-induktivne legitimacije znanstvenosti kojom se provjerava stupanj činjeničnosti neke hipotetizirajuće tvrdnje ili teorije tek tada pridijeva da je nešto istinito ili nije, a teologijskom pristupu samo se želi priznati ono nešto znanstvenoga ukoliko se doduše koristi induktivna znanstvena metoda i posustavljenje znanjâ ali joj se spočitava da ipak opet deduktivno polazi od već unaprijed pruženih »datosti« objave, Boga i transcencije?³⁰ Međutim, smijemo li i kritičnije misliti? Jer niti je ono *odozdo* baš posve čisto induktivno, kakvim se već prikazuje kao znanstveno

²⁹ Usp. Michele VERCELLESE – Claudia BIANCHI, *Filosofia*, 122–143, 165–181, 203–217, 326–327; Ivan SUPEK, *Teorija spoznaje*, Zagreb, 1973., 13–21, 24–35, 152–158.

³⁰ Tu svakako moramo u epistemološkom smislu razlikovati društvene od humanističkih znanosti. Jer dok društvene znanosti (npr. ekonomija, psihologija, pravo, sociologija itd.) u najvećoj mjeri nastoje biti *aposteriorne* na osnovi primjene induktivne metode, gdje bi ono *teorijsko* imalo biti konstruirano dobivenim empirijskim podacima, humanističke znanosti (npr. filozofija, teologija, teorija književnosti itd.) pak postavljaju *apriorne uvide* kao polazišta iz kojih bi se tek naknadno moglo nešto *aposteriorno* »znanstveno izvesti« (npr. analizom teksta ili nekog pojma). Usp. Nenad SMOKROVIĆ, *Metodologija istraživanja za ekonomiste i druge društvene znanstvenike*, u: <https://bib.irb.hr/dodatak/682112.Metodologija-KNJIGA-MERLIN.docx> (11. I. 2016.).

neosporno baš zbog toga jer je više razumijevajuće nego objašnjavajuće, jer itekako ima tu i tamo kojekakvih deduciranja i konstruiranja iz ideološko-kulturalnoga ozračja pred-znanja i vjerovanja o čovjeku i društvu, tako i ono *odozgo* nije baš tako ne-ljudski i daleko a da ne bi štoviše bilo i empirijsko iz činjenica ljudskoga iskustva provrlo kao pristupačno i blisko, pa ako hoćemo na kraju i moguće metodski provjerljivo.³¹ Ovdje će, međutim, u znanstveno-epistemološkom smislu glede odnosa empirijskog i teorijskog izričaja kao verifikacijsko-znanstvenoga, trebati uočiti dva momenta.

Prvi bi se odnosio na opasnost pojednostavljene redukcionističke slike kojom se čovjeka posve želi svesti ili izvesti isključivo iz njegovih bioloških parametara – kako je na to već skrenuo pozornost teolog Ruiz de la Peña u svojim razmišljanjima o kategoriji *slike Božje* u odnosu na njegovu analizu suvremenoga znanstvenog poimanja čovjeka.³² Tako primjerice, *sociobiologija* tvrdi kako se svekolika ljudska kulturna i društvena aktivnost monistički treba tek biološko-organski izvesti i objasniti u svojem evolucionističkom nadahnuću kao isključivi izraz odnosa genetskih, neuronskih i ambijentalno-adaptivnih dispozicija.³³ Čovjekovo se socijalno, moralno, simboličko, ideološko i religiozno ponašanje želi time shvatiti kao sofisticiraniji biološki odgovor na zahtjeve prirodnog ambijenta ili kao kompenzaciju svoje organske ograničenosti ili manjkavosti. Polazeći od toga, ono psihološko-svjesno, društveno-relacijsko i na kraju religijsko-duhovno, shvaća se u sebi kao isključivo mozgovno i organsko-kemijsko uvjetovano i omeđeno, jer se tek *samo* iz istih derivira mogućnost doživljavanja i ponašanja čovjeka. Takvo mišljenje biosociologije samo je krajnja konzekvencija traganja za »što znanstvenijim iskazima« ukoliko se time hoće postići »veći stupanj egzaktnosti«, što opet rezultira spoznajno-metod-

³¹ Za prirodne znanosti kažemo, dakle, da su *objašnjavajuće* jer pokušavaju utvrditi zakonmjernosti i mehanizme nekoga ispitivanog kauzalno-strukturiranog fizikalnog, kemijskog ili biološkog fenomena. U društvenim znanostima prisutan je međutim faktor tvorbi ljudskih čina i namjera iz kojih se izvodi »naknadna«, puno kompleksnija stvarnost (npr. ekonomska ili sociološka), a koju se tek može *razumjeti* samo na osnovi »ponovnog stvaranja, u mašti znanstvenika, duhovne atmosfere, misli, osjećaja i pobuda predmeta njegovog izučavanja«, Georg H. Von WRIGHT, *Objašnjenje i razumevanje*, Beograd, 1975., 60. Što su to zapravo »razumijevajuće znanosti« vidi također u: William OUTHWAITE, *Understanding Social Life: The Method called Verstehen*, London, 1975., 18–19. Upravo zbog toga društvenim se znanostima može spočitnuti da zbog uporabe ovakve ili onakve hermeneutike mogu interpretirati neki društveni fenomen također i naočalama svoje kulturalne ili ideološke uvjetovanosti. Uzmimo npr. konvencionalistički pristup po kojem se smatra da su mnogi znanstveni stavovi izrazi kreacije i konstrukcije znanstvenika. Usp. Vjekoslav AFRIĆ, *Struktura sociološke teorije*, Zagreb., 1989., 63–64.

³² Usp. J. L. Ruiz de la PEÑA, *Immagine di Dio*, 274–280.

³³ Usp. Edward O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge – Massachusetts – London, 1982., 547–574.

skom redukcijom na ono što se »najlakše može izmjeriti« i tako verificirati, a to na kraju preostaju samo organsko-biološke varijable.

Kao drugi moment treba naglasiti kako znanstvene discipline, koliko god rabile metode indukcije, dedukcije, analize, sinteze, apstrakcije, konkretizacije, generalizacije, specijalizacije, dokazivanja, opovrgavanja, klasifikacije, deskripcije, kompilacije, komparacije, statistike, matematike, eksperimenta, promatranja, brojenja i mjerenja – kako god ovim nabrojanim postupcima legitimirale činjeničnost neke stvari, pojave ili iskaza, opet su prinuđene i s time, više ili manje na proširen, općenit i sustavan način *teorijski konstruirati* sliku stvarnosti koja se ispituje.³⁴ Teorija kao niz sudova, stavova, dijagram postupaka, aksiomatskih tvrdnji, definicija ili hipoteza, između ostaloga je i projekcija zahtjeva racionalnog uma da već unaprijed fiksira izvanjsku ispitivanu stvarnost u zakonito uređene, dosljedne i logičke odnose jasnoće i koherentnosti te ponudi novo područje teorijskih razloga iz kojih bi iznikle nove hipoteze koje bi odredile smjer i određeni segment istraživanja.³⁵ Stoga se *teorija* kao strukturirani model gledanja i mišljenja ne mora nužno odmah držati lažnom ili netočnom jer ipak barem nešto odražava od onoga što je spoznato kao činjenično, niti se može uzimati posve istinitom u strogom empirijskom smislu, jer bi uvijek mogle pridoći nove spoznaje, koje bi također mogle i drastično promijeniti dosadašnje zastupanu »znanstvenu viziju« neke stvarnosti.

Stoga donekle vrijedi metodički i epistemološki prigovor da ono teorijsko-znanstveno ne mora uvijek biti i spoznajno pouzdano kao neosporno! Jer same društvene znanosti imaju problem oko legitimiranja vlastite znanstvenosti zbog vazda prisutnog problema osciliranja između empirijskog i teorijskog područja, gdje se u ono »znanstveno« često »utrjava« i ono neempirijsko dobiveno, dakle samo kao teorijsko konstruirano iz glave nekoga istraživača.³⁶ Ovdje se, dakle, nameće problem kompleksnosti područja i predmeta nekog istraživanja. Tako primjerice jedna psihologija i sociologija nisu opet toliko »egzaktne« (jer to s obzirom na svoj predmet zanimanja ne mogu niti biti jer se bave veoma kompleksnom multivarijabilnom psihološkom ili društvenom stvarnošću) kao što bi to bila jedna fizika, kemija ili u

³⁴ Usp. Zlatan KULENOVIĆ – Merica SLIŠKOVIĆ, Metodologija znanstvenoistraživačkog rada, u: http://www.pfst.unist.hr/uploads/MZIR-Prilog_Predavanju4.pdf (11. I. 2016.); Rudi SUPEK, *Zanat sociologa. Strukturalna analiza*, Zagreb, 1983., 85–140.

³⁵ Teorija uvijek smjera općem ili apstraktnom, nastojeći zahvatiti nešto što bi išlo i preko utvrđenih činjenica, tj. pukih empirijskih generalizacija, u okviru područja nekog ispitivanog fenomena. Usp. Percy S. COHEN, *Modern Social Theory*, London, 1968., 1; Ivan SUPEK, *Teorija spoznaje*, 29–35.

³⁶ Usp. Vjekoslav AFRIĆ, *Struktura sociološke teorije*, 63; Rudi SUPEK, *Zanat sociologa*, 117–140.

nešto manjoj mjeri biologija, budući da je fizikalnu ili kemijsku stvarnost daleko lakše moguće precizno mjerenjem zahvatiti i stoga utvrditi točnost neke »znanstvene tvrdnje«. Zato psihologijski i sociologijski pristup u svoj diskurs znanstvenog razumijevanja ipak uključuju poveću fleksibilnost konstruiranja psihičke ili društvene slike čovjeka koje ne moraju uvijek u svemu biti toliko verifikacijsko-činjenično potkrepljene (osim ako se ne radi o suhim empirijskim generalizacijama) koliko teorijski uljepšane u jedan logički zao-kružen i racionalizirani sustav mišljenja.

Ako se, dakle, induktivno-empirijski pristup na neki način kreće u ograničenoj epistemološkoj perspektivi secirajućeg mjerenja činjenične stvarnosti, teško dolazeći i do onoga opće-teorijskog, bazičnog ili cjelovitog o čovjeku (ako je on predmet istraživanja), onda bi kršćanska antropologija ipak mogla ponuditi poneke odgovore na pitanja holističkog karaktera na koje empirijske znanosti u toj mjeri ne bi mogle odgovoriti. Stoga će teolog Ignazio Sanna podvući kako tek ona spoznaja »koja dolazi od vjere kaže *sve* ali ne *mного* o izvoru, prirodi, ponašanju i sudbini čovjeka. Kaže bez daljnega *sve*, zato jer je Riječ Božja puno istinitija i vjerodostojnija interpretacija čovjeka.«³⁷ Isti se autor stoga zalaže za takvu teološku antropologiju koja bi bila na neki način iznova utvrđena (*ri-centrata*) u smislu jedne moguće integracije između vjere i kulture, Božje Riječi i znanstvenog razumijevanja čovjeka.³⁸ Ta moguća integracija između teološko-antropološkog i društveno-znanstvenog, koju na kraju sugerira i sama činjenica nužnog povezivog i komplementarnog odnosa između »naravi i milosti«, želi podsjetiti kako i u običnim spontanim ljudskim reakcijama psihološkog ili sociološkog tipa, opet odsijeva i ono božansko lice čovjeka.³⁹ Nije stoga moguće i u najbanalnijim utvrđenim činjenicama ljudskog ponašanja i reagiranja, koliko se god želi gledište o tome strogo izmjeriti i poznanstveniti, izbjeći onaj integrativni poriv u čovjeku koji se opire svođenju na svoje izolirane i pojedinačne dijelove, mehanizme ili slojeve koji zapinju nekom specijalističkom oku, iz čijeg se zbroja, mehaničkog ili interaktivnog odnosa hoće jednostavno zaključiti o biti i održivo-cjelovitom funkcioniranju ljudske naravi.

Stoga se koncept *slike Božje* ne bi smio smatrati sporednim samo zato što bi za neke bio dalek ili neznanstven, a da ne bi upućivao na ono bitno istinito i sveobuhvatno o čovjeku. Taj je koncept spoj čisto ljudskoga s onim božanskim po kojem čovjek u sebi i iz sebe otkriva Boga kao svoj izvor i svrhu, kao što i

³⁷ Ignazio SANNA, *Immagine di Dio e libertà umana*, 15.

³⁸ Usp. *Isto*, 17.

³⁹ Usp. *Isto*, 55–56.

sam Bog otkriva čovjeka njemu samome. Dok je, dakle, *slika Božja* na neki način i biološka, psihološka i sociološka kategorija na razini ljudske naravi, toliko i nije time posve apsorbirana ili u to zatvorena. Ona nije također i neka daleka, sterilna i suhoparna metafizička teorija o čovjeku, već predstavlja plod konkretne Božje objave i ljudske samospoznaje na osnovi činjeničnog prostorno-vremenskog i povijesno-(biblijsko)-praktičnog iskustva koje u sebi sadrži i »podatke« o božanskom samoočitovanju. Zbog toga se biblijskim pojmovima kojima se želi opisati tjelesno-duševni ustroj čovjeka nikako ne konkurira ili eskivira onim spoznajama što o tom području ljudske stvarnosti imaju reći spomenute znanosti. Govor o *slici Božjoj* je u tom smislu, dakle, dubok i bazičan, koliko pred-znanstven toliko opet i sve-znanstven jer podastire temeljni uvjet za svaki mogući empirijski izraz tjelesno-duševnoga, kao što je i nad-znanstven, jer je u sebi spoznajno neiscrpiv i nikada do kraja dokučiv, budući se susreće s čovjekom kao bićem nedorečenosti i misterija.

S druge strane, ako već ono biološko u ljudskome nalazi svoju savršeniju sliku i afirmaciju u višoj i složenijoj razini psihičkog funkcioniranja, a ovo opet u još složenijoj multivarijabilnosti društvenog ponašanja, ne teži li spontano ta koncentrična ljudska dispozicija na ekscentrični pomak iz sebe same za još daljnjom integracijom prema višem i prema onom dakle duhovno-onostranom? Sami naravni slojevi ljudskoga bića kao da vape prema većem i cjelovitijem, i u tom istome naravnom stremljenu želimo iščitati »kôd« *slike Božje*. Zato se taj »kôd« ne da odmah »dekodirati« na osnovi suhe primjene znanstveno-empirijske metode koja bi uzimala samo u obzir ono usko podatkovno, statističko ili eksperimentalno kao pojavno izolirano, secirano ili atomizirano, ili ako bi se nešto o ljudskom biću moglo teorijski racionalizirati, poopćiti ili posustaviti na osnovi nekog njegovu oku dostupnoga sloja ili aspekta, iz čega bi se pojednostavljeno izvlačili zaključci o njegovoj cjelini, nudeći takve teorijske slike i solucije kao neosporne istine najboljega mogućeg načina razumijevanja čovjeka.

4. Poneki primjeri »psihologijskih slikâ« čovjeka

Još od druge polovice XIX. i početka XX. stoljeća u duhu sve većeg buđenja »znanstvene svijesti« u kojoj ima prevladavati motreće-eksperimentalna metoda u »ispravnom shvaćanju« svijeta fenomena a usporedno s razvojem astronomije, fizike i fiziološkog izučavanja čovjeka, niče i *eksperimentalna psihologija* koja si zadaje strogo prirodno-znanstvene ciljeve da se ljudska psiha ima »konačno« objektivno zahvatiti u njezinim tjelesno-osjetilnim sastavnicama,

induktivnim metodama mjerenja i ispitivanja.⁴⁰ Empirijskom se metodom želi dakle utvrditi kvaliteta i intenzitet osjeta u odnosu na zadani podražaj, ispitati čuvstvene reakcije, psihomotoričke sposobnosti, također sposobnosti učenja, pamćenja, percepcije, itd.⁴¹ Tomu se međutim ne bi imalo što prigovoriti u duhu znanstvene nedvojbenosti, s obzirom da podatkovna sfera dobivenih eksperimentalnih rezultata koja ipak »najtočnije« reflektira *factum* ispitivane i matematski obrađene osjetilne ili mentalne stvarnosti ne bi jednostrano i isključivo shvaćanje čovjeka izvodila samo iz bio-fizioloških premisa i varijabli.⁴²

Čovjeka se, dakle, tu proučava u onomu kako se on koncentrično i bio-psihološki pokazuje kao *animal rationalis*, svodeći ga čisto na materijalističko-empiričke premise njegove fizikalne i fiziološke stvarnosti. Budući da eksperimentalna psihologija na neki način preuzima mnoge metode iz fiziologije, utemeljujući ponajprije na tome svoje iskaze o onome što se može pouzdano reći o ljudskoj psihi, moguće je, stoga, uočiti da se iz takve vizure, kao i prethodno spomenute biosociološke, čovjek jednostavno shvaća kao *bio-fiziološka-slika-sebe*. Dok se pojmom eksperimentalne psihologije načelno želi obuhvatiti svaki vid uporabe znanstvenih metoda na području psihologijskih ispitivanja,⁴³ i *biheiorizam* inzistira na strogim postupcima objektivno-mjerljivog proučavanja čovjeka, ograničujući svoje zanimanje samo na izvanjskom opažljivom ponašanju.⁴⁴

Od Pavlovljevih uvjetovanih refleksa i Johna B. Watsona, koji odbacuje svaku vrstu introspekcije u korist stava da bazični princip psihičkog funkci-

⁴⁰ Usp. David HOTHERSALL, *Povijest psihologije*, Zagreb, 2002., 197–236.

⁴¹ Tako se primjerice ispituju procesi memoriziranja, retencije, interferencije u učenju i sjećanju, tjelesne promjene za vrijeme emocija, reakcijsko vrijeme, asocijacije, osjetila kože, mirisa, ukusa, sluha, vida itd. U tom smislu koriste se postupci na osnovi kojih se što bolje mogu precizno i točno matematički i statistički obraditi dobiveni podatci zbog čega se koriste tabele, krivulje, izračuni središnjih vrijednosti, indeksi raspršenja rezultata, koeficijenta korelacije itd. Usp. Zoran BUJAS, *Uvod u metode eksperimentalne psihologije*, Zagreb, 1967., 93–225; Robert S. WOODWORTH, *Eksperimentalna psihologija*, Beograd, 1938., 45–513.

⁴² Još od fiziologa iz druge polovice XIX. stoljeća poput Ernsta H. Webera, koji se bavio proučavanjem diferencijalne osjetljivosti u raznim osjetnim područjima, osobito dodira i kinestezije, Gustava T. Fechnera, koji si je dao zadatak riješiti antropološku poteškoću odnosa između »duše« i »tijela«, zaključujući o korespondenciji intenziteta podražaja i reakcije, Wilhelma Wundta, koji je osnovao prvi laboratorij za eksperimentalnu psihologiju u Leipzigu 1879. godine i najzad Ivana P. Pavlova, koji je zaslužan zbog otkrića uvjetovanih refleksa – razvidan je pozitivan doprinos oko gomilanja mnoštva podataka i uvida uz znanstvenu želju da se čovjekovo tijelo i duša *konačno* podvrgnu eksperimentalnom ispitivanju. Usp. Zoran BUJAS, *Uvod u metode eksperimentalne psihologije*, 2–4.

⁴³ Usp. Boris PETZ (ur.), *Psihologijski rječnik*, Zagreb, 1992., 91.

⁴⁴ Usp. David HOTHERSALL, *Povijest psihologije*, 485–529, 560–577.

oniranja može biti razumljiv samo na osnovi sposobnosti organizma da reagira na podražaje, Burrhus F. Skinner će još više razviti takav pristup, uvodeći neka proširenja i novine u vezi govora o operantnom ponašanju.⁴⁵ Međutim, Skinnera pritom ne zanimaju toliko unutarnji fiziološki i genetički determinizmi, kao ni mentalistički, filozofsko-antropološki ili metafizički pristupi koje rezolutno odbacuje, već samo čovjekovo izvanjsko ponašanje koje bi se trebalo eksperimentalno dohvatiti, kontrolirati i mijenjati.⁴⁶ U pokušaju da se odredi ono najvažnije u ljudskom psihičkom funkcioniranju tu, međutim, u oko upada s jedne strane krajnji *objektivizam* i s druge strane *atomizam* psihologijskog pristupa, budući se čovjek želi svoditi samo na *reaktivno-operantnu-sliku-podražaja*. Dakle, s jedne strane, ljudska se osoba svodi isključivo na suženo objektivno polje izvanjskog *ponašanja organizma* (zbog metodsko-znanstvenog zahtjeva da se ima promatrati samo ono što je mjerljivom oku dostupno!), s druge strane, sâm se Skinner naime zalagao da se ponašanje u najvećoj mogućoj mjeri ima opet raščlaniti i u svojim dijelovima ili »molekulama«.⁴⁷

Sasvim suprotan smjer toj determinističko-eksternalizirajućoj bihevioralnoj slici nalazimo u pristupu koji bi u *psihoanalitičkom smislu* htio posve izvesti shvaćanje čovjeka iz područja *nesvjesnoga*.⁴⁸ Tako bi se, primjerice, dinamika i

⁴⁵ Čovjek, dakle, bezuvjetno reagira na određeni podražaj (npr. refleks zjenice na smanjenu količinu svjetla), na način klasičnog kondicioniranja (ako se refleks zjenice učenjem kondicionira na neki drugi podražaj, npr. zvuk) i u konačnici što je Skinner utvrdio, instrumentalnim ili operantnim uvjetovanjem, kada je ponašanje određeno vlastitim učincima koji povratno utječu i modificiraju to isto ponašanje. Usp. Ante FULGOSI, *Psihologija ličnosti*, 350–355.

⁴⁶ Usp. Burrhus F. SKINNER, *Verbal Behavior*, New York, 1957., 371; Burrhus F. SKINNER, *Beyond Freedom and Dignity*, New York, 1971., 12.

⁴⁷ Usp. Burrhus F. SKINNER, *The behavior of Organisms*, New York, 1938., 10–12, 438–441; Burrhus F. SKINNER, Selection by Consequences, u: *Science*, 213 (1981.) 4507, 501–504. Zanimljivo je da će on u svojem djelu *Beyond Freedom and Dignity* posve odbaciti shvaćanje čovjeka kao autonomnog bića koje bi posjedovalo slobodnu volju i unutarnje mentalne prerogative koje bi bile odlučujuće za određenje ljudske osobe (npr. kritičku samosvijest ili savjest), budući da je pojedinac toliko deterministički zapleten u mrežu reagiranja na okolinu da to tek definira bit njegove osobe. Usp. Burrhus F. SKINNER, *Beyond Freedom and Dignity*, 198. To znači da je čovjek poput nekog sofisticiranog biosenzitivnog stroja koji samo operantno reagira na vanjske poticaje, učvršćujući i oblikujući svoje ponašanje na osnovi načela potkrepljenja ili bi bio samo zarobljenik tiranije vanjskih okolnosti situacijskog i društvenog determinizma do te mjere da bi bez toga bio samo obična *tabula rasa*, da gotovo i nema nekakvu efektivnu moć zadržke kritičke svijesti koja bi se uopće mogla slobodnom voljom oduprijeti tome istom determinizmu.

⁴⁸ Usp. David HOTHERSALL, *Povijest psihologije*, 310–330. Dok uz Freuda i psihoanalitičar Karl Abraham želi čovjeka prije svega razumjeti kroz istraživanje njegova psihoseksualnoga razvoja, Sándor Ferenczi razvija svoju aktivnu psihoterapiju, kao što i Hanns Sachs govori o konceptu kreativnog nesvjesnog. I »odmetnici« psihoanalitičkog smjera, poput Alfreda Adlera i njegove individualne psihologije, Karla G. Junga i njegova kolektivnog nesvjesnog i naposljetku Wilhelma Reicha, koji se je bavio analizom karaktera, otkrivaju

razvoj osobe po Freudu odvijali kroz obrambene mehanizme *ega*, koji se mora ravnati po principu realnosti zbog čega posreduje između nesvjesnog, iracionalnog i animalnog *ida*, izvanjske stvarnosti, i *super-ega* kao moralnog predstavnika društva u čovjeku ili njegova idealnog »ja«. ⁴⁹ Zato je čovjek stalno prinuđen braniti se mehanizmima represije ili potiskivanja, projekcije, racionalizacije, regresije, reaktivne formacije, sublimacije i na druge načine kako bi donekle sačuvao ravnotežu i vlastiti integritet a nasuprot navalama nesvjesnih impulsa i želje *ida*. ⁵⁰ U takvom pristupu čovjek se, dakle, pokazuje kao isključiva *podsvjesna-slika-sebe*.

U potrazi da se život osmisli kroz samoostvarenje neke osobe, a čija bi empirijsko-teorijska rješenja nadilazila navezanost na spomenute determinizme bihevioralno-reakcijskoga i podsvjesno-dinamičkoga tipa, sugerira se u *fenomenološkom* i *humanističkom* psihologijskom pristupu. ⁵¹ Tako će Carl R. Rogers i Abraham Maslow odbacivati fatalistički stav nemoći ljudske naravi da usprkos vanjskim situacijskim i unutarnjim podsvjesnim determinizama čovjek na osnovi vlastite ispravne orijentacije i pozitivne razvojne usmjerenosti može na realističan način postići samoaktualizaciju svojega »ja« i puno ostvarenje svojih potencijala. ⁵² Po njima se ponašanje čovjeka može razumjeti samo u holističkoj perspektivi cjelovite osobnosti a nikako atomističko-biheviorističkom izvođenjima ili postupcima eksperimentalne psihologije, kao ni psihoanalizom koja se bavi ponajviše prošlošću pojedinca. ⁵³ Dok će po Rogersu onaj *vlastiti ja (self)* osobnosti predstavljati najvažniji strukturalni konstrukt, ukoliko se manifestira kao organizirani, konzistentni i konceptualni *gestalt* u čovjekovu samoopažanju sebe, samodoživljavanju i načinu na koji uspostavlja odnos prema drugima, ⁵⁴ po Maslowu podvlačit će se važnost hijerarhije

tendenciju da se čovjeka ima prije svega razumjeti kroz analizu njegove nesvjesne dinamike – budući je dakle sve uvjetovano, omeđeno, izvedeno i jedino razložno objašnjivo tim njegovim unutarnjim svijetom. Usp. Muradif KULENOVIĆ, *Otkrivanje nesvjesnog. Graditelji psihoanalitičkih teorija*, Zagreb, 1988., 13–287; Randy J. LARSEN – David M. BUSS, *Psihologija ličnosti*, Zagreb, 2008., 270–303.

⁴⁹ *Id* je samo svojevrсни bio-psihološki rezervoar energije instinkta i nagona koji stalno potiče na pokretnost kroz agresivnost i želju za neposrednim zadovoljenjem neke potrebe, a *ego* bi trebao to uskladiti s realnim mogućnostima izglednoga zadovoljenja, služeći se obrambenim mehanizmima. Usp. Ante FULGOSI, *Psihologija ličnosti*, 34–39.

⁵⁰ Usp. Jean LAPLANCHE – Jean-Baptiste PONTALIS, *Rječnik psihoanalize*, Zagreb, 1992., 328–332, 374–380, 410–411–417, 457–459.

⁵¹ Usp. Ante FULGOSI, *Psihologija ličnosti*, 247–310.

⁵² Usp. Carl R. ROGERS, *On Becoming a Person. A Therapist View of Psychotherapy*, Boston, 1961., 27; Abraham MASLOW, *Motivation and Personality*, New York., 1954., 340–341.

⁵³ Usp. Ante FULGOSI, *Psihologija ličnosti*, 276–280.

⁵⁴ Usp. Carl R. ROGERS, *A Theory of Therapy, Personality and Interpersonal Relationships as developed in the client-centered framework*, u: Sigmund KOCH (ur.), *Psychology. A*

ciljeva, želja i potreba na osnovi kojih se odvijaju motivacijski procesi i cijela dinamika osobnosti.⁵⁵ Tu se, dakle, sugerira pozitivna vizija čovjeka kao isključive *motivacijske-slike-samo-realizacije*.⁵⁶

5. Neki primjeri »socioloških slika« čovjeka

Sasvim je razumljivo da će u sociološkom pristupu čovjek biti više razumljen kroz optiku njegove uronjenosti u objektivite društvenih procesa, struktura i mehanizama jer se za središnji predmet zanimanja i istraživanja te discipline postavlja sam fenomen društva.⁵⁷ Stoga će se po klasičnom sociologu Émilu Durkheimu, društvene činjenice jednostavno nametati kao *izvanjske objektivne stvari* koje donekle *a priori* utječu na svijest čovjeka, presudno oblikujući nje-

Study of Science, III, New York, 1959., 197–200; Carl R. ROGERS, *On Becoming a Person: A Therapist View of Psychotherapy*, 187–195.

⁵⁵ Po Maslowu, aktualizirana osoba trebala bi imati sposobnost ispravnog procjenjivanja i prihvaćanja drugih i sebe, spontanosti, jednostavnosti, potrebe za samocom, neovisnosti od kulture i okoline, oceanskog osjećaja, spremnosti u pomaganju drugima i razvijenog osjećaja stvaralaštva. Usp. Abraham MASLOW, *Self-Actualizing People*, u: Gloria B. LEVITAS (ur.), *The World of Psychology*, II, New York, 1963., 527–546.

⁵⁶ Takvom pristupu može se prigovoriti i svojevrzni *idolatrijski selfizam*. U psihološkom *self-actualization* ili *self-realization* razvidno je uzdizanje kulta ljudskog »ja« ukoliko se postavljaju gotovo narcistički psihoterapijski ciljevi da se konačna ljudska sreća i smisao života imaju sastojati isključivo u samodopadnoj realizaciji vlastitih potencijala i sposobnosti. S druge strane, američki psiholog Paul Vitz okarakterizirat će taj smjer i kao svojevrzni *psihološki pelagijanizam*, budući se polazi od suviše naivnog optimizma i idealizirane pozitivne predodžbe o ljudskoj naravi (*I'm OK!*), koja ne samo da ne mari za bilo kakav koncept grijeha ili onoga negativnog u čovjeku nego ih i odbacuje ili karakterizira kao terapijsko nadvladive psihičke deformitete. U tom smislu Vitz također kritizira i Rogerov i Maslowljev pristup. Usp. Paul VITZ, *Psicologia e culto di sé. Studio critico*, Bologna, 1987., 23–27, 36, 41–54, 83–90, 99–114.

⁵⁷ Još od klasičnih socijalnih mislitelja i sociologa krajem XVIII. i tijekom XIX. stoljeća kada se i društvo htjelo također podvrgnuti pozitivističko-fizicističkom načinu gledanja, poimajući ga kao »socijalnu fiziologiju«, koja se manifestira kroz povijesnu nužnost »zakona progresivnoga kretanja« na osnovi bioloških, emotivnih, ekonomsko-proizvodnih i prevratno-revolucionarnih silnica kojima je čovjek posve izložen i podložan, kako je to već mislio Henri Saint-Simon, ili Auguste Comte, koji se zalagao za strogu uporabu pozitivne metode motrenja mjerljivih i time objašnjivih društvenih činjenica s obzirom na reducirano spoznajno-metodsko poimanje društva kao »socijalne fizike« – ljudska se jedinka pokušavala shvatiti tek kao podređena ili apstraktna izvedenica iz neumljivih i nametnutih povijesno-društvenih kretanja. Usp. Ante FIAMENGO, *Saint-Simon i Auguste Comte*, Zagreb, 1987., 21–79, 90–91, 122–169; George RITZER, *Suvremena sociološka teorija*, 12–16. Baviti se znanstveno čovjekom kao jedinkom ili osobom, po mišljenju spomenutih autora, pripadalo bi prije svega samoj biologiji. Herbert Spencer, socijalno-darvinistički nadahnut, naglašavao je pak organski karakter društva kao susljednog i paralelnog izraza organske evolucije i složenosti organizma. Usp. Rudi SUPEK, *Herbert Spenser i biologizam u sociologiji*, 132–187.

govo ponašanje.⁵⁸ Čovjek će, dakle, posve određen strukturalno-funkcionalističkom vizurom društva, gdje je on opet posve *društveno-sistematiziran* kao *jedinka* i *bihevioralni organizam*, po sociologu Talcottu Parsonsu, uvijek biti obilježen pokretnošću i motivacijom kao »sistemom akcije« kojim se smjera prema višim sistemskim složenostima od osobnosti k socijalnosti i kulturi.⁵⁹ Bitne odrednice socijalnog sustava u kojima se čovjek kreće i definira jesu *statusi* kao strukturalni položaji i *uloge* kao djelatnosti koje su za taj isti sustav od funkcionalnog značenja. Pojedinaac koji socijalizacijom u sebi internalizira norme i vrijednosti društva, zadovoljavajući svoje osobne interese, služi zapravo interesima socijalnog sistema kao cjeline.⁶⁰ Čovjek se, dakle, ovdje izvodi samo kao *društveno-sistemska-slika-sebe*. Pa kada se i u socio-antropološkom smislu primjerice jednoga Bronislawa Malinowskoga razmišlja o području magije, totemizma i religije kao društvenih funkcija,⁶¹ ili o mitovima i kulturnim obrascima ponašanja koji proizlaze iz nesvjesne strukturne razine čovjeka, mišljeno u duhu antropološkog strukturalizma Claudea Lévi-Straussa,⁶² ili Clydea K. M. Kluckhohna, za kojega je kultura središnja kategorija koja određuje »nacrta za življenje«, možemo jasno uočiti kako je ovdje čovjek razumljen samo kao *društveno-kulturalna-slika-sebe*.⁶³

U sociologijskom motrenju i mišljenju uočiti će se i momenti varijabilnih situacija kao determinante ljudske svijesti i osobnosti. Riječ je o *simboličkom interakcionizmu*, koji bi na neki način u psihologijskom području bio srodan s biheviorizmom. Već je Georg H. Mead u svojem djelu *Mind, Self and Society*, nastojao proširiti Watsonova pojednostavljena bihevioralna polazišta, podcrtavajući također i važnost unutarnjih (mentalnih) i vanjskih (socijetalnih) dimenzija na osnovi kojih je ljudsko djelovanje prije svega socijalno-simbolički čin.⁶⁴ Zbog toga će za Meada društvo biti tek organizirana cjelina odgovora na određene situacije dok su osobe samo refleksivne i interagirajuće jedini-

⁵⁸ Usp. Rudi SUPEK – Veljko CVJETIČANIN, *Emile Durkheim i francuska sociološka škola*, Zagreb, 2003., 46–78.

⁵⁹ Usp. Talcott PARSONS, *Društva*, Zagreb, 1991., 156–170.

⁶⁰ Usp. George RITZER, *Suvremena sociološka teorija*, 92–93.

⁶¹ Usp. Ivan KUVAČIĆ, *Funkcionalizam u sociologiji*, Zagreb, 1990., 162–163.

⁶² Usp. Claude LÉVI-STRAUSS, *Divlja misao*, Zagreb, 2001., 13–46, 267–292; George RITZER, *Suvremena sociološka teorija*, 358–360.

⁶³ Usp. Michael HARALAMBOS – Robin HEALD, *Uvod u sociologiju*, Zagreb, 1994., 16–18, 438–439.

⁶⁴ U tom smislu, ljudska bi *svijest* podrazumijevala svojevrstan socijalni proces u kojemu bi se odvijale raznovrsne interpretacije značenja određenih situacija s obzirom na pojedina djelovanja aktera koja su uvijek prožeta nekim simboličkim značenjem specifičnog ponašanja (npr. nečija uzdignuta šaka može označavati poziv na nasilje, ideološki ritual ili samo privlačenje pozornosti). Interpretacija značenja pojedinih ponašanja ovisi, dakle,

ce.⁶⁵ U svjetlu mišljenja simboličkog interakcionizma (i drugi su autori dalje razvijali takav pristup poput Herberta Blumera, Bernarda Meltzera, Ervinga Goffmana, itd.), možemo reći kako se ovdje čovjek svodi samo na *društveno-interakcijsku-sliku-sebe*.⁶⁶

S industrijskim revolucijama koje će nastupiti izumom parnog stroja i otkrićem i uporabom nafte i električne energije kao pogonskih sila i društvo će se istodobno razvijati u pravcu zahtjevnosti da se javni društveni sektor koji se sve više usložnjava, ekonomski i institucionalno, još više racionalizira i tehnologizira. Stoga bi u tom slučaju čovjek u sebi mogao zrcaliti takav identitet koji bi bio ustrojen iz *društveno-institucionalne-slike-sebe*.⁶⁷

Općenito je moguće zajedno s tzv. *Frankfurtskom školom* (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Franz L. Neumann, Jürgen Habermas) kritički primijetiti kako se pojedinac u tzv. zapadnim zemljama ne samo sociološko-teorijski već i uistinu društveno-empirijski pokazuje i uzima kao da bi isključivo imao ispunjavati puku funkciju objektivnih društvenih sila a njegova bi se individualnost ili osobnost trebala ili funkcionalno asimilirati u društvene mehanizme ili reducirati na bizarne i adaptivne funkcije konzumenta, a sve pod uvjerljivim utjecajem kapitalističkog marketinga i reklama.⁶⁸ Takva pak situacija doprinosi na konkretno osobnoj razini, i zbog dominantnog fenomena tzv. masovnog društva, bezličnu percepciju vlastitoga »ja« i njegovu krizu identiteta, dok bi se međuljudski odnosi na taj način dehumanizirali zbog njihove »mehanizacije«, odnosno redukcije na komunikaciju i motive isključivo usko racionalno-interesnog, ekonomsko-profitnog ili kakvog god drugoga proračunato-korisnog motiva djelovanja ili ponašanja. Moć kao »opće sredstvo i resurs u društvu« (Talcott Parsons), kao »masovna indoktrinacija« (Ralph Miliband), kroz »cirkulaciju elita« (Vilfredo

o kontekstu, odnosno o samoj socijalnoj interakciji. Usp. Georg H. MEAD, *Mind, Self and Society*, Chicago, 1962., 98–112; George RITZER, *Suvremena sociološka teorija*, 188–20.

⁶⁵ Usp. George RITZER, *Suvremena sociološka teorija*, 189–206.

⁶⁶ Usp. *Isto*.

⁶⁷ Suvremeno i sekularizirano društvo prožeto je, dakle, težnjom prema sve većem *razčaravanju* od mitskoga, magijskog i religijskog, namjesto čega nastupaju novi totaliteti koji žele odrediti identitet pojedinca i definirati njegov egzistencijalni smisao. Smisao nečega određuje se na osnovi *prilagođenosti* funkcionaliziranom društvu dominacije instrumentalno-tehničkog uma i racionalno-zakonskih principa regulatornih bezličnih pravila organizacijâ i birokracijâ. Velika je zasluga sociologa Maxa Webera to što je ukazao na dehumanizirajući moment modernog društva koji čovjeka na neki način drži u zarobljenosti »čeličnog kaveza« institucionalno-organizacijskog determinizma. Usp. Michael HARALAMBOS – Robin HEALD, *Uvod u sociologiju*, 272–278; Mihailo ĐURIĆ, *Sociologija Maxa Webera*, Zagreb, 1987., 36–39, 116–195, 410–423.

⁶⁸ Usp. Vjeran KATUNARIĆ, *Teorija društva u Frankfurtskoj školi*, Zagreb, 1990., 7–128.

Pareto i Gaetano Mosca) ili kao spoj elita koje drže »komandne položaje« kroz mega-korporacije, vojsku i saveznu državu u SAD-u (Wright C. Mills i Floyd Hunter), i kada se u zapadnim demokracijama nude pred-izborna ili post-izborna obećanja o ostvarenju društva jednakih šansa (iako je samo društvo već unaprijed nepravedno strukturirano kroz monopole kapitala i korporacija, uz sve veće iščezavanje srednjeg sloja) – kakva bi zapravo mogla biti zbiljska moć jednog pojedinca nego samo takva koju mu nude ti isti gospodarski, politički i drugi totalizirajući sektori nekog društva.⁶⁹

6. Problem realistične personalizacije i socijalizacije čovjeka ako ga se uzima samo kao *homo simpliciter*

Ako bi dakle pedagogija smjerala da otprilike odredi bitne vidove odgojno-obrazovnog procesa kao ljudskog razvojnog samo-ostvarenja u pozitivnim potencijalima izgradnje osobnosti, identiteta, navika, znanja, umijeća, humanih međuljudskih odnosa i sl.⁷⁰, bi li spomenuti psihologijski i sociologijski pristupi mogli u konačnici pružiti optimalne okvire primjerice personalizacije i socijalizacije čovjeka, ako želimo također ovdje uzeti u obzir i kršćansko-antropološki govor o *slici Božjoj i osobi*? Pod *personalizacijom* ili *poosobljenjem* podrazumijevaju se unutarnji integrativni procesi razvoja i dozrijevanja ljudske jedinice u relativno konzistentnu, uravnoteženu, stabilnu i samosvojnu vlastitost specifičnog identiteta svojega »ja« kojim čovjek postaje svjestan sebe kao osobnosti ili osobe.⁷¹ *Socijalizacijom* ili *podruštoljenjem*, pak, usvajaju se stavovi, norme i vrijednosti nekog društva na osnovi kojih se također oblikuje ljudska osobnost ili osoba. I personalizacija i socijalizacija međusobno se

⁶⁹ Usp. Michael HARALAMBOS – Robin HEALD, *Uvod u sociologiju*, 105, 108–109, 112–117.

⁷⁰ Usp. Vladimir VUJČIĆ, *Opća pedagogija. Novi pristup znanosti o odgoju*, Zagreb, 2013., 239–298.

⁷¹ Personalizacija koja je povezana sa socijalizacijom predstavlja proces nastajanja osobom, što upućuje na one unutarnje psihičke momente koji čovjeka čine organiziranom, konzistentnom i svjesnom cjelinom svojega »ja«. Za psihologa Mladena Zvonarevića osoba ili ličnost podrazumijeva »specifičnu, relativno stabilnu i neponovljivu strukturu psihičkih osobina nekog čovjeka«. Osoba je stoga karakterizirana strukturom koja je »relativno samostalna u odnosu na elemente koji ju čine«, također »sviješću«, »jedinstvenošću općeg i pojedinačnog« te »kontinuitetom u diskontinuitetu« nečijega »ja«. Usp. Mladen ZVONAREVIĆ, *Socijalna psihologija*, Zagreb, 1976., 258. Pojam poosobljenja srodan je s *individuacijom*, koja za Carla G. Junga predstavlja proces u kojemu čovjek stječe svoju *vlastitost (Selbst)*, najintimniju, krajnju i neusporedivu jedinstvenost sebe. Usp. Carl G. JUNG, *O psihologiji nesvesnog*, Novi Sad, 1990., 322–325. O problemu individuacije također vidi: Ivan NASTOVIĆ, *Dubinsko-psihološki dijagnostički praktikum*, Gornji Milanovac, 1989., 158–159.

isprepliću, međutim moguće je ta dva vida promatrati i odvojeno, jer usprkos moći društveno-kulturalnog utjecaja na oblikovanje nečije osobnosti u čovjeku ostaju i navlastiti *unutarnji* momenti njegova razvoja, kao što ni s druge strane ne leži sve u sposobnosti individue da se razvija samo iz sebe, već opet to ovisi i o *vanjskom* kontekstu društveno posredovanih vrijednosti kojima se pruža »slika« poželjnog i prihvatljivog ponašanja.⁷²

Tako primjerice ljudska *samosvijest*, koja je povezana s time da se čovjek samo-opaža i doživljava, određujući si na neki način *reflektivnu-sliku-sebe* na višoj integrativnoj razini sinteze svih aspekata svojega »ja«, kao bića unutar-nje koherentne cjeline višeg smisla osobnosti nego što bi mu to pružalo samo iskustvo organske pokretnosti i senzitivne reaktivnosti kao obične individue, gledajući se optikom već spomenute *fiziološke-slike-sebe*, ili kao puki *bihevioralni organizam*, pitamo se: Koji bi to bio zbiljski poticaj razvoja svijesti o sebi nego taj koji bi ostao samo počivati u granicama bioloških funkcijâ i potrebâ u zadovoljavanju ili potkrepljivanju sjetilno-senzitivnoga u čovjeku? Doživljavati sebe po zatvorenom modelu sjetilnosti koji bi sugerirao sliku: »ja« = fiziološki organizam koji reagira na nešto, ne bi dalo, stoga, dovoljno motivacijskog razloga težnji nekog pojedinca ako bi se htio na nešto većoj razini »samo-integrirati«. To guranje ispred sebe senzitivno-organske sposobnosti *biološke individue* kao primarne stvarnosti koja obilježava ljudsko biće predstavlja ujedno i regresivni moment svođenja samosvijesti čovjeka koji ima potencijal biti osoba na razinu pukog individualiteta koji bi se u najvećoj mjeri, dakle, ravnao egocentričnom logikom ugone potkrepljenja i u tom smislu konformističkom adaptivnom snalažljivošću postojećem stanju kakvih god prilika.

Moguća integracija svojega »ja« u polazištima koja sugeriraju posvemašnju uronjenost u psiho-dinamiku podsvjesnoga, iz koje se tek izvodi razumijevanje nečije osobnosti, pritišće opet čovjeka da se njegov razvoj veže ponajprije uz nadvladavanje unutarnjih konflikata ili traumatskih iskustava iz prošlosti. Nije problem u tome što se i psihoanalitičkim postupcima vjerojatno mogu nadići poteškoće s kojima se netko suočava koliko činjenica zatvaranja šireg dijapazona mogućnosti ljudske osobnosti u taj isključivi unutarnji »psiho-univerzum« bez čijih se moćnih zakona uvjetovanosti psiho-mehanizmima, stra-

⁷² Socijalizacija, međutim, može predstavljati protutežu jednostranim biologijskim shvaćanjima ukoliko bi se genetski faktori držali ključnima što se tiče odgoja nekog pojedinca, nadalje nasuprot idealističkim i individualističkim pozicijama koje priznaju samo immanentan proces sazrijevanja, i najzad svojevrsnom »pedagogizmu«, koji bi odgojni proces htio svesti samo na isključivi odnos između mladog čovjeka i odgajatelja. Usp. Herbert GUDJONS, *Pedagogija*, Zagreb, 1994., 124.

tumima i procesima podsvijesti navodno ne može puno na psihološkom planu učiniti. Također nije sporno da se posebno valoriziraju prve godine života, a osobito djetinjstvo, koji bi bili ključni u kasnijem razvoju zdrave osobnosti, i u vezi libidonalnog razvoja, ili načina manifestiranja kompleksa manje vrijednosti ili, po nekim autorima, kreativnoga ili kolektivnoga nesvjesnoga, i drugim veoma korisnim uvidima. Međutim, što bi ljudska samosvijest imala o sebi kao osobnom biću, uopće i štogod drukčije, slobodnije ili pozitivnije reći u smislu svoje samo-integracije nego što bi se morala stalno vraćati *psiho-analitičkom*, odnosno *psiho-tehničkom* tretmanu u suočavanju i osvješćivanju trauma, fiksacija, kateksija, kompenzacija itd., kao jedinoga uvjeta vlastite odgojne formacije.

Ako se također samoopažljiva ljudska samosvijest kreće samo kroz aktualizaciju svojih intelektualnih, etičkih ili estetskih potencijala ili nekih drugih vidova, kako to već sugeriraju psiholozi Rogers i Maslow, kada bi se i postigao neki vrhunac glede najvećega stupnja usavršenog ili izoštrenog talenta na bilo kojem području ili s druge strane, ekstatične doživljajnosti nečega – ne bi li se čovjek opet vratio u koncentričnu svijest vlastite parcijalnosti bića, ako se samoostvarenje očekuje samo od određenog dijela ili sposobnosti ljudskoga »ja«? I ono eventualno doživljeno kao *ekstatično* vrhovnog iskustva u sebi međutim opet sadrži religiozne momente *ekscentričnoga* izlaženja iz sebe, da bi se uopće ono bio-psiko-socijalno »sebe« osjećalo integrirano pod višim smislom koji ga nadilazi.⁷³ Ne bi li možda onda kategorija *slike Božje* na samosvjesnoj i motivacijskoj razini mogla tek pretpostaviti uvjete za zbiljsko čovjekovo samoostvarenje? Jer ako se na razini samosvijesti čovjek *ekscentrično* ogleda kao *slika Božja*, dakle kao biće i neslučenih razmjera (jer ne mora uvijek biti zatvoren u isključivu biološku, psihološku ili društvenu razložnost nekog motiva), makar to u početku pomišljao samo u mislima bez obzira na eventualne trenutne pritiske zbog slabosti karaktera, neće li takva ista samospoznaja tek pokrenuti *motivaciju* i ne samo onu puku psihološku, prema višim integrativnim težnjama u samo-doživljavanju sebe kao autentičnije *osobe*?

I socijalizacija ovdje otvara prostor nemalim poteškoćama, ako se ona želi realistično gledati.⁷⁴ Valja doduše napomenuti kako je socijalizacijski pro-

⁷³ U razumijevanju »vrhovnih iskustava« kao trenutnih momenata samoaktualizacije, Maslow polazi od analize religijskog iskustva da bi takvu moć doživljajnosti u svjetovnom smislu nalazio i u »samoostvarenim« osobama npr. nekog sportaša, znanstvenika, umjetnika itd. Usp. Abraham MASLOW, *Religions, Values and peak Experiences*, Ohio, 1964., 29–36.

⁷⁴ Ako primjerice uzmemo u obzir pedagojske »ideale« o postkonvencionalnom moralnom razvoju mladoga čovjeka koji bi trebao prihvatiti legalistički poredak društva po Kohlbergu ili Eriksonov *self-concept* kao izraz konzistentne i integrirane osobnosti u smi-

ces uvijek neminovno prisutan i donekle učinkovit već činjenicom što dijete u prvim danima škole mora učiti organizirati svoju osobnost i socijalno ponašanje na osnovi usvajanja društvenih normi, pravila i vrijednosti. Tu bi već mogli neki kritičari uputiti prigovor kako škole od učenika prave konformističke članove društva koji bi se kasnije trebali samo adaptirati na postojeći društveni sustav institucionalno-organizacijske, ekonomsko-korporativne i druge dominantne sektore koji »reguliraju« funkcionalni red ukupnog života društvene zajednice.⁷⁵

Ako je, dakle, već spomenuta *društveno-sistemska-slika-sebe*, dominantna sadržajnost nečije samosvijesti i motivacije djelovanja, pitamo se: Što bi to bilo navlastito njegovo samoodređujuće u sebi kao autentične osobe, a da ne bi bilo svodljivo samo na vršenje bilo kakvih društveno sistemsko-operativnih funkcija statusa i uloga? Kao što čovjek može biti posve uvučen u podsvjesni svijet psihodinamike procesa i mehanizama obrane, ako se introspektivno i možda neurotično-introvertno stalno samo-promatra kao biće konflikata i obranâ, tako se i nečiji identitet u najvećoj mjeri može formirati objektivitetima društvenih funkcija do te mjere da poneka osoba bude posve asimilirana u organizacijsku logiku struktura i uloga, ignorirajući pritom unutarnju duševnost, emocionalnost ili sposobnost empatičnosti prema drugima. Pa i u *društveno-interakcijskoj-slici-sebe* čovjek će se odrediti i motivirati na djelovanje s obzirom na specifični ili promjenjivi *situacionizam* prilika, zbog čega bi moguća socijalizacija išla u smjeru stjecanja orijentacijsko-prilagodljivih sposobnosti konformiranja sa svakom ponuđenom dominantnom interpretacijom značenja nekog prihvatljivog ponašanja u nekoj socijalnoj interakciji.

slu da čovjek postane samosvjestan svojega stabilnog identiteta, polazeći pak od neposrednih interakcija (roditelji – djeca, vršnjaci, gradska četvrt), institucija (škola, učilišta, masovnih medija) i u konačnici cjelokupnog društva (gospodarskih, socijalnih i kulturalnih struktura), pitamo se: Može li sociologijski konstatirana ili ona konkretna životno aktualna društvena stvarnost doista na osnovi posredovanja takvih ili onakvih vrijednosti, pozitivno nekoga odgojno-socijalizacijski oblikovati? Usp. Herbert GUDJONS, *Pedagogija*, 105–107, 114.

⁷⁵ Još se katolički svećenik Ivan Illich u svojem djelu *Deschooling Society* kritički obrušio na suvremene škole, opisujući ih kao represivne ustanove u kojima dominira indoktrinacija učenika, u smislu da se guši njihova kreativnost i mašta, a nameće konformizam i zaglupljivanje u vezi pasivnog prihvaćanja interesa moćnih. I organizacijsko-sociologijska teorija škole naglasit će opasnost birokratiziranog i formaliziranog školstva koji je samo podsustav višega makroorganiziranog obrazovnog sustava. Interakcionistička, pak, kritika ide za tim da optuži škole zbog njihova nametanja definiranja situacija u smislu udjeljivanja etiketiranja učenika umjesto formiranja njihova identiteta, gdje se unaprijed određuju definicije prihvatljivog i neprihvatljivog ponašanja. Usp. Michael HARALAMBOS – Robin HEALD, *Uvod u sociologiju*, 186, 173–176, 205–211; Herbert GUDJONS, *Pedagogija*, 207–209.

Nadalje, kakva bi objektivno-realistička socijalizacija pojedinca u vrijednostima društva bila moguća kada je to isto društvo u postmodernom smislu zahvaćeno relativizacijom i pluralizacijom vrijednosnih orijentacija, narcističkim i individualističkim mentalitetom egzaltacija stilova i parcijalnih identiteta pojedinaca? Ili u neoliberalno-kapitalističko-konzumentskom obilježanom društvu – kakvu bi samosvijest pojedinac mogao steći socijalizacijom ako mu se tim procesom žele prenijeti »kvazi-vrijednosti« dominantne masovne i fabricirane kulture, osim kroz samoopažanje i samodoživljavanje vlastite *bezličnosti*, osobito ako se posve odao utjecaju reklama industrije zabave i propagande koja ga stalno potiče na potrošnju, odnosno hedonizaciju života pod svaku cijenu?

I baš zato iznova zaključujemo kako upravo *slikom Božjom*, ako bi čovjek bio prožet tom svijesću da u sebi i iz sebe odražava božansko lice na ljudski način, otkrivajući svoju samosvojnost i autonomnost svojega »ja« baš tada kada se oslanja izvan tog istoga »ja«, ne bi li tek ljudska psiha, njegova društvenost i odgojivost zadobila osobit motivacijski polet biti čovjekom u svekolikoj svojoj cjelovitosti usprkos vanjskim okolnostima, a nasuprot posezanju da svoje biće gleda ili samo motivira iz vlastite fragmentiranosti i puke slojevitosti sebe. Ali ta motivacija svakako ne bi stoga bila samo psihološko-društvena već i teološko-duhovna. Zato čovjek kao *osoba*, jer je i *slika Božja*, već u sebi ima tu moć dosezanja realističnog iskustva autentične slobode, spontanosti, dostojanstvenoga samo-promatranja-sebe, smjerenja i postignuća unutarnje harmoničnosti bića i vanjske ravnoteže u odnosima prema drugima, u smislu da on ne može izgubiti svoju osobnost kao integrirana osoba samo ako ne dopusti da se posve asimilira bilo na puki biološki organizam bilo na psiho-dinamiku podsvjesnog determinizma ili na bihevioralno-interakcionistički i društveni objektivizam podražaja, situacija, gospodarskih, kulturalnih, političkih i drugih prilika.

Umjesto zaključka

Na osnovi iznesenoga vidi se kako se induktivnim postupcima kojima se dobivaju podatci o »izmjerama« čovjeka i njegovih psiholoških ili socioloških obilježja, usprkos spoznajno-znanstvenoj i iskustveno-praktičnoj korisnosti istih, gubi iz vida taj isti čovjek kao cjelovita osoba i onda kada se u postignuće te cjelovitosti optimistički vjeruje polazeći od neke u članku spomenute »znanstvene slike«. Poteškoća tih »slika« je u tome što *pars pro toto* žele zaokružiti govor o čovjeku kao biću kojeg bi se baš tako trebalo razumjeti ako bi se imalo prije svega poći od njegova pojedinog stratuma, biološke strukture ili reak-

tivno ponašajnog, ili podsvjesnog, motivativno-samoaktualizacijskog, društveno-sistemske, kulturalnog, situacijsko-interakcijskog, ili drugih uporišta.

Već sama znanstvena empiričnost, stoga, odaje time nemale poteškoće »utrpanja« čovjeka u ove ili one generalizacije, definicije i kategorizacije na osnovi takvog ili onakvog psihologijskog ili sociologijskog polazišta i pravca, gdje izbija uvijek novi problem: Neće li neki pravac biti kritiziran od nekog drugog pravca, a taj opet od nekog trećeg pristupa, baš zato jer su se uočile poneke manjkavosti oko ne-cjelovitoga razumijevanja ljudskog fenomena u nekom području? Pa kada bi se i svi pristupi uspjeli nekako posložiti u jednu zamislivu kohezivnu i povezivu cjelinu spoznajâ, opet bi slika čovjeka ostala djelomična. I tu leže velike poteškoće oko razumijevanja *homo simpliciter*a, jer ako ga se želi metodski i teorijski po nekom pravcu posve *iscripti* samo zato što ga se *koncentriralo* ili *atomiziralo* samo na jedan njegov vid, iz čega se o njemu teorijski zaključuje sve ostalo pa i o njegovoj cjelini, jer drukčije nije ni moguće u empirijskom pristupu, neće li još više nadolaziti neka druga spoznaja o njegovoj *spoznajnoj neiscriptivosti*?

Zato je čovjek koliko u nečemu definiran toliko je i u mnogočemu nedefiniran, koliko opet uhvatljiv empirijskim mjerilima toliko i neiscriptiv također u svojem istom empirijskom duhu i stremljenjima bića u otvorenosti prema višem. Ta ekscentrična težnja prema sve većim integracijama samoga sebe (i ne samo u teorijskom nego i životno-praktičnom smislu) sve do božanske razine, razotkriva nam čovjeka prije svega kao *sliku Božju* i *osobu*. Te se kršćansko-antropološke kategorije ne mogu, dakle, metodski izravno verificirati osim s jedne strane, dakako objavom ali i uočavanjem činjenice te *iskonske ljudske težnje* za neprestanim transcendiranjem sebe i s druge strane, vazda prisutnom krizom u čovjeku oko nemogućnosti da se stabilno održi kao cjelovito biće biopsiho-socijalne ukupnosti svojega »ja« ukoliko se samo zatvara u taj isti »ja« ili običnu segmentiranu puku prirodnu ili društvenu profanost koja bi bila lišena bilo čega božanskoga.

Summary

HOMO SIMPLICITER OR IMAGO DEI

**FROM THE REGIONAL BIO-PSYCHO-SOCIAL CONCENTRICITY TO
ECCENTRIC-THEOLOGICAL INTEGRITY OF THE HUMAN BEING**

Davor ŠIMUNEC

Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Vlaška 38, p.p. 432, HR – 10 001 Zagreb
dav.simun@gmail.com

Starting with the Christian-theological category of the imago Dei, called anthropological-eccentric by the author, because the human being as a person can understand something also outside of boundaries of mere manifestation of his/her »I«, hence in God as »non-I«, which makes the human »I« stabile and integral. The author also wants to critically reflect on psychological and sociological positivistic-reductionist images of the human being, whose basis for defining the human being is found in certain structural-natural stratum or social functions of the human being, while calling such partial approach anthropologically concentric. While the concept of imago Dei emphasises what is integral, fundamental, and theological in the human being, the concept of homo simpliciter understands the human being in a scientific-methodological way in his/her mere manifested, bio-psycho-social concentricity and segmentation of himself/herself. The first two chapters present the Christian-anthropological determination of the categories of the image of God and person in the most basic way, while in the continuation of the article the author reflects critically on ways in which the image of the human being is »scientifically created« in the psychological and sociological sense. In the last chapter the author poses the question of how the human being could be personalised realistically and optimally, and socialised on the basis of aforementioned »scientific images« of him/her, if he/she is understood only as homo simpliciter.

Keywords: *image of God, person, psychological and sociological image of the human being, personalisation, socialisation.*