

Josip Oslić, Zagreb

»Sachlichkeit«* u filozofijskoj antropologiji Hansa-Euarda Hengstenberga

1. Cirkularnost pitanja o Što i o bitku

S obzirom na pitanje o bitku, koje Hengstenberg¹ postavlja u svojem djelu *Seinsüberschreitung und Kreativität*,² on polazi od cirkularnosti odnosâ između bitnosti i bitka, odnosno između »pitanja o Što« i »pitanja o bitku«:

»U svakom 'Što' već je sadržan i tematiziran bitak, tako da bismo kod pitanja o Što bitka morali dospjeti u krug i dalje pitati: 'Što je Što?' Pitanje o bitku vodi onda k pitanju o Što, a pitanje o Što vodi natrag k pitanju o bitku.«³

Na čemu sada počiva ova kružnost? »Štostvo«, odnosno bitnost, postaje spoznatljivom samo u aktu bitka, tj. samoizvršenju bitka nužno ukazuje na-

S obzirom na sve ono što Hengstenberg podrazumijeva pod pojmom »Sachlichkeit«, ovu smo riječ morali ostaviti u njemačkom izvorniku. Naime, ona nije nikakva »stvarnost«, što je uobičajeni prijevod ove riječi, nego je ona jednom »jedinstvo mišljenja i bitka«, drugi put »čovjekova usidrenost u svijetu itd., ali dva najvažnija značenja – »cjelokupni čovjekov duhovni stav prema zbiljnosti« i »sebepredanje stvarima i bližnjem«, iz čega onda izvire i čovjekov moralni stav prema svijetu – upravo čine nemogućim prevodenje ove riječi na bilo koji uobičajeni način.

1
Hans-Eduard Hengstenberg rođen je 1. 9. 1904. godine u Homberg/Niederrheimu, a umro je 8. 8. 1998. godine u Würzburgu. On »bez sumnje pripada onim katoličkim filozofima koji doduše u svojem filozofsko-logičkom mišljenju nikada ne primjenjuju teološke argumente, ali su u konačnici udarili jedan neposredni most prema vjeri.[...] Nakon ispita zrelosti i trgovačke naobrazbe studirao je ekonomiju i društvene znanosti, ali uskoro prelazi na Filozofski fakultet. Tu je studirao psihologiju i filozofiju kod Johanna Lindworskyja, Maxa Schelera, Nicolaia Hartmanna i Helmutha Plessnera. Nakon promocije radio je kao slobodni pisac, potom se priključuje Romanu Guardiniu i njegovu krugu, te postaje stalni suradnik *Schildgenossena*. Na katoličku vjeru prelazi 1930. godine. S Agnesom r. Brust zasniva brak 1933. godine.

Nakon Drugoga svjetskog rata prihvaća ponudu za docenta filozofije na Pedagoškoj

akademiji u Oberhausenu, potom 1953. odlazi na Pedagošku akademiju u Bonnu i 1961. godine na Pedagošku visoku školu sveučilišta u Würzburgu, gdje postaje redoviti profesor za filozofiju. Nakon što je (1969.) postao emeritus, preuzima mjesto profesora gosta na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Salzburgu. Od 1980. pripada Filozofskom fakultetu III sveučilišta u Würzburgu«. – Johannes Binkowski, »Hans-Eduard Hengstenberg (geb. 1904)«, u: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, ur. Emerich Coreth, Walter M. Neidl, Georg Pfligersdorffer, Bd. 3, Graz/Wien/Köln 1990., str. 243. Interesantno je primijetiti da Hengstenberg između mnogih drugih neoskolastičkih autora u svojoj filozofskoj antropologiji nastoji »prodrijeti do jednog metafizičkog proučavanja čovjekove biti«. »Vrijedne temeljne linije jedne takve antropologije postignute su kod Karla Rahnera, Maxa Müllera, Johanna B. Lotza, Gustava Siewertha i drugih, u više sistematskom obliku kod A. Dempfja, H.-E. Hengstenberga i E. Przywara«. – Emerich Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck/Wien/München 1973, str. 51. (Ubuduće se navodi kao WiM.)

2
Usp. Hans-Eduard Hengstenberg, *Seinsüberschreitung und Kreativität*, München 1979. (Ubuduće se navodi kao SuK.)

3
SuK, str. 27.

trag na svoj fundament, na ono što čini njegovu bivstvenost, neovisno o tome promatramo li to sada tomistički ili transcendentarno-fenomenološki. S druge strane, bitnost implicira njezinu bivstvenu aktualnost, odnosno njezinu pojavnu formu »djelovanja«, čime ona uopće dospjeva do spoznaje. Upravo se zbog toga bitnost i bitak (akt bitka) nalaze u onoj cirkularnosti: *bez bitka bi govor o »Što« bio nemoguć, a bez »Što« bitak nije razumljiv u svome (smisaonom) fundamentu.*

Ono bitno bitka jest njegovo »sudbinsko zajedništvo« s bivstvujućim.⁴ S ovim razumijevanjem pitanja o bitku i njegovim (neukidivim) odnosom prema bivstvujućem, Hengstenberg se izravno okreće protiv onog, posebice kod kasnoga Heideggera zastupanog promatranja »bitka kao takvog«:

»Bitak je ono što bivstvujuće čini bivstvujućim i istodobno obratno: bivstvujuće je ono, u čemu prebiva bitak«,⁵

odnosno bivstvujuće je ono što ozbiljuje njegovu bitnost. Time opet imamo kružnu strukturu ovoga odnosa: prisustvovanje bitka postaje moguće samo zahvaljujući pripadnosti bivstvujućeg bitku, pri čemu kako bivstvujuće tako i sam bitak dobivaju svoju štostvenu odredbu koja nije niti kategorijalna niti formalna zato što proistječe iz ovog ontološkog odnosa i ne može se odrediti nikakvom kategorijom ili formom. Ovu egzistencijalno-ontološku odredbu Hengstenberg opet ne razumije u Heideggerovu smislu, premda on sam u svojoj *Filozofskoj antropologiji* govori o egzistencijalima. Naprotiv, egzistencijali se kod Hengstenberga označavaju kao »različiti načini, na koje metafizička egzistencija seže povrh sebe u svijet ili okolni svijet«,⁶ tj. na koje se u tom svijetu ozbiljuje ili bolje izvršava kao »samostojno bivstvujuće« i to u Hegelovu, ali antropološki razumljenom smislu: *od samoga sebe k samome sebi.* Ono što ide sâmo od sebe, dakle ono što se sâmo ne otuđuje od sebe i što se vraća natrag k samome sebi nije za Hengstenberga apsolut, cjelina kao ono istinito Hegelove *fenomenologije*, nego – kao što ćemo kasnije vidjeti – samostalni bitak ljudske osobe kao cjelovite.

S obzirom na Heideggerovu izradu egzistencijalâ, to pak ne znači nikakvo antropologiziranje pitanja o bitku, zato što za Hengstenberga i drugi bivstvujući imaju status samostalnosti. Čovječji tubitak nije, naime, za Hengstenberga nikakvo odlikovano bivstvujuće na kojemu »odčitljiva«⁷ postaje struktura egzistencije, nego »univerzalnost« bitka proizlazi upravo iz ukupnosti bivstvujućeg, što ujedno znači da otpada svako »odličje« u Heideggerovu smislu. Ova Hengstenbergova tvrdnja počiva na njegovu razumijevanju stvorenog karaktera samoga bitka, tj. osim božanskoga bitka svaki bitak nosi karakter stvorenosti zato što je on uvijek bitak bivstvujućeg.⁸ Upravo u pogledu na božanski bitak za Hengstenberga i problem »ontološke diferencije« izgleda sasvim drukčije, naime *antropološki*: ono, kod Heideggera izvršeno »odlikovanje« čovjekova tubitka kao onoga koji kao jedini ima mogućnost dospijevanja do razumijevanja bitka, predstavlja za Hengstenberga »najbitniju zadaću cjelokupne antropologije«,⁹ naime zadaću da se osvijetli taj put čovjekova samotranscendiranja u pravcu istine bitka, odnosno »ontološka diferencija«, ali pri jasnoj svijesti o vlastitoj konačnosti, tj. polazeći od toga da istina bitka nije *primjerena bitku*, nego da svoj izvor ima u božanskom bitku. Inače bi bitak bivstvujućeg bio nešto, u čiju se pozadinu ne bi moglo zaći, tj. o božanskom bitku ne bi se moglo govoriti kao o apsolutu. »Bitak kao takav« postao bi u ovom Heideggerovom smislu »metafizičkim bitkom« ili, rečeno s Lévinasom: sve bi bivstvujuće moralo biti *imanentno* bitku.¹⁰ Božanski bi bitak zapao u »zaborav bitka«

Heideggerova »bitka kao takvog«. ¹¹ Iz tog razloga Hengstenberg također kritizira Heideggerov »pothvat« da bitak *nadsvjetovno* statuiru kao bitak-u-svijetu:

»U neku ruku 'pokraj' sveg bivstvujućeg 'misliti' bitak 'u njegovu vlastitom', kao što je to pokušao Heidegger, ¹² unaprijed je jedan krivo usmjereni poduhvat; baš zato što je bitak uvijek bitak bivstvujućeg, premda također nije uvijek nužno bitak nekog određenog pojedinačnog bivstvujućeg.« ¹³

Ako bitak ne bi bio bitak bivstvujućeg, onda se struktura bitka ne bi mogla »odčitati« ni iz kojeg »tubitka«-u-svijetu. Ne ulazeći u probleme Heideggerova »okreta«, treba reći da je Hengstenberg točno uočio nužnost antropološkog tumačenja ovog glasovitog *ontološkog* mjesta u *Bitku i vremenu*, zato što u suprotnom slučaju ne bi više bila moguća nikakva »ontološka diferencija«. Čovjekov bi tubitak izgubio tada mogućnost dospijevanja do razumijevanja bitka. Upravo u tom smislu treba razumjeti Hengstenbergov *antropološki okret* Heideggerove pozicije.

Bitak kao bitak-u-svijetu, kao stvoreni bitak, nije dakle niti *transcendens* naprosto, niti najviša kategorija, niti forma koja postavlja u egzistenciju, već »univerzalni bitak« zato što on pripada svakom bivstvujućem. On je »neograničen« baš zato što se ne može svesti ni na koje ograničeno bivstvujuće, premda se očituje u svakom bivstvujućem i u svakoj regiji bivstvujućeg. Ali on također nije »metafizički«, jer on ne prekoračuje razinu onog

4

Usp. isto.

5

Isto.

6

Hans-Eduard Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, München/Salzburg ⁴1986., str. 334. (Ubuduće se navodi kao PhA.)

7

Kao što to opisuje M. Heidegger u *Bitku i vremenu*. Usp. Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Tübingen ¹⁵1979., osobito § 4: *Der ontische Vorrang der Seinsfrage*, str. 11 i dalje

8

Naime, »stvorenje« Hengstenberg shvaća u tomističkom smislu kao ono što je iz »ničega« postalo »nešto«, što je dakle postavljeno u bitak, pri čemu ne samo bivstvujuće nego također i bitak fungiraju kao postavljeni. Usp. Hans-Eduard Hengstenberg, *Evolution und Schöpfung. Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins*, München 1963., str. 28 i dalje (Ubuduće se navodi kao EuS.)

9

PhA, str. 141.

10

Usp. Emmanuel Lévinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Phillip Nemo*, Wien ²1992., str. 45; usp. također Josip Oslić, *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Zagreb 2002., str. 188 i dalje.

11

Prigovor što ga Hengstenberg iznosi u odnosu na Heideggerovo razumijevanje bitka glasi: »Bitak sam tada nužno postaje konstituentom. Time je on metafizički izgubljen iz vida u 'zaboravu bitka' (Heidegger), jer se ne traži i ne gleda na njemu primjerenom metafizičkom mjestu. U ontološkom krugu pretpostavlja se ono što bi upravo kroz mišljenje konstitucije trebalo postati razumljivo: kako bivstvujuće 'dolazi k bitku'. Ono dolazi k bitku kada svoj bitak konstituiru u konstituentima. Ali, ako je bitak konstituent; on je onda zapravo uvijek već on. On postaje jednim quasipredmetnim 'dijelom' u bivstvujućem i pojavljuje se (da se jednom upotrijebi Heideggerova terminologija) pod 'ontičkim' umjesto 'ontološkim' vidikom. Sada uopće ništa više ne dolazi do bitka. Ne bitak zato što on kao konstituent zapravo već jest. Ne bivstvujuće zato što je sve, što se inače još nalazi u njemu osim navodnog konstituenta 'bitaka', dosljedno nije nikakav bitak. Kako se onda može, između toga što bitak jedino jest, i onoga što nije nikakav bitak, uspostaviti neka ontološka konstitucija?« – Hans-Eduard Hengstenberg, *Sein und Ursprünglichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre*, München/Salzburg/ Köln ²1959., str. 129–130, u bilješci. (Ubuduće se navodi kao SU.)

12

Ovdje se H.-E. Hengstenberg poziva na M. Heideggera, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969., str. 25.

13

SuK, str. 27.

stvorenog, onoga što je dano u egzistenciji. On ima samo unutarsvjetovnu transcenciju, tj. njemu nije svojstvena nijedna forma ili odredba bivstvjućeg, premda ih on sve u sebi obuhvaća. Stoga sva bivstvjuća sudjeluju u njemu, on je za Hengstenberga »terminus participationis« u kojemu svako bivstvjuće dobiva svoj »transentitativni smisao«,¹⁴ tj. očituje svoju vlastitu bit u egzistenciji. Time se ona cirkularnost odnosi samo na jedinstvo biti, bitka i bivstvjućeg: bit se očituje kao djelovanje u bitku, tj. kao postavljanje bitka bivstvjućeg, pri čemu bivstvjuće putem tog djelovanja (izvršenje egzistencije) ozbiljuje svoju pripadnost bitku u njegovoj prisutnosti. Bitak je »univerzalan« i zato što on ujedno prisustvuje u bivstvjućem i u njemu dovodi do pojave svoju bit, od samoga sebe kroz bivstvjuće dolazi do samoga sebe kao do svoje biti, a da ne ukida samo bivstvjuće kao drugobitak, a da ga ne proglašuje nečim »ontičkim« i ne dovodi do »zaborava bitaka« njegovu bit, vječni bitak. Taj univerzalni i neograničeni bitak nije dakle »beskonačan«:

»Beskonačan je samo božanski bitak.«¹⁵

Iz te perspektive, Hengstenberg također kritizira zabludu skolastičke i neoskolastičke filozofije koja je polazila od toga da bitak fungira kao forma bivstvjućeg za razliku od bezoblične materije. Ako bi tomu bilo tako, onda bi bitak bio uvijek »ograničen i ograničavajući«, odnosno on bi bio i odredba i ono određujuće, to što upravo kroz ono određeno dobiva svoju granicu. Iz tog razloga univerzalni bitak nije također ništa opće zato što to opće implicira cjelinu onog posebnog ili – kako kaže Hengstenberg: »kategorijalni poredak«. ¹⁶ Treće, on nije nikakav »horizont« – kaže Hengstenberg opet protiv skolastike i neoskolastike –, zato što je »horizont« strukturiran uvijek *jastveno* ili *vezano za Ja*, tako da u njemu nikad nije obuhvaćen horizont svih horizonata, svijet (E. Husserl), a o bitku da i ne govorimo.

»Univerzalni je bitak upravo ono što je lišeno horizonatâ, što uostalom već proizlazi iz njegove neograničenosti.«¹⁷

On se nikad ne »gubi« u nekom bivstvjućem ili u nekoj regiji bivstvjućeg. On je »transcendentalan« ne u smislu »skolastičke transcendentalne filozofije«, nego samo zahvaljujući tome što on sve, u skolastičkoj transcendentalnoj filozofiji izrađene kategorije i forme »prekoračuje« tako što »prisustvuje« kroz njih i to kao uvjet njihove mogućnosti.

Ali što sada znači takvo razumijevanje bitka za Hengstenbergov nauk o »Sachlichkeit« u njegovoj antropologiji uopće?

Filozofska antropologija, u obliku koji je do važenja doveden kod Hengstenberga, želi pokazati da čovjek u svom povijesnom i nadpovijesnom samorazumijevanju nije instancija smisla, nego da je on onaj tko izvršuje već prethodno zadani smisao i time svoju vlastitu egzistenciju iskušava kao smislenu. Prethodna danost smisla je dvostruka: prva je prethodna danost ona koja dolazi iz vječnoga bitka, a druga je ona koja se iskušava sudjelovanjem u »univerzalnom bitku«. Vječni i univerzalni smisao prikazuje, dakle, »zatečenostî« čiji »autor« nije čovjek. Njegovo »autorstvo« leži samo u egzistencijalnom izvršenju tih zatečenosti. To nas u svakome slučaju podsjeća na Schelerovo razumijevanje formi znanja (spasenjsko znanje, znanje o bitku, itd.), premda treba primijetiti da kod Hengstenberga »jednobitak« čovjeka »sa sobom«, njegovu sposobnost razumijevanja struktura tu-bitka i »ontološke diferencije«, jednako kao i njegovu fichteansku moć

»postavljanja« samoga sebe i Drugog, upravo upućuju na čovjeka kao na slobodni bitak koji sâmoga sebe može »orijentirati« u svojoj slobodi.

On nije »otuđen« od te slobode, on je izvršava; on nije nikakav »susjed bitka« (M. Heidegger), nego je njegov »izvršitelj« – i upravo zahvaljujući tom izvršenju čovjek konstituira svoju vlastitu »Sachlichkeit«, jedinstvo vitalnog, tjelesnog, duhovnog i smisaonog odnosa prema bitku. Upravo stoga njegov nauk o »Sachlichkeit« dobiva takvo antropološko značenje: antropologija nema ništa s takvim parcijalnim odredbama (duhovnost, tjelesnost, itd.), nego s onim jedinstvom svih tih načina izvršenja koje Hengstenberg označuje pojmom »Sachlichkeit«. Ona je kako *dynamis* tako i *energeia*, moguća zbiljnost i zbiljska mogućnost svih načina bitka onog ljudskog koji se ostvaruju upravo kroz čovjeka i s njegovim iskustvom vječnog i univerzalnog bitka i to kao sloboda postavljanja-samoga-sebe i seberazumijevanja *sub speciae* supripadnosti onog transentativnog, entativnog i onoga što je primjereno bitku. Sve to trebamo imati u vidu kada govorimo o pojmu »Sachlichkeit« kod Hengstenberga.

2. »Čovjek kao na Sachlichkeit pozvano biće«

Uopće nije lako, kako kod Hengstenberga tako i inače jednoznačno, odrediti pojam »Sachlichkeit«, zato što je on opterećen mnogim ekvivokacijama iz svagdanjega jezika. »Sachlich« na bilo koji način podrazumijeva »stvaran« (wirklich), pri čemu samu zbiljnost smijemo razumjeti u smislu Aristotelove εφεργεια. Time se označuje ne samo prijelaz mogućnosti u zbiljnost (*actualitas*) nego i njihovo jedinstvo, jedinstvo moći i izvršenja bitaka. U tom bi smislu »Sachlichkeit« bila ono jedinstvo koje u sebi obuhvaća bitnost, bitak i bivstvjuće, te time omogućuje onu cirkularnost odnosâ između sva tri člana ove korelacije koju smo mogli ustvrditi u Hengstenbergovim ontološkim istraživanjima.

Drugo značenje možemo polučiti iz Husserlove fenomenologije, u kojoj se radi »o samoj stvari« (Sache selbst). »Sama stvar« znači ono što se sâmodaje za svijest u čistom fenomenološkom stavu, a ta »samodanost« sačinjava fenomenalnost fenomena ili stvarstvenost stvari (Sachlichkeit der Sache). Ona nije ništa predmetno, nego je korelat (*noema*) čistoga mišljenja (*noesis*). U tom bi smislu »Sachlichkeit« mogla značiti invarijantni sadržaj ove korelacije ili štoštvo. »Sachlichkeit« time postaje uvjetom mogućnosti svake stvari (Sache) u njezinoj stvarnosnosti (Dinglichkeit), u njezinoj zornoj i bitno-nužnoj danosti.

Kako bi objasnio pojam »Sachlichkeit«, Hengstenberg poseže za izvornim značenjem latinske riječi »res«, koja ne znači samo »Sache« ili »Ding« nego istodobno »prigodu«, »zgodu«, »usud«, »izvor«, »temelj«, itd. U ovoj svezi nije suvišno ukazati na to da je »res« povezana i sa starom njemačkom riječju »thing«, od čega dolaze riječi »das Denken« (engleski: thinking) i (Ding), što izravno sugerira jedinstvo mišljenja i bitka. »Sachlichkeit« možemo razumjeti upravo kao to jedinstvo.

Može se pretpostaviti da Hengstenberg ima u vidu i ovu ontološku karakteristiku kada kaže:

14
Usp. SuK, str. 30.

15
Isto.

16
Usp. isto.

17
Isto, str. 31.

»Naprotiv, *Sache* se mora razumjeti u smislu staroga pojma 'res' koji podrazumijeva jednu transcendentnalnu odredbu prema kojoj su 'Sache', 'bivstvjuće' 'dobro', 'istinito' i 'lijepo' međusobno izmjenjive. Stvar u stvarnosti (*Sache in Sachlichkeit*) odnosi se, dakle, na bivstvjuće naprosto koje je u krajnjem slučaju neka osoba. 'Sachlichkeit' je prema tome onaj temeljni ljudski stav koji se susretnutom bivstvjućem okreće poradi toga što je ono nešto istinito, dobro, lijepo, itd. [...] 'Sachlichkeit' je predanje bitku naprosto.«¹⁸

Kada se sjetimo toga kako Hengstenberg antropološki pretumačuje Heideggerovo »odlikovanje« čovjekova tubitka, tada ćemo lako uvidjeti što on podrazumijeva pod »Sachlichkeit«, naime čovjekovu »predanost bitku«, njegovu »njegovost« (*Seinlichkeit*) ili temeljni stav prema bitku, u kojemu on iskušava bivstvjuće u njegovoj značajnosti. U tom temeljnom stavu čovjek se ne odnosi na ono stvarsko, odnosno na ono predmetno stvari, nego na smisao i na »nabačaj bitka«. On stoji u odnosu »konspiracije«¹⁹ s tim smislom, tj. on ga razumije s onu stranu svake kategorijalne odredbe i time čuva njegov transcendentni i nepredmetni karakter, koji izmiče svakom objektivirajućem zahvatu. Ono antropološko pojma »Sachlichkeit« leži, dakle, upravo u toj sposobnosti čovjeka da primjereno smislu razumije bivstvjuće u tom konspirirajućem odnosu prema njemu. Ta »njegovost« čovjeka predstavlja, dakle, pravi »predmet« filozofske antropologije Hansa Eduarda Hengstenberga. Jedna takva antropologija postupa fenomenološki zato što nastoji otkriti i naći put do »*prafenomenalnosti*«²⁰ fenomenâ u temeljnom stavu »Sachlichkeit«. Dakle, ta je »prafenomenalnost« ono što se u onom temeljnom stavu želi pokazati »poradi same sebe«, to što suodređuje sam onaj temeljni stav jednako kao i pravac iskustva. »Unsachlichkeit«²¹ jest, nasuprot tome, nedostatak onog temeljnog stava. Životinja npr. ne može biti »sachlich«, zato što je njezino ponašanje diktirano i suodređeno instinktima, što pak ujedno znači da ona također nije »sachlich« zato što je ravnodušna prema toj diferenciji. »Sachlichkeit« se odnosi isključivo na čovjeka: on ima stav prema okolnom svijetu, prema bližnjem i prema bivstvjućem uopće. On je u tom stavu već unaprijed »iznad okolnoga svijeta«²² – Hengstenberg se ovdje poziva na Uexküllâ, ali tu tezu susrećemo i kod Schelera, Gehlena, Plessnera i Rothackera.

Za razliku od svih bića čovjek je *svjetovno*, a ne *okolno-svjetovno* biće, i stoga analiza bitka-u-svijetu dobiva za Hengstenberga krajnje važno značenje. Ovaj Heideggerov pojam Hengstenberg opet tumači metafizičko-antropološki. On kritizira Heideggerovu redukciju čovjeka na ono »Tu« bitka, pri čemu sam bitak gubi personalni karakter, čovjekobitak, »bitak u sebi« i svoju »neponovljivost«.²³ Zbog svoje puke imanentnosti bitku on ne može samostalno susresti bivstvjuće niti ga iskusiti – to iskustvo nije *ljudsko*, već *primjereno bitku*, što za Hengstenberga dovodi do svojevrsnog »solipsizma« bitka.²⁴ Stoga se analiza bitka-u-svijetu ne treba okrenuti *onom što je primjereno bitku*, nego onome što čovjek u tom svijetu zbilja iskušava u svom temeljnom stavu »Sachlichkeit«. Dakle, Hengstenberg ne preuzima pojam svijeta od Heideggera, nego od Schelera: svjetovni karakter čovjeka leži u njegovoj sposobnosti za distancu (od-stojanje), s koje on transcendirâ sve okolne svjetove i time sebi stvara uvijek nove mogućnosti iskušavanja svijeta. Ali u tom se fenomenološkom temeljnom stavu radi ne samo o nadvremenskim bitnostima već prije svega o smislu onoga što je iskušeno primjereno njegovosti. I ne samo to: ovo iskustvo potrebuje »suizvršenje«²⁵ u jednoj »konspiraciji« koja čuva neraspoloživost same stvari. S druge strane, nije svejedno odnosi li se »Sachlichkeit« na neki predmet ili na nekog bližnjeg. Predmet za nas ima neki smisao zahvaljujući svojoj značajnosti: on

je lijep, koristan, dok je čovjek dobar, pravedan, itd. I dok odnos »Sachlichkeit« na predmet potrebuje spoznaju, odnosno praktično ophođenje, odnos prema drugom čovjeku počiva na ljubavi, sklonosti, itd. Stoga je »Sachlichkeit« *gornji pojam* ne samo ontologije i spoznajne teorije nego ujedno i etike. Naročito u ovom etičkom pogledu, Hengstenberg se razlikuje od Maxa Schelera koji ljubav uzdiže do principa etičkoga djelovanja, dok se za Hengstenberga »Sachlichkeit« ne može izjednačiti s ljubavlju zato što ona kao onaj »gornji pojam« obuhvaća i »strahopoštovanje, pravednost, hrabrost – ukratko, sve »klasične kreposti«. ²⁶ »Sachlich« su samo pozitivne kreposti, dok su mržnja, ljubomora, itd. – »unsachlich«. One znače ne samo nedostatak svoga vrijednosnoga stava nego, naprotiv, preokretanje njega u svoju suprotnost.

S druge strane gledano, ontološko-spoznajnoteorijski, objektivirajući odnos prema bivstvujućem bio bi »unsachlich«. »Sachlichkeit« ne znači opredmećivanje – iz nje se nikad apsolutno ne može isključiti objektivacija –, već »predanje« ²⁷ bitku, bližnjem i bivstvujućem. Prema Hengstenbergu, samo se kroz to »predanje« može dospjeti do fenomenalnosti fenomena, tj. njegov se smisao može iskusiti »poradi njega samog«. Ali predanje ovdje nije nikakav akt puke receptivnosti. Naprotiv, ona zahtijeva »angažiranost«, ²⁸ tj. ono »suizvršenje« iskušenoga smisla i »nabačaja bitka« dotičnog bivstvujućeg. Objektivnost je za Hengstenberga posljedica puke receptivnosti i u tom je smislu za njega »objektiv« fotografskoga aparata »ono najobjektivnije« cjelokupne objektivnosti. ²⁹ Ako smijemo staru riječ *θεωρία* prevesti kao »motrenje«, onda ćemo lako moći uvidjeti da Hengstenberg ovdje – kao ranije Heidegger – vrši kritiku »predočavajućeg«, čisto teorijskoga mišljenja. Bez »suizvršenja«, *θεωρία* ostaje za Hengstenberga mrtva.

»Sachlichkeit« polazi od same sebe, ali ne kao neki gotov stav koji ne mijenja sebe, nego kao sam predmet stava i time ga ukida. Sasvim suprotno:

18

PhA, »Vorwort zur zweiten Auflage«, str. VII–VIII.

19

Usp. isto, str. VIII.

20

Usp. isto, str. IX: »Präfenomen je ono, što se ne može izvesti iz tubitka i takobitka [...] Präfenomen je, dakle, ono što nije dalje [moguće] reducirati«. Usp. SU, str. 35.

21

PhA, str. 9.

22

Usp. isto, str. 10. »U suvremenoj filozofskoj antropologiji, od *M. Schelera* i *A. Gehlena*, označuje se cjelokupno čovjekovo ponašanje pojmom 'otvorenost prema svijetu', nasuprot 'navezanosti na svijet'. Ponašanje životinje je 'navezano na svijet'. Čovjekovo ponašanje je 'slobodno od okolnog svijeta' i stoga 'otvoreno prema svijetu'. Životinja ima samo ograničeni okolni svijet. Samo čovjek živi u otvorenom svijetu; on je prema svijetu otvoreno biće«. WiM, str. 67.

23

Usp. PhA, str. 4–5.

24

Usp. isto.

25

Usp. PhA, str. 12.

26

Isto, str. 15.

27

Usp. isto str. 16. Interesantno je primijetiti da Münchenski fenomenolog Dietrich von Hildebrand promatra etičku kategoriju »predanja« u odnosu na čovjekov »vrijednosni odgovor«. »Vrijednosni odgovor« je kod njega na osobit način obilježen »*karakterom* predanja«. »Prvo važno obilježje vrijednosnog odgovora jest njegov karakter sebpredanja«. – Dietrich von Hildebrand, *Ethik*, u: *Gesammelte Werke II*, ur. Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, Regensburg/Stuttgart ²1973., str.. 225.

28

Usp. PhA, str. 16.

29

Usp. isto.

ona pušta da se fenomeni pojave na sebi samima, ona ih iskušava u njihovoj fenomenalnosti (samodanosti) na način predanosti, što također možemo razumjeti kao jednu vrstu *εποχή*, s kojom Ja napušta samo sebe, ono jastveno, i dolazi u prisnu (konspirativnu) blizinu fenomenu, u kojoj se on očituje poradi samoga sebe, i to u njezinu smislu, ne u svojoj nadvremenskoj, apriornoj bitnosti. To sebenapuštanje ili stanoviti sebegubitak predstavlja za Hengstenberga bitno-nužni uvjet mogućnosti čistog fenomenološkog iskustva uopće. Tek zahvaljujući »suizvršenju« iskušanoga smisla istodobno postaje moguće »dolaženje do-samoga-sebe«³⁰ na razini »Sachlichkeit«. Drukčije rečeno: »samoočitovanje onog stvarnog«³¹ nije ništa drugo nego ostvarenje tog smisla u mojoj vlastitoj egzistenciji. Ili, rečeno radikalno s Lévinasom: *kroz mene govori ono Drugo*, konstituira moju egzistenciju.

Očito je da se ovdje radi o radikalnoj kritici Hegelove filozofije, koja kretanje dolaženja-do-samoga-sebe duha ne razumije kao onu predanost drugosti, već kao njezino totalno ukidanje, zato što je ona njegov »otpad«. Za Hengstenberga, naprotiv, »samoočitovanje« ne znači nikakvo »samootuđenje«, već upravo obratno: »uvijek istodobno samopotvrđivanje i samopoizvješćivanje«.³² Ono drugo u cjelini, ne samo Drugi – u tome se Hengstenberg razlikuje od Lévinasa! – predstavlja konstitutivni uvjet »Sachlichkeit«. »Sachlichkeit« ne postavlja bivstvujuće u njegov bitak, nego ga upravo stječe svojim poizvješćivanjem. »Samobitak« Heideggerove filozofije znači samo »odvajanje« od Drugog, gubitak blizine bez koje »Sachlichkeit« postaje »unsachlich«, odnosno objektivna ili solipsistična.

»Nesebičnost« ove »Sachlichkeit« dobiva ovdje univerzalni ontološki, ne samo etički smisao. Samo nesebičan čovjek, koji se predaje fenomenima i drugima, koji suizvršuje smisao i nabačaj bitka, jest za Hengstenberga bitak-u-stvarnosti (In-der-Sachlichkeit-Sein), sopstvo koje svoje samopoizvješćenje ozbiljuje u horizontu prafenomenalnosti. Nesebičnost je polazišna i nadovezujuća točka svih čovjekovih nastojanja da postavi, očituje i poizvijesti samoga sebe kao čovjeka. Njegovo »samostanje« (Selbststand) nije »samobitak«, već »lišenost sopstva« (Selbstlosigkeit – samostalnost) kroz koju govore »same stvari«. Bez te nesebičnosti »Sachlichkeit« se ne bi mogla ni očitovati niti doći do sebe same. Ona znači »pogođenost«, kaže Hengstenberg s N. Hartmannom, tj. temeljni uvid da »središte djelovanja«³³ nije ono jastveno, već upravo obratno, da je samo to jastveno pogođeno, odnosno sukonstituirano tim djelovanjem, a da ne gubi svoju posebnost. Subjekt subjektivnosti nije subjekt kao takav, već »središte djelovanja« koje sam i ja kada suizvršujem to djelovanje.

Antropologija ovog fenomenološkog kova ne treba više ispostavljati razlike između čovjeka i životinje ili biljke – ona, naprotiv, treba pokazati, u kojim modusima čovjekova »Sachlichkeit« od same sebe dolazi opet do same sebe, kako bi se osvijetlilo koje pogođenosti omogućuju konstituente (Hengstenberg kaže: egzistencijale) čovječnosti čovjeka. Bez tog osvijetljenja strukture »Sachlichkeit«, ne bi bila moguća ni jedna takva antropologija. Ona ne operira s razlikama, nego s njegovosnom blizinom (seinliche Nähe) koja proizlazi iz nesebičnosti čovjekova samostanja. Samo ta nesebičnost prekoračuje prostorno-vremenske granice što ih je Kant postavio transcendentalnoj filozofiji:

»Praslika te 'Sachlichkeit' nije fotografska ploča, već dijete koje preko igre, učenjak koji preko obuzetosti svojim predmetom zaboravlja vrijeme i prostor. Dijete postaje 'unsachlich' kada se

počinje 'producirati' (kada spekulira o učinku svoje igre na odrasle), učenjak kada postaje čas-tohlepan, odnosno kada dopušta da njegovo istraživanje bude određeno time.«³⁴

Premda Hengstenberg pojmovni par »Sachlichkeit-Unsachlichkeit« razumije kao »formalnu temeljnu strukturu cjelokupnog ljudskog odnošenja prema svijetu«,³⁵ treba primijetiti da u tome nije sadržano ništa formalno. Predanost, nesebičnost i suizvršenje nisu nikakve formalne kategorije, nego su to utemeljujući načini čovjekova bitka, odnosno njegove stvarnosti. To nije nikakav »istraživački« ili »tehnički« stav, nikakvo »postupanje« u svakodnevnom razumijevanju, već naprotiv pokušaj stvarnosne egzistencije da usred bivstvjućeg nađe i ostvari svoj vlastiti smisao. Dolaženje-do-samoga-sebe znači stoga nalaženje samoga sebe, ali ne kao nalaženje subjekta ili sveutemeljujućega uma, već kao postignuće one »Sachlichkeit« koja je zahvaljujući Drugom – *ne* po sebi! – dobra, pravedna i takva koja se predaje i koja je bliska. »Sachlichkeit« jest »samostanje« koje nije na od-stojanju od izvora (prafenomenalnosti) svoje samostalnosti, inače bi ponovno bila sub-jectum – pod-met kao temelj svega u subjektivističko-novovjekovnom smislu.

Čovjek te »Sachlichkeit« nema nikakvo *inter-esse*, odnosno volju da bude u središtu onoga vlastitog, odnosno u središtu svojega okoliša. Zato što je on jedino *svjetovno* biće koje prekoračuje okolne svjetove, njegovo »esse« uvijek cilja na ono meta-okolno-svjetovno, gdje ono uopće leži. Životinja ima »inter-esse« da ostane u svojem okolnom svijetu, te kako bi poizvijestila i potvrdila svoje »esse«. Samopotvrđivanje čovječjeg »esse« leži, nasuprot tomu, u njegovu sebezakoračivanju, tako da je on – rečeno s Jaspersom – uvijek »moguća« ili – rečeno s Blochom – još-ne-bivstvjuća – egzistencija. Dok životinja – kaže Hengstenberg s Hartmannom i Schelerom – uvijek ima »nešto za nešto«,³⁶ tj. već unaprijed ima u vidu teleologiju »za nešto«, čovjek je izručen nesigurnosti svrhe svojega čina zato što se u tom meta-okolno-svjetovnom stavu osjeća bezavičajnim, tj. lišenim svojega sopstva (*selbstlos* – nesebičnim). On osjeća samo potrebu da se dopuni Drugim, da iz tog »središta djelovanja« spasi svoju subjektivnost. Usput primijećeno: takvo desubjektiviranje subjekta putem Drugog podsjeća izvorno na teocentričnu, predkopernikansku sliku svijeta. Umjesto imanja »nečega«, što je svojstveno životinji, čovjek ima mogućnost ili nedostatak da može »otpuštiti ili osloboditi stvari za njihov bitak-po-sebi«. ³⁷ Ova Hengstenbergova tvrdnja stoji, po mojemu sudu, u suprotnosti s teorijom »Sachlichkeit«, zato što on čovjeku opet pripisuje ono što on ne može izvršiti. Rješenje bi se problema moglo sastojati jedino u tome da kažemo kako taj dar otpuštanja i oslobađanja ne počiva na čovjeku, nego na njegovoj predanosti bivstvjućem koje ga »poučava« onome »Kako« otpuštanja i oslobađanja. Čovjek ne može otpuštati i oslobađati zato što on nema nikakvo središte ili središnji položaj, kao što ranije naglašava sam Hengstenberg. Njegovo vlastito središte leži u Drugom, iz kojega on crpi svoju svojost. Dakle, njegov je

30
Usp. isto.

31
Usp. isto.

32
Isto. str. 16.

33
Usp. isto.

34
Isto, str. 17.

35
Isto.

36
Usp. PhA, str. 21.

37
Isto.

»položaj u kozmosu« (M. Scheler)³⁸ određen time da on svoju sredinu uvijek iznova traži u sredini Drugog. I samo to traganje ili biti-na-putu njegova života opisuje »sredinu« njegova bitka. On je »sachlich« samo onda kada se njegova sredina promatra u sredini tog kozmosa. »Pogođenost«, »obuzetost« čovjeka samom stvari sada znači da se on prema samome sebi također odnosi »nesebično«. On samo zahvaljujući tome ima pravo da usred bivstvujućeg govori i »raspolaze« bivstvujućim i samim sobom, da ih otpušta i oslobađa. Njegovo »znanje« ne počiva niti na »objektivu« fotoaparata (θεωρημα) niti na sintetizirajućoj moći uobrazilje (reprezentacija), nego na »'pogođenosti' onim susrećućim«³⁹ koje ga mijenja – i to tako da on može doći do samoga sebe i iskusiti svoju vlastitu »Sachlichkeit«. Ova »ekscentričnost« ili »ekscentrična pozicija« – to je pojam koji Hengstenberg preuzima preko Hartmanna od Plessnera – potvrđuje u-topijski (bez-mjestovni, ne-pozicionalni) karakter čovjekova bitka koji je – za razliku od svih drugih svjetovnih fenomena – do zadnjega »sekulariziran«, i to tako da je on *rasprodan* od svijeta kao njegov posjed. Samo zahvaljujući stvarnosnom odnosu čovjek opet može *pojmiti* svoju rasprodanost, a utopija vlastitoga bitka može se pretvoriti u topiju blizine, gdje on sam kao nesebičan ima »samostanje«, što bi naravno bilo moguće samo ako bi on imao mogućnost da zbilja dođe do samoga sebe, što pak on ne može zbog svoje konačnosti. On bi tada ipak bio »unsachlich« zato što ne bi morao imati nikakvog stava prema bivstvujućem.

Budući da čovjek kao »sachlich« strukturiran prema Hengstenbergovu shvaćanju nije »nikakvo manjkavo biće«⁴⁰ – tvrdi Hengstenberg nasuprot Arnoldu Gehlenu – zato što »specijaliziranje«, koje znači prilagodbu životinja i biljaka nekom okolišu, ne ishodi od čovjeka, nego »od životinje kao norma«,⁴¹ pri čemu se ta Norma ispostavlja kao predljudski i na čovjeka primjenjivi apriori – jedna takva »životinjska biologija« zaboravlja »da čovjeku po *njegovoj* biologiji unaprijed uopće nije potrebno da se 'prilagođava', specijalizira i diferencira«. ⁴² To za Hengstenberga znači da čovjek ne podliježe onoj »životinjskoj normi«, odnosno da je po svojoj metafizičkoj strukturi, po svojem »Bios-u«, »suoblikovan jednim nadbiološkim principom«, ⁴³ što ga čini odlikovanim bićem u kozmosu, koje je sposobno živjeti usred bivstvujućeg, biti »specijalizirano« za njegovo razumijevanje i za razumijevanje samoga sebe. Ontološko-antropološki izraz ove specijaliziranosti jest »Sachlichkeit kao takva«.

Ova, protiv »filozofskog biologizma« usmjerena antropologija »Sachlichkeit« tvrdi da čovjeku nije potrebno nikakvo specijaliziranje, da se on po svojem izvoru, na temelju svoje »stvorenosti«, bitno razlikuje od životinje po tome da je on bitak-u-svijetu koji s onu stranu svakog okolnog svijeta može imati, razumjeti i sukonstituirati svijet. On je stoga najdublje prislan s tim svijetom, on je horizont njegova ozbiljenja, on se nalazi u stalnoj »komunikaciji« kako sa svijetom tako i sa svojim »bližnjima«, od rođenja do smrti:

»Cjelokupna biologija čovjeka u usporedbi sa životinjskom iz temelja je – naime, na temelju embriologije – preoblikovana zato što je čovjek biće koje je pozvano na 'Sachlichkeit'; i iz toga slijedi da čovjek svoje predispozicije kao embrio i kao malo dijete može aktualizirati već unutar svojega Bios-a samo ako mu se u tim razdobljima posreduju i odgovarajući personalni kontakti. Te kontakte životinjski roditelji ne mogu međutim posredovati.«⁴⁴

Čovjek, »biće pozvano na Sachlichkeit«, ima dakle svoj vlastiti Bios koji ga razlikuje od svih drugih živih bića i to tako da on stvari prilagođava svo-

jemu okolišu, čime stvara *svoj svijet*, svijet kulture, vrednota i povijesti. U tom smislu on nije nikakva životinja, on selektira, bira, uči i radi. Svojim misaonim i praktičnim radom on aktualizira svoju »Sachlichkeit«, tj. on posredstvom svog temeljnog stava prema zbiljnosti specijalizira bivstvujuće u cjelini za taj svoj svijet. »Sachlichkeit« je tako njegova »konstantna narav«, tj. ta narav ne proistječe »iz neke imanentne biološke zakonitosti«,⁴⁵ nego upravo iz temeljnog stava koji nadmašuje sve organsko i koji je o tom organskom potpuno neovisan. Stoga čovjek nije nikakva »oruđna životinja« – kaže sada Hengstenberg nasuprot Maxu Scheleru –, nego biće koje zahvaljujući svojim organima tek može stvarati oruđa. Ta oruđa nisu nikakve »proteze«, dakle nisu nikakav nadomjestak za nedovršeno stvaranje organa kod čovjeka, nego nastanak tih oruđa »zapravo upravo pretpostavlja dovršene organe kod čovjeka«. ⁴⁶ Pritom se Hengstenberg poziva na istraživanje Adolfa Portmanna, u kojima je Portmann pokazao da čovjek »svoj svijet mora samodjelatno izgrađivati u razumijevajućem kontaktu sa stvarima i ljudima«. ⁴⁷ Stoga je ova »teorija manjkavosti« Arnolda Gehlena za Hengstenberga apsurdna zato što ona s jedne strane zaboravlja da je »čovjek [...] i biološki najjače biće na svijetu«, ⁴⁸ te da s druge strane ustraje na tome da čovjek samoga sebe gleda očima životinje i da time niječe »metabiološki princip« onog ljudskog. On bi time htio pokazati da se čovjek, štoviše, nalazi na stupnju ispod životinje. Tom »biološkom monizmu« Arnolda Gehlena Hengstenberg, dakle, suprotstavlja nadbiološku bitnu strukturu čovjeka koja se upravo u ljudskoj slobodi otvara za stvaralačko djelovanje i smisaono odnošenje prema svijetu.

38

»Novija filozofska antropologija, ukoliko ona nije ni empirijska psihologija niti pojedinačna znanstvena antropologija, odlučno se vraća na *Maxa Schelera* (1874.-1928.). On dolazi od fenomenologije ranoga Husserla i preuzima njegova nastojanja koja neposredno opisuju i analiziraju 'fenomen'. Dok se kasnije kod Husserla ipak postavlja transcendentalno pitanje o konstituciji predmeta u svijesti, mnogi njegovi učenici više ne sudjeluju u tom obratu, nego neposredno postavljaju fenomenološku metodu za logička, ontološka ili vrijednosno-filozofska istraživanja. Tako posebice Scheler koji nastoji osvijetliti specifičnost duhovno-personalnog bitka i osobito mjesto čovjeka u cjelini svijeta i života. Osobito njegova knjiga *Položaj čovjeka u kozmosu* (1928.), koja polazi od usporedbe između čovjekova ponašanja i ponašanja životinje, zagovara čovjekovu 'otvorenost prema svijetu' pred životinjskom 'navezanošću na svijet'; obrazlaže posebni položaj čovjeka samo u 'duhu' i istinske duhovne prinose, i danas od nje dolaze odlučujući poticaji. U međuvremenu se ipak sve jasnije pokazalo da temeljna razlika između čovjeka i životinje pogada njegov cjelokupni tubitak također u biološkom i morfološkom pogledu«. WiM, str. 47–48.

39

Usp. PhA, str. 21.

40

Isto, str. 24. Naime, osnovna teza od A. Gehlena glasi: »Nasuprot visokoj specijalizira-

nosti i sigurnosti instinkta kod životinje, čovjek se u svojoj nespecijaliziranosti, ne-vješitini i siromaštvu instinkta predstavlja kao 'biće nedostatka'. Da bi preživio on mora te nedostatke kompenzirati, iz toga proizlaze čovjekova viša duhovna i kulturna postignuća. Ovo shvaćanje doživjelo je mnogostruku kritiku jer se pozitivna postignuća na bitno višem stupnju ne mogu samo protumačiti kroz negativne elemente nekog nedostatka«. WiM, str. 48.

41

Usp. PhA, str. 87.

42

Isto.

43

Isto.

44

EuS, str. 231.

45

Usp. PhA, str. 89.

46

Isto.

47

Isto, str. 90. Usp. također: A Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1944.

48

PhA, str. 91.

Ta bitna struktura čovjeka počiva za Hengstenberga ne samo na njegovoj duhovnosti nego u jednakoj mjeri i na njegovoj tjelesnosti. Naime, dok životinja ima samo organe koji stoje u neposrednoj korelaciji s okolnim svijetom, čovjek sa svojim tijelom prolazi kroz zbiljnost, stvara *svoj* svijet i time ostaje otvoren cjelokupnom kozmosu. Čovjekova tjelesnost čini ga otvorenim prema svijetu; zahvaljujući njoj on je jedan zbiljski bitak-u-svijetu koji se »ne krije u samome sebi« kao što je to slučaj kod životinje – kaže Hengstenberg s Plessnerom –, nego kao jedino biće koje ima svoje tijelo, ono organsko samoga sebe, ono svjetovno i bitku primjereno dovodi do takvog posredovanja, u kojemu njegov vlastiti svijet i njegova narav postaju zbiljski. To posredovanje izvršava upravo »Sachlichkeit«. Kao specijaliziran tom »Sachlichkeit«, čovjek se kroz zbiljnost kreće kao tijelo, ne kao organizam. Takvo se kretanje proteže u svim dimenzijama prostora i time konstituira prostor vlastitoga bitka time što čovjek otkriva i ostvaruje svoju vlastitu narav. To je prostor tjelesne egzistencije, u kojemu se stapaju bit i bitak, i to tako da ta tjelesnost daje horizont duhovnom samoozbiljenju. Tako tjelesnost uvijek upućuje povrh onoga biološkog i organskog: ona nije nikakva puka kompenzacija za ono što nedostaje, za ono što se organsko treba još razviti, nego je temeljni egzistencijelni način da se udovolji »Bios-u« čovjeka, tj. njegovoj vlastitoj metabiološkoj naravi koja se konstituira smisljeno, a ne organski ili organološki.

Smisaono zahvaćanje svijeta ne znači njegovo grubo objektiviranje, već jedno odnošenje u kojemu se čovjek osjeća oslovljen stvarima, i to tako da im može odgovoriti i da za to može snositi odgovornost. Opet polazeći od razlike između »ponašanja u polju«, što je svojstveno životinji, i čovjekovih »odnošaja prema stvari« postignutih zahvaljujući »Sachlichkeit«, od razlike koju je izradio Helmuth Plessner,⁴⁹ Hengstenberg sada želi pokazati da čovjek za razliku od životinje ima mogućnost »apstraktivno« spoznati nešto konstantno, Isto, kako ono konstantno predmetnosti tako i ono konstantno vlastitoga sopstva (samosvijest). Na temelju ove spoznajne moći čovjek egzistira kao osoba, odnosno kao sopstvo. Osobnost ove osobe sastoji se sada u tome da u svojoj »prethodnoj odluci« može kazati »Da« ili »Ne« svojoj vlastitoj »Sachlichkeit«, a time ujedno i svojoj naravi (Bios). Osobi u toj prethodnoj odluci pomaže savjest koja joj ukazuje na to da se ona ne smije odlučiti protiv svoje vlastite »Unsachlichkeit«. U tom je smislu čovjek biće sredine, sredine koja upravo leži u toj prethodnoj odluci. Stoga on kao sredina ne živi od sredine, kao što je to slučaj kod životinje. Njegova »ekscentrična pozicija«, kao što to Hengstenberg opet kaže s Plessnerom, ujedno mu omogućuje da bira svoju vlastitu slobodu i da sebe spozna kao biće prisiljeno na slobodu. To Hengstenberga uvjeruje u uvid »da prisila na odluku ne može biti nesvjesna«. ⁵⁰ Kao svjesna odluka ona predstavlja izraz znanja poradi slobode čovjeka da jedna takva odluka ne nosi neki predmetni karakter zato što je proizvod slobodne, a ne neke »neodređene volje«. ⁵¹ Na temelju prethodne odluke razumljivom postaje i izvorna motivacija koja nam pokazuje, koje su pogođenosti ili egzistencijali čovjeka potaknuli na to da donese takvu prethodnu odluku, odnosno da odgovori svojoj vlastitoj »Sachlichkeit«. S tim načinom slaganja, odgovaranja i odgovornosti, na vidjelo, između ostalog, izlazi tzv. smisao-utemeljujuća sposobnost čovjeka koja ga također bitno razlikuje od životinje. Smisao ovdje nema nikakvo značenje, npr. smisla suda, nego on važi kao egzistencijalni »odgovor« na stvari i bližnje koji nas oslovljavaju i koji smisaono sukonstituira naš vlastiti svijet. Smisao se za Hengstenberga ne može zamisliti bez

izvršenja smisla, jer bi bez tog ispunjenja čovjek bio ubijen u svom stvarnosnom stavu (sachliche Haltung), tj. on ne bi mogao niti svoju »Sachlichkeit« niti svoj odnos prema bitku ostvariti i doživjeti kao smislen. Ali izvršenje smisla nije kauzalno povezano sa svrhom, nego je samo primjereno samoj prethodnoj odluci. Na toj niti ove prethodne odluke čovjek mijenja svijet i to – što je kod Hengstenberga kranje problematično – »sasvim u pozitivnom smislu«. ⁵² Kako bi izbjegao moguće i eventualne tehnicističke i scijentističke prigovore, Hengstenberg tvrdi da vladavina ili htijenje-stavljanje-na-raspolaganje nije nikakva bit kulture, već odgovornost za prirodu i pred prirodom, inače jedna takva kultura koja teži za vlašću propada u barbarstvu. Smisao ispunjenje, nasuprot tomu, znači izvršenje smisla u kojemu sam misao kao nadpovijesna danost koja se uvijek ostvaruje u onom povijesnom upravo zahvaljujući mojoj egzistencijalnoj prethodnoj odluci postaje jednom pogođenošću koja bitno sukonstituira moj vlastiti život. Te formalne temeljne strukture čovjekova bitka-u-svijetu ne sačinjava, dakle, bitak kao takav, nego »Sachlichkeit«, odnosno temeljni stav čovjeka prema smislu vlastita bitka i izvršenje takvog stava. Filozofska antropologija Hengstenbergova kova ne bavi se, dakle, smislom bitka kao takvim, nego s iskustvom tog smisla od čovjeka samog i ujedno s tzv. egzistencijalnim strukturama koje iz toga nastaju. U tom se iskustvu zrcali ona jednokratnost, neizvedivost i neponovljivost, koja ne samo da karakterizira ljudsku individualnost nego ujedno pokazuje da svaki misao nalazi svoje jednokratno ostvarenje u nekoj njime pogođenoj individualnosti, odnosno da »svaki misao [ima] svoj 'Kairos'«. ⁵³ S tim smislom započinje apsolutni, stvaralački početak, početak od osobnog, individualnog pa sve do ontološkog smisla čovjekova bitka. Filozofska antropologija H.-E. Hengstenberga pokušava stoga prikazati taj put od osobnog do ontološkog smisla čovjekova bitka, kako bi pokazala, koja mnogostruka ostvarenja neki ontološki ustrojen i o čovjeku potpuno neovisan misao doživljava upravo i tom jednokratnom individualnom životu.

Na temelju toga razumljivim također postaje, zbog čega za tu antropologiju u razmatranje mora doći i fenomen zajedništva. Zajedništvo je kao nadindividualnost još više odriješeno od svrhe i ono istodobno osigurava »porast osobne ispunjenosti«, tako da u njemu »Sachlichkeit« dobiva svoje najveće moguće ostvarenje. Stoga fenomenologija zajedništva treba metafiziku zajedništva koja joj treba iznijeti na vidjelo ono nadindividualno, njegov *eidos*, ili njegovu kulturnu, duhovnu ili djelatnu specijaliziranost. Kroz zajedništvo se susreće »Ti« koje je on sam kao njegova »Sachlichkeit«. On is-

49

Usp. isto, str. 49. Kod Plessnera u: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1928., str. 272. Plessner je »uz Schelera jedan od utemeljitelja filozofske antropologije. On formulira svoju temeljnu tezu kroz 'ekscentričnu pozicionalnost' čovjeka, koja se nasuprot centriranosti životinje razlikuje po tome da čovjek iznova reflektira svoje životno središte i time ga nadilazi, dakle, on egzistira 'ekscentrično'. Time je u temelju mišljena duhovna dimenzija čovjekova tubitka, njegovo 'posredovanje neposrednosti' života, kao što to sam Plessner formulira Hegelovim riječima. Time Plessner stoji u središtu i stvara prijelaz k drugom osnovnom tipu filozofske antropologije koji je relativno neovi-

san od pojedinih znanosti i koji čisto filozofski nastoji iz fenomena čovjekova samoiskustva ispitati čovjekovo stanje biti«. WiM, str. 50.

50

PhA, str. 57.

51

Usp. isto, str. 58. Usp. također, N. Hartmann, *Ethik*, Berlin/Leipzig 21935., str. 588.

52

PhA, str. 74.

53

Isto, str. 79.

todobno time biva susretnut od transcendencije, zato što ga zajednica sa svojom nadindividualnom »Sachlichkeit« izvlači iz njega samoga i ujedno mu ne dozvoljava da se krije u samome sebi, što je glavno obilježje životinje.

I na koncu: dok je životinja *rođeni pozitivist*, tj. dok ona ostaje zarobljena onim danim i okolišnim,⁵⁴ čovjek je biće koje ima »smisao« kako za ono negativno tako i za ono beskonačno. Čovjekova mogućnost da kaže »Ne« pripada po Hengstenbergu u njegov »*luciferski stav*«⁵⁵ i ujedno izrazu njegove »nestvarne slobode« (unsachliche Freiheit). S druge strane, ta otvorenost za beskonačno znači koliko otvorenost za istinskoga Boga toliko i za kumire. Stoga jedna tako koncipirana filozofska antropologija mora to stvarnosno (das Sachliche) ne samo odčitati i osvijetliti na čovjeku nego i pokazati one strukture bitka u kojima je čovjek zapao u ono nestvarnosno svoje vlastite moći bitka, što ćemo razjasniti u narednim koracima.

3. Čovjekov bitak-u-duhovnom-stavu

»Sachlichkeit« zahvaljujući kojoj čovjek kako ontološki tako i životosvjetočno, (tjelesno) stječe svoje specijaliziranje u svijetu u cjelini – fungira u svojoj pojavi dvostruko: ona je *jednom duh* koji zauzima temeljni stav prema tom svijetu u cjelini, stav koji bismo s Heideggerom smjeli nazvati »nabačaj svijeta«; a *drugi put* i ujedno ona je kao *tijelo* koje predstavlja onaj individualni, voljni »odgovor« na ono što duh oslovljava u svijetu, na ono što upravo potvrđuje njegovu »Sachlichkeit«. Tijelo stoga nije nikakva puka reprezentacija duha u zbiljnosti, nego je uvjet mogućnosti njegove egzistencije kao osobnosti. Stoga je tijelo također princip čovjekova bitka i to s duhom istovrijedan i iz njega neizvediv – kaže Hengstenberg s Aristotelom i Tomom, s tom razlikom što Hengstenberg živo tijelo ne promatra kao puku tjelesnost, odnosno kao materiju ili kao $\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$, već kao nešto za »akt sposobno«, doduše ne »za sebe«, ali ipak u »aktualnoj relaciji« koja u egzistencijelnom smislu potvrđuje svoj »relativni samobitak«. ⁵⁶ U ovom *navlastito antropološkom* odnosu više se ne radi o supstanciji i akcenciji, formi i materiji kao kod Aristotela i Tome, nego o *relacionalnom* samobitku ova dva principa koja konstituiraju osobnost i koja se međusobno ne uvjetuju, nego znače »međusobno-dopuštanje-jednog-od-drugog«. ⁵⁷ Tek zahvaljujući tome nastaje zajednički »akt bitka«, u kojemu ono vitalno i duhovno konstituiraju neponovljivu i svojevrsnu osobnost. I kada duh i tijelo »studiramo« *razdvojeno*, tada se radi samo o dva »posebna aspekta« koji se ne mogu misliti bez onoga zajedničkog koje je osobnost. Osobnost je, naime, ono »Treće«, u kojemu te »djelomične perspektive« gube svoju djelomičnost i ostvaruju svoje »međusobno-dopuštanje-jednog-od-drugog« i svoj ontološki samobitak.

»Dakle, mora se zaključiti da je treći princip uz duh i tijelo potreban kako bi se ispunio dostatan razlog za individuaciju; treći princip koji naravno ne može ležati izvan konkretnoga čovjeka (jer tada bi se ukinula samostalnost ljudske osobne individue), nego mora biti *jednakoizvoran* s obje prve konstituente. Taj smo princip u kategorijalnoj građi ljudske osobe nazvali *princip osobnosti*. On određuje ljudsku individualnost tako što određuje od čovjeka do čovjeka uvijek jednokratani način, na koji se duh izražava u tijelu, a tijelo kao medij izražavanja (s vlastitom sposobnošću akta i aktivnošću) stavlja na raspolaganje duhu.«⁵⁸

Kako bismo osvijetlili »nauk o osobnosti«, odnosno nauk o »samobitku« čovjeka u njegovoj egzistencijalnosti (egzistencijalima), najprije moramo iznijeti na vidjelo njegovu »metafiziku« duha i tijela, opet kako bismo ra-

zumjeli gdje leži točka prijelaza k osobnosti. S druge strane, postavlja se naravno pitanje: Zbog čega ili iz kojeg razloga Hengstenberg u svojem nauku o čovjeku ne započinje od onog vitalnog, što je slučaj u gotovo svakoj poznatoj filozofskoj antropologiji 20. stoljeća, nego s »metafizikom duha«?

U skladu s prethodno rečenim, odgovor se može dati relativno lako: Kategorija »Sachlichkeit«, kojoj on daje prvenstvo, jest ono što u duhu nalazi svoj princip, premda – kao što je ranije spomenuto – ono duhovno taj svoj stvarnosni »temeljni stav« prema svijetu i prema vlastitu bitku ne može izvršiti bez tjelesnosti, jer to tjelesno predstavlja kako egzistencijelni tako i egzistencijalni odgovor na »duhovno dopuštanje bitka«.

S druge strane treba dodati da je kod Hengstenberga u prvom dijelu spomenute knjige izvršena *fenomenologija bitka-u-svijetu*, koju on – kao što smo vidjeli – za razliku od M. Heideggera, oblikuje snažno metafizičko-antropološki, smjera se na to da se ne ostane kod onoga što se pokazuje na samome sebi, nego da se na vidjelo iznese »temelj ljudske sposobnosti za Sachlichkeit«,⁵⁹ iz čega treba razumljivim postati i ono fenomenalno čovjekova bitka u njegovoj izvornosti. Drugo: budući da »Sachlichkeit« kao temeljni stav čovjeka prema zbiljnosti, prema samome sebi i prema bližnjemu, podrazumijeva »prisiljenost na odluku«,⁶⁰ odnosno egzistencijalno-ontološku prethodnu odluku za stvarnosno ili nestvarnosno, takva metafizika duha ima uglavnom posla s problemom »samoodgovornog ponašanja« prema onom ranije spomenutom, iz čega izrasta cjelina »osobnoga bića«, što ujedno implicira antro-po-ontološki nauk o vrednotama.

Prema Hengstenbergu, ne postoji nikakva ljudska sposobnost koja bi mogla djelovati istodobno koliko »stvarnosno« toliko i »nestvarnosno«. Ono volitivno, intelektualno i emocionalno čovjekova bitka predstavljaju za Hengstenberga samo one »razine« na kojima se može razviti »sposobnost za stvarstvenost« ili »nestvarstvenost«, pri čemu to što »razvija« i sjedinjuje tu sposobnost nije stvarstvenost sama – tada bi Hengesteberg zbilja zapao u sebi – imanentnu metafiziku –, nego onaj u filozofskoj antropologiji Maxa Schelera koncipirani duh koji kao cjelina onog psihičkog i volitivnog mora fungirati kao nešto prekoduševno i prekotjelesno, kako bi oboje stopio i doveo do ostvarenja. Duh je u tom smislu »metabiološki« strukturiran zato što – kao što kaže Scheler u svojem *Položaj čovjeka u kozmosu* – nije sposoban za opredmećenje, što istodobno znači da on ne podliježe nikakvoj biološkoj promjeni ili nekom takovom utjecaju. Ono psihičko i biološko ne pripadaju njemu, nego životu – on je pol života koji oblikuje

54
Usp. isto, str. 111.

55
Usp. isto, str. 114.

56
Usp. SuK, str. 42. »'Čovjek' se kao cjelina ne može jednostrano razumjeti ni iz tijela niti iz duha, nego samo iz 'življene sinteze' obaju. [...] U osobi se stalno i neprekidno ostvaruje jedinstvo duha i tijela«. – Hans-Eduard Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, Regensburg 1955., str. 14–15.

57
SuK, str. 42.

58
Isto, str. 43.

59
PhA, str. 121.

60
Isto, str. 121. »Sachlichkeit« se u etičkom području razumijeva kao »čovjekova temeljna odluka«. »Budući da je Unsachlichkeit promašivanje tražene Sachlichkeit, već sada se oslikava odluka za ili protiv Sachlichkeit kao čovjekova temeljna odluka«. PhA, str. 39.

život i koji se ne može svesti na život sam. A sada se postavlja pitanje: s kojim pravom Hengstenberg tvrdi da je duh princip stvarnosnosti?

Njegov za stvarnosnost sposoban »samobitak« sastoji se najprije i najčešće u »*sposobnosti za akt*«, ali ne u smislu fenomenološke škole koju su zastupali već Brentano, a potom Husserl, Scheler, Pfender, Hildebrand i Reinach,⁶¹ već izričito tako da ta »sposobnost za akt« ne predstavlja nikakvo čisto »teorijsko« (eidetsko) motrenje bivstvujućeg kao takvog – sasvim obratno: ona je »*sposobnost [...] ostvarivanja duhovnih aktova*«,⁶² što upravo protiv filozofske antropologije Maxa Schelera implicira da je duh sposoban za ostvarenja i istodobno da upravo u toj moći leži njegova sposobnost da bude principom stvarnosnosti.

»Prisiljenost« na (pred-)odluku upravo je ono što svaki čisto teorijski akt i samu metafizičku stvarnosnost dovodi do *obistinjenja* u kojem kako akt tako i stvarnosnost stupaju u egzistenciju. Jedna antropološki usmjerena ontologija akta, koju nam Hengstenberg želi predočiti, nema stoga posla s apriorijem Husserlove transcendentalne fenomenologije, već ujedno i jednako vrijedno s onim aposteriorijem koji predstavlja ne samo *noema* nego i jednu od temeljnih pogodnosti mogega osobnoga života.«

Polazeći naime od Hengstenbergova uvida: »*u svakoj se apriornoj spoznaji bitnosti krije neki aposteriorni moment*«,⁶³ nastojimo pokazati da je taj »aposteriorni« moment upravo ono što na sebi duh pokazuje kao princip stvarnosnosti – i to *bitno-nužno*. Stoga se s Hengstenbergom slažemo i u uvidu da je »kardinalna greška fenomenologije« zbilja bila i u tome što je »htjela 'staviti u zagrade' zbiljnost«. ⁶⁴ To je, doduše prekasno, uvidio i E. Husserl kada je s povratkom izvornoj paradoksi životnog svijeta pokušao osloboditi tu zbiljnost iz onih zagrada.

»Akt« nije za Hengstenberga nikakva konstitucija *predmeta*, koja je izvršena nakon stavljanja u zagrade bivstvujućeg kao takvog, stavljanja u zagrade koje traga za *eidos*-om, već akt susretnosti, odnosno pogodnosti bivstvujućim kao onim što se nudi kao ono što je smisleno, kao ono što oslovljava duh i što zahtjeva egzistencijalni odgovor od one osobnosti koja se zbog same sebe ne može izmaknuti tom odgovoru. Akt je usmjeren »ontološki« zato što on s obzirom na bivstvujuće ne izvršuje nikakvu »pasivnu sintezu« ili naknadnu konstituciju onog noematskog kao predmetnog, nego »izvodi naknadno izvršenje ovog događanja smisla; sve to naravno na [...] predracionalni način«. ⁶⁵ »Predracionalno« naknadno izvršenje »događanja smisla« nije za Hengstenberga ni racionalno niti iracionalno – ono potječe iz one prethodne duhovne odluke koja – u hermeneutičkom smislu razumljena kao »predrasuda« – onoga tko je donio prethodnu odluku dovodi u horizont onoga što njegovu odlučenost za otkrivenost bivstvujućeg u cjelini dovodi do stvarnosno izvršenog događanja smisla. U tom je smislu Hengstenberg mnogo bliži Heideggerovoj nego poziciji svih drugih fenomenologa. Za Hengstenberga, bitak-u-svijetu znači bitak-u-izvršenju-smisla koji se – opet hermeneutičko-antropološki – može *izvesti* samo kao »naknadno izvršenje« tog »događanja smisla« u vlastitu životu. »Stvari« se u našim aktovima ne pokazuju predmetno, već primjereno smislu, to znači kao one pogodnosti koje smisleno konstituiraju moje vlastito izvršenje života. Fenomenološki govor o »bitnostima« dobiva stoga kod Hengstenberga sasvim drugo značenje, zato što za njega bitnost više nije ono što *važi* kao invarijantni i nadvremenski sadržaj, već obratno, ono što čovjeku, njegovoj *osobnosti*, pomaže u tome da postigne svoj »bitni cilj«. ⁶⁶

4. Stvarnosno i nestvarnosno – Hengstenbergov antropološki nauk o vrednotama

Smisaono orijentirana fenomenološka antropologija gradi svoj vlastiti »nauk o vrednotama« polazeći od osobnog *realiziranja smisla*. Ona utoliko nije nikakav u uobičajnom smislu razumljeni »nauk o vrednotama« koji ima posla s čvrstim poretom i s vječno važećim vrednotama, nego se konstituira kao fenomenologija čovjekova »samožalaganja« za životosvjetovno smisaono ispunjenje kako kontingentnih tako i vječnih vrednota, jer »to žalaganje sebe jest realiziranje smisla«,⁶⁷ bez kojega bi vrednote, neovisno o svom porijeklu, izgubile svoju životnu značajnost. S druge strane: zahvaljujući tom sebezalažućem smisaonom ispunjenju vrednota, čovjek stječe svoju vlastitu osobnost, tj. svoju vlastitu »stvarnosnost«, kao mogućnost da te vrednote realizira i da snosi odgovornost za njih. Stoga ono bitno čovjekova bitka ne leži u njegovoj mogućnosti »objektivne« spoznaje svijeta, nego u spremnosti da to spoznato razumije primjereno smislu, tj. da se za njega stvarnosno založi i da snosi odgovornost za to ispunjenje smisla.

Akt spoznavanja treba se utoliko promatrati trostruko, premda on u sebi predstavlja nerazdvojno jedinstvo:

»Ukoliko akt sadrži neki intelektualni moment, on se usmjerava na bitnost, kao volitivna realnost on smjera na bitak ili esse, kao emocionalna realnost on smjera na ontološki smisao, odnosno na vrednotu.«⁶⁸

»Poredak« što ga Hengstenberg ovdje uspostavlja ukazuje na to da mi neku stvar u njezinu jedinstvu možemo promatrati s tri aspekta, ali da ona u svojoj jedinstvenoj »pojavi« od nas zahtijeva da je ne samo spoznajemo nego da je ujedno (smisaono) razumijemo u bitku i da je na temelju tog razumijevanja izvršimo našim vlastitim sebezalaganjem, tako da se na razini ljudske egzistencije intelektualni uvid potpuno podudara s emocionalno-volitivnim aktom odgovornosti. I budući da se u slučaju tog »podudaranja« radi o jednoj »smisaonoj«, tj. na egzistenciju odnosno podudarnosti, onda kod Hengstenberga nemamo nikakav tradicionalni »vrijednosni poredak«, već *poredak izvršenja*.

Mi »konspiriramo« s drugima, tj. mi smo s njima u najužoj povezanosti koja uopće čini mogućom moje »sluganstvo« – sluganstvo, u kojemu Drugi sâm dolazi do svojega samoozbiljenja i to »poradi samoga sebe«,⁶⁹ a ne kao »predmet« za moje svrhe. *Realiziranje neke čudoredne vrednote događa se za*

61
Usp. PhA, str. 122.

62
Isto, str. 125.

63
Isto, str. 132.

64
Isto.

65
PhA, str. 132.

66
Usp. isto, str. 136.

67
SuK, str. 127. »Stoga je čovjek biće koje ne može izbjeći pitanju o smislu. Neizbježna od-

luka za ili protiv Sachlichkeit ujedno je odluka za ili protiv smisla«. PhA, str. 66.

68
PhA, str. 161. »Sachlichkeit je individualni ontološki smisao čovjeka, obilježen po tome da se pod njim ne misli samo na individualnu biološku krivulju života nego, također, na jedinstveno-personalni odnos prema čovjeku i Bogu. To je jedinstveno ontološko određenje smisla, na čijem ispunjenju čovjek sudjeluje kroz slobodu«. EuS, str. 207.

69
Usp. SuK, str. 127.

*Hengstenberga kao realiziranje smisla u ćudorednom području.*⁷⁰ On time ukida cijepanje egzistencije na bitak i na trebanje u njihovoj »bitnosti« i u njihovoj »pojavi«, tako da se sada oboje »pojavljuje« u jednoj egzistenciji koja se ostvaruje kao odgovor. I budući da se »ispunjenje vrednota« ne događa više »poradi sebe samoga«, koliko svaki »vrijednosni poredak« gubi svoju svjetovnu tuđost toliko i egzistencija koja nosi svijet gubi svoju »subjektivnu« ulogu, zato što ona kao »sluganska« nije više egzistencija koja »postavlja vrednote«, već egzistencija koja »ispunjava vrednote«.

»Objektivnost« nije time konstituirana ni »vrijednosnim poretком« niti aktom subjektivnog postavljanja vrednota, već onom »stvarnosnošću«, tj. onom sposobnošću osobe da zauzme sebezalažuci stav prema svijetu, prema bližnjem i prema Bogu i da ga realizira. Stoga su ćudoredne vrednote »transentativne«,⁷¹ one nemaju nikakvog »subjektivnog« nositelja koji ih postavlja, već samo osobu koja se za njih zalaže ili – što je isto – preuzima odgovornost na sebe za njihovo »realiziranje«. To se »realiziranje« događa sa svoje strane samo na niti razumijevanja smisla i utoliko je »smisao vrednote nerješiv«,⁷² i u njemu te vrednote nalaze svoje individualno opravdanje. Vrednote, dakle, nisu nikakav individualni »posjed – individualno je samo njihovo (smisleno) realiziranje, što naravno ovisi o našem razumijevanju svijeta u cjelini što kao njegova »stvarnosnost« pripada onom našem osobnom.

Budući da su vrednote »transentativne, odnosno da se mogu »posuditi«,⁷³ moguće je da one kao »transcendentne« stupaju u bitak, a da ne gube svoju neraspoloživu transcendenciju. I s druge strane: budući da »stvarstvenost« čovjeka sačinjava njegov vlastiti bitak, također je moguće da se vrednota i bitak u najvišem stupnju »podudaraju«, premda to podudaranje zbog »transentativnosti« vrednota mora ostati uvijek relativno.

Ali ako bilo koji od nas i na temelju naše stvarstvenosti odabrani poredak vrednota samo primjereno smislu doživljava svoju realizaciju, postavlja se opravdano pitanje: *Gdje leži kriterij samoga vrednovanja? Ili: Kako se može, polazeći od naše egzistencije i od stvarstvenosti, »znati«, što je vrijedno ili što je nevrjedno?*

Ta pitanja predstavljaju kod Hengstenberga jedan problem koji se treba uzeti ozbiljno i koji naročito izlazi na vidjelo u njegovu sjedinjavanju transcendencije vrednota i u njegovoj redukciji vrednote na rang »kategorije«:

»To ne znači da ćudoredna vrednota ima 'postojanje-za-sebe', oslobođeno od bitka. Pod tim se jedino misli da ćudoredna vrednota kao transentativna veličina posjeduje vlastitu kategorijsku strukturu koja se u čovjeku odvaja od kategorijske strukture onog što je primjereno bitku i to tako da ona pripada čovjekovu bitku snagom njegove inicijative. To je pripadanje zapravo također razumljivo. Jer čovjek svoj bitak već posjeduje neovisno o tome, realizira li on ćudorednu vrednotu ili ne; premda ćudoredna vrednota kao realizirana [...] 'povratno djeluje' na bitak čovjeka ispunjavajući ga.«⁷⁴

Rješenje ovoga problema leži upravo u ranije prikazanoj uzajamnosti vrednote i smisla. Budući da smisleno djelovanje egzistencijelno odgovara nekoj, na sebe prihvaćenoj vrednoti, to ujedno implicira da se ovdje radi o nekoj »dobroj« radnji. No to ne znači da dobro ovisi o »samovolji« subjekta koji vrši dobro, nego da smisleno razumijevanje i njegovo realiziranje nisu prepušteni ljudskoj »autonomiji«, nego su »ovisni o faktorima smisla i u priznavanju svrhe i mjere«. ⁷⁵ Za Hengstenberga »po sebi postojeće« u »prafenomenalnosti«, koje za njega znači izvornu čovjekovu smještenost u svijet i »ovisnost o ostalom stvorenju«, određuje pravac onog iskustva i izvršenja

smisla.⁷⁶ Kao »po sebi postojeći«, smisao jest »u bitku-iz«, smisao nije neki »posjed«, nego ono što se očituje, priopćuje i ne naposljetku prima. »Smisao egzistira u stalnoj, ustrajnoj predanosti u nositelju«,⁷⁷ a da se ne može svesti ni na kojega »nositelja«. Rečeno s K. Jaspersom, on je »šifra transcendentije«, tako što onome tko izvršuje smisao pokazuje put sebeuzdizanja i to kao »uspon od ljudskog realiziranja smisla do božanskog stvaranja smisla«. ⁷⁸ Stvaranje smisla nije za Hengstenberga ništa drugo nego njegovo samopriopćenje: ono transcendentno priopćuje se, oslovljava čovjeka, zahtijeva ostvarenje smisla, a da ga ne iznuđuje. Stojeći pred tim zahtjevom, čovjek ima izbor da to priopćeno čuje ili prečuje, čime on ujedno bira pravac svog smislom ispunjenog ili smislu protivnog, odnosno »dobrog« ili »zlog« iskustva svijeta. Transcendencija smisla leži, dakle, u njegovoj poklonjenosti i priopćenosti, u njegovu sebeočitovanju – i Drugi nam se može očitovati i osloviti nas –, dok je on »imenantan« u trenutku, u kojemu on sam posredstvom egzistencijalnog nositelja (osobe) doživljava ispunjenje smisla, a da ne zapada u njega. Ispunjenje smisla predstavlja, dakle, utemeljujući način tu-bitka smisla, a taj njegov tu-bitak nije ništa drugo nego »čudoredna vrednota« koja je zbog bezbrojnih nositelja nužno »transentativna«. Istodobno uviđamo da kriterij jedne »dobre« radnje, odnosno vrednote uopće, predstavlja neoglušenost u ono što se čulo i o ono, u čemu se sudjelovalo, što mi s Hengstenbergom možemo također označiti kao »prethodnu odluku« koja čini strukturu savjesti, tj. onoga što nas otvara onom prafenomenalnom priopćenju i to na (intuitivan) način koji se ne može objasniti »racionalnim sredstvima«. Ta »prethodna odluka« ostaje, dakle, skriveni razlog naše odluke za ono što mi u vlastitu životu iskušavamo kao smisljeno i što našu vlastitu egzistenciju čini takvom.

70

Usp. isto, str. 128. »Svim je tvorbama smisla u realnom području vlastito, da one istodobno predstavljaju ostvarenje vrednota. Moramo kazati, da se područja ostvarivanja vrednota i smisla pokrivaju«. PhA, str. 64.

71

Usp. SuK, str. 129 i dalje

72

PhA, str. 162.

73

Usp. SuK, str. 130.

74

SuK, str. 16.

75

Usp. SU, str. 44.

76

Usp. SU, str. 44–45. Tako je prema Hengstenbergovu sudu »bitnost svakog čovjeka prafenomenalna, dok se prafenomenalnost kod životinje i biljke proteže samo na vrstu kao takvu«. EuS, str. 207.

77

SU, str. 47.

78

Isto.

Josip Oslić

**»Sachlichkeit« in der philosophischen Anthropologie
Hans-Eduard Hengstenbergs**

In dieser, der philosophischen Anthropologie H.-E. Hengstenbergs gewidmeten Beitrag versucht der Verfasser, den, für seine Gesamtlehre vom Menschen fundamentalen Begriff der »Sachlichkeit« in Anspruch zu nehmen, der ihn z.B. von Scheler, Plessner und Gehlen wesentlich unterscheidet und ihm zugleich die Möglichkeit eröffnet, die traditionelle Schöpfungslehre, den Evolutionismus, die Seinsmetaphysik und die Transzendentalphilosophie in einer neuen Metaphysik des Menschen zu versöhnen, die den Menschen in seiner Vielschichtigkeit jenseits eines jeden Reduktionismus auf das Geistige, Leibliche oder bloß Vitalistische betrachtet. Um das Neue bei Hengstenberg zu zeigen, geht der Verfasser zuerst auf seine fundamentale ontologische Position ein, woraus ersichtlich wird, in welchem Sinne dann auch der Begriff der Sachlichkeit selbst zu verstehen ist. Und in einem dritten Schritt kommt seine Lehre über Geist, Leib, Person und Ich näher in Betracht, um damit zu zeigen, wie sich die Sachlichkeit als eine Grundstruktur des menschlichen Daseins auf ihrer metaphysischen und ethischen Ebene widerspiegelt.