

## FILOZOFSKA PITANJA O BOGU

Ante VUČKOVIĆ, Split

### Sažetak

Polazeći od naslova shvaćenog kao propitivanje načina postavljanja pitanja o Bogu autor najprije ističe potrebu propitivanja iz filozofije same kao i uputu da se filozofiju shvati kao aktivnost. Postavljanje pitanja je jedno od djelovanja filozofije.

Autentičnost postavljanja pitanja o Bogu traži i promišljanje o životnoj formi. Autor tako traži kako se pitanje o Bogu autentično postavlja kod Anselma, Descartesa i Heideggera. Anselmo ga postavlja iz životne forme vjere, Descartes iz metodičkog ateizma, a Heidegger iz bez-božnoga mišljenja. Kod Anselma se pitanje o Bogu pokazuje kao pitanje mišljenja pojma Boga već prihvaćenog u vjeri. Kod Descartesa se pitanje o opstojnosti Božjoj pokazuje kao traženje pojma beskonačnosti u kojem se zrcali ljudska konačnost. Heidegger, nailazeći na pitanje o Bogu, u kontekstu propitivanja zapadne metafizike i njezina shvaćanja bitka, nadalje odčitavanja cjelokupne metafizike iz Nietzscheove riječi o smrti Boga, pitanje o Bogu dovodi do nijemosti. Tu se, snažnije nego ikada sluti razlika bez-božne životne forme i one vjere.

Pitanja o Bogu tako dovode do mjesta na kojem se jasnije vidi i odakle ono izvire i kamo uvire.

*Ključne riječi:* Bog, filozofija, pitanje, autentičnost, životna forma.

Tema kojom se namjeravamo baviti nije nabranje mogućih filozofskih problema vezanih uz Boga, kao što su pitanje Božje opstojnosti i mogućih dokaza za nju, Božjih atributa, njihove spoznatljivosti i međusobnih odnosa, povijesti govora o Bogu ili povijesnoga razvoja odnosa filozofije prema problematici vezanoj uz mišljenje Boga.<sup>1</sup> Podjednako se ne mislimo baviti ni nekim izabranim pitanjima o Bogu kao ni važnim pitanjem odnosa filozofije i teologije.

Naša je tema daleko jednostavnija. Pod jednostavnošću ne mislimo na la-koću. Mislimo na ono što stoji u temelju svakoga postavljanja pitanja o Bogu. Pitanje glasi: Kako filozofija postavlja pitanje o Bogu? Što je uključeno u pitanje o Bogu? Naravno, možemo razlikovati filozofsko postavljanje pitanja o Bogu od

---

<sup>1</sup> O nekim od navedenih problema vidjeti zbornik radova teološkog simpozija *Govor o Bogu jučer i danas*, održanog u Splitu 21.–22. 10. 2004. Priredili Nediljko Ante ANČIĆ i Nikola BIŽACA, Cus, Split, 2005.

drugih i drukčijih načina. Drukčiji načini postavljanja pitanja o Bogu mogu biti prirodnoznanstveni, teološki, pedagoški, vjernički i tako redom. Naše se pitanje, međutim, pita o *filozofskom* postavljanju pitanja o Bogu. Pri tome nam nije toliko važno da po svaku cijenu pronađemo razlike filozofskog pitanja od nekog drugoga koliko da iznutra, iz filozofije same pronađemo kako se postavlja pitanje o Bogu.

Najprije nam valja znati što je to filozofija i što to uopće znači filozofski postavljanje pitanje. Tako već na početku susrećemo veliku poteškoću. Poteškoća se sastoji u samoj naravi filozofije. Što je to filozofija?

Od Heideggera nam dolazi važna uputa da o filozofiji ne bismo smjeli govoriti izvan ili iznad nje same, nego jedino iz nje.<sup>2</sup> Govoriti o filozofiji iz nje same znači filozofirati.

Kada se događa da o filozofiji govorimo iznad i izvan nje? Onda kada govorimo o filozofiji, a ne iz nje same. Kada govorimo o filozofiji, a ne filozofiramo. Čini se da nas i pitanje o filozofiji samoj, o njezinoj biti, usmjerava da govorimo o filozofiji. Ovdje bi bilo dobro uočiti kako samo pitanje otkriva naš stav prema predmetu o kojem je u pitanju riječ. U pitanju se već krije u kakvom smo odnosu prema onom što tražimo. Heidegger kaže:

»Put našeg razgovora mora stoga imati ne samo čisti smjer nego nam taj smjer mora istodobno jamčiti da se krećemo unutar filozofije, a ne izvana, oko nje. Put našeg razgovora mora, dakle, biti takve vrste i takva smjera da se ono o čemu filozofija raspravlja tiče nas samih, da nas dodiruje (nous touche), i to bitno.«<sup>3</sup>

Ono o čemu filozofija raspravlja treba nas bitno dodirivati. Heidegger u ovom kontekstu raspravlja o filozofiji samoj, ali on kaže kako nas, ukoliko želimo govoriti iz filozofije, mora dodirivati ono o čemu govorimo. Mi se pitamo o filozofskim pitanjima o Bogu. Znat ćemo da smo s pitanjima o Bogu unutar filozofije ako nas sam način postavljanja pitanja i ono o čemu pitamo, dakle pitanja o Bogu, dodiruju na bitni način. Inače ćemo o Bogu govoriti izvan filozofije. Izvan filozofije znači izvan mišljenja, neutralno, nedodirnuti onim o čemu raspravljamo.

Ostaje otvorenim na koji je način moguće biti dotaknut. Moguće je da nas pitanja koja filozofija postavlja dotiču u udivljenju ili očaju, u radosti ili bijesu, u dvojbi, strahu ili zanosu. Moguće je mnogo načina na koje nas pitanja mogu dodirivati.<sup>4</sup> Heidegger precizira da je riječ o tom da nas pitanja dodirnu bitno.

---

<sup>2</sup> »Kada pitamo: što je to – filozofija? govorimo o filozofiji. Pitajući na taj način, ostajemo očito na stajalištu iznad, a to znači izvan filozofije. No cilj je našeg pitanja da dospijemo u filozofiju, da se u njoj zadržimo, da postupamo na njezin način, tj. da 'filozofiramo'«; Martin HEIDEGGER, »Što je to – filozofija?«, u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, preveo Ivan Salečić, Zagreb, Naprijed, 1996., str. 263.

<sup>3</sup> *Isto.*

<sup>4</sup> Poznato je koliko je Heidegger inzistirao na temeljnoj emotivnosti, emotivnoj usklađenosti (*Stimmung*) koja prati filozofiju. Prije njega Kierkegaard je smatrao kako pojam ima svoje raspoloženje.

Bitno znači u našoj biti, u našem temelju. U ovom se filozofska pitanja razlikuju od drukčijih, primjerice znanstvenih pitanja. Pitanja koja nas bitno dotiču u stanju su doticati ne samo neko od naših mišljenja ili neki od naših stavova, nego životnu formu kao takvu, temelj. To opet znači da su pitanja koja nas bitno dotiču u stanju i mijenjati nas. Kada smo god bitno dodirnuti, mi se mijenjamo u svojoj biti.

Kako je moguće da nas pitanja o Bogu dodirnu na bitan način? Valja voditi računa da nas ta pitanja dotaknu u mišljenju, da im se izložimo na filozofski način.

Druga važna uputa dolazi nam od Wittgensteina. Što to znači filozofirati? U *Tractatusu* Wittgenstein kaže:

4.111 Filozofija nije jedna od prirodnih znanosti. (Riječ »filozofija« mora značiti nešto što stoji iznad ili ispod, ali ne pokraj prirodnih znanosti.)

4.112 Svrha je filozofije logičko pojašnjenje misli. Filozofija nije nauk, nego djelovanje. Neko se filozofsko djelo sastoji bitno iz pojašnjenja. Rezultat filozofije nisu »filozofske rečenice«, nego jasnoća rečenica. Filozofija treba rečenice, koje su inače slične, mutne i nejasne učiniti jasnima i strogo ih razgraničiti.<sup>5</sup>

Filozofija nije nauk. Ona je djelovanje. Moguće je misliti na više aktivnosti u kojima se filozofija prepoznaje.

Filozofija se može shvatiti kao rad na preobrazbi samoga sebe. Pierre Hadot<sup>6</sup> je antičku filozofiju ponovno otkrio kao djelovanje, kao trud na oblikovanju vlastitoga života. Filozofija je trajna pozornost usmjerena na nutarnju preobrazbu duha i postizanje stanja mira. Od Sokrata pa nadalje filozofija je samu sebe shvaćala nadasve kao način života. Platon je smatrao da je filozofija vježbanje smrti, a Aristotel, koji je možda više teoretičar od svih ostalih, misli da se filozofija ne svodi samo na filozofski diskurs ili corpus spoznaja, nego na kvalitetu duha koja dolazi iz nutarnje preobrazbe.<sup>7</sup>

U kontekstu govora o grijehu Kierkegaard kaže: »Dočim opazimo ophođenje s problemom grijeha, možemo odmah vidjeti na raspoloženju (*Stimmung*) je li pojam ispravan. Dočim se s pojmom grijeha ophodi kao s bolešću, nenormalnim, otrovom, neskladom i sam pojam je iskrivljen«; SÖREN KIERKEGAARD, *Der Begriff Angst*, Syndikat, Frankfurt am Main, 1984., str. 18.

<sup>5</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe Band I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

<sup>6</sup> Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Pariz, 2002.; *Wege zur Weisheit*, Eichborn, Frankfurt am Main, 1999.

<sup>7</sup> »I ako je um nešto božansko u usporedbi s čovjekom, onda je i život u skladu s njim božanski u usporedbi s čovjekovim životom. Stoga se ne treba povoditi za onima koji nagovaraju da kao ljudi moramo misliti o ljudskim stvarima i kao smrtnici o smrtnima, nego – koliko god je to moguće – moramo se obesmrtniti i sve učiniti kako bismo živjeli u skladu s onim što je najizvrsnije u nama«; PLATON, *Nikomahova etika*, 1177b–1178a, preveo Tomislav Ladan, Globus, Zagreb, <sup>2</sup>1988.

Filozofiju je moguće shvatiti i kroz medicinsku metaforu kao terapiju.<sup>8</sup>

Filozofija se može shvatiti i kao aktivnost koju valja uvijek iznova probuđivati. Hannah Arendt se jednom poslužila likom Penelope koja tka i para već otkano kao metaforom kako bi uprizorila Kantovu ideju prirodne razumske protuvolje da se pomiri s nečim u što se jednom uvjerio ne stavljajući to više nikada u pitanje.<sup>9</sup>

Za Wittgensteina iz *Tractatusa* djelovanje se filozofije sastoji u pojašnjenju misli. U traženju jasnoće onoga što mislimo. Tako se rezultat rada filozofije sastoji u jasnoći rečenica, a ne u zbiru nekog znanja.

Pojašnjenje vodi nestanku filozofskih problema – misli Wittgenstein kasnije.

»Jer jasnoća kojoj težimo svakako je potpuna. Ali to samo znači da filozofijski problemi trebaju *potpuno* nestati.«<sup>10</sup>

To je stoga što su filozofski problemi u sebi nejasno stanje stvari. Težnja da ih pojasnimo svodi se na težnju da filozofski problem kao takav nestane. Filozofija je aktivnost uklanjanja filozofskih problema. Wittgenstein nastavlja:

»Pravo otkriće je ono koje me osposobljava da prekinem filozofiranje kad hoću.«<sup>11</sup>

Otkriće je u tome da problem nestane. Kad nestane problem, prestaje filozofiranje. Filozofirati znači rješavati problem. Moći prekinuti filozofiranje znači moći prestati baviti se problemom. Moći prekinuti s nekim problemom je kao i ne imati ga. Tko ne može prekinuti taj se bavi problemom. Tko može prekinuti ili ga je riješio ili nije njegov problem.

Filozofija je, dakle, filozofiranje, aktivnost, djelovanje. Jedan od načina filozofskog djelovanja je i aktivnost postavljanja pitanja.

### Postavljanje pitanja

Kada je Platon mišljenje definirao kao dijalog duše sa samom sobom, onda je u dijalogu mislio na logiku pitanja i odgovora. Dijalog i jest razgovor u kojem se izmjenjuju pitanja i odgovori. Platonov Sokrat, taj uzorni filozofski lik, ne pokušava i nema neki nauk koji želi prenijeti drugima, nego svoju žudnju za znanjem

---

<sup>8</sup> Usp. Marta C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994.

<sup>9</sup> »Iz tog proizlazi da posao mišljenja naliči onom Penelopinom, koja svakog jutra para rukotvorinu prethodnoga dana. Jer poriv se na mišljenje nikako ne da stišati navodnim konačnim uvidima 'mudraca', nego baš samo mišljenjem, a moje jučerašnje misli utajuju ovu današnju potrebu samo u mjeri u kojoj ih želim i mogu iznova misliti«; Hannah ARDENT, *Vom Leben des Geistes 1. Das Denken*, Serie Piper, München–Zürich, 21989., str. 93–94.

<sup>10</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Filozofska istraživanja*, preveo Igor Mikecin, Globus, Zagreb, 1998., br. 133.

<sup>11</sup> *Isto.*

oblikuje kroz razgovor sa sugovornicima koji se upuštaju u zajedničku avanturu traženja istine. Dijalog je napredovanje udvoje prema istini. Dijalog živi od svijesti neznanja i neposjedovanja istine i od pitanja koje pokreće traženje. Pitanje je tako shvaćeno kao pokretač mišljenja. No, pitanje ne nastaje samo od sebe. Ono se javlja tamo gdje mu je pripremljen teren.

Gadamer je na uzoru Platonove dijalektike razradio hermeneutsku prednost pitanja. Po njemu nema iskustva bez pitanja, jer spoznaja da stvari stoje na neki određeni način uvijek pretpostavlja proboj kroz pitanja kako stvari zapravo stoje.<sup>12</sup> U podnožju svakoga iskustva stoji pitanje, jer iskustvo bez prethodne otvorenosti koju čini pitanje je slijepo upravo kao što je pitanje bez iskustva prazno. Pitanje je prije svega aktivnost. Pitati znači biti aktivan. Kako nastaje pitanje?

Pitanje u svom temelju krije negativnu stranu. Postavlja ga samo netko tko je otkrio svoju ograničenost, neznanje, nedostatnost. Ono živi od negativnoga, od neznanja. No, neznanje nije dovoljno. Neznanje se pretvara u pokretačku snagu tek u trenutku kada se ne želim pomiriti sa svojim neznanjem i kada vjerujem da je moguće promijeniti ga. Samouvjerenost i samodostatnost ne postavljaju pitanja kao što ih ne postavlja ni tromost duha ni nedostatak vjere u promjenu.

Što znači pitati? Pitati znači tražiti.<sup>13</sup> Tražiti je moguće samo ako postoji neka prethodna nit, neki poziv iz onoga što tražimo. Traženje ne počinje ni iz čega niti se pitanje pojavljuje samo od sebe. Prije postavljanja pitanja postoji predznanje. Ono i omogućuje i vodi pitanje.

Pitanje je vezano uz smisao, a smisao je usmjerenje, pravac. Smisao se pitanja nalazi u pravcu kojega pitanje otvara a u kojem se može tražiti odgovor.

Pitanje je potrebno postaviti. No postaviti pitanje zahtijeva da prethodno naučimo postavljati pitanja. Potrebno je stoga učiti pitati. Mi učimo pitati samo kada postavljamo pitanja.<sup>14</sup> Naravno, ne bilo koja i bilo kakva. Grci su, primjerice smatrali kako je umijeće postavljanja pitanja ključna razlika između njih i barbara.<sup>15</sup>

Heidegger je jednom<sup>16</sup> usporedio odnos pitanja i odgovora u prostoru filozofije s usponom na brdo. Valja se uspeti na vrh brda. To se ne postiže tako da na razini svakodnevnoga mnijenja govorimo o brdu kako bismo ga na takav način iskusili. Uspon i blizina vrha događa se samo tamo gdje se upustimo u uspinjanje.

<sup>12</sup> Hans Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986., str. 368.

<sup>13</sup> Usp. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, <sup>16</sup>1986., str. 5.

<sup>14</sup> Usp. ISTI, *Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, <sup>3</sup>1987., str. 11.

<sup>15</sup> *Isto*, str. 32.

<sup>16</sup> Usp. Martin HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, Vittorio Klostermann, GA 45, Frankfurt am Main, 1984., str. 22–23.

Pritom nam vrh izmiče pogledu, ali mi smo mu neprestano bliže. U uspon spada i poklizavanje i pad. »*Pasti može samo tko se uistinu uspinje.*«<sup>17</sup>

Svako metafizičko pitanje prije svega obuhvaća uvijek cjelinu metafizičke problematike. Ono je uvijek cjelina sâma. Shodno tome svako se metafizičko pitanje može jedino tako pitati da se pitalac kao takav u pitanju već stavlja u pitanje. Odatle dobivamo uputu: »Metafizičko se pitanje mora postaviti u cjelini i iz bitnog položaja pitalačkog opstanka.«<sup>18</sup> Filozofija nas vodi tome da se njezina pitanja pokazuju kao događaj koji obuhvaća ne samo pitanje i pitano, nego i onoga koji pita. Čak štoviše njegova se veličina mjeri s dvije mjere. Prva je vezana uz ono što čovjek traži, a druga uz založenost kojom traži.<sup>19</sup>

### **Pitanje i životna forma**

Već smo u traženju razumijevanja što je filozofija i u traženju što znači postavljati pitanja otkrili kako se neprestano pojavljuje treći, odlučujući element. Riječ je o životnoj formi. Ona je nezaobilazna pri svakom filozofskom pitanju. I kod filozofskog postavljanja pitanja o Bogu valja voditi računa o životnoj formi. Životna forma naime odlučuje i o načinu filozofiranja i o načinu postavljanja pitanja o Bogu. Životna nam se forma još više nameće kao ključni element pitanja o Bogu stoga što se vjera, dakle, drukčiji odnos s Bogom od filozofskog pitanja o Bogu, također može shvatiti kao životna forma. U tom je vjera vrlo bliska filozofiji. Premda je riječ o razlici koja se provlači kroz cijeli zapadni način mišljenja i života, ipak su i filozofija i vjera na zajedničkom terenu kada je u pitanju životna forma. I filozofija i vjera bez životne forme olako se pretvore u praznu retoriku.

*Životna forma* je Wittgensteinov termin. On je životnu formu razumijevao iz učenja jezika. Djeca ne uče jezik poučavanjem onako kako to čine odrasli. Djeca jezik uče obučavanjem.<sup>20</sup> Obučavanje je aktivnost i kao takva naliči filozofskoj aktivnosti onako kako Wittgenstein zamišlja rad filozofije. Obučavanjem u jeziku djeca uče jezik, a obučavanjem u filozofiji utječemo na životnu formu. Filozofija je tako neodvojiva od životne forme. To sa sobom nosi i nužnost razumijevanja kako životna forma može omogućiti ili spriječiti razumijevanje.

---

<sup>17</sup> *Isto*, str. 23.

<sup>18</sup> Martin HEIDEGGER, »Što je metafizika?«, u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, preveo Marijan Cipra, Naprijed, Zagreb, 1996., str. 101.

<sup>19</sup> »Veličina se čovjeka mjeri onim što on traži i založenošću zahvaljujući kojoj ostaje tražitelj«, Martin HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie*, str. 5.

<sup>20</sup> Wittgenstein rabi riječ *Abrichten*, a hrvatski je prevedena *obučavanje*. Usp. *Filozofijska istraživanja*, br. 5. Nije, naravno, riječ o odgojnoj metodi, nego o usvajanju određene aktivnosti praktičnim uputama i vježbama. Nijedna se aktivnost, pa tako ni aktivnost govora nekim jezikom, ne uči na neki drukčiji način osim praktičnim vježbama.

Za Wittgensteina je razumijevanje jezika bez uvida u aktivnosti s kojima je jezik povezan bilo isključeno.

»A neki jezik predočiti znači predočiti neku formu života.«<sup>21</sup>

Životna je forma cjelina prakse jedne jezične zajednice. Wittgensteinu je nadasve stalo do uvida u suodnos primjene jezičnih izričaja i utjelovljenih načina djelovanja koje je članovima zajednice sasvim samorazumljivo tako da o tom uopće ni ne misle.

Iz Wittgenstenova primjera obuke postaje jasno kako se životna forma oblikuje postupno, korak po korak. Kada govorimo o filozofskim pitanjima o Bogu, onda valja voditi računa da se oni oblikuju iz životne forme. Podjednako je potrebno biti pozoran na ono što se događa sa životnom formom iz postavljanja pitanja o Bogu. O životnoj formi ovisi što nam je tuđe a što obiteljsko.

### **Autentičnost i pitanje o Bogu**

Kad govorimo o autentičnosti, mislimo najprije na ono što je Heidegger mislio pod pojmom *Eigentlichkeit*.<sup>22</sup> Riječ je o vlastitoj mogućnosti čovjeka koja pripada njemu i koju on može izabrati, dobiti, izgubiti ili dobiti samo prividno. Autentično postavljanje pitanja o Bogu znači nadasve postavljanje pitanja na takav način da je onaj tko pita sam postavljen u pitanje, to jest da pitanje koje postavlja proizlazi iz njegove konkretne životne forme i da je sama životna forma bitno izložena mogućim promjenama koje ovise o odgovoru na pitanje o Bogu. Autentičnost postavljanja pitanja o Bogu uključuje tako filozofijsku aktivnost pitanja, izloženost da nas postavljeno pitanje dira u našoj biti i razvidnost životne forme onoga tko postavlja pitanje.

Autentičnost traži otkriće vlastitoga neznanja i njegovo priznanje. Neznanje koje leži u temelju pitanja nije, naravno, lagodno priznanje neznanja koje se opravdava krhkošću svakoga ljudskog znanja, nego temeljni stav povjerenja u principijelnu promjenjivost neznanja. Pristajanje na ovakvo neznanje nosi sa sobom i odricanje od žudnje za onim biti-u-pravu i pristajanje na to kako je moguće biti u krivu. Tko zna, zna da se može varati. Ne vrijedi i obratno. Tko se vara, redovito ne zna da ne zna.

Možda je jedna od najtežih pretpostavki za filozofsko pitanje o Bogu kod onih koji vjeruju upravo neznanje kao pretpostavka pitanju. Ne mislimo prvenstveno

<sup>21</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Filozofska istraživanja*, br. 19.

<sup>22</sup> Usp. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, str. 42–43. Ostavljamo po strani cijelu problematiku kulture autentičnosti kojom se bavio Charles TAYLOR. Usp. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999.

na Heideggerovu izjavu kako vjernik ne može postaviti stvarno filozofsko pitanje o Bogu. Na ovom ćemo se tekstu zaustaviti kasnije i pokušati razumjeti što on misli i zašto. Težina se sastoji u trudu da vjernik ono što vjeruje ne pretvori u posjed znanja, nego izvor pitanja. Možda na način kako Bruno Forte shvaća pojam objave, *revelatio*, kao prijelaz iz skrivenoga u otvoreno, skidanje vela s prethodno skrivenoga, ali u isto vrijeme i udvostručenje vela, ostajanje, čak i zgušnjavanje vela u samom činu u kojem se čini kako veo nestaje.<sup>23</sup>

Autentičnost traži da se pitanje postavi. Što to znači? To najprije znači izložiti se nepoznatom, priznati kako nemam čvrst i jasan odgovor, izložiti se nesigurnosti. Pitanje ono što stoji u pitanju donosi na svjetlo upitnosti.

Ono što je u pitanju upitno još nema odgovor. Tko pita znajući odgovor, taj ne postavlja zbiljsko nego umjetno, retoričko pitanje. Ono što je u pitanju treba biti dostojno odgovora, dostojno traženja odgovora. Retoričko se pitanje, primjerice, odriče traženja i zato ne može biti autentično. Ono nije u stanju probuditi istinsko traženje. Stoga retorička pitanja nikada ne bude ona autentična. Retoričkim pitanjima nedostaje i principijelna otvorenost životne forme za promjenu i izloženost da sami budemo postavljeni u pitanje.<sup>24</sup> Postaviti pitanje znači pristati na otvore-

---

<sup>23</sup> Usp. Bruno FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Edizioni Paoline, Milano, 1991., str. 55–56. »Objava ne dokida razliku dvaju svjetova: Bog ostaje Bog i svijet ostaje svijet (...) ako se u objavi Bog objavljuje u Riječi, iznad ove Riječi, autentične božanske samokomunikacije, stoji i ostaje božanska Šutnja.« (str. 56).

<sup>24</sup> Küng svoje pitanje *Postoji li Bog?*, primjerice, postavlja neutralno, znanstveno. Knjiga počinje ovako: »Postoji li Bog? I, uključeno u to: Tko je Bog? Knjiga želi odgovoriti na oba pitanja i obrazložiti taj odgovor. Želi ozbiljno uzeti upitnik, i ne stati na tome. Da, ima li Boga? To već odavno mnogim vjernicima nije nešto što bi bilo samo po sebi razumljivo. Ne, nema Boga? Isto tako ni mnogim nevjernicima. Da ili ne? Između vjere i nevjerovanja mnogi su zbunjeni, neodlučni, skeptični. Sumnjaju u svoju vjeru, ali sumnjaju i u svoje sumnje. A mnogi su ponosni upravo na te svoje sumnje. Ostaje međutim čežnja za izvjesnošću«; Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, prevela Truda Stamać, Zagreb, Naprijed, 1987., str. 7. Pitanje *Postoji li Bog?* treba kontekst forme života da bi uistinu bilo upitno ono što pitanje pita. Netko tko je svojim izborom života, formom života (teolog, svećenik) već dao odgovor na pitanje Božje opstojnosti ne postavlja ovo pitanje a da prethodno sama životna forma ne postane upitna. Kakva druga životna forma ovo pitanje čini drukčijim? Bodenheimer smatra da bi ovo pitanje prestalo biti retoričko i postalo vjerodostojno kada bi Küng najprije promijenio životnu formu, tj. slobodno se odrekao svih funkcija i uloga. »Nikako se ne može pitati: POSTOJI LI BOG? a da pitanje već u sebi ne bi nosilo odgovor – ili bi se autor tada prije samog pitanja, ukoliko bi odgovor uistinu ostavio otvorenim, morao odreći svih službi. Svojevoljno, svojom odlukom i *nakon toga* – nakon što se odrekao svoje svećeničke službe i službe poučavanja – pitao: POSTOJI LI BOG? Pod ovim i samo pod ovim uvjetima mogao bi sadržaj pitanja biti vjerodostojan«; Aron Ronald BODENHEIMER, *Warum?, Von der Obszönität des Fragens*, Reclam, Stuttgart, 1985., str. 147. Nije ovdje mjesto komentaru Küngove forme života. Zadovoljimo se naznakom kako Küngovo pitanje nije ono koje stoji u naslovu i kako naslov sam za sebe uistinu dovodi do zabune. Küngovo pitanje glasi drukčije: *Kako vjerodostojno govoriti o Bogu u svijetu koji živi kao da Boga nema?* Ovo, pak, pitanje nije retoričko, nego izriče autentičnu zabrinutost teologa u suvremenom svijetu. No, malo koji nakladnik bi takvo pitanje stavio na naslovnu stranicu.



nost različitih odgovora. Pitanje zahtijeva da budemo otvoreni za i protiv. Bez ove otvorenosti pitanje je nestvarno, umjetno, retoričko ili možda pedagoško.

Naravno, ni pitanje o Bogu, kao ni ikakvo drugo pitanje nije beskonačno. Ono je, koliko god bilo otvoreno i tražilo otvorenost u isto vrijeme i *određena* otvorenost, a ne beskonačnost.

Pitanje traži odgovor. Da bismo iskusili filozofska pitanja o Bogu upustit ćemo se u tri različita načina postavljanja pitanja o Bogu. Ona dolaze iz različitih vremenskih epoha. Zajedničko im je to što postavljaju pitanje o Bogu, ali i to što upravo pitanje o Bogu pokazuje i osvjetljuje svijet i vrijeme u kojem se pitanje postavlja. Njihova iskustva nisu naša, ali kroz njih nam naše vlastito može postati jasnije. Riječ je o tri autentična pitanja o Bogu. Njihova se autentičnost pokazuje na različite načine. Rezultat autentičnosti su i sasvim različita pitanja o Bogu.

### **Anselmo i filozofsko pitanje o Bogu iz vjere**

Anselmo piše o Bogu jer su ga braća koja su ga slušala za to zamolila. Forma koju mu propisuje zahtijeva da se

»baš ništa u njemu (razmatranju) ne oslanja u uvjeravanju na autoritet Pisma, već neka se sve ono, što se u pojedinim ispitivanjima postavi kao cilj, iznese jasnim stilom, svakidašnjim argumentima i jednostavnom raspravom te se sažeto prikaže nužnost razloga i otvoreno iziđe na vidjelo jasnoća istine«<sup>25</sup>.

U uvodu u *Proslogion* Anselmo se poziva na *Monologion* i vidi svoj prethodni spis kao rezultat nagovaranja braće, s jedne strane, a s druge, kao rezultat »nekoga tko šutke sam sa sobom umujući istražuje ono o čemu ne zna«<sup>26</sup>. Nakon *Monologiona* koji povezuje mnoge argumente u lančani niz Anselmu se nameće ideja

»ne bi li se možda mogao pronaći jedan argument kojemu ne bi bio potreban nijedan drugi osim njega samoga da bi se dokazao te koji bi i sam bio dovoljan da podrži to da Bog uistinu postoji te da je najviše dobro kojemu ništa drugo ne treba«<sup>27</sup>.

Anselmo se često bavi ovom mišlju. Mišlju o jednom argumentu. Često bavljenje ima različite učinke. Ponekad mu se čini da hvata ono što traži, ponekad mu sve izmiče oštrini duha. Hvata ga očaj. Želi odustati. Cilj mu se čini nemogućim.

<sup>25</sup> Anselmo CANTERBURYJSKI, »Monologion«, u: *Quod vere sit Deus*, svezak prvi, prevela Marina Miladinov, Demetra, Zagreb, 1997., str. 81.

<sup>26</sup> ISTI, »Proslogion«, u: *Quod vere sit Deus*, str. 243.

<sup>27</sup> *Isto*.

Kada bi donio odluku da se želi osloboditi te misli, kada bi se htio baviti drugim mislima, kada bi htio napredovati, ona bi mu se opet nametala. Anselmo kaže kako mu se misao o jednom argumentu »počela sve više i više nametati s određenom drskošću«<sup>28</sup>. On se branio i nije želio baviti se njome, ali ga ona nije puštala.

»Kada sam se, dakle, jednog dana, žestoko se braneći od njezine drskosti, zamorio, u samom mi se tom sukobu misli tako prikazalo to zbog čega sam očajavao da sam željno obgrlio misao koju sam s trudom odbijao.«<sup>29</sup>

Misao o jednom argumentu ga je pobijedila. Otkriće misli koja će se vezati uz njegovo ime Anselmo opisuje kao svoj poraz. Misao o jednom argumentu nije njegovo postignuće. Nije se on probio do misli. Ona ga je pronašla i svladala. Misao je rezultat njegovoga poraza, njegove nemoći da se othrvu misli koja mu se nameće.

Nakon što je pobijeđen Anselmo piše djelce »kao netko tko je odlučio upravititi svoj duh k promatranju Boga te nastoji razumjeti ono što vjeruje«<sup>30</sup>.

Ni *Monologion* ni *Proslogion* Anselmo ne smatra dostojnim nazvati knjigom. Ne smatra dostojnim niti to da im na početku stavi svoje ime. Kako misli da tekstovima ipak treba dati neko ime, prvi je tekst nazvao *Primjer kako treba razmišljati o umnoj osnovi vjere* a drugi *Vjera u potrazi za razumom*. Nakon što mu je Hugo, poslanik Apostolske Stolice u Galiji, naredio da stavi svoje ime na početak ovih djela, dao im je imena *Monologion*, razgovor sa samim sobom i *Proslogion*, nagovor.

*Monologion* je primjer razmišljanja, umskog razmišljanja bez priziva na objavu. *Proslogion* je iznošenje jednoga argumenta, bez priziva na objavu. Anselmovo pitanje u *Monologionu* nije postoji li Bog. Ni jednoga trenutka Anselmo ne sumnja da Bog postoji. Njegovo pitanje je kako razmatrati o božanskoj biti. Preciznije, kako razmatrati o Bogu bez priziva na autoritet Pisma. Zašto? Ne da se izbjegne autoritet Pisma. Još manje da ga se potkopa. To je zato da se pokaže njegova umna utemeljenost. Anselmo daje naslutiti kako autoritet, ako ne pokaže svoju umnu utemeljenost nije jači, nego slabiji. Autoritet jača ne prizivom na autoritet, nego prizivom na razumski temelj. Tako se naslućuje kako postavljanje pitanja o Bogu bez priziva na autoritet Pisma samom Pismu daje autoritet razuma. Nadalje Anselmo smatra da je to potrebno činiti jasnim stilom, svakidašnjim argumentima i jednostavnom raspravom.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> *Isto.*

<sup>29</sup> *Isto.*

<sup>30</sup> *Isto*, str. 245.

<sup>31</sup> Usp. *Monologion*, str. 81. Podsjećamo na Wittgensteinovu često navođenu rečenicu iz predgovora *Tractatus*: »Što se uopće da reći, da se reći jasno; i o čemu se ne može govoriti o tome valja šutjeti«; *Vorwort*, str. 9.

Ni u *Proslogionu* Anselmovo pitanje nije postoji li Bog. *Proslogion* počinje nukanjem na molitvu i molitvom. Cijeli tekst je zapravo prožet molitvom. Anselmo želi razumom uvidjeti istinu onoga što vjeruje i to sada ne neovisno o svojoj vjeri, nego kroz formu molitve.

»Dakle, Gospode, koji daješ uvid u vjeru, daj meni da razumijem, ukoliko znaš da je korisno, to da jesi onako kako mi to vjerujemo te da jesi ono što vjerujemo.«<sup>32</sup>

U oba teksta Anselmo ne dovodi u pitanje svoju vjeru. Tekstovi koje piše namijenjeni su prvenstveno njegovoj subraći. Dakle, opet vjernicima. Anselmo se, doduše, poziva na nevjernike, ali njegovi su nevjernici imaginarni. U *Monologionu* kaže:

»Ako netko – bilo zato što nije čuo za nju ili što u nju ne vjeruje – ne poznaje tu jednu prirodu, najvišu od svega što jest i dovoljnu samoj sebi u svojem vječitom blaženstvu, koja kroz svoju svemoćnu dobrotu svim drugim stvarima daje i čini to da nešto jesu ili da na neki način jesu dobro, te još i mnogo više toga što o Bogu ili o njegovoj tvorevini nužno vjerujemo, smatram da se on sam, čak i ako je prosječnog duha, u to velikim dijelom može uvjeriti čistim umom.«<sup>33</sup>

Netko možda nije čuo za Boga. Netko možda ne vjeruje u njega. Tko god bio taj netko on se može uvjeriti da Bog postoji i to da postoji na način kako to vjeruje kršćanstvo. Može se uvjeriti čistim umom. Nije mu potrebno prije vjerovati. Potrebno mu je služiti se čistim umom. Postoji mnogo načina, ali Anselmo predlaže jedan koji mu se čini najlakšim za imaginarnog nevjernika. Put će biti takav da nevjernik može umno napredovati »k onome što bezumno ne poznaje«<sup>34</sup>. Vjernik se odriče autoriteta Pisma kako bi umom osvijetlio i razumio ono što vjeruje. Nevjernik se nema čega odreći. On niti ne može poći od autoriteta Pisma. No, on može samo svojim umom otkriti isto što otkriva i vjernik. To da Bog jest i to kakav jest. Anselmo, budući da je riječ o imaginarnom nevjerniku, ne ulazi u raspravu o razlici između vjernika kojemu je u vjeri već dano da Bog jest i kakav jest i nevjernika koji ne polazi od onog što daje vjera. Anselmovo je mišljenje potpuno pod mjerom vjerovanoga. Što se događa, međutim, kada mišljenje treba misliti Boga bez te mjere? Anselmu se to pitanje niti ne može nametnuti, jer je njegov trud sav usmjeren u pokazivanju kako ispravno misliti zapravo znači misliti po mjeri vjerovanoga.

I u *Proslogionu* je nevjernik imaginaran. Anselmo ga dovodi iz Svetoga pisma, iz Ps 14, 1 koji počinje riječima *Bezumnik reče u srcu: nema Boga*. Sve što

<sup>32</sup> *Proslogion*, str. 255.

<sup>33</sup> *Monologion*, str. 95.

<sup>34</sup> *Isto*.

Anselmo uzima iz Biblije jest dovođenje bezumnika, nekoga tko se ne zna služiti svojim umom. Cijeli se argument i sastoji u tom da, pokazujući kako valja ispravno misliti, razumijemo da, ako ispravno mislimo, ne možemo Boga misliti kao nepostojećega.

Anselmovo pitanje u *Proslogionu* nije, dakle, postoji li Bog, nego kako se ispravno misli pojam Boga. Naglasak nije na Bogu. Bog, njegova opstojnost, Anselmu nije uopće upitan. Upitno je mišljenje. Ako je mišljenje ispravno, Božja je opstojnost sasvim očita. Nije očita jedino ako se svojim umom ne služimo na ispravan način.

Je li Anselmovo pitanje o Bogu filozofsko pitanje? Kako glasi? Prvo pitanje glasi: Kako razmatrati o božanskoj biti bez priziva na autoritet Svetoga pisma? Drugo Anselmovo pitanje glasi: Kako ispravno misliti pojam Boga? Oba se pitanja svode na jedno te isto: na pitanje mišljenja Boga čistim umom, bez priziva na objavu ili neki autoritet.<sup>35</sup>

Je li Anselmovo pitanje filozofsko pitanje o Bogu? Što ga čini filozofskim? Filozofsko pitanje traži razvidnost životne forme, slobodu i otvorenost duha za različite ishode. Anselmo želi pokazati kako se misli o Božjoj biti i kako se ispravno misli jedan pojam. Pojam Boga. Ne čini ih filozofskima odvajanje od autoriteta Svetoga pisma.<sup>36</sup> Njegov tekst odaje »povučen i introspektivan život svojega autora i poziv *intra in cubiculum tuum*«<sup>37</sup>. Nutarnji zahtjev razuma ne ostavlja ga mirnim. Što ga čini filozofom? Najprije, on je pogođen onim što misli. U svojoj biti je pogođen. Drugo, misao mu je došla i svladala ga. Potom, Anselmo misli vodeći računa o dosljednosti mišljenja. I zatim najvažnije, sva njegova pitanja su njegova, to jest autentična. Rađaju se iz životne forme i utječu na nju. Nisu retorička. Da je Anselmo pitao postoji li Bog, mi bismo odmah znali kako je riječ o retorici, a ne o mišljenju. Da je Anselmo pitao kako dokazati Božju opstojnost nevjernicima, ne bismo ga mogli smatrati filozofom.

No, Anselmo ne čini ništa od toga. On sebe priznaje vjernikom. Vjeruje i ono što još nije shvatio. Vjeruje u dosljednost razuma i prije nego je došao do konač-

---

<sup>35</sup> Ne želimo, naravno, shvatiti Anselma kao prosvjetitelja. On je predaleko od toga. On sam želi da ga se shvati samo iz onoga što je već prije njega rečeno, iz neupitnog autoriteta Augustina: »A ja sam ga (spis *Monologion*) često ponovno razmatrao i u njemu nisam mogao naći ništa što bih bio rekao, a što ne bi bilo u skladu sa spisima katoličkih otaca i preblaženoga AUGUSTINA. Zato ako bi netko primijetio da sam u tom djelu iznio nešto što bi bilo previše novo ili odstupalo od istine, molim ga da ne uzvikne odmah da zastupam novotarije ili tvrdim nešto lažno, već neka prethodno pažljivo prouči knjige spomenutog učitelja AUGUSTINA *O Trojstvu* pa neka prema njima prosudi moje djelo«; *Monologion*, Predgovor, str. 83.

<sup>36</sup> Kao da bi svjesno isključivanje Svetoga pisma samo po sebi vodilo u filozofiju. To bi bila obmana po kojoj bi bilo dovoljno odvojiti se od autoriteta Pisma i biti filozof. Još gore bi bilo shvatiti kako se filozofija sastoji u nijekanju autoriteta Svetoga pisma.

<sup>37</sup> Marina MILADINOV, »Uvod«, u: Anselmo CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus*, str. 25.

nog ishoda. Anselmo se ne bavi nevjernicima, nego bezumnicima. Nevjernici su imaginarni, bezumnik je realan. Prisutan kao realna mogućnost vlastitog uma.

Anselmo ima veliko povjerenje u ljudsku sposobnost mišljenja. No, on se ne vara u tom da mišljenje ima svoje granice. Štoviše, mišljenje je na svom vrhuncu kada spozna svoje granice. Vrhunac mišljenja je iskustvo shvaćanja i iskustvo neshvaćanja, iskustvo jasnoće misli koja razumije da ne razumije.<sup>38</sup>

### **Descartes i filozofsko pitanje o Bogu iz metodičkog ateizma**

Descartes u svojoj poslanici koju upućuje »najmudrijim i najsvjetlijim muževima dekanu i doktorima svetog teološkog fakulteta u Parizu« odmah na početku kaže kako smatra da su dva pitanja

»ono o Bogu i ono o duši – glavna od onih koje bi više valjalo dokazivati filozofijom negoli bogoslovljem«<sup>39</sup>.

Koje je pitanje o Bogu? Kako glasi? Pitanje o Bogu je pitanje njegove opstojnosti. Descartes se smatra vjernikom. Kao vjerniku Descartesu nije potrebno dokazivati Božju opstojnost. Dostatno mu je vjerovati. Vjerovati znači vjerovati da Bog jest. U Božju opstojnost valja vjerovati jer tako uče sveti spisi, a u svete spise treba vjerovati jer su od Boga. No, Descartes kaže kako bi nevjernici mogli takvo obrazlaganje smatrati kružnikom (circulum). Nadalje on smatra da

»sve ono što se može znati o Bogu ne treba razlozima tražiti nigdje drugdje nego nam može otkriti naš vlastiti duh«<sup>40</sup>.

Stoga Descartes svojim zadatkom smatra istraživanje kako »se Bog lakše i sigurnije spoznaje negoli stvari ovoga svijeta«<sup>41</sup>. No, Descartes zna da ga mnogi neće moći slijediti.<sup>42</sup>

Poznato je kako Descartes sumnja u sve u što je moguće sumnjati. Poznat je rast njegove dvojbe, od osjetila do sveobuhvatne dvojbe u sve što jest. Poznato je

<sup>38</sup> »Ti si dakle, Gospode, ne samo ono od čega se veće ne može misliti, već si nešto veće od onoga što se može misliti«; *Proslogion*, str. 273.

<sup>39</sup> René DESCARTES, *Metafizičke meditacije*, preveo Tomislav Ladan, Demetra, Zagreb, 1993., str. 2.

<sup>40</sup> *Isto*, str. 4. Upada u oči ova dvojakost argumentiranja. Vjeruje se jer tako kažu sveti spisi, a opet sve o Bogu se može naći u svom vlastitom duhu. Koji je izvor Descartesu važniji pokazuje sam spis.

<sup>41</sup> *Isto*.

<sup>42</sup> »Zaista, pošto sam već jednom upoznao sudove ljudi, ponovno se laćam obrade pitanja o Bogu i ljudskom duhu, zajedno s počelima cjelokupne prve filozofije, a da pri tome ne očekujem nikakav pljesak svjetine niti mnoštvo čitatelja: dapače ne savjetujem ikojima drugim da ovo čitaju osim onima koji mogu i hoće zajedno sa mnom ozbiljno razmišljati, te osloboditi duh pridruženih osjetila i svih predrasuda, a takvih znam da će se vrlo malo naći«; *isto*, str. 18.

također kako se njegova dvojba razlikuje od skepticizma. Njegova je dvojba metodička, to jest ona nije svrha samoj sebi. Služi kao put. Metodička je dvojba sustavna i cilja na pronalaženje nečega nedvojbenoga. Služi samo da bi se došlo do nedvojbenoga, do nečega gdje će dvojba postati nemoćna. Metodička će dvojba roditi nefilozofsku figuru s filozofskim zadatkom, figuru zloduha. Ova figura treba poslužiti pokazivanju kako čovjek bez Boga ne može biti i kako, »kao *misleće biće*, mora sebi Boga pretpostaviti«<sup>43</sup>.

Kako Descartes provodi svoj metodički ateizam i koji je njegov rezultat? Descartes je, nakon rasta dvojbe koja kulminira u figuri zloduha, došao do čvrstog i nepoljuljanog temelja, do *cogita*. *Cogito, ergo sum*. U ovoj ga istini ne može poljuljati ni ikakav zloduh ni ikakva druga misao pa tako ni opstojnost ili neopstojnost Božja. Da ja jesam kad mislim toliko je istinito da ova istina i njezina jasnoća, njezina nepoljuljanost i nedvojbenost izmiče svakoj ideji mogućega zloduha koji vlada svijetom ili mogućega Boga koji opstoji kao dobri Bog. Descartes kaže:

»A neka me vara koliko god može, ipak nikad neće postići da ne budem ništa, sve dok ja mislim da nešto jesam. Stoga, pošto se o svemu tome dobro promislilo, može se reći kako ovaj iskaz: *Ja jesam, ja postojim*, koliko god ga puta izrekao ili duhom poimao, nužno jest istinit«<sup>44</sup>.

Nakon otkrića nepoljuljanog temelja Descartes, međutim, otkriva drugu stranu *cogita*. Njegovu slabost, njegovu konačnost i nadalje njegovu potrebu da se osloni na drugi temelj.

»Ja jesam, ja postojim, sigurno je. A koliko dugo? Naravno, toliko dugo koliko mislim; a može ipak biti: prestanem li sa svakim mišljenjem, prestajem odmah i sa svim bitkom.«<sup>45</sup>

*Cogito* je, istina, siguran da jest, ali ne može sebi osigurati kontinuitet postojanja.

Tko se krije u figuri zloduha? Descartes je lik moćnog i umnog zlog duha najprije stvorio kao opreku Bogu koji je dobar. No, u trećoj meditaciji, kada ležernije govori o putu koji je već prošao, kada se prisjeća dvojbe i aritmetike, sjeća se kako je u njih dvojio samo stoga

»što mi je palo na pamet kako mi je kakav Bog mogao dati takvu narav da se varam čak i u onim stvarima koje se čine najočitije. Pa koliko god mi puta dođe u pamet to unaprijed stvoreno mnijenje o potpunoj Božjoj moći, ne mogu ne do-

---

<sup>43</sup> Walter SCHULZ, *Bog novonjegovne metafizike*, preveo Damir Barbarić, Matica hrvatska, Zagreb, 1996., str. 29.

<sup>44</sup> René DESCARTES, *Metafizičke meditacije*, str. 48.

<sup>45</sup> *Isto*, str. 52.

pustiti: kad god on to poželi, lako mu je postići da se prevarim čak i u onim stvarima za koje mislim kako ih veoma jasno shvaćam, toliko sam u njih uvjeren, da sam od sebe izričem ove riječi: nek me obmanjuje tko god može, ipak nikad neće postići da ne budem ništa, sve dok mislim da nešto jesam.«<sup>46</sup>

Ovdje je Bog u ulozi obmanjivača. Obmanjivač u liku zloduha i Bog kao obmanjivač imaju istu ulogu. Možda obmanjivač i nije drugo doli Bog koji obmanjuje.

»A budući sigurno nemam nikakva povoda po kojem bih se osvjedočio da postoji nekakav Bog obmanjivač, niti pak dosad dostatno znam da li i postoji nekakav Bog, razlog za dvojbu veoma je slabašan i – da tako kažem – metafizički i ovisi tek od onog mnijenja. Ali da bi se i on uklonio, čim se pruži prilika treba istražiti da li Bog jest, i ako on jest, može li biti obmanjivač; jer dok se o tome ne zna, ne čini mi se da ikako mogu biti siguran u bilo što drugo.«<sup>47</sup>

Što Descartes traži? Sigurnost. Nedvojbenost. Gdje je nalazi? U *cogito, ergo sum*. No, premda traži nepoljuljanu sigurnost, meditacije ne završavaju otkrićem da ja jesam kada mislim. Odmah nakon otkrića sigurnosti *cogita* otkrivamo njegovu nemoć i ograničenost pa smo prisiljeni tražiti drugi temelj, temelj ovom nesigurnom temelju. Sigurnost da Bog jest može utvrditi svaku drugu sigurnost. Samo sigurnost Božje opstojnosti može utvrditi sigurnost *cogita* koji je siguran da jest kada misli, ali i nesiguran u sve ostalo i nadasve nemoćan samom sebi osigurati kontinuitet opstojnosti kroz vrijeme. Bog treba osigurati sigurnost *cogita*.

Tražeci sigurnost Descartes pronalazi sebe kao nesigurnost. Tražeci odakle u samom sebi posjeduje ideje koje nalazi u svom umu pronalazi svoju nemoć da proizvede neke ideje. Njegova konačnost je razlog da u misli beskonačnoga otkrije Božju opstojnost.

»Jer iako je u meni zamisao sućnosti zbog samog toga što sam sućnost, ipak – budući sam sâm konačan – ne bi bilo zamisli beskonačne sućnosti, da ona ne potječe od neke druge sućnosti koja je istinski beskonačna.«<sup>48</sup>

Podrijetlo ideje beskonačnosti i njezina savršenost jamče Božju opstojnost. Ideja savršenog, beskonačnog bića nije moja. Ne proizlazi iz mene. Ja je ne mogu roditi. To što ja ne mogu biti izvor te ideje jamstvo je njezina drugoga podrijetla. Ako nije moja, a ja je svejedno imam, dolazi iz drugoga izvora.

Ideja beskonačnosti prethodi ideji konačnosti. Štoviše, tek mi ideja beskonačnosti omogućuje da uopće spoznam svoju nesavršenost. Tako Descartes u tom da

<sup>46</sup> *Isto*, str. 70.

<sup>47</sup> *Isto*.

<sup>48</sup> *Isto*, str. 88.

je »u meni nekako prvotnija predodžba o beskonačnom nego o konačnom, to jest: o Bogu nego o meni samom«<sup>49</sup> otkriva postojanje predodžbe kao vrata dokazu Božje opstojnosti. Da Bog jest znamo po tom što predodžbu o njemu ne možemo sami stvoriti. Kada bismo mi mogli stvoriti predodžbu o Bogu, ne bismo mogli biti sigurni da Bog postoji. Bog bi bio naša predodžba. Sigurnost da Bog jest počiva na našoj nemoći da proizvedemo ideju beskonačnoga.

Ideja beskonačnoga, i onda kada razumijemo da nema svoj izvor u nama, i dalje ostaje neshvatljiva. I kada shvaćam da ideja beskonačnog ne dolazi od mene i kada je prepoznajem kao ideju, ja je ne razumijem. Štoviše, sama je ideja takva da ostaje neshvatljiva. I upravo to što imam ideju koju ne shvaćam dovoljno je da znamo kako Bog jest.

»... u samoj je naravi beskonačnoga da ga ja – koji sam konačan – ne mogu shvatiti; i dostaje mi da samo to razumijem, pa da sudim kako sve one stvari koje jasno zahvaćam i koje donose kakvo savršenstvo, a možda i bezbrojne druge o kojima ne znam, nalaze se bilo oblikovno bilo poglavito u Bogu, da zamisao koju o njemu imam bude najistinitija, najjasnija i najodjelitija od svih koje su u meni«<sup>50</sup>.

Ideja Boga stoji nasuprot samoshvaćanju. Ideja Boga i ja sam smo suprotni. Ja ne mogu jamčiti ideju Boga. Obratno je. Ideja beskonačnog jamči moju sigurnost. Ja sebe shvaćam samo ako shvaćam neshvatljivu ideju Boga. Na svojoj nemoći, neznanju, na svojoj kontigentnosti shvaćam da mora postojati Bog.<sup>51</sup>

U čemu je Descartesovo pitanje o Bogu filozofsko pitanje? Descartes traži temelj. Temelj kojega traži je nepoljuljanost i sigurnost. Na mjesto udivljenja, tog antičkoga pokretača mišljenja, sada dolazi dvojba, moderni temelj mišljenja. Descartes također kao i Anselmo ne poseže za autoritetom Svetoga pisma. No, Descartes, premda se priznaje vjernikom, ne moli kao Anselmo.

Descartes je dotaknut nesigurnošću predaje, nesigurnošću znanja. Dotaknut nesigurnošću svega znanja, upitnošću svega predanoga. To je razlog zbog kojega traži sigurnost. Unutar potražnje za sigurnošću nailazi na problem Boga. Nutarnja logika argumenta Descartesova mišljenja jest otkriće ljudske konačnosti. Tko sebi treba tražiti sigurnost dokazuje svoju konačnost. Konačnost se otkriva pred Bogom. Čovjek i Bog supripadaju. Bog je smisljena zbilja samo onom tko otkriva svoju konačnost. Bog više nije pojam kao kod Anselma. Bog je mjera.

Descartesovo je pitanje autentično u trenutku kada na van iznosi problem sigurnosti. U traganju za minimalnom sigurnošću u koju se ne može dvojiti Descar-

---

<sup>49</sup> *Isto.*

<sup>50</sup> *Isto*, str. 90.

<sup>51</sup> Usp. René DESCARTES, *Rasprava o metodi*, preveo Niko Berus, Matica hrvatska, Zagreb, 1951., str. 32–33.



tes otvara širom vrata dvojbi. Ona je, istina, metodička, ali ona je i sveobuhvatna. Zahvaća Božju opstojnost, istinu, predaju, vrijeme, svaki autoritet. I na koncu ostaje samo *cogito, ergo sum*. Jedina sigurnost. Sveobuhvatnost se dvojbe slama na *cogitu* kojega ne može zahvatiti u trenutku kada on misli.

Anselmo svoje mišljenje o Bogu mjeri onim što vjeruje. Vjerovano je konačna mjera mišljenoga Boga. Premda se Boga misli bez priziva na autoritet Pisma i vjere, ipak se Boga misli onako kako ga se prihvaća u vjeri i Bog u vjeri je mjerilo mišljenja Boga. Samo ono mišljenje koje na koncu ima rezultat koji pojašnjava već prihvaćeno u vjeri je mišljenje dostojno svoga objekta.

Descartes više ne misli po mjeri vjere. No, rezultat njegova mišljenja je uvjerenje da Bog jest i da je dobar. U tom se ni Descartes ne odvaja od mjere vjerovanoga. No, on o Bogu govori nadalje kao o ideji beskonačnoga. Bog, ideja beskonačnoga sada postaje mjera po kojoj se mjeri ljudska konačnost. Bog iz mišljenja, Bog kao ideja beskonačnoga je zrcalo u kojem se vidi konačnost, ograničenost i nemoć *cogita* koji je nedvojbeno siguran da jest u trenutku kada misli.

Dok je Anselmo mislio pojam Boga i u mišljenju otkrio ono što je već vjerovao te na taj način vjerovanom dao temelj mišljenja, Descartes u ideji beskonačnoga ne otkriva najprije vjerovano nego ljudsku konačnost.

Od Descartesa se Bog više ne mjeri vjerovanim. Descartes se ne vraća na vjeru po kojoj bi sada mogao mjeriti svoj pojam Boga. Njegov Bog ostaje potpuno usmjeren na ljudsku konačnost. I bez obzira polazili mi od Boga, dakle od ideje beskonačnosti, kako to hoće Descartes ili polazili od ljudske konačnosti, kako to misle prigovori njegovom dokazu, Bog je u oba slučaja korelat ljudskoga mišljenja i ljudske konačnosti. U prvome bi slučaju Bog otkrivao ljudsku konačnost i omogućavao da se ona uopće vidi i prepozna, a u drugom bi ljudska konačnost bila izvor projekcije ideje beskonačnosti. Obje ideje, međutim, u oba slučaja, koliko god njihov ishod bio različit, ovise jedna o drugoj. Ideja beskonačnoga o ideji konačnoga i ideja kontigentnoga o ideji beskonačnoga.

Descartesov tekst odaje ozračje u kojem je nastao. Descartes meditira i prati što se događa u meditaciji. Praćenje mu omogućuje da slijedi put i da savjetuje druge. U meditacijama traži sigurnost. Da bi osigurao *cogito* koji se nakon otkrića sigurnosti otkriva sasvim kontingentnim, Descartes traži sigurnost Božje opstojnosti. No, Descartes se i s pitanjem o sigurnosti i s pitanjem o Bogu susreće usred svoje filozofske životne forme. Njegova životna forma je svijest nužne potrebe preokretanja svega iz temelja, nastala otkrićem koliko je lažnih stvari prihvatio pod istinite. Takav pothvat je težak. Stoga Descartes najprije oklijeva. U oklijevanju se počinje okrivljivati. Potom se odvaja, pribavlja sebi dokolicu, odlazi u osamu i posvećuje se obaranju svojih ranijih mišljenja.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> Usp. René DESCARTES, *Metafizičke meditacije*, str. 32–34.

Kako glasi Descartesovo pitanje o Bogu? Descartes sam ponavlja kako ono glasi: Postoji li Bog? Descartes za pitanje o Bogu nije zainteresiran zbog mogućih nevjernika. I njegovi su nevjernici, kao i kod Anselma, imaginarni. Njemu je pitanje beskonačnoga ključno za cijeli argument, a on počiva na potrebi da se pobijedi dvojba. Descartes, da bi pokazao nužnost Božje opstojnosti, mora najprije njegovu opstojnost dovesti u sumnju. Kao i *cogito* koji se osigurava tek nakon što prolazi kroz dvojbu i Bog će postati siguran tek nakon što prođe dvojbu. *Cogito* je bio na vrhuncu moći kada je sumnjao u sve. No njegova se moć pokazala kao nemoć. Descartes neprimjetno Boga dovodi u isto stanje. On će ga misliti beskonačnim, ali ubrzo će se i Bog, upravo zbog svoje svemoći, pokazati nemoćnim.<sup>53</sup>

Konačni *cogito*, usprkos nedvojbenoj sigurnosti da jest kada misli nije u stanju izgraditi cijelu zgradu porušenoga bez oslonca na beskonačno. No, Descartes uopće ne odvaguje mogućnost nepostojanja Boga zbog nekih argumenata iz ateizma. Njegov ateizam je samo metodički, a ne i stvarni. On se ne bavi vjerom ili nevjerom. Descartes se bavi osiguranjem *cogita*. Stoga njegovo pitanje nije postoji li Bog, nego kako u ideji beskonačnoga osigurati sigurnost i kontinuitet *cogita*? Kako to osigurava? Nužnošću opstojnosti beskonačnoga. Beskonačni mora nužno postojati kako bi *cogito* mogao biti siguran. Beskonačni i *cogito* stoje nasuprot dvojbi.

Descartesovo pitanje o Bogu je autentično filozofsko pitanje koje se rađa iz misaone potrebe. No ono je drukčije od onog koje bi Descartes htio da vjerujemo. Ono više ne glasi onako kako bi on htio: Postoji li Bog? Ono glasi: Kako pronaći sigurnost i kontinuitet *cogita*? Ovo se pitanje ne rađa u vjeri niti vodi prema njoj. Životna forma nije više obilježena vjerom. Životna je forma obilježena metodičkim ateizmom. Osiguranje Božje opstojnosti ne jača vjeru, nego osigurava *cogito*.

### **Heidegger i filozofsko pitanje o Bogu iz bez-božnosti mišljenja**

Heidegger je cijeli svoj misaoni vijek uvijek iznova pokušavao razumjeti tijek zapadne misli, nadasve njegovu prvu filozofiju, metafiziku, mišljenje koje ima jedan jedini zadatak: misliti ono što jest, misliti bitak. Zadatak mišljenja bitka u zapadnoj je filozofiji, misli Heidegger, promašen na nekoliko načina. Najprije je bitak otišao u zaborav. Metafizika se dala na bića. Propitivala je bića. Istina, pod vidom bitka, ali bitak sâm je zaboravila. Potom je cijelo mišljenje, zaboravljajući bitak, krenulo stranputicom. U takvom se mišljenju koje je zaboravilo na bitak pojavljuje mišljenje Boga kao najvišeg bića. Bog kao najviše biće je metafizički Bog. Bog filozofa za Heideggera je ujedno i Bog kako ga misli kršćanska teologija. Jer kršćanska se teologija oslonila na metafiziku i zaboravila svoj izvorni

---

<sup>53</sup> Usp. o ovom povijesnom procesu Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1992., str. 161–167.

impuls, onaj, naime, da je mudrost svijeta ludost za kršćanstvo. Tako se dogodilo da je filozofija zaboravila na bitak i u sebi otvorila prostor za mišljenje Boga kao najvišeg bića, a teologija se onda oslonila na metafiziku.

Srednjovjekovna je filozofija uzurpirala grčku, prvenstveno Aristotelovu prvu filozofiju u metafiziku. No, ona više ne misli kao i Aristotel. Prešla je na izvanjskost. Zaboravila je filozofirati iznutra, iz određenog stava, iz temeljnog stanja.<sup>54</sup> Nestalo je ideje da filozofirati znači zauzeti određeni stav koji je svojstven filozofiji.

Descartes je baštinik iste metafizike. Dokaz za to je njegovo mišljenje kako se prva filozofija treba baviti dokazivanjem Božje opstojnosti i besmrtnošću duše. Koliko god se činilo da Descartes sve stavlja u pitanje, Heidegger misli da je to samo pričin i da Descartes u zbilji ništa ne postavlja u pitanje. Štoviše, on niti ne može postaviti tubitak u pitanje. Kod Descartesa ništa nije u igri, ništa se ne riskira.<sup>55</sup>

Prvi koji se metafizikom pozabavio pitajući se što je ona sama bio je Kant.

Kako glasi Heideggerovo filozofsko pitanje o Bogu? Heidegger se nije suštavno bavio pitanjem o Bogu. Njegovo pitanje je ono o bitku. I, naravno, ono o razlici bitka i bića. Za Heideggera je jasno da bitak nije Bog. No, pitajući se o bitku Heidegger je uvijek iznova nailazio na pitanje o Bogu. Budući da bitak nije Bog i budući da je metafizika Boga mislila kao najviše biće, mišljenje koje se bavi pitanjem o bitku može biti samo bez-božno mišljenje. Bez-božnost nije prvenstveno ateizam, nego nužnost mišljenja da izide iz zapadne metafizičke stranputice. Heidegger smatra kako se kršćanska teologija domogla grčke filozofije i usmjerila je u samo jednom uskom kršćanskom smislu koji se tek s Nietzscheom počeo nazirati kao neistina.

U tekstu iz 1943. *Nietzscheova riječ »Bog je mrtav«*<sup>56</sup> Heidegger polazi od slutnje da je s Nietzscheom zapadna metafizika došla do svog zadnjeg stadija jer je iscrpila sve svoje mogućnosti. Nietzsche je dokinuo nadosjetilno, a s njim je nestalo i osjetilno. Dokinuće nije samo nestanak. Ono rezultira besmisлом.

Nietzsche se kreće u znaku nihilizma. Nihilizam tumači i izriče rečenicom: *Bog je mrtav*. Ova rečenica za Heideggera upućuje na Nietzscheovo shvaćanje divjetisućljetne zapadne metafizičke misli. Bog o kojem je riječ u Nietzscheovoj rečenici, prema njegovom shvaćanju, jest kršćanski Bog.<sup>57</sup> Heidegger to, naravno,

<sup>54</sup> Usp. Martin HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004., str. 63.

<sup>55</sup> Usp. *Isto*, str. 30.

<sup>56</sup> Martin HEIDEGGER, »Nietzsches Wort 'Gott ist tot'«, u: *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980., str. 205–263.

<sup>57</sup> Nietzsche sam to jasno izriče. »Najveći noviji događaj – da je 'Bog mrtav', da je vjera u kršćanskoga Boga postala nevjerođostojnom – počinje već bacati svoje prve sjene na Europu«, Friedrich NIETZSCHE, *Fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe, sv. 3, uredili Giorgio Colli i Mazzino Montinari, dtv/de Gruyter, Berlin, New York, 1988., str. 573.

zna, ali on smatra da je ime Bog istodobno i sasvim sigurno »ime za područje ideja i idealnog«<sup>58</sup>. To je metafizičko područje, za razliku od fizičkog, nadosjetilno, za razliku od osjetilnog.

»Riječ 'Bog je mrtav' znači: nadosjetilni svijet je bez djelotvorne snage. Ne daje život. Metafizika, tj. za Nietzschea zapadna filozofija shvaćena kao platonizam je na koncu.«<sup>59</sup>

Nestankom Boga nestaje uporišta, orijentacije i širi se ništa. Stoga Nietzsche, kako misli Heidegger, ne izriče ni samo ni nadasve stav nevjere, nego zahvaća mnogo dublje. Riječ je o istini nadosjetilnog i njezinom odnosu prema biti čovjeka.<sup>60</sup>

Što je nihilizam? Nietzsche odgovara: »Da se najviše vrednote obezvrjeđuju.« »Nedostaje cilj; nedostaje odgovor na 'zašto?'« Heidegger tumači: Nihilizam je temeljni događaj zapadne povijesti i istodobno njezina zakonitost, njezina nutarnja logika.<sup>61</sup>

»Vrhovne se vrednote obezvrjeđuju već i time što se pojavljuje uvid kako se idealni svijet unutar realnoga ne može nikada ozbiljiti.«<sup>62</sup>

Nestanak starih, vrhovnih vrednota tjera na stvaranje novih, na prevrednovanje svih vrednota. Time se najprije događa nepotpuni nihilizam. On na mjesto ispražnjenoga mjesta koje je do sada popunjavao kršćanski Bog stavlja druge vrednote.<sup>63</sup> Potpuni nihilizam, međutim, ne zamjenjuje samo jedne vrednote drugima, nego briše uopće područje nadosjetilnog.

Shvaćanje Nietzscheova potpunog nihilizma ovisi o shvaćanju vrednota. Vrednote su najprije ono što se predočuje u pogledu, ono što se pokazuje kao uvjeti održanja i rasta. Održanje i rast su temeljna obilježja života. Život traži održanje i stalni rast. Ono što stoji u podnožju održanja i stalnoga rasta jest volja za moć. Tako se volja za moći pokazuje kao temeljno obilježje života. Nietzscheu su volja za moć, nastajanje, život i bitak ista stvar.<sup>64</sup> Unutar života shvaćenog na ovaj način volja za moći stvara središta vladavine: umjetnost, državu, religiju, znanost, društvo. Temelj nužnosti postavljanja vrednota je volja za moć.

---

<sup>58</sup> Martin HEIDEGGER, *Nietzsches Wort*, str. 212.

<sup>59</sup> *Isto*, str. 212–213.

<sup>60</sup> Usp. *isto*, str. 215.

<sup>61</sup> Heidegger navodi Nietzscheov fragment iz 1887.; usp. *isto*, str. 218–219.

<sup>62</sup> *Isto*, str. 218.

<sup>63</sup> Usp. *isto*, str. 221.

<sup>64</sup> *Isto*, str. 226.

Tako se volja za moći pokazuje kao temeljno obilježje zbilje i kao princip postavljanja novih vrednota. Volja za moći je ujedno i princip po kojem se ruše sve dosadašnje vrednote. Prevrednovanje Nietzsche shvaća i kao prevladavanje metafizike. Heidegger pak misli kako je Nietzsche upravo zbog preokretanja sam neraskidivo vezan uz metafiziku.

Što znači rečenica o smrti Boga moguće je razumjeti samo ako razumijemo volju za moći. Ono što Heidegger govori o volji za moći tumačeći Nietzschea već je po sebi dovoljno da se razumije bit nihilizma.<sup>65</sup> Volja znači htjeti-biti gospodar. Pokazuje se kao zapovijed. Moć hoće uvijek više moći. Moć je moć samo dok raste kao moć. Bit moći je volja za moć. Budući da je volja za moć metafizičko shvaćanje bića u cjelini s njom se mijenja i shvaćanje istine.

»Ime istina sada ne znači ni neskrivenost bića, ni suglasje spoznaje s predmetom, ni sigurnost kao razumno postavljanje i osiguranje predočenog. Istina je sada, i to u svom bitno povijesnom podrijetlu iz navedenih načina svoga bivanja otporno osiguranje trajanja okruženja iz kojega volja za moći hoće samu sebe.«<sup>66</sup>

S promjenom shvaćanja bića u cjelini, s promjenom shvaćanja istine mijenja se i shvaćanje čovjeka. Dosadašnji čovjek se mijenja jer novi sada ima iskustvo volje za moći i preuzima je. Mjesto koje je zauzimao Bog je prazno, nedjelotvorno. Čovjek ne staje na mjesto koje je prije zauzimao Bog. Ono ostaje prazno. Novi čovjek, nadčovjek zauzima drugo područje. To je područje novovjeke metafizike: subjekt. U podnožju svega bića sada stoji *cogito* kao *subjectum* koji svijet pretvara u objekt.

U cijelom procesu zadnji udarac Bogu je pretvaranje Boga u najvišu vrednotu. Nije najteži udarac to što se Boga smatra nepoznatljivim, ni to što se dokazi njegove opstojnosti pokazuju nemoćnima, nego to što se Boga pretvara u najvišu vrednotu. Ovaj udarac ne dolazi od onih koji stoje okolo i ne vjeruju u Boga. On

<sup>65</sup> Upravo će pojam moći, međutim, biti ključni pojam na kojem će raditi Jonas kada bude predlagao kako nakon Auschwitzta i dalje misliti pojam Boga. Predložit će da se dokine pojam moći, a ostavi pojam dobrote. Njemu će pojam svemoći biti u sebi proturječan pojam. No, stavimo li ga u kontekst shvaćanja volje za moći postaje jasno kako je pojam volje za moć daleko teže spojiti s pojmom Boga od samog pojma svemoći. Volja za moć dolazi iz svijesti ne-svemoći. Volja za moć je u svojoj srži uvijek volja za više moći, za neprestanim porastom, toliko stalnim rastom da Heidegger misli kako je čak i trenutačni mir volje za moći već znak njezina opadanja. O Jonasi i njegovom pokušaju da Boga misli kao nemoćnog vidi Hans JONAS, »Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme«, u: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994., str. 190–208.

<sup>66</sup> Martin HEIDEGGER *Nietzsches Wort*, str. 236.

dolazi od vjernika i teologa koji govore o najvišem od svih bića, a da nikada ne misle sami bitak i nikada ne postaju svjesni blasfemije svoga govora o Bogu.<sup>67</sup>

Heidegger se, osim što mišljenje Boga smješta unutar metafizike, osvrće i na drukčiji stav prema pitanjima o Bogu. Primjereno ime za Boga u filozofiji je *Causa sui*. No, pred Bogom mišljenim ovim metafizičkim pojmom,

»čovjek ne može ni moliti niti mu žrtvovati. Pred *Causa sui* čovjek ne može pasti na koljena iz strahopoštovanja niti pred ovim Bogom može svirati i plesati.«<sup>68</sup>

Strahopoštovanje, glazba i ples se odnose na drukčiju životnu formu, na vjeru, a ne na drukčiji način mišljenja, primjerice na teologiju, za razliku od filozofije.

U *Uvodu u Metafiziku* Heidegger jasnije nego igdje govori o odnosu vjernika prema temeljnom filozofskom pitanju. I tu izriče što uopće misli o mogućnosti postavljanja filozofskog pitanja o Bogu iz vjere.

»Onaj, primjerice, kome je Biblija izvor božanske objave i istine, on i prije negoli postavi pitanje 'Zašto je uopće biće radije nego ništa?' ima već odgovor: biće je, ukoliko ono nije sami Bog, Bogom stvoreno. Bog sam 'je' kao nestvoreni Stvoritelj. Tko stoji na terenu takve vjere može zasigurno, na neki način, slijediti pitanje našeg pitanja i sudjelovati u njemu, ali on ne može autentično propitivati a da se ne odrekne samog sebe kao vjernika sa svim posljedicama koje taj korak nosi. Može se samo ponašati 'kao da ...' S druge strane, ona vjera koja se ne izlaže neprestano mogućnosti nevjere niti nije vjera, nego lagodnost i dogovor sa samim sobom da će se unaprijed držati nauka kao nečeg predanoga. U tom se slučaju ne radi ni o vjeri ni o propitivanju, nego o ravnodušnosti koja se onda može baviti svime, čak možda i s puno zanimanja, kako s vjerom tako i s propitivanjima.

(... ) Ono što se našim pitanjem zapravo pita, to je za vjeru ludost.

U toj se ludosti sastoji filozofija. Neka 'kršćanska filozofija' je drveno željezo i nesporazum. Postoji doduše misaono propitujuće promišljanje kršćanskog iskustva svijeta, to jest vjere. To je onda teologija. Samo vremenâ koja više zapravo ne vjeruju u istinsku veličinu zadatka teologije dolaze do napuklog mnijenja po kojem će teologija dobiti navodnim osvježenjem uz pomoć filozofije ili kako bi se mogla premjestiti ili učiniti poželjnijom prema zahtjevima vremena. Filozofija je izvorno kršćanskoj vjeri ludost. Filozofirati znači pitati se: 'Zašto je uopće biće radije nego ništa?' Postaviti uistinu jedno takvo pitanje znači: odvažiti se iscrpiti, propitati neiscrpno ovog pitanja otkrivanjem onoga što ono traži da bude pitano. Gdje se događa nešto slično postoji filozofija.«<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> *Isto*, str. 255.

<sup>68</sup> Martin HEIDEGGER, »Onto-teo-loški ustroj metafizike«, u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, preveo Josip Brkić, Naprijed, Zagreb, 1996., str. 317.

<sup>69</sup> Martin HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1998., str. 5–6.

Heidegger ne postavlja pitanje o Bogu. On pita o bitku. I smatra da se pitanje o bitku treba postaviti iz bez-božnog mišljenja, stoga što Bog bilo da je shvaćen metafizički kao najviše biće, bilo da je shvaćen kao Stvoritelj iskrivljuje mišljenje bitka. Metafizičko pitanje zašto išta radije nego ništa za Heideggera nije moguće postaviti na autentičan način ukoliko stojimo na terenu vjere. Zašto? Zato što valja iskusiti ništa sâmo. Tko stoji na terenu vjere ne može napraviti iskorak, transcendirati i susresti ništa. On iz terena vjere u iskoraku susreće Boga. Vjernika vjera štiti od susreta s ništa. Heidegger je u pravu. On dobro opaža razliku bez-božnog mišljenja i mišljenja iz vjere. No, u pitanju nije samo iskustvo ništa kojega susreće bez-božno mišljenje ili iskustvo Boga koje se daje vjerniku, nego i životna forma. Samo se iz bez-božne životne forme može iskoračiti na obzor na kojem se susreće ništa. Ništa i jest krajnji obzor bez-božne životne forme. Krajnji obzor vjerničke životne forme nije ništa, nego Bog. Bog i smisao. Heidegger opaža kako se bez-božna životna forma pokazuje na sasvim drukčiji način od vjerničke kada je u pitanju krajnji obzor mišljenja. Vjernik ne može autentično propitivati *ništa* kao da ne vjeruje u Boga. Vjera se, budući da je riječ o životnoj formi, ne može suspendirati. Kada bi bilo moguće izložiti se iskustvu *ništa* suspendirajući vjeru, onda u suspenziji ne bismo našli vjeru, nego samo neko mnijenje.

No, pitanje s ovim nije došlo do svoga kraja. Može li bez-božno mišljenje autentično propitivati pitanja o Bogu? Sam Heidegger misli kako bi, kada bi se odvažio na pitanja o Bogu, trebao izići iz pojmovnog svijeta pitanja o bitku.<sup>70</sup> Autentičnost pitanja o Bogu zahtijeva da u pitanje uđe temeljni stav, životna forma.

Što zapravo Heidegger kaže? Da vjernik ne može biti filozof? Ne. Samo da ne može filozofirati kao bez-božni filozof. Zašto? Zato što stoji na terenu vjere. Stoga što pita iz drukčije životne forme.

Životna forma koju je Heidegger gradio i razlagao, životna forma pogodna za mišljenje bitka odvaja se od vjere. Heidegger već od *Bitka i vremena* misli sustavno izvan vjere. U *Bitku i vremenu* bilježi kako se jedan od zadataka filozofije sastoji u uklanjanju posljednjih ostataka teologije iz filozofije. Pitanje transcencije, kao pitanje koje je u polazištu odnosa prema Bogu, za Heideggera je znak zaborava bitka.<sup>71</sup> Transcendencija bi bila obilježje čovjeka koji nadilazi samoga sebe i takva misao ima svoje korijene u kršćanskoj dogmatici. Kršćanska se dogmatika oslanja na grčku definiciju čovjeka kao *animal rationale* i prenosi je na svoj specifičan način u definiciju čovjeka kao bića stvorenog na Božju sliku i priliku. U oba slučaja čovjek je shvaćen kao biće na razini stvari (*Vorhandensein*). Takvo se shvaćanje čovjeka nastavlja i u kasnijim definicijama *cogita*, svijesti, do-

<sup>70</sup> »Kada bi me vjera tako doticala, zatvorio bih svoju radnju«, veli Heidegger. »Bezuvjatnost vjere i upitnost mišljenja dva su bezdano različita područja«, Martin HEIDEGGER, *Was heißt denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 41984., str. 110.

<sup>71</sup> ISTI, *Sein und Zeit*, str. 49.

življaja. Heidegger misli kako nedostaje ontološki utemeljeni odgovor na pitanje načina postojanja bića koje smo mi sami.

U *Bitku i vremenu*, kad želi pokazati kako i gdje tubitak pronalazi svoju moguću cjelinu, nailazi na smrt. Smrt mu onda više nije događaj ni trenutak koji je izdvojen od tubitka, nego njegovo temeljno obilježje. Drugim riječima, Heidegger također smatra kako je čovjek kontingentan, ograničen, smrtnan. No, njega kontingencija ne dovodi pred nužnost bića koje bi imalo sasvim suprotna obilježja. Ne dovodi ga do ideje beskonačnog i nužnog bića. Dovodi ga pred ništa. Dovodi ga u osamljenost.<sup>72</sup> Ako je Descartes mislio pojam konačnosti pred zrcalom beskonačnosti i ako je mislio da je to moguće samo ako prethodno u sebi imamo ideju beskonačnoga, za Heideggera nije potrebna nikakva ideja beskonačnosti a ni neko najviše biće da bismo spoznali svoju konačnost. Ja sam konačan od početka, od svoga nastanka. I ta se konačnost pokazuje kao moja smrtnost. Čovjek ne umire u jednom trenutku. Čovjeku ne dolazi smrt niti ga zahvaća na koncu njegova života. Čovjek je smrtno biće. Neprestano smrtno biće. Obilježen je svojom smrtnošću toliko da ga se s pravom može nazivati kako su ga zvali Grei: smrtnik. Smrtnost je onda dovoljna da samoga sebe razumijem kao kontingentno biće. Nije mi potreban nikakav priziv na bezuvjetno, beskonačno i nužno biće.

Metafizički Bog je mrtav. Njegovo je mjesto ispražnjeno. Bez-božno mišljenje se susreće s *ništa*. Na mjesto Boga ne dolazi čovjek. On stvara sebi drugo mjesto. Čovjek još nije gotov. Mijenja se. Misliti nihilizam, smrt Boga, iskusiti transcenciju kroz iskustvo *ništa*, iskusiti bačenost i osamljenost sve to nije moguće iz terena vjere. I Heidegger je tu u pravu. Vjerničko iskustvo, životna forma je drukčija.

Velika privlačnost Heideggerova mišljenja, ne zanemarujući ni onu koja je primjetna na teozozima, često puta dolazi iz njegova stila mišljenja, siline pitanja i religioznoga žara kojim se posvećuje pitanjima. Heidegger je filozof. Njegova pitanja su autentična filozofska pitanja. Možda je malo filozofa koji toliko inzistiraju na životnoj formi filozofa samoga kroz postavljenost u pitanje kao što to čini Heidegger. No, njegovo pitanje nije o Bogu. On pita o bitku. I nailazi na pitanja o Bogu. Kad naiđe na pitanje o Bogu, vidi ga ili unutar metafizike koja je došla do svoga konca ili potpuno izvan svijeta i jezika vezanog uz bitak. I na taj način samo pitanje o Bogu je zamuklo. Tako se kod Heideggera može iskusiti što znači kada zanimaji pitanje o Bogu. Još uvijek je u tom slučaju moguće govoriti o govoru o Bogu, o razlici filozofije, teologije i vjere, ali životna je forma takva da se više ne izlaže pitanju o Bogu.

Pitanja o Bogu, naime, ne traže samo drugi jezik. Traže drugu životnu formu. »... živi li se drukčije, drukčije se i govori. S novim se životom uče nove jezične igre.«<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Neće stoga biti čudno da se osamljenost pojavljuje kao jedan od temeljnih pojmova metafizike. *Die Grundbegriffe der Metaphysik* nosi podnaslov: *Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*.

<sup>73</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932, 1936–1937*, uredila Ilse Sommariva, Innsbruck, 1997., br. 75.



## Pitanja o Bogu i životna forma

Filozofska pitanja o Bogu daleko snažnije ciljaju na autentičnost samoga pitanja, negoli na njegove odgovore. Pa ipak, vjera nije toliko pitanje koliko odgovor. Pitanje je autentično ukoliko mi dolazi. Ne bavimo se pitanjima o Bogu iz zabave ili dokolice. Bavimo se kao zadatkom. Pozvani smo postaviti ga. Pitanje o Bogu se postavlja na autentičan način samo iz određene životne forme. To znači da postoji životna forma koja dopušta ili zahtijeva izloženost i zahvaćenost pitanjem o Bogu. Zahvaćenost, međutim, nije dovoljna. Valja joj se izložiti, izložiti da nas dotakne na bitan način. Pitanje o Bogu, ako mu se izložimo i kada nas zahvati, pokazuje temelj na kojem stojimo, životnu formu. Tako životna forma odlučuje o pitanjima o Bogu a pitanja o Bogu i pokazuju i oblikuju životnu formu.

Filozofska pitanja o Bogu su, međutim, zakašnjela pitanja. Pojavljuju se kada je vjera već tu i traže njezino razumijevanje ili se pojavljuju kada vjere nema i traže opravdanje nevjere. Rijetko, ako se to uopće ikada događa, filozofija vodi u vjeru. Vjera može voditi u filozofiju, može iz sebe tražiti mišljenje. Vjera je otvorena filozofiji. Štoviše, »vjera zahtijeva da se njezin predmet shvati uz pomoć razuma«<sup>74</sup>.

Vjernik i nevjernik ne razlikuju se u mišljenjima, posebno ne u mnijenjima. Njihova je razlika daleko dublja. Zahvaća cjelokupni život, životnu formu. Stoga obraćenje, taj dramatični i duboki zahvat u ljudsku egzistenciju, nije promjena mišljenja, nego promjena života. Odluka za vjeru nije odluka za neko mnijenje, nego odluka za drukčiji život, za drugu životnu formu. Vjera je nešto daleko dublje od uvjerenja da Bog postoji.<sup>75</sup> Vjernik i nevjernik se ne razlikuju po tome što bi jedan prihvaćao tvrdnju o Božjoj opstojnosti a drugi je nijekao. Njihova se razlika tiče životnog stava, životne forme,

»načina kako promatraju život, kojim slikama i metaforama se služe, kako prosuđuju svoj život, što im je važno itd. A to je nešto mnogo dublje od obične razlike mišljenja, jer samo neko mišljenje nije u stanju urediti cijeli život. Riječ je o cijeloj životnoj formi koja pojedinom mišljenju daje smisao. Vjernik i ateist se principijelno razlikuju u svojoj životnoj formi.«<sup>76</sup>

Kamo nas je odvelo razmišljanje o filozofskim pitanjima o Bogu? Od shvaćanja filozofije i nužnosti postavljanja pitanja, preko pitanja o razumijevanju onoga

<sup>74</sup> IVAN PAVAO II., *Fides et ratio*, KS, Zagreb, 1999., str. 62. Naravno, tekst nastavlja i o drugoj strani, o razumu: »razum, dotičući vrhunac istraživanja, drži nužnim sve što vjera pokazuje.«

<sup>75</sup> Usp. Genia SCHÖNBAUMSFELD, »Wittgenstein über religiösen Glauben«, u: *Der Denker als Seiltänzer: Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*, uredili Ulrich Arnsward–Anja Weiberg, Parerga, Düsseldorf, 2001., str. 184.

<sup>76</sup> *Isto*, str. 185.

što vjerujemo, preko traženja krajnje sigurnosti nakon otkrića nemoći *cogita*, do nihilizma koji se pokazuje u svojoj punini kao volja za moć. Tako nas je filozofsko pitanje o Bogu odvelo u nužnost mišljenja o čovjeku i njegovoj sudbini, o njegovom položaju u bitku, o njegovom vremenu. Nakon preleta preko povijesnih raskrižja na kojima smo nakratko susreli filozofska pitanja o Bogu, opažamo kako upravo o tom pitanju ovisi shvaćanje čovjeka. Pitanja dolaze iz životne forme, ali se sam život oblikuje iz refleksije istih pitanja.

Ako je filozofija u napasti da zamukne o Bogu, kršćanska životna forma to ne može. Dapače, njezin je zadatak držati živim i otvorenim prostor Božjem govoru i uvijek iznova pitati se o Bogu. Zadatak propitivanja se odnosi i na zajednicu kojoj kršćanin filozof pripada i na njezine zahtjeve da misli ono što vjeruje. Zadatak koji se pojavio u početku, onaj naime da vjeru valja čuvati mišljenjem, nije nestao.<sup>77</sup>

Budući da je pitanje o Bogu neodvojivo od životne forme, postavljanje pitanja o Bogu iz vjere ne treba prethodno opravdanje, kao da bi pristup u filozofiju imao samo netko tko se najprije odrekao životne forme koja uključuje vjeru. Pitanja o Bogu se ne dijele jednostavno na filozofiju bez vjere i teologiju. Podjednako se valja osloboditi stava po kojem se vjera misli samo u dvije kategorije: ili spada pod empirijske rečenice i tu se ne potvrđuje ili spada u subjektivnu sferu u koju opet nema pristupa. Ili nema oslonca u »dokazima« ili se s njom valja ophoditi kao što ophodimo s osjećajima.

No, filozofska pitanja o Bogu uključuju mišljenje, Boga i životnu formu onoga tko pita. Dolaze nam, nameću nam se, uznemiruju nas. Kriju u sebi najsloženija pitanja svoga vremena. Ali ona skrivaju i neusporediva iskustva jasnoće i ushita kojima filozofija od početka privlači i nagrađuje.

Tragajući za filozofskim pitanjima o Bogu otkrivamo kako ispod samoga pitanja stoji iskaz, stav, vjera, životna forma. Na izvoru nije pitanje. Ni u filozofiji ni u vjeri. No, ono nas može dovesti dalje od samog sebe, do mjesta na kojem se sve odlučuje i sve riskira. Na tom mjestu, uistinu, nepremostivi ponor dijeli svjetove. Nepremostiv, ali premošćen tako mnogo puta. Premošćen formom života. Paradoks nepremostivog, ali formom života premošćenoga ponora između vjere i mišljenja podsjeća na Wittgensteinova plesača na žici.

»Iskreni religiozni mislitelj je poput plesača na žici. Izgleda da on hoda gotovo samo po zraku. Njegovo je tlo najuže što se uopće može misliti. Pa ipak, po njemu se zbilja može hodati.«<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Usp. *Fides et ratio*, br. 38. gdje Ivan Pavao II. podsjeća na sv. Justina i Klementa Aleksandrijskog.

<sup>78</sup> »Vermischte Bemerkungen«, u: *Werkausgabe*, sv. VIII, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984., str. 554. Prijevod dugujem dr. Anti Periši.

*Summary*

*PHILOSOPHICAL QUESTIONS ABOUT GOD*

*Starting from the title taken to be a question of the way to pose questions about God, the author firstly emphasises the need for questioning as a philosophy itself as well as following directives that philosophy is to be understood as an activity. Posing questions is an activity within philosophy.*

*The authenticity of asking questions about God requires thought about the form of life. The author then seeks to resolve the question about God authentically posed by Anselmo, Descartes and Heidegger. Anselmo poses the question from a life form of faith, Descartes from a methodical atheism and Heidegger from a Godless point of view. With Anselmo, the question about God is portrayed as thought of the notion of God as already being accepted in faith. With Descartes, the question of God's existence is shown as searching for the notion of infinity which reflects human finity. Coming across the question about God in the context of questioning Western metaphysics and its notion of the being, for Heidegger the question of God brings us to muteness. Here, more than ever forebodes the difference between Godless life forms and those of faith.*

*The question of God as such brings us to the place where we can more clearly see and where it rises and to where it withdraws.*

*Key words: God, philosophy, question, authenticity, life form.*