

Tragovi transcendentnoga (I. dio)

Pitanje o smislu i problem transcencijacije

Stjepan KUŠAR

Sažetak

U radu »Tragovi transcendentnoga« u kojem se izlaže pitanje o smislu i problem transcencijacije, riječ je o raščlambi konstitutivnih momenata ljudskog postojanja u svijetu, te o pokazivanju čovjekove otvorenosti prema transcendentnom smislu. Tematizirani su odnosi čovjek-svijet, međuosobni odnosi u društvu, čovjek-smrt i čovjek-povijest. Svaka od ovih relacija otvara perspektivu u kojoj spoznajemo totalitet čovjekovog bivanja i konstitutivnu otvorenost tog totaliteta prema transcendentnom smislu. Time su pokazani »Tragovi transcendentnoga« u fenomenu slobode, nade, ljubavi i čovjekove unutarnje upućenosti na smisao. Na kraju pokazuje se opravdanost vezanja posljednjeg smisla postojanja uz otajstvo Boga.

Uvod

»Radost i nada, žalost i tjeskoba ljudi našega vremena, osobito siromašnih i svih koji trpe jesu radost i nada, žalost i tjeskoba također Kristovih učenika, te nema ničega uistinu ljudskoga, a da ne bi našlo odjeka u njihovom srcu« (GS 1). Tim riječima otvara Crkva na Drugom vatikanskom koncilu svoj dijalog s današnjim svijetom, i to nakon jedne podulje faze povlačenja iz novovjekovog svijeta. Ona ulazi u dijalog s čovječanstvom koje se, premda zadivljeno pred svojim iznašaćima i svojom moći, »ipak često tjeskobno pita o sadašnjem razvitku svijeta, o položaju i ulozi čovjeka u svemiru, o smislu svojih individualnih i kolektivnih napora te, napokon, o posljednoj svrsi stvari i ljudi« (GS 3).

Premda nas od tih riječi dijeli tridesetak godina, one ipak nisu danas manje aktualne negoli su bile »u ono vrijeme«. Pitanje o smislu ljudskog života, svijeta i povijesti nameće se čovjeku tako reći iznutra, iz njega samoga. Odgovor na nj oblikuje se u svemu kulturalnom stvaralaštvu čovječanstva. Od prosvjetiteljstva naovamo činilo se, sve do najnovijeg doba, kao da je odgovor o smislu u vjeri u napredak u postignuća ljudske djelatnosti. No u ovom stoljeću sve se više uviđa dvoznačnost i dijalektičnost napretka, i to pogotovo materijalnoj civilizaciji – a sve je to kulminiralo u zaoštrenoј ekološkoј problematici. S tim ide, ruku pod ruku, također kriza suvremene kulture i njezinih povijesno nastalih religijskih, humanističkih i ateističkih »modela« rješavanja smisla ljudskoga života. Čovjek

kao da danas više nije toliko izazvan potrebom da ovlada prirodom, već mu postaje sve većim izazovom, upravo nužnošću, da se izgradi solidarno zajedništvo svih ljudi, svojevrsna »civilizacija ljubavi« (Pavao VI).

Svrha ovoga rada je analizirati ljudsko pitanje o smislu; valja pokazati njegovu posebnost i smještenost u svim konstitutivnim dimenzijama čovjekovog bića, te u svemu tome otkriti tragove transcendentnoga koji čovjeka upućuju preko njega samog, u autotranscendenciju prema Božjem Otajstvu. Očito je da time dodirujemo središnju temu »predvorje vjere« (praeambula fidei), koja, tradicionalno, obuhvaćaju spoznaju osobnoga Boga, duhovnosti čovjeka i njegove otvorenosti prema Bogu, a što je opet povezano s čovjekovom sposobnošću da spozna istinu, moralni zakon, vlastitu slobodu itd. Riječ je o graničnom poslu između filozofskog i teološkog razmišljanja koji se uvijek iznova akutno nameće kad god dospije u krizu kultura i njezini izražajni oblici.

Posebnost ovog pokušaja je u tom što on želi biti mistagoško-filozofski, tj. uvesti čovjeka u dublje razumijevanje tajne njegova vlastitog bića, otkriti mu tragove otajstva u opstojanju, te ga tako uputiti prema izričitoj vjeri u Boga. Zato metoda ima ova obilježja: ona je egzistencijalna, jer polazi od čovjekova življenog iskustva egzistiranja ili opstojanja, vodeći brigu o »predrazumijevanju« uključenom u iskustvu egzistiranja; dalje, ona je fenomenološka, jer otkriva stvarnost egzistencije (fenomen) kako se ona sama od sebe pokazuje te eksplicira u njoj uključene pokazatelje i pitanja; na kraju, ona je transcendentalna, ukoliko ide za izlaganjem ontoloških pretpostavki potrebnih za razumijevanje iskustva koje se očituje u samom fenomenu egzistencije. Ta »transcendentalna metoda« imenuje postupak koji je u skladu sa zahtjevima ljudskoga razumijevanja u njegovu dinamizmu pitanja i traženja koje ide uvijek dalje. »Opravdanost konkretnih pitanja iskazuje se nužnošću da se zbiljnost shvati.«¹

Stoga ćemo se najprije zadržati na raščlambi samog pitanja o smislu te istražiti njegovu narav i opseg (I). Zatim nam valja tematizirati i razraditi četiri temeljne dimenzije egzistiranja u kojima se pitanje o smislu nameće i zahtijeva odgovor kako na razini spoznavanja, tako i na onoj odlučivanja i djelovanja. U svezi s tim razmotrit ćemo odnos čovjeka i svijeta (II), međusobni odnos i odnos s društvom (III), držanje čovjeka pred smrću (IV) i odnos prema povijesti (V). Pri svemu tome trebat će pokazati tragove transcendentnog Otajstva u ljudskom opstojanju gledanom u četiri navedene dimenzije i kako se u kontekstu pitanja o smislu postavlja pi-

1 J. Alfaro, *De la cuestion del hombre a la cuestion de Dios*, Salamanca 1989., str. 25. Alfaro primjećuje da filozofije koje niječu smislenost metaempiričkih pitanja čine to s nakanom da pokažu kako s onu stranu empiričkoga nema ništa za pitati ni za razumjeti. No u tom pokušaju te iste filozofije neizbježno idu preko i s onu stranu empiričkoga. *Ibidem*.

tanje o Bogu, te, na kraju, pokušati pokazati kako je u Bogu otajstvo smisla ljudskoga života.

I. Pitanje o smislu, njegova narav i dimenzije

1. »Kamo idem, idem li za oblacima? Gdje je put koji ne vidim? Tko zna odgovor na moje pitanje zašto živim i prolazim? Idem li za djecom? /.../ Idem li za vjetrom? Idem li za gromom? Idem li za neonom što svijetli u pogledu onih koji se ljube? Duboko u jarku, visoko među zvijezdama može biti istina /.../ Idem li za srcem? Zna li moja ruka kamo idem? Zašto najprije živjeti da bih onda umro? Ne znam zapravo razumijem li to? Tko to zna? /.../ Odakle dolazim? Kamo idem? Recite čemu? Recite kamo? Recite odakle? Recite u čemu je smisao svemu?« Tako se pjevajući nižu pitanja u musicalu »Kosa« (Hair)² – i ostaju bez odgovora. Bit će tome tako, kojiput, i u ljudskom životu, a ne samo na sceni. Ni ljubav ni ljudsko djelovanje ne poznaju puta i ne znaju za cilj i svrhu u kojima bi se smirilo pitanje »kamo? čemu?«. Možda postoji negdje, u čovjeku nedohvatnim prostranstvima i tjesnacima (usp. »duboko u jarku, visoko među zvijezdama«), neki odgovor na njegova pitanja, no on ga ne nalazi. Ostajemo sami sa svojim pitanjima, bez smisla, bez domovine i bez zaklona.

Teško je i s približnom točnošću reći koliko ljudi ima koji tako osjećaju i žive, barem u nekim, možda odsudnim, dionicama svojega života. No čini se neosporivim da takva iskustva pogađaju i muče ljude. Mladost, srednja dob i starost daju također tim pitanjima svoj biljeg i tonalitet. Ne ulazimo ovdje u razmatranje povijesne dimenzije toga pitanja, nameće li se naime čovjeku pitanje o smislu u različitim povijesnim epohama s istim intenzitetom i na isti način. Želimo se zastaviti na našoj epohi te kratko promotriti zašto je naše razdoblje, čini se, zapalo u krizu smisla.

Gomilanje najrazličitijih otkrića i dostignuća najprije je probudilo veliku vjeru u napredak: uvijek dalje, uvijek više! Čovjek se sve više doživljavao stvoriteljem svojega svijeta, a prirodu uzimao kao izvor materijala za preobrazbu. No granice rasta, o kojima se počelo veoma glasno govoriti na početku sedamdesetih godina ovoga stoljeća, otkrile su svu dvoznačnost napretka. Koja je svrha silovitog razvoja i napretka što ga je započeo čovjek u prvom redu u znanostima, tehnici i tehnologiji, ako mu on minira same prirodne temelje njegova opstanka, a njega samog malo-pomalo pretvara u manipuliranog manipulatora? Zanimljivo je da se upravo u visoko razvijenim zemljama blagostanja širi osjećaj neslobode, nesigurnosti i straha od budućnosti. Čini se kao da je tehnički razvoj izmakao svakoj kontroli; on poštuje slijed znanja, predviđanja i moći, ali ne odgo-

2 Usp. P. Neuner: *Vjernik u našem vremenu, Dopisna teologija*, II. ciklus, 1. pismo, Zagreb, Institut za teološku kulturu laika, 1982., str. 4.

vara na pitanje je li doista i dobro činiti sve što je moguće načiniti. Pitanje slobode i etike izbija sve više u prvi plan, bilo izravno bilo pod plaštem pitanja o duhovnosti.

Dalje, iskustva i lomovi diktatura i ratova našega stoljeća nameću pitanje o čovjeku: tko je zapravo on i što se s njime, s nama, događa, kad je on sposoban za tako čudovišne i strahotne pothvate i nedjela? Najnovija ratna razaranja, masakri, prisilna raseljavanja i mučenja ljudi na našim prostorima samo još više aktualiziraju pitanje o smislu čovjeka, ali pokazuju i bezizlaznost pokušaja da se na nj uvjerljivo i prihvatljivo odgovori.

Valja spomenuti i svođenje čovjeka na funkciju potrošača usluga i pronalazaka koje mu nudi suvremena industrija, i to ne samo ona u doslovnom smislu riječi, nego također industrija zabave i slobodnog vremena. Suvremene vrlo rafinirane potrošačke prisile (usp. standarde ponašanja, življenja i oblačenja što ih diktira svijet reklame preko sredstava masovnog priopćavanja) nameću tjeskobno pitanje: neće li se čovjek izgubiti u životu ispunjenom prisilama uspjeha i potrošnje? Ima li on uopće još neke vrijednosti kad ne može više biti uspješan i ne može više »konzumirati«
ponuđeno?

Čovjek i njegov svijet kao da su se počeli u sebi raspadati. Društveni i tehnički razvitak, uza sve blagodati kojih se ne želimo a možda i ne možemo odreći, po svemu sudeći pridonio je veoma mnogo i mimo nakanе svojih nositelja otuđenju čovjeka od samoga sebe, od njemu sličnih i od njegova svijeta. On je također imao povratno djelovanje na gubitak metafizičke sigurnosti. Društvo je u svojoj razgranatosti i specijaliziranosti postalo nepregledno za pojedinca. Ono se raspada u posebne, dijelom izolirane podsustave koji čovjeka sile da istodobno igra mnoštvo različitih društvenih uloga: u obitelji, na radnom mjestu, u slobodnom vremenu, u gospodarstvu, u Crkvi, među prijateljima, u obrani interesa i domovine itd. To pokazuje da je ugrožen čovjekov sinkroni identitet. No i dijakroni identitet također je načet: mladi, odrasli i stari kao da žive svaki svoj život, u svojem svijetu, a komunikacija između njih veoma je oskudna i opterećena sukobima koji ne nalaze rješenja i vode u izolaciju pojedinaca i skupina u društvu.

Naše međuljudsko ophođenje sve je manje osobno. Odnosi među ljudima utemeljeni su sve više na odnosima uloga ili funkcija koje ljudi u društvu obnašaju, a sve manje na osobnim kontaktima. U anonimnosti društvenih uloga, napose u velikim gradskim sredinama, čovjek se uglavnom doživljava kao nositelj uloga i potrošač, a sve manje kao nezamjenljiva i jedinstvena osoba. To potvrđuju i sociolingvistička opažanja: prije kojih stotinjak godina 90% svih riječi koje je čovjek usvajao i njima se služio, bile su upućene izravno čovjeku-partneru, i to na razini osobnog odnošenja, dok je preostalih 10% sadržavalo općenite iskaze, poruke i obavijesti, što se odnosilo na neosobni svijet predmeta i događaja. Danas

je upravo obrnuto.³ Kriteriji korisnosti i uspješnosti, prema kojima se prosuđuje čovjek i njegovo mjesto u društvu, guraju sve osobno i pitanje životnog smisla u područje privatnoga: čovjek to rješava kako zna i umije – ili uopće ne rješava, nego tone u osjećaju besmisla kad više u društvu nije niti uspješan niti koristan.

Činjenica je također da ljudima sve manje polazi za rukom da se cjelovito poistovjećuju s tradicijama i njihovim sustavima vrednota koje su pojedincu davale sigurnost i prisnost. Nestajanje onih etičkih i religioznih vrijednosti, koje su u ne tako davno vrijeme nosile ljude kao pojedince i kao društvo te ih međusobno povezivale, ima svoje povratno djelovanje također na razini društvenog i individualnog života: ono vodi u međusobnu izoliranost ljudi. Ta veoma manjkava podudarnost u osnovnim uvjerenjima i vrijednostima među ljudima ima svoje društvene i političke posljedice: nestabilnost, dezorijentaciju, samovolju pojedinaca i skupina, nametanje mišljenja i rješavanja problema, manipulaciju ljudima i njihovim potrebama itd.

Svime time dakako nikako nisu opravdani pesimizam i nostalgija za onim, navodno boljim, jučer. Ne smijemo naime previdjeti činjenicu da je diferencijacija u društvu, vidljiva primjerice u racionalnijoj podijeli uloga i funkcija, bitno pridonijela rastu životnoga standarda i osobne slobode (samoodređenja) pojedinca (usp. mogućnosti u izboru zvanja, slobodno vrijeme, hobi...). No čini se da je pritom nešto ispalo iz našeg vidokruga: prošireni prostori slobode i društvene suodgovornosti rodili su novim problemima i zadacima koje smo nastojali riješiti tako što smo rast životnog standarda nudili kao rješenje onih problema koji su samim tim rastom nastali! Kao da rast životnog standarda sam po sebi može riješiti sve one probleme i zadatke koji se čovjeku nameću rastom prostora slobode i socijalne (ne)odgovornosti!

Povijesni proces emancipacije, u kojem je čovjek sve više postajao svjestan svoje samostojnosti i svojih mogućnosti te progresivno otkrivao samoga sebe kao subjekt povijesnoga djelovanja, kulminirao je u suženom shvaćanju autonomije ili samozakonosti koja odbacuje autoritet tradicije i religije kao »zakon drugoga« (heteronomija). Čini se da je taj proces emancipacije ipak išao odveć jednostrano kao proces emancipacije od... ili oslobođenja od..., bez naznake dovoljno konkretnih, uvjerljivih i prihvatljivih ciljeva. On kao da se produljio u tom smjeru da pojedinca više ništa ne obvezuje niti s drugima povezuje, osim onog minimuma koji je prijeko potreban za normalno funkcioniranje društva.

U svemu tome što smo naveli nedvojbeno se očituje ovo: rast svijesti o vlastitoj samostojnosti i rast slobodnog raspolaganja čovjeka samim so-

3 Usp. H.J. Pottmayer: *Sinnfrage und Gottesfrage*, u: G. Kaufmann (hg.): *Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, München 1979. str. 162.

bom i onim što je njegovo sve više konfrontiraju tog istog čovjeka sa samim sobom, s njegovom slobodom. Čovjeku je njegova sloboda nezaobilaziva, dana i zadana, trajna danost i zadanost kojoj ne smije i ne može izbjeći. Kriza životnog smisla ovdje je zapravo kriza samoga čovjeka, kriza njegova rasta i dozrijevanja.

»Za mog djeda smisao života bio je u tome da preživi, a za mene je pitanje o smislu postalo životnim pitanjem: čemu da živim, trebam li uopće živjeti«, zapisao je jedan mladić u svoj dnevnik. Očito da danas čovjek više ne nalazi uvjete životnoga smisla izvan sebe, u materijalnom osiguranju života ili u nekom drukčijem društvenom sustavu. Očekivanje naime da će se s povećanom mogućnošću raspolaganja sobom i s većim prostorima slobode i suodlučivanja u društvu ispuniti također težnja za smislenim životom doživjelo je razočaranje. Stoga čovjek iznova mora tražiti kod samoga sebe uvjete smisla i besmisla života, i to više što mu je jasnije da je zapravo on sam onaj koji proizvodi nove oblike otuđenosti i neslobode, te trpi od toga. Mi sami kao da imamo i istodobno nemamo svoju sreću u svojim rukama. To bespuće čini slobodu i život teškima i problematičnima.

2. Zbog takvog stanja stvari pitanje o životnom smislu ne postavlja se odmah kao pitanje o Bogu. Koliko se god to činilo problematičnim, kao nositelj smisla pokazuje se najprije sam čovjek. On je donekle pod apelom, izazvan i pozvan da traga za uvjetima smislenoga života. To traganje on doživljava kao zadaću svoje slobode.

Gledan s tog vidika čovjek se ne pokazuje kao neka već gotova, dovršena esencija. Riječ je o mogućnosti njegove egzistencije: čovjek je neprestano usmjeren prema onome što ima doći bilo kao dar ili kao djelo njegovih ruku; u svom nadanju on se propinje preko sebe, on nadilazi samoga sebe u spoznaji i volji, u žudnji i nadi, u odlučivanju i djelovanju.

Ono za čim čovjek ide, do čega mu je stalo i za čim žudi, kad je postignuto, kao da nije ono što se činilo da će biti te ne donosi ono što je čovjek u njem vidio kao obećano. Dakako, u postignutom došire čovjek ono što mu manjka. Žudeno ne nestaje kad je postignuto, ali ono je takvo da čovjek pred njim ne može zastalno stati i utrnuti polet htijenja i nadanja. Postignuti ciljevi nikada ga posvema ne ispunjavaju. Razočaranost koja prati svako ispunjenje pokazuje da se u svakoj žudnji već krije neka nova žudnja koja samo čeka kad će se pred čovjekovim duhovnim pogledom rastvoriti. Čovjek kao da je od samoga početka usmjeren prema nečemu što mu se po svojoj nedohvatljivosti pokazuje kao apsolutno.

Valja, dakle, konstatirati dvije stvari: prvo, nemoguće je da ne osjetimo potrebu koja nadilazi sve postignuto i što se može postići; drugo, nemoguće je zadovoljiti tu potrebu tako da polazimo jedino od samih sebe i od sebi sličnih. Ono što tražimo i na što smo iskonski usmjereni, čini nam se

apsolutno nemoguće definitivno postići – i apsolutno nam je potrebno kao naša vlastita punina.

Pitanje o smislu tog transcendiranja pitanje je o smislu našeg ljudskog življenja. Ono nije rezervirano samo za mislioce; ono je zajedničko svim ljudima. Njegova skrajnja radikalizacija otkriva nam se kad dopustimo da nas pogodi faktična konačnost našega življenja. Svatko mora reći: niti postojim oduvijek, niti ću postojati zauvijek; bilo je vremena kad me nije bilo i doći će vrijeme kad me neće biti na tom svijetu. Kao da živimo pod opsadom onoga »još ne« koje prethodi našem životu, i onoga »ne više« koje će jednom uslijediti. Te dvije granice ne možemo nadići našim djelovanjem. One nam otkrivaju našu egzistenciju kao neutemeljenu u samoj sebi i kao određenu da svrši u smrti. Ljudski je život, dakle, na svom početku i na svojem kraju, pa stoga i u cjelini, neutemeljen u samomu sebi. On je radikalno kontingentan. »Odakle dolazim? Kamo idem? Recite, u čemu je smisao svemu?«

Upravo stoga trebamo reći da je pitanje životnog smisla transcendentno pitanje: ono strukturalno prethodi našem egzistiranju, obuhvaća ga i prožimlje. Pred njim čovjek ne može biti neutralan i distanciran promatrač jer je ono apel svijesti i slobodi. Htio – ne htio čovjek je tu angažiran u nedjeljivom totalitetu svojega spoznavanja, odlučivanja i djelovanja. Ovdje nije dostatno samo ono: »Upoznaj samoga sebe!« Zahtijeva se više od toga: »Ostvari samoga sebe na autentičan način!«

Pobliže gledano pitanje o životnom smislu uključuje dva potpitanja: ima li (moj, tvoj, naš) život smisla? I zatim: mogu li dati smisao životu? To da život »ima smisla« značilo bi da on u sebi nosi strukture koje ga čine smislenim tj. razumljivim kao usmjerenog prema uvijek novim mogućnostima koje valja odjelotvoriti. Stoga život implicira vrijednosti i motivacije koje zahtijevaju i potiču odlučivanje i djelovanje. Ovdje pak iskazuje se značenje onoga »dati smisao« ili »osmisliti«, tj. stvarno obvezati odluku slobode u izvršavanju zadaće koja je unaprijed formalno »zapisana« u ontološkim strukturama razumljivosti i vrijednosti života. »Imati smisla« prethodi dakle onome »dati smisla«, jer sadrži potrebne uvjete da bi se čovjek mogao odgovorno, tj. svjesno i slobodno obvezati u zadaći osmišljavanja života. To se tiče totalnosti egzistencije kako u njezinoj faktičnosti, tako i u oblicima njezina odjelotvorivanja.

Već je bilo spomenuto da pitanje o životnom smislu pogađa totalitet egzistencije u njezinoj stvarnosti. Pitanje o smislu pogađa i oblike odjelotvorivanja egzistencije: spoznavanje, odlučivanje i djelovanje u njihovoj nesvodljivosti jedne na drugu i u njihovom međusobnom prožimanju. Slijed koraka naime od spoznavanja smisla života prema odluci da mu dade-mo smisao i zatim samo ostvarenje te odluke ne predstavlja neki automatski proces. Spoznaja doduše uvjetuje odluku, ali je ne određuje – odluka ostaje izraz slobode. Isto valja kazati i za odluku s obzirom na djelovanje

– odjelotvorenje odluke ima jednu novu kvalitetu slobode. Djelatnost slobode ima utjecaj na spoznaju, a praktično djelovanje ima posljedicu za odlučivanje slobode.

Slobodno djelovanje čovjeka i njegovo nadanje pokazuju da u temelju ljudskog života ne stoji samo traženje smisla nego i doživljena sigurnost da taj smisao postoji. Svatko naime mora u tijeku svoga života donositi konkretne odluke. One su pak već u svojoj načelnoj mogućnosti navezane na jedan uvjet, naime na življenu sigurnost da svaka pojedina odluka ima smisla, kao i na moguću refleksni uvid u taj smisao. Bez onoga »zašto?« uvidnosti ili razumijevanja i onoga »čemu?« finalnosti ili cilja naše ljudsko odlučivanje i djelovanje ne bi bilo moguće. Stoga treba reći da konkretne odluke imaju samo utoliko smisla ukoliko su one pojedinačni i nezaobilazni momenti egzistencije kao cjeline, tj. ukoliko stoje u okviru obuhvatnog životnog projekta a time i smisla egzistencije u cjelini. Taj je implicitno pretpostavljen i dan u svakoj odluci slobode i u njezinu odjelotvorenju.

Takva specifična narav pitanja o zadnjem smislu života (koje se može eksplicitno postaviti, ali nema logičke nužnosti da se eksplicitno postavlja koliko god ono inače bilo implicirano u ljudskom spoznavanju, odlučivanju i djelovanju) ima također tu posljedicu da odgovor na nj neće biti stringentan, budući da već samo to pitanje implicira slobodu. I odgovor može biti dan samo slobodom koja je pogođena apelom smisla. Stoga će domet takvih razmišljanja biti u dostatnom razumijevanju motiva koji opravdavaju izričitu opciju za životni smisao koji obuhvaća i nosi stvarnost egzistencije.

3. Svrha ovih razmišljanja bila je da se pokaže kako pitanje o životnom smislu nije besmisleno pitanje, nego, naprotiv, pitanje koje pogađa cjelinu ljudskog bivanja i izranja iz njeg samog. Sam čovjek je življeno pitanje o smislu samoga sebe. Uz ove formalne naznake potrebno je još dati pret hodna razjašnjenja ovih pitanja: U čemu bi se sastojao taj traženi smisao života? I još prije toga: Gdje i kako valja tražiti životni smisao?

Budući da ovo pitanje pogađa cjelinu našega življenja i sve njegove momente, onda odgovor ne smijemo tražiti samo u jednom isječku života nego u cjelini osnovnih dimenzija življenja koje – svaka sa svoje strane – zahvaćaju totalitet života. Ako se analiziraju također neka pojedinačna važna iskustva smisla, potrebno ih je uvijek spoznavati u životnom totalitetu, tj. u okviru odnosa i dimenzija života koji perspektivno zahvaćaju totalitet egzistencije.

Riječ je o četiri temeljna odnosa koji u perspektivi viziraju totalitet egzistencije i koje moramo uzeti u obzir ako tražimo odgovor na pitanje o životnom smislu. Gledamo dakle čovjeka najprije kao biće u svijetu (odnos čovjek-svijet); zatim ga promatramo kao putnika prema smrti (odnos čovjek-smrt) te kao biće u odnosu s drugim ljudima i u društvu (osobni

odnosi ja-ti-mi); i na kraju čovjek kao povijesno, prema budućnosti otvoreno biće (odnos čovjek-povijest).⁴

Ti se odnosi međusobno pretpostavljaju i prožimlju. U njima se konkretno uobličuje pitanje o smislu života te se zaoštrano javlja u iskustvu slobode u svijetu, smrti, ljubavi i nade. Ako u polju tih imanentnih odnosa ne nailazimo na definitivni odgovor o životnom smislu, onda smijemo postaviti pitanje o jednoj Zbilji koja bi bila sasvim različita od stvarnosti koja nam je predmetom iskustva u okviru spomenutih odnosa. Drugim riječima, imamo opravdanje da odgovor na pitanje životnog smisla potražimo na tragu pitanja o transcendentnoj Zbiljnosti čije je religijsko ime Bog. Potrebno je s u svezi s tim pokazati kako i ovo pitanje o Transcendentnome proizlazi iz unutarnje potreboće da se razumije stvarnost, u prvom redu stvarnost egzistencije.⁵

U smislu prethodne naznake onoga prema čemu nas analiza treba voditi možemo kazati da naš govor o Transcendentnome imenuje zbiljnost koja nadilazi područje prirode, društva i povijesti te samog čovjeka i njegov svijet, ali je od apsolutnog značenja za čovjeka. Treba tu zbiljnost pokazati kao smislenu i takvu da čovjeku posreduje smisao pozivajući ga po svojim tragovima u imanenciji života da se za nju opredijeli.⁶

II. *Tragovi transcendentnoga u odnosu čovjeka i svijeta*

1. Odnos čovjek-svijet temelj je svih drugih odnosa koji određuju čovjeka i u čijem spletu čovjek egzistira. Sklop čovjeka i svijeta ima značajke originalnosti, potreboće i neraskidivosti. To znači da čovjeka i svijet ne smijemo i ne možemo misliti najprije kao dvije posebne stvari koje tek naknadno stupaju u vezu. Naprotiv, njihov suodnos dan je samim time što čovjek postoji i može postojati samo u svijetu. Svijet ovdje dakako ne kazuje puku nakupinu raznih stvari nego obuhvatni obzor u kojem se čovjek od početka kreće i susreće sa svim drugim bićima, uključujući i druge ljude. U obzoru svijeta čovjek iskustveno zna za sebe kao biće koje osjeća, misli, govori, odlučuje se i djeluje te tako komunicira s drugima.

4 Usp. J. Alfaro, *nav. dj.* (bilj. 1).

5 Ne možemo ovdje detaljno raspravljati o kritici religije kod »učitelja sumnjičavosti« (tako ih naziva P. Ricoeur) Marxa, Nietzschea i Freuda. Cilj nam je samo pokazati tragove transcendentnoga u egzistenciji odnosno njezinu otvorenost za transcendentnu Tajnu. Time će također, barem neizravno, biti relativizirani sami relativizatori koje smo upravo spomenuli. U svezi s kritikom religije usp. H. Zirker: *Religionskritik*, Düsseldorf 1982.

6 Usp. J. Alfaro, *La cuestion del sentido y el sentido de la cuestion*, Gregorianum 66 (1985), 387–403; B. Welte, *Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br., 1978., str. 58 i sl.; S. Kušar, *Dem götlichen Gott entgegen denken*, Freiburg i. Br., 1986., str. 160. i sl.; 278. i sl.; N. Stanković, *Pitanje o smislu čovjekova života i danas je nezaobilazivo*, Obnovljeni život 39 (1984), 197–205; I. Koprek, *Korak za smisao*, Zagreb, 1992.

Tu osnovnu i apriornu strukturu možemo izraziti relacijskim obrascima: ja sam u svom svijetu, a moj svijet je oko mene, ili bolje u pluralu: mi smo u našem svijetu, naš svijet je oko nas. To znači: ne postoji neko »ja« ili »mi« bez svijeta, niti postoji svijet bez »ja« odnosno »mi«.

Pritom je čovjek uvjetovan svijetom, bez razlike uzeli mi svijet kao prirodu ili kao kulturu. Svijet, točnije priroda, je njegov materijalni »odakle«, što se očituje u čovjekovoj tjelesnosti: ona označuje vidljivu čovjekovu povezanost sa svijetom. No, čovjek je također uvjetovan svijetom u svojoj nutrini, gdje se on poistovjećuje sa svojim svijetom. Ako ne prije, onda mu to postaje sasvim jasno kad se nađe u situaciji koja prijeti kidanjem tog iskonskog odnosa ili u tjeskobi koja mu otkriva голу činjeničnosti njegova bića: svijet je tu oko mene, a može biti bez mene. A kad sam već tu, na svijetu, otkrivam da mi je moja egzistencija unaprijed dana, tako reći nametnuta: nitko me nije pitao hoću li bivovati ili neću. Inherentna logička protuslovnost tog iskaza zapravo nadilazi samu sebe i pokazuje čovjeku njegovu istinitost, uvjetovanost eventualnostima i slučajnostima. Ta pasivna strana u odnosu čovjek-svijet pokazuje nam se najočitije ako se zamislimo nad našom spolnom uvjetovanošću: dovoljno je sjetiti se slučajnosti spajanja stanica odnosno njihovih kromosoma pri oplodnji, pa da netko dođe na svijet kao muško ili kao žensko biće. Ostaje pitanje: zašto sam baš taj i takav, a ne drukčiji? Čemu to? Dalje, pasivnost čovjeka sučelice svijetu otkriva se upravo paradoksalno kada promatramo plodove čovjekove aktivnosti: u dobru i u zlu on je pogođen ne samo prirodom nego i svojim vlastitim djelima. Ona utječu na njega tako da on nerijetko nalikuje čarobnjakovu učeniku koji je doduše umio zazvati duhove, ali ih ne zna otpremiti, pa mu sada ne daju mira.

S druge strane, opažamo aktivni aspekt u odnosu čovjeka i svijeta: čovjek jest u svijetu i istodobno sučelice svijetu. Očituje nam se ovdje nešto poput kvalitativne razlike između čovjeka i svijeta. Pojavak čovjeka u kozmosu jest naime vrhunac kozmičkog nastajanja, možda čak njegova završnica, jer se u čovjeku dogodio kvalitativni skok prema povijesnom događanju. Kozmos odnosno priroda ostaju navezani na fizikalne i kemijske konstante svojih procesa. Koliko god i sam čovjek bio time također u svojem tijelu uvjetovan, ipak je on istodobno bezgranično otvoren prema cjelini zbilje i prema budućnosti. Upravo zato može on u prirodi potaknuti i ostvariti nove mogućnosti. Čovjekove težnje i nastojanja idu naime

7 Ovo odgovara pojmu »das In-der-Welt-sein« kod M. Heideggera (*Sein und Zeit*, Tübingen, 1972., str. 52. i sl.) kao i pojmu »das Welt-dasein« B. Weltea (*Heilsverständnis*, Freiburg i. Br., 1966., str. 68. i sl.). Možda to isto kazuju i »relacionalne« rečenice kod Tome Akvinskoga: »(Anima) nata est convenire cum omni ente« (*De Ver.* I,1) i: »(Res) nata est animae conjungi et in anima esse« (*Sih I* 78,1); »Secundum esse immateriale, quod est amplum et quodammodo infinitum, in quantum non est per materiam terminatum, res non solum est id, quod est, sed etiam est quodammodo alia« (*In II. De anima*, lect. 5, nr. 283).

preko svih prirodnih procesa i preko svake promjene prirode – on sve to u svom djelovanju još jednom nadilazi.

Taj povijesni proces, u kojem se očituje neraskidiva povezanost i imanencija čovjekova mišljenja, odlučivanja i djelovanja u svijetu, možemo u njegovim optimalnim oblicima i postignućima tumačiti kao humanizaciju svijeta i autohumanizaciju čovjeka. Obje idu ruku pod ruku. Čovjek raste u svojoj spoznaji, slobodi i u ovladavanju prirodom. Ona pak postaje čovjekovim izražajnim sredstvom i mjestom ozbiljenja ljudskog stvaralaštva odnosno subjektiviteta. Tako nastaje kultura sa svim svojim povratnim učincima. Sama priroda ne može proizvesti kulturu, ali je za nju otvorena. Na toj bismo razini mogli smjestiti ono što se obično naziva progres ili napredak koji se očituje u racionalizaciji ljudskog života te u raznim epohalnim pronalascima i tehnologijama obradbe materijala.

Posljednja desetljeća našega stoljeća pokazuju sve jasnije također naličje te tendencije: racionalizacija, čini se, na kraju, ipak ne vodi u carstvo slobode, nego kao da po nekoj skrivenoj logici prijeti posvemašnjom podređenošću čovjeka pod vladavinu onoga što je on sam stvorio i uredio. Razvitak i napredak ne vode sami po sebi ususret sretnim vremenima nego vode u posvemašnju masmedijsku manipulaciju čovjekom te srljaju u ekološku katastrofu.

Pri svemu tome najzanimljivije je ovo: znamo da sve ono što nas u sadašnjim uvjetima pogađa, potječe od nas samih, od našeg djelovanja. Čovjek doduše i dalje ostaje izručen na milost i nemilost prirodnim katastrofama, ali to da ga kudikamo ozbiljnije ugrožavaju njegova vlastita djela odnosno njihove posljedice djeluje upravo paradoksalno jer se po njima čovjek trebao afirmirati u svojoj samostojnosti. Razočaranost nad svim pokušajima da dođe do ispunjenog i smislenog života pomoću znanstvenog i tehničkog ovladavanja svijetom pokazuje, tako reći pod negativnim predznakom, da čovjek nadilazi svijet u cjelini. Iskustvo kontingentnosti javlja se ovdje u pitanju o smislu ljudskoga života. Jesmo li ovdje bez razloga i bez cilja kad nas ugrožavaju djela naših ruku? Ima li besmisao zadnju riječ? Nalazi li čovjek možda dovoljan razlog opstanka u sebi samomu i u odnosu prema svijetu?

2. Elemente odgovora na ta pitanja možemo dobiti u promišljanju čovjekove otvorenosti prema svijetu jer se upravo tu stječe iskustvo nadilaženja prirode. Čovjek je naime različit od prirode, ali se ostvaruje u produktivnom dijalogu s njome. On je doduše navezan na svoje osjetne dojmove, ali njegova »unutarnja« otvorenost prema svijetu je apriorna: ona je izraz njegove ontološke strukture, njegova subjektiviteta koji projicira svoju »svjetlost« na stvari i »čita« u njima njihovu bît ili njihov »eidos«. Tako se u svojoj svijesti čovjek pokazuje kao nasuprot prirodi ili svijetu samostalna zbilja, prethodni uvjet mogućnosti svega djelovanja. Po njoj se čovjek razlikuje od svih drugih bića.

Kada spomenemo svijest, onda ne mislimo na sadržaje svijesti: na mišljenu misao, na odlučenu odluku, na ostvareno djelo. Naprotiv, mislimo na mišljenje koje misli, na odlučivanje koje odlučuje, na djelovanje koje djeluje – ukratko, tako imenujemo čovjeka kao subjekt njegova djelovanja. Tako shvaćena svijest čovjeka kao subjekta djelovanja izmiče svakom objektiviranju jer ona je iskon i uvjet mogućnosti objektiviranja objekata. Ona također povezuje sve čovjekove susljedne djelatnosti kao »ja« koje misli, odlučuje i djeluje u diskontinuitetu vremena.

Čovjek to otkriva kada razmišlja o samomu sebi i o uvjetima svoga djelovanja. To razmišljanje čovjek ne može posvema potisnuti. U svakom svojem činu čovjek je svjestan svoga čina i samoga sebe kao subjekta, i to ne s pomoću nekog drugog od tog dotičnog čina različitog čina nego u njemu samomu. To je izraz naše konstitucionalne prisebnosti (*reditio in se completa*). To znači da su naši čini svjesni čini i da smo mi svjesni njih i samih sebe u njima. U naravi svih naših čina jest to da su vezani uz neki predmet ili sadržaj. No njihova transparentnost samima sebi i za nas ne ovisi o njihovom sadržaju nego o našem subjektivitetu, odnosno o nama kao njihovim subjektima. Ta samoprisutnost subjekta (svijest i samosvijest) apsolutno je izvorna, koliko god ona inače bila uvjetovana objektivnim sadržajem i funkcioniranjem osjetilnog »aparata«; utoliko je ona naimpasivna (ona prima osjete). No u svojoj nutрини ona je prisutna samoj sebi te je autonomna: ona strukturalno prethodi svem našem djelovanju.

Budući da je svijest iskon svakog opredmećivanja predmeta, nju nije moguće totalno objektivirati. Kad pak velimo da čovjek ima iskustvo vlastite svijesti, onda nije riječ o nekoj intelektualnoj kontemplaciji u kojoj bi se subjekt kontemplacije podvajao i tako »vidio« samoga sebe, nego je riječ o samoprisutnosti svijesti koja je sama sa sobom istovjetna, sasvim samoj sebi prisutna. Njezina najintimnija nutrina izmiče svakom autorefleksivnom objektivirajućem zahvatu, a pokazuje se kao »ja« koje misli, odlučuje, djeluje, osjeća, ili trpi; ono prati svaki čovjekov čin. Tu se otkriva kako čovjek nosi nešto u sebi po čemu se on razlikuje od svih drugih bića i što povezuje sve njegove čine.

Da bi se shvatio odnos čovjek-svijet, nije dovoljno zaustaviti se na samoj svijesti. Valja uzeti u razmatranje također slobodu, točnije: svjesnu slobodu i slobodnu svijest. Radi se zapravo o cjelovitoj ljudskoj duhovnoj zbiljnosti koja prethodi svakom pronalaženju novih stvarnosti u svijetu. Razmatranje o slobodi započinjemo raščlambom slobodnog čina.

Slobodni čin nije ničim predeterminiran što bi bilo izvan njega. On je originaran jer je *od-lučen*, tj. iz mnoštva mogućnosti oživotvoren. Po njemu, baš kao slobodnom, nastaje nešto novo što je u diskontinuitetu s prethodnom stvarnošću u kojoj je on »postavljen«. Slobodni čin je tako reći »otkovan« od svih uvjeta te proizlazi iz odluke subjekta o samomu sebi, o svojim mogućnostima i o svojem samoostvarenju. U slobodnom

činu čovjek transcendirira ili nadilazi samoga sebe. To transcendiranje ujedno kazuje diskontinuitet između svega prethodnoga i onoga što se u slobodnom činu odjelotvoruje. Mjesto tog diskontinuiteta sama slobodna odluka se »prevedne« u čin: ona ide od prethodne spoznaje onoga što valja činiti u sam čin ili odjelotvorenja svjesnoga uvida.

Upravo pritom čovjek stječe iskustvo svoje slobode ne samo kao slobode od... (npr. od nekih uvjetovanosti) nego još više kao slobode za... U slobodnom djelovanju čovjek u svojoj slobodi »leti« preko samog sebe kao svjesnog i slobodnog subjekta te u činu prispijeva k djelu koje iz buduće mogućnosti postaje odjelotvorena sadašnjost. Sloboda, oživotvorena u slobodnim činima, neprestano transcendirira sadašnjost i ide u budućnost, a budućnost pak postaje sadašnjošću u odjelotvorenoj odluci.

Čovjek je postavljen u egzistenciju, on se otkriva kao već započeto biće. Započetost čovjekova bivovanja nije usud niti bačenost nego dano i primljeno bivovanje kao svjesno i slobodno bivovanje. Možda bismo stoga trebali govoriti o svjesnom i slobodnom bivovanju kao daru koji implicira zadaću samoostvarivanja. Sloboda nije samo dana, ona je i zadana. Njezina zadanost iskazuje se u onom »sloboda za...« odnosno u čovjekovu slobodnom djelovanju u svijetu. Sloboda je dakle pozvana i odgovorna »za« samoostvarenje čovjeka. Njezina djelatna odgovornost pokazuje se u dijalogu s drugim »slobodama«, za nju je to konstitutivno. Taj dijalog kao i perspektiva odlučivanja i djelovanja načelno su beskonačni. Čovjek u svojoj svijesti i slobodi beskonačno nadilazi svu zbiljnost i samoga sebe. Čovjekova transcendencija i autotranscendencija postaju iskustvom u iskustvu svijesti i slobode, odnosno u iskustvu svjesnog i slobodnog djelovanja.

Ako pak svjesno i slobodno djelovanje ishodi iz čovjekove svijesti i slobode, postavlja se pitanje o iskonu ili podrijetlu svijesti i slobode. Radi li se samo o proizvodu razvoja materije? Epifenomeni materijalnih procesa? Ako je za materijalne procese karakteristično to da se barem u načelu trebaju dati empirijski verificirati, onda moramo kazati da se svijest i sloboda ne daju empirijski verificirati poput procesa u materiji. Svaka spoznaja i svako djelovanje, pa tako i sama verifikacija, već ih pretpostavlja. Mogu li se onda one shvatiti kao puka posljedica materijalnih procesa? Njihova nedostupnost za svaku empirijsku verifikaciju pokazuje da ih nije moguće utemeljiti u materiji.

Odsudno je također još jedno pitanje, ono naime o odgovornosti slobode. Komu je ona odgovorna? To pitanje cilja, u konačnici, na zadnji temelj slobode. Je li to priroda i njezini procesi? Jesu li to druge slobode odnosno osobe? Ili neka treća zbilja, različita od ovih?

Teško je prihvatiti mišljenje da je posljednja instanca pred kojom je sloboda odgovorna, sama priroda odnosno kozmos. Vidjeli smo naime da slobodna odluka i njezino odjelotvorenje nadilaze kontinuitet kozmičkog

i prirodnog događanja. Za razliku od lanca uzroka u kozmosu i prirodi sloboda se pokazuje kao samostojni i od prirode različiti uzrok. Ono što ona uzrokuje u svom djelovanju nadilazi prirodu i otkriva se u svojoj ni iz kojeg drugog uzroka doli iz slobode izvedenoj originarnosti. Ako pak priroda nije osoba (sloboda, subjekt), kako da čovjek, u konačnici, bude pred njom odgovoran? Osobna odgovornost pred neosobnom prirodom bila bi u izravnom protuslovlju s naravljju čovjeka kao svijesti i slobode. Kao takav on naime sve transcendira, pa i samu prirodu.

Sloboda je doduše odgovorna drugim slobodama ili osobama, ali su one također njoj odgovorne. Odgovornost je među osobama recipročna. To također znači da ljudska sloboda nije posljednji iskon druge ljudske slobode. Taj reciprocitet odgovornosti može uputiti misao na odgovornost slobode pred čovječanstvom odnosno poviješću. No budući da čovječanstvo i povijest također nisu svjesni i slobodni subjekti, te budući da i oni mogu prestati postojati u smrti, neće ni oni biti posljednji naslovnici odgovornosti ljudske slobode. Bezuvjetnost zahtjeva odgovornosti ljudske slobode čini se da po svojoj unutarnjoj dinamici nadilazi i samu smrt, tj. apel odgovornosti vrijedi i unatoč smrti. Dakako, tu dodirujemo granicu: valja taj apel odgovornosti priznati, a priznati ga je moguće samo iz slobode. Ako ga čovjek ne prizna i ne prihvati, onda je sučelice smrti sve svejedno, i sloboda i nesloboda, a onda nema ni odgovornosti.

Ako pažljivo gledamo na narav slobode, onda nam ona sama pokazuje da odluka u prilog neodgovornosti slobode zapravo ukida samu slobodu. Ako pak postavimo pitanje o odgovornosti slobode i kušamo na nj odgovoriti, onda nam misao dodiruje neku transcendentnu i slobodnu instancu, različitu od prirode i od ljudske slobode, pred kojom je čovjek kao biće slobode odgovoran. To se vidi ako promotrimo čovjekovu konstitutivnu interpeliranost (pozvanost) i upitnost. One pokazuju da se čovjek ne može zatvoriti u samoga sebe niti u neku unutarstvetsku stvarnost. On sve to nadilazi. Prema tome, cilj slobode, njezino dolazište u njezinoj odgovornosti, može biti samo transcendentna i slobodna zbilja, osobna transcendentna zbiljnost također kao zadnji realni uvjet mogućnosti realne odgovorne slobode.

Gledamo li odatle na svijet u evolucionističkoj perspektivi, onda moramo reći da uvjeti mogućnosti evolutivnog procesa u svom totalitetu trebaju biti promatrani polazeći od cilja tog procesa, tj. od čovjeka. Svi preduvjeti, potrebni za evoluciju, čini se naime da ne mogu objasniti pojavak osobe. Osoba kao svijest i sloboda nije izvediva ni iz čega u prirodi, koliko god ona inače bila vezana uz prirodu. To pak znači da je već od početka u samoj materiji morao biti neki »plus« koji nadilazi puku materijalnost i vodi razvitak prema čovjeku. Stoga valja reći da transcendentna osobna i utemeljujuća zbilja djeluje i u prirodi.

Smijemo li je nazvati religijskim imenom Bog? Naime, pitanje o Bogu pokazuje nam se smislenim pitanjem ako promatramo odnos čovjeka i svijeta. Smisao odgovornosti slobode transcendirira imanenciju svijeta i upućuje čovjeka-osobu na transcendentnu Tajnu. Sama pak bezuvjetnost odgovornosti jest njezin trag u imanenciji ljudskoga života.

TRACES OF THE TRANSCENDENTAL.

QUESTION ON THE SENSE, AND THE PROBLEM OF TRANSCENDENCE (I)

Stjepan KUŠAR

Summary

The work »Traces of the Transcendental. Question on the Sense, and the Problem of Transcendence« deals with the analysis of the constitutive moments of human existence in the world and demonstrates the receptiveness for the transcendental Sense. The main subjects are the relations man-the world, relationships in society, man/death, and man-history. Each of these relations opens perspectives enabling us to grasp the totality of man's being and the receptiveness of this totality for the transcendental Sense. Thus are »Traces of the Transcendental« displayed in the phenomena of freedom, hope, love, and man's inner bonds to Sense. The work concludes by showing the justification of relating the last sense of existence with the mystery of God.

