

Tragovi transcendentnoga (II. dio)

Stjepan KUŠAR

Sažetak

U radu Tragovi Transcendentnoga razmatra se pitanje o smislu i problem transcencencije, odnosno raščlanjuje se konstitutivne trenutke ljudskog postojanja u svijetu te iznosi čovjekova otvorenost 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 uočujemo ukupnost čovjekova bivovanja i konstitutivne otvorenosti te cjelovitosti 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 zadnjeg smisla postojanja uz otajstvo Boga.

III. Tragovi transcedentnoga u međusobnim odnosima

1. Čovjek ne živi samo u korelaciji sa svijetom, on živi također u spletu osobnih odnosa: čovjek i drugi čovjek, »ja« i »ti«. Ovi odnosi pretpostavljaju, dakako, izvornu korelaciju svijeta i čovjeka, ali nisu iz nje izvedivi i nisu manje izvorni od nje. Oni joj u isti mah daju specifičnu kvalitetu koju ona sama po sebi nema i ne bi je bez njih imala. Ti se odnosi temelje na otvorenosti osobe prema drugoj osobi, iz čega se rađa nova stvarnost: »mi«, što je više od pukog zbroja dviju osoba stavljenih skupa.

Osoba ne može spoznati osobu, a da se jedna drugoj iznutra ne otvori; izvanjski pristup, bez otvaranja, ne dopire do jezgre osobe. Ona je pristupačna samo u slobodi vlastitog otvaranja drugoj osobi. Stoga govorimo o susretu osoba jer se u njemu sloboda otvara slobodi te nastaje nepredvidiva interakcija slobode, sasvim različita od čovjekovog djelovanja u prirodi. Uvjet za to jest originarna drugost druge osobe, uvijek u reciprocitetu. Osoba ne dopušta da je reduciramo na neku višu ili nižu stvarnost, ona je u sebi i za sebe, ali u relaciji s drugim osobama. Nije moguće raspolagati njome kao što se raspolaze sa stvarima. Stoga osobna stvarnost isključuje manipulaciju, dominaciju i raspolaganje kao neprimjerene oblike odnosa, a uključuje respekt i priznanje drugosti drugoga.

To, drugim riječima, znači da ljudsko »ti« uključuje bezuvjetni zov slobode za drugu slobodu, te u respektu otkriva nedodirivu drugost drugoga kojoj ne smijem nanijeti silu želeći je »reducirati« na ono što meni treba. »Ti« druge osobe ne samo da izmiče svakom zahvatu te pokazuje svoju

beskrajnu nedodirivost, ono pokazuje također nešto poput otajstvenosti i svetosti. Tajna osobe otkriva se drugoj osobi u susretu kao nepredvidiva spontanost koja može i umije usrećiti i potaknuti rast drugoga; svetost pak je njezina nedodirivost koja zahtijeva respekt i priznanje.

Nadalje, osoba uočava drugu osobu s jednim »ne« koji vrijedi bezuvjetno: »Ne ubij!« Ovaj apel i zahtijev valja prihvatiti u vlastitom »da«, odnosno u potvrđivanju koje ide drugoga upravo zbog njegove drugosti i osobnog ranga.⁹ Odatle je također razvidno da tu udaljenost i razliku među osobama nije moguće nadići pukim distanciranim (»objektivnim«) promatranjem. Razliku možemo i trebamo premostiti u odluci slobode i u djelovanju iz slobode, u čemu je dakako uvijek uključena spoznaja. Radi se naime o praksi međusobnih odnosa, o praksi zajedničarenja koja se zasniva na međusobnom poštovanju i proizlazi ne samo iz potrebe za drugim nego također iz inviolabilnog značaja svakog drugog ljudskog »ti«. Bez priznanja, prihvaćanja i potvrđivanja drugoga u njegovoj drugosti naši ljudski susreti i odnosi pervertiraju se, a zbiljnost osobe se gubi: sve biva opredmećeno i na raspolaganju.

2. Obostrana veza slobode u odnosu prema »ja« i »ti« takva je da nam otkriva ne samo obostranu upućenost jedne na drugu kao uvjet mogućnosti za samoostvarenje, već nam ona također otkriva obostrano transcendiranje u respektu. Odnos je naime asimetričan, i to u tom smislu da je meni dopušteno da drugome dam više negoli od njega tražim; isto vrijedi i za drugu stranu. Slobode tako stoje asimetrično jedna naspram druge; u tome je njihova obostrana transcendencija. Tu se vidi da je njihov odnos otvoren u beskonačno; drugim riječima, moguća je ljubav kao optimum osobnih odnosa. Ljubav je izlaženje iz samoga sebe prema drugome, izlaženje koje se daje sažeti u apsolutnu afirmaciju druge osobe: »Dobro je što postojiš!« – bez ikakvih ograda i uvjeta.¹⁰

Međusobno transcendiranje slobode u međusobnim odnosima također se pokazuje u bezuvjetnoj potrebi prihvaćanja drugoga kao takvog. Odatle je razvidno da sloboda drugoga nije ograničenje moje slobode nego apel, zov za moju slobodu. Sloboda drugoga zove me da odjelotvorim svoju slobodu izlazeći iz svoje zatvorenosti ususret drugome. Tako sloboda nadilazi samu sebe prema slobodi drugoga, ali nije njome zatvorena u svom poletu. Dinamizam slobode je beskonačan, što se najbolje pokazuje u slobodnoj žrtvi vlastitog života za drugu osobu. Samopožrtvovna opcija darivanja života za druge kazuje da je vrijednost osobe takva da opravdava herojsku žrtvu vlastitog života, apsolutno sebedarje sučelice smrti.

9 U slobodi i jedinstvenosti osobe zasniva se etika; ona s pravom pretpostavlja razliku osoba međusobno i od prirode. Odatle proizlazi i različitost osobnih odnosa od svih drugih odnosa.

10 O ljubavi usp. J. PIPER, *Über die Liebe*, München 1972.

3. Interpersonalni odnos ne iscrpljuje se u »bliskim relacijama« na razini »ja« – »ti«. On prelazi u zajednicu: osoba je istodobno u zajednici i nasuprot njoj. Ovo je temeljna i neukidiva datost, uvjet mogućnosti za sudjelovanje u zajedničkom radu za dobro sviju. Zajednica time nije postala nekakva »super-osoba« koja bi se smjela nametati pojedinačnoj osobi te je koristiti samo kao funkciju za sebe. Osobe naime žive u zajednici i eventualno stvaraju nove zajednice kao slobodne osobe; tu slobodu uvijek valja priznati i poštovati kako se zajednica ne bi izrodila u krdo ili u neosobni kolektiv u kojem vlada pravo jačega i višega bez uvažavanja drugih. Zajednica i njezine institucije imaju štiti slobodu i prava osobe, a pojedinačne osobe imaju pridonositi zajedničkoj dobrobiti sviju. Osoba i zajednica jesu dakle korelativne veličine u dijalektičnom odnosu. Nije riječ o dijalektici isključenja nego uključenja, u kojoj zajednica štiti osobu i jamči joj prostor osobne samorealizacije, a osoba pak po svojem stvaralaštvu i suradnji u solidarnosti pridonosi rastu i skladu zajednice. Zajednica je dakle jedna cjelina koja u svojoj kvaliteti nema pravo manipulirati osobama reducirajući njihovu vrijednost na funkcije ili uloge koje su njoj potrebne. To bi bio totalitarizam koji niječe ili reducira vrijednost osobe kao takve.

Ono što je u osobnim odnosima, bilo bliskima bilo onima u zajednici, dominantno i prema čemu sve teži, u konačnici je vrijednost osobe kao takve. Njezine su značajke ove: vrijednost osobe zajednička je svim ljudima i ujedinjuje sve ljude; ona nadilazi osobu kao jedinku i zahtijeva da je svi priznaju jer je nije stvorio neki pojedinac niti zajednica; osobna vrijednost je vrijednost slobode kao takve za drugu slobodu, a svi drugi motivi imaju podređenu ulogu; vrijednost osobe kao takve otkriva autotranscendenciju slobode, što znači da sloboda nije finalizirana sama sobom već se nadilazi (autotranscendira) prema vrijednosti druge osobe i zajednice. Prema tome osoba (odnosno sloboda) je dinamički ekscentrična, ona je »sloboda za...« i cilja na »vrijednosti u sebi«.

4. Tako razumljena zbiljnost osobe nameće sama po sebi neka pitanja koja čovjek ne bi smio izbjeći ako želi dosljedno razmišljati. U čemu je utemeljena vrijednost osobe kao takve? Odakle sloboda i čemu njezina usmjerenost prema... (sloboda za... konstitutivno prethodi slobodi od...)?

Je li osoba i zajednica utemeljuju same sebe, tj. svoju vlastitu vrijednost? Budući da su one načelno i zbiljski otvorene jedna za drugu u smislu autotranscendiranja koje ide uvijek dalje, čini se da one ne mogu biti same sebi dostatne. Njihova beskonačna otvorenost preko samih sebe pokazuje da razlog i svrha njihovog postojanja nisu zatvoreni u njima. Druga bi mogućnost bila da su razlog i svrha osobe i zajednice u povijesnom događanju ili u odnosu čovjeka i svijeta. No i u tom slučaju ostaje neki »ostatak«; sloboda, naime, i njezino djelovanje nadilazi odnos čovjeka i

svijeta,¹¹ ali i samo povijesno događanje. Dostojanstvo i vrijednost osobe već su pokazali da osobe ne smijemo svesti na puke subjekte koji čine povijest i tako postaju objektima u povijesnom događanju, neke vrsti materijal za povijest ili za bolje buduće društvo jednakih. Smisao osobe tu bi bio cinično izigran.

Zadnji temelj i svrha osobne vrijednosti odnosno slobode treba da bude zajednički svim osobama i bezuvjetno transcendentan s obzirom na cjelokupnu imanentnu stvarnost: transcendentan s obzirom na odnos čovjek – svijet, čovjek – smrt, osoba – druga osoba, čovjek – povijest. Zbiljnost svih tih temeljnih relacija nadilazi samu sebe te se čini da cilja prema nekom središtu koje privlači sve slobode odnosno svaku slobodu. Ovo skriveno središte ujedno je i temelj i svrha osobne vrijednosti ili slobode kao »slobode za...«, koja ni u čemu, što postiže u imanenciji, ne nalazi svojoj intencionalnoj beskonačnosti proporcionalnu zbiljsku puninu. Odgovor dakle na pitanje o svrsi i cilju autotranscendencije slobode jest njezino transcendentno središte prema kojem teži; sloboda je konstituirana tim središtem prema kojemu teži.

Nije li to središte zapravo samo regulativna ideja uma i slobode, koja je doduše nužna za njihovo funkcioniranje, ali za koju se ne može reći da kazuje umu i slobodi transcendentnu zbilju? O tom pitanju može se odlučiti tek kad bude odgovoreno na ovo pitanje: je li naša sloboda (odnosno vrijednost osobe kao takve) dostatno utemeljena po jednom neodređeno-beskonačnom horizontu (»uvijek dalje, uvijek više«, koliko god sve bilo i ostalo fragment) u čijem je središtu regulativna ideja ili pak ona, da bi bila dostatno utemeljena i smisljena, mora biti bezuvjetno utemeljena i sadržajno određena po određeno-beskonačnom cilju, dakle po apsolutnoj slobodi kao središtu i izvoru solidarnosti, nade i ljubavi? Je li beskonačno neodređeni obzor naše slobode istodobno i nužni i dostatni uvjet njezinog punog odjelotvorenja ili je to pak samo nužni, ali ne i dostatni uvjet punog odjelotvorenja slobode, tako da bi njezin dostatni uvjet bio tek u određeno-beskonačnom cilju i temelju, u apsolutnoj slobodi i ljubavi kao iskonu i cilju svih interpersonalnih odnosa?

Kao odgovor na ovo pitanje može se reći ovo: Ako se čovjeku treba zgoditi apsolutno ispunjenje smisla života, odnosno njegove slobode i osobne vrijednosti, onda je to moguće samo pod uvjetom zbiljnosti apsolutne slobode kao određeno-beskonačnog cilja naše »slobode za...«. Tu je formulirana alternativa za donošenje odluke o smislu slobode i osobe; no pitanje je treba li uopće biti apsolutno ispunjenje smisla života, slobode, osobe...? Apsolutna odrednica smisla ljudskog života, uvijek je neodjeljivo povezana s bezuvjetnim dostojanstvom osobe, stoji i pada s jednom odlukom, naime s odlukom u kojoj sama sloboda odlučuje o sebi samoj i

11 Usp. gore II.

o svojem smislu.¹² A o smislu slobode može se odlučiti samo u slobodi. To pak znači da savršenu i apsolutnu slobodu, koja daje savršenu utemeljenost i ispunjenost našoj slobodi, nije moguće nikome izvanjski demonstrirati ako se dotični čovjek iznutra ne otvori toj istini slijedeći »mig« koji mu dolazi od promišljanja bezuvjetnosti sadržaja njegove vlastite slobode. Do Boga kao apsolutne slobode ne možemo doći samo mozganjem; s mišljenjem uvijek ide i opcija slobode: spoznanje je vezano uz priznanje nužnih i dostatnih uvjeta zbiljnosti osobe i slobode. On kao apsolutna Sloboda i Smisao utemeljuje i vodi autotranscendentni polet slobode i vrijednost osobe, on im daje zadnji smisao.¹³ Time nije obezvrijeđeno iskustvo smisla u raspršenosti ljudskog života i međuosobnih odnosa, u povlaštenim momentima života (osobna ljubav, zalaganje za pravednost, borba za slobodu...). Štoviše, ono može biti shvaćeno kao simbol konačne i odsudne punine apsolutnog smisla u imanenciji, trag Transcendentnoga u svijetu.

IV. *Tragovi transcendentne tajne u odnosu čovjek-smrt*

Smrt kazuje definitivno kidanje originarne povezanosti čovjeka i svijeta kao i svih osobnih odnosa, neprevladivu osamljenost čovjekova bića. Sama po sebi za nas neosjetljiva i nedodiriva, smrt nam daje osjetiti dramatičnu pogođenost pitanjem o smislu našega postojanja. Ona čini svakog čovjeka zamišljenim i sjetnim, te mu ne dopušta da se ne suoči s pitanjem: čemu živim ako moram umrijeti, ako me više ne bude? Pitanje o smislu pogađa tako cjelinu našega bivovanja, ništa nije isključeno i stavljeno izvan njegova dosega. S jedne strane, smrt nam pokazuje da je naš život poput neponovljive cjeline i projekta u budućnost; s druge pak strane taj se život pred smrću pokazuje kao luk koji se proteže u budućnost, a onda

12 Čini se da je apsolutna odrednica smisla ljudskog života prije povijesna negoli spekulativna veličina; ona je naime ušla u naš svijet tek s pojavkom kršćanstva koje u čovjeku gleda sliku i priliku Božju, obnovljenu po Isusu Kristu u novoj darovanoj slobodi Djeteta Božjega pozvanog na vječno zajedništvo života s Bogom (usp. Gal 4,4-7; W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1982, str. 136-139). To ne znači da ona ne može biti također predmetom filozofskog umovanja, usp. H. KRINGS, *Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken*, u: isti, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg i. Br., 1980, str. 161-184. Slično i C. BRUAIRE, *Die Aufgabe, Gott zu denken*, Freiburg-Basel-Wien 1973, str. 73-105; 141-171.

13 Pripominjem da je uz to vezana temeljna etička opcija koju bezuvjetno zahtijeva vrijednost ljudske osobe kao takve. To što je ona utemeljena u apsolutnoj slobodi ili Bogu, ne umanjuje njezin rang. Konkretno: ljudska osoba zahtijeva da bude ljubljena u sebi i radi sebe, bez drugih ciljeva koji bi je funkcionalizirali. »Zapovijed ljubavi« u evanđelju je zapravo iskon i temelj, a ne toliko zapovijed: Bog, koji je ljubav, iz ljubavi stvara svijet i čovjeka te time utemeljuje slobodu i osobnu vrijednost ili dostojanstvo osobe. On prvi ljubi, a odgovor dostojan ljubavi jest samo ljubav, i to ne samo prema Bogu nego i prema svima koje on ljubi. Odatle onda »zapovijed«.

se iznenada prekida i ruši. Tako čovjek zapravo živi okrenut prema smrti (budućnost!), a umire okrenut prema proživljenom životu. Odatle pak ne samo da je smrt upitna, još je više upitan sam život koji svršava u smrti.¹⁴

O smrti ne razmišljamo na rubu ili na kraju života, pogotovo ne izvan života (nema tu neki »izvan«), nego u životu; živeći osjećamo zadah smrti koja kao da nas dodiruje, nijemo i moćno. Je li ona samo konac jednog biološkog procesa, raspadanje biološkog sustava? Čega je zapravo ona kraj? Pitanja bez odgovora, svakako bez odgovora pred kojim bi umuknula sva dalja ljudska pitanja. Naš govor o smrti također je nekako isprekidani, nepotpun, pa se stoga ljudi uglavnom služe slikama kad o njoj govore. Veli se, primjerice, da je smrt granica života, zid koji nije moguće preskočiti niti probiti; granica bez jednog »preko granice« jer naš pogled »s ovu stranu granice« ne vidi ništa »s onu stranu«. Znači li da je sve to – ništa?¹⁵ Kazuje li »ništeća narav« smrti da je sve ništa, i s ovu i s onu stranu granice, i mi sami na granici? Je li sve svejedno jer ionako sve ide u »ništa smrti« koje je, čini se, bez usporedbe »veće« od svega što postoji? Kako god tome bilo, smrt nam otkriva jedinstvenost, neponovljivost i neopozivost života. Jednom življeno, zauvijek življeno. Život pak pokazuje definitivnost smrti: ništa više, sve je tu – svršeno je! Tako gledani, ni smrt ni život ne daju se definirati. Ipak, o njima se može nešto reći.

1. To da ćemo umrijeti doista je »sigurno kao smrt«. Razmišljajući o smrti mi ne mislimo samo o smrti drugih nego i o svojoj. Ta je tema autoimplikativna kao rijetko koja. Vlastitu smrt ne možemo, doduše, sebi predstaviti, ali imamo neku vrstu znanja da ćemo umrijeti. Ovo znanje izgleda dolazi iz poznavanja našega tijela čije funkcioniranje poznaje velike oscilacije, npr. u bolesti, stoga je zacijelo točno kad se veli da smo tjelesno već osuđeni na smrt.

Postoje, naravno, pokušaji da se izbjegne šok smrti. Poznat je stari Epikurov diktum: Smrt, to najstrašnije zlo, zapravo ne postoji; dok smo mi, nema nje; kada dođe ona, nema nas. Smrt nije neki događaj u životu koji se živi, a kad ga se preživi, ide se dalje. Na taj način čovjek nema iskustva smrti jer nema iskustva prijelaza iz života u smrt. Življeni život pokazuje i to da nitko ne može istinski htjeti vlastito uništenje i ništavilo. I samoubojica uzima vlastito skončanje kao nešto što je bolje od svega ostalog, a ne kao puku željenu negativnost.

14 Usp. B. WELTE, *Der Ernstfall der Hoffnung. Gedanken über den Tod*, Freiburg i. Br., 1980.

15 U svezi s problemom govora o tom »ništa« usp. B. Welte, *Religionsphilosophie*, str. 48. i sl.; isti, *Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts*, u: *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zu seinem 75. Geburtstag*, hrsg. v. A. Schwan, Darmstadt, 1975, str. 27-33; isti, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiser Erfahrung*, Düsseldorf, 1980; H. LENZ, *Mut zum Nichts als Weg zu Gott. Bernhard Weltes religionsphilosophische Anstöße zur Erneuerung des Glaubens* (FthSt 139), Freiburg i. Br., 1989.

Uza sve to u iskustvu življenja umiranje je već nekako implicirano, makar mi ne imali pravo iskustvo smrti. Možda se s tim u svezi smije govoriti o nekom anticipativnom iskustvu. Ono nam postaje svjesno kad smo suočeni sa smrću onih koji su nam važni, koje volimo. Ovo čudno znanje o smrti dovoljno je da nas baci u šutnju: živim i hoću živjeti, a idem u smrt. Čovjek otkriva kako su mu životni projekt i budućnost ugroženi vlastitom krhkošću. Nismo dostatni sami sebi da bismo se do kraja ostvarili; nisu nam ni drugi dostatni – jer svi smo mi suočeni sa smrću. Mi je anticipiramo u svakom životnom momentu, a ona sve naše momente čini jedinstvenima i neponovljivima. Toga postajemo svjesni u iskustvu vlastite osamljenosti: u njoj čovjek doživljava kako nije istovjetan sa samim sobom te kao da pada u ništa smrti; svaki življeni trenutak je neponovljiv, on je od-življen, a smrt guta i njega i cjelinu osobnog čovjekovog života.

2. Suočen sa smrću čovjek doživljava svoju posvemašnju pasivnost. Smrt neda sa sobom trgovati ili pregovarati. Ne samo da je čovjek pasivan u rođenju (svaki za sebe mora ponajprije reći da je rođen), on je još pasivniji u smrti: ona ga naprosto odnese. Stoga ona ima prijeteći značaj, a budućnost ne može o njoj ništa reći, osim možda to da, kada dođe ona, nema više nikakvih prijetnji, ostaje samo »ne više«.

Pred smrću osjećamo tjeskobu: prestajem bivovati, neće me više biti. Tjeskobu osjećamo jer želimo živjeti. Ovo htjeti-živjeti jest naša izvorna snaga iz koje iskoračujemo u budućnost i gradimo budućnost. Tu se očituje iskonska nada koja konstituira čovjekovo biće. On živi iz nje i – sudara se sa smrću. Ta korjenita nada i naše htjeti-živjeti, u kojem se ona otkriva, kazuju nam da mi neprestano hoćemo biti mi-sami. Zato smrt i potresa ljudskom osobom, čovjekom koji je svjestan i slobodan, koji je središte vlastitoga svijeta. Strah, trepet i tjeskoba – tvore li oni samo žarište našega življenja ili je pak to iskonska nada? Tjeskoba se ne bi javljala i mi je ne bismo doživljavali kad joj strukturalno ne bi prethodila iskonska nada kao najdublja i najtemeljnija odrednica i nositeljica življenja. Tjeskoba smrti otkriva iskonsko iskustvo življene i svuda prisutne korjenite čovjekove nade: da jesam i da ću biti ja-sam.

Nada kao iskonsko htjeti-živjeti i smrt kao neukidiva granica egzistencije izazov su svijesti i slobodi da otkriju i odluče o smislu nade i smrti. Svijest i sloboda na jednoj strani te smrt na drugoj isključuju se i nisu svedivi jedno na drugo. Egzistencijalna dinamika iskonskoga nadanja i njezino sudaranje s granicom smrti otkrivaju nepomirljivost jednog i drugog. Zato smrt postavlja pred svijest i slobodu dilemu koju valja odlučiti, dakako, na temelju dobrih razloga, a ne iz hira i samovoljno.

3. Smrt je ili cjelovito i konačno uništenje ljudske osobe, svijesti i slobode, konac radikalnog i iskonskog nadanja, ili pak ljudska osoba nošena nadom koja nadilazi sve postignuto (spes sperans, a ne spes sperata) kroz smrt dobiva novi život. Granica smrti je takva da ne dopušta ni hod ni

pogled »preko«. Smrt suočuje čovjeka s odlukom: hoće li se nadati samo unutar granice vremenitoga ili će se bezgranično nadati, prepustiti se poletu nade koja transcendirira svu imanenciju svijeta budući da nigdje u svijetu ne nalazi svoje ispunjenje. Ako ta transcendirajuća nada treba imati nekog smisla baš kao beskonačno transcendirajuća, onda njezina realnost postavlja pitanje o njezinom realnom uvjetu mogućnosti.

Smisao života kao cjeline odlučuje se u sučeljavanju sa smrću, odnosno tako da čovjek ima u vidu kraj života. Ako sve svršava u ništavilu smrti, i čovjeka i njegova djela, onda je baš samo to ništavilo smisao života, svijesti i slobode, cilj iskonskog nadanja. Drugim riječima, sve to odlazi, kroza smrt, »u staro željezo«. Sva dinamika nadanja, mišljenja, odlučivanja i djelovanja, sav moralni napor oko dobra i pravednosti svršava u ništavilu. U ništavilu svršava i razlika između dobra i zla, krvnika i njegove nedužne žrtve. Čovjeka kao svjesnog i slobodnog subjekta konstituirala bi zapravo izvorna iluzija, jer sav njegov napredak i hod u budućnost otkriva se kao hod u ništavilo.

No s tim stoji u oštrom protuslovlju iskonska čovjekova nada koja se »ugnijezdila« u samo čovjekovo sebesvjesno i slobodno »ja«, zapravo je istovjetna s njime. Taj dinamizam nadanja zbiljski je uvjet mogućnosti svakog ljudskog čina i sveg čovjekovog djelovanja. Polet tog nadanja upravo stoga i transcendirira sve što čovjek čini. Stoga smrt stoji u radikalnom i nepomirljivom protuslovlju s tako ustrojenim čovjekovim bićem, s čovjekom kao bićem radikalne nade. Ako je smrt utruće svega što je u toj nadi postignuto kao i same te nade, onda je upravo ta nada sama u sebi besmislena. U svom protuslovljenju smrti ona u svojem intencionalnom poletu transcendirira i samu smrt, pa kao takva ne samo dopušta nego i zahtijeva drukčiju odluku, protivnu odluci u prilog besmislu konačnoga ništavila smrti i svega što smrt »guta«.

Druga strana alternative, protivna ništavilu besmisla bila bi: novi život, transcendentna nada u osmišljenje života i smrti kao dar s onu stranu naših ruku odnosno naših djela i našega života. Nije li to tek iluzija? Kako opravdati taj transcendirajući polet nadanja s onu stranu smrti?

Ako je smrt apsolutna granična situacija, granica života o koju se život razbija, te ako ona stoji u zasnagda nepomirljivom protuslovlju s iskonskom nadom koja tvori samo žarište življenja i koja po svojoj unutarnjoj dinamici cilja preko smrti jer bi inače sama bila besmislena, onda je i pred forumom razuma opravdano i dopušteno da se čovjek nada i preko smrti; onda je dopušteno reći barem to da ta nada nije iluzija niti je proturazumska. Razumijevanje iskonske nade kao spes sperans (nada koja se nada, a ne nada ukoliko je postigla cilj svog nadanja) zahtijeva da se afirmira postojanje njezinog uvjeta mogućnosti i zbiljnosti koji bi svakako trebao biti barem »toliko« zbiljski koliko je i ona sama. No takav uvjet i temelj njezine mogućnosti i zbiljnosti ne postoji unutar sklopa čovjek-svijet, nego

on transcendiraju tu imanentnu korelaciju čovjeka i svijeta. Priznati i prihvatiti ovo ne protivi se razumu koji pita o zbiljskim uvjetima mogućnosti i zbiljnosti temeljnih i totalizirajućih dimenzija naše ljudske zbiljnosti u korelaciji sa svijetom. Stoga je opravdano reći da konfrontacija smrti i iskonskog nadanja rađa apelom na svijest i slobodu da se konačni smisao odluči kao utemeljen u transcendentnom cilju i temelju nade koja se nada te je otvorena za dar bezuvjetnog smisla kao novog života. U tom obzorju razumijevanja egzistencije i njezine iskonske nade sve ljudske projekcije ciljeva nadanja nisu projekcije u prazninu ništavila; naprotiv, njima odgovara i ujedno ih u svojoj neizrecivosti nadilazi sam transcendentni Cilj nadanja. Stoga je bezuvjetnost ljudskog nadanja i čovjekovog moralnog stava koji bezuvjetno afirmira valjanost razlike između dobra i zla, između krvnika i njegove žrtve zapravo trag transcendentnog Cilja i Smisla našega nadanja sučelice smrti. Ono »ništa« smrti smije se stoga shvatiti kao fenomenalni izraz transcendentnog Cilja koji ostaje nepredočiv i neizreciv unutar imanencije čovjekovog bivanja u svijetu.¹⁶

V. *Tragovi transcendentnoga u odnosu čovjek-povijest*

Povijest je ekskluzivno djelo čovjeka; nijedno drugo biće nema povijesti. Čovjek najprije »čini« povijest po svom slobodnom djelovanju i interakciji s drugima, pa je zatim otkriva. To proizlazi odatle što je čovjek povijesno biće u čiju konstituciju spadaju ovi momenti: »vremenovanje« (temporalnost), odlučivanje (decizionalnost), djelovanje (praksa) i društvenost (socijalnost). To su antropološki uvjeti mogućnosti zbiljske povijesti i oni tvore povijesnost čovjeka. Povijesnost prethodi povijesti kao povijesnom događanju »in ordine essendi«, dok »in ordine cognoscendi« povijesno događanje prethodi povijesnosti.

U našem kontekstu glavno pitanje je ovo: što sve otkriva povijest i povijesnost o čovjeku, o njegovoj naravi?¹⁷ Nadalje, budući da je povijesno događanje polazište za svako razmišljanje o povijesnosti, smije se također pitati najavljuje li se u povijesnom događanju nešto što bi bilo pokazate-

16 Usp. gotovo neprevedive stihove filozofa W. Weischedela (koji je radikalno promišljao problem nihilizma u filozofskoj tradiciji) zapisane kratko prije smrti: »Im dunklen Beinggrund / Erscheint das Nicht des Lichts. / *Der Gottheit dunkler Schein* / Ist so: Das Licht des Nichts« (cit. u: B. Welte, *das Licht des Nichts*, str. 54). Usp. također T.S. ELIOT, *Četiri kvarteta*. East Cooper III, u: isti, *Izabrane pjesme*, Zagreb, 1991, str. 58. i sl.: »O mrak mrak mrak. Svi oni nestaju u mrak... I svi mi idemo s njima /.../ rekoh svojoj duši, budi mirna, nek te zagri mrak, koji će biti Božji mrak.« Primjetljiv je utjecaj tzv. mističke negativne teologije (Ps-Dionizije, Eckhart itd.).

17 Kada govorimo o čovjekovoj naravi, moramo imati na umu da na temelju spomenutih konstitutivnih momenata čovjeka kao povijesnog bića ne može biti govora o biti ili naravi u statičkom smislu. Radi se naime o mogućnosti čovjekove egzistencije koja treba biti odjelotvorena u autotranscendenciji prema svijetu i drugom čovjeku, a potku

ljem cilja, smisla ili svrhe povijesti. Postoji li uopće nešto »zadnje« u povijesti ili se pak radi o vječnom ponavljanju onog uvijek istog (»stirb und werde!«) u beskraj? Je li svrha povijesnog događanja u beskonačnoj budućnosti (futurum) kao plodu (ne)djela naših ruku ili pak smijemo pitati također o svrsi i smislu povijesti kao došašću (adventus), o onom što nam možda dolazi ususret onkraj (ne)djela naših ruku? To je eshatološko pitanje. Ono će dobiti svoje opravdanje i ujedno elemente odgovora samo ako povijesno događanje nosi u sebi nešto poput anticipirajućih znakova onog »zadnjeg«, došašća. Stoga je potrebno razmotriti povijesno zbivanje i njegove konstante i varijante.

1. Početak povijesnog zbivanja koincidira s pojavkom čovjeka. Kozmičko nastajanje, trajanje i nestajanje bića predstavlja samopreobrazbu prirode po fizičkim i kemijskim konstantama; u njem nema diskontinuiteta novoga. »Novum« u svijet ulazi po čovjeku, po njegovoj slobodi. Iz slobodnog djelovanja proizlazi novi oblik preobrazbe prirode, neizvediv iz nje kao takve. Slobodno djelovanje pretpostavlja sebi prirodne fizičke i kemijske konstante te u svom djelovanju, koje ne može a da ih ne uzima u obzir, proizvodi nešto novo; u tom smislu je čovjek autor povijesti. »Humanum« ili čovječstvo čovjeka neće dakle biti obična prirodna datost, nego nešto što se otkriva u povijesnom djelovanju i kroz njega. Taj povijesni hod u kojem se otkriva »humanum« usmjeren je u budućnost, u ono što još nije a može biti, te je nošen stvaralačkom nadom. Priroda je u svemu tome bitna pretpostavka, ali ne autor (pa ni koautor) povijesti.

Rezultat čovjekove slobodne aktivnosti u prirodi jest tzv. »druga priroda«: priroda preobražena, oblikovana čovjekovim djelovanjem. Ona je također predmet daljeg čovjekovog djelovanja, a čovjek je opet, sa svoje strane, izložen njezinom povratnom djelovanju. Tako se događa humanizacija prirode i autohumanizacija čovjeka, sa svim pozitivnim i negativnim vidovima samog tog procesa. Tako se čovjek »proteže« u budućnost stvarajući kulturu kao »drugu naturu«.

Ono što nas ovdje zanima nisu u prvom redu rezultati čovjekova slobodnog povijesnog djelovanja, već samo povijesno djelovanje kao takvo. Ono zapravo otvara vrata budućnosti i gradi povijest. Ono prošlo (prošlost) nije u tom događanju nešto suvišno, nego je ugrađeno kao trajno prisutni i utjecajni moment u sadašnjost i budućnost. Budućnost pak združuje u sebi prošlost i sadašnjost u obzorju novoga, tj. onoga što treba biti učinjeno (faciendum). Sadašnjost je poput uskog i jedva primjetljivog

tog odjelotvorenja tvore konstitutivni momenti čovjeka kao povijesnog bića. Ako se već hoće govoriti o esenciji čovjeka, onda svakako treba imati na umu da se u ovom slučaju radi o esenciji »sui generis«: ona je naime uvijek i beskonačno otvorena prema novim mogućnostima; čovjek je stalno, od svog iskona, usmjeren prema onomu u što tendira njegovo nadanje – uvijek dalje preko onog već postignutoga. Za tu je esenciju bitno da je ona neprestano »in fieri«, na tragu one »budi što jesi!«

mosta u budućnost, a nosivi joj je moment decizionalnost i praksa: ono spoznato i odlučeno biva odjelotvoreno.

Naš govor o povijesnom događanju sam po sebi odaje kako pretpostavlja kontinuitet događanja kroz tri ekstaze vremena: budućnost, prošlost i sadašnjost. Što jamči taj kontinuitet, odnosno u čemu je zapravo taj kontinuitet? Sami rezultati čovjekova djelovanja odnosno povijesnog događanja nemaju u sebi taj kontinuitet, oni su »jedan iza drugoga« odnosno »jedan do drugoga« u diskontinuitetu. Činitelj odnosno jamac kontinuiteta povijesnog događanja je u ljudskom subjektivitetu i intersubjektivitetu; sam čovjek kao povijesno biće i autor povijesti je čimbenik kontinuiteta. Njegovo vremenovanje (temporalnost) otvoreno je prema naprijed, u beskrajno polje mogućnosti od kojih će neke kroz decizionalnost prijeći u odjelotvorenost. Intersubjektivnost (društvenost, socijalnost) ovdje pak ne kazuje samo sudjelovanje i interakciju nego i prenošenje spoznaja i rezultata; ona se ozbiljuje u aktivnosti prenošenja ili predavanja spoznaja i rezultata slobodnog povijesnog djelovanja, zato je uzimamo ne samo kao »traditio tradita« nego još više kao »traditio tradens« koja iznutra sukonstituira subjektivitet i intersubjektivitet. Odatle ishodi i tu je ukorijenjen kontinuitet povijesnog događanja.

Što tvori onu skrivenu a prijeko potrebnu nutrinu svega toga? Što je »motor movens« povijesnog događanja odnosno predaje? Skriveni uvjet mogućnosti i zbiljnosti vremenitog i zajedničarskog kao i individualnog ljudskog odlučivanja i djelovanja čini se da je u ljudskom nadanju, u nadi kao takvoj. Nadanje nosi predaju i posljednji je jamac kontinuiteta povijesnog događanja i njegovih postignuća. Nadanje aktivno omogućuje ono novo još neviđeno. Očito, ovdje ne mislimo na ostvarenu nadu (*spes sperata, spes quae*) nego na nadanje kao takvo, koje nadilazi sve postignuto te ostaje uvijek otvoreno (*spes sperans, spes qua*). Sloboda koja se očituje u odlučivanju i djelovanju, i nada koja uvijek drži otvoren obzor novoga, nositelji su kontinuiteta i diskontinuiteta povijesnog događanja. U tome pak primat ima ono novo, »faciendum« koje se, ako je ostvareno, tj. kao »factum«, otkriva nerazmjernom dinamizmu nadanja koji ga natkriljuje. Prošlost nam se stoga u cjelini i u pojedinim svojim momentima čini ne samo kao manje ili više uspješni plod djela naših ruku nego i kao podbačaj onog u poletu nadanja nadanoga. Polet našeg nadanja nigdje u povijesti ne nalazi svoje ispunjenje i dovršenje. I kad bi ga našao, ne bi li to bio konac povijesti? I što bi to bilo: savršeno ispunjena nada? Je li to uopće zamislivo, a da se ne utrne polet nadanja a s njime i čovjek kao povijesno biće?

S obzirom na nadu potrebno je uočiti još neke momente. Ona obilježuje ne samo čovjeka pojedinca nego i zajednicu ljudi. Sve čovječanstvo živi od iste nade koja ga vuče preko onog već postignutog prema novomu. Čovjek tako ostvaruje sama sebe, humanizira prirodu i samoga

sebe. U tom zbivanju, u kojem se nadilazi sve što je bilo postignuto, izmiješano je ono pozitivno s onim negativnim. Zato je povijesno događanje tako zamršeno i nesvedivo na samo jednu sastavnicu; za nj ne postoji neki jednoznačni model po kojem bi se dalo sve objasniti. Odatle je razumljivo da naš govor o humanizaciji prirode i autohumanizaciji ili transcendirajućem ozbiljenju čovjeka uvijek uključuje neku dvoznačnost, tj. ne samo rast u onom odsudnom ljudskom nego i opadanje i rušenje čovječstva u povijesnom zbivanju.

U tom sklopu valja podsjetiti i na smrt, kako pojedinaca tako i generacija i narodâ. Ona je neizbrisiva konstanta povijesnog događanja. Povijest ide naprijed u budućnost ostavljajući iza sebe mrtve pojedince i naraštaje. Uvijek će biti više mrtvih nego živih. Povijest živi od mrtvih koji su nekoć bili živi, kao što smo i mi danas. U svezi s tim samo po sebi nameće se pitanje za reflektirajući um: kakvog smisla ima nastavak povijesnog događanja za one koji su nestali, koji su isključeni smrću, napose za one koji su umrli nasilnom smrću (a i mi ćemo se jednom njima pribrojiti)? Jesu li oni isključeni od onoga što dolazi? Imaju li oni neku budućnost? Ili je besmisleno tako pitati? Ukoliko umiremo, nismo li mi već od početka isključeni iz budućnosti i svega onoga što ima doći? – Nasuprot svemu tomu i svim mogućim negativnim odgovorima, iskonsko nadanje (*spes sperans*) vuče ljude naprijed; čovjek i čovječanstvo uvijek se nadaju, »u nadi se živi«. Obje strane toga kontrasta ne daju se razriješiti u nekoj višoj sintezi.

2. Dosadašnje izlaganje dopušta nam da sintetički iznesemo konstante i varijante povijesnog zbivanja. Ponajprije, skriveni »motor movens« povijesti je nadanje kao takvo (*spes sperans*, *spes qua*). Ono je neizbrisivo iz povijesnog zbivanja, razmišljao čovjek o njem ili ne. Zatim, s obzirom na ljudsko djelovanje u kojem je skriveno na djelu nada kao takva, treba reći da ono ima objektivirajući značaj. Njegovi plodovi su naime neke vrsti rezultati nadanja, »nadana nada«: roba, alati, tehnologija, umjetnička djela, plodovi razmišljanja itd. U tome se još jednom otkriva da je bitni uvjet mogućnosti kulturalnog djelovanja u odnosu čovjek-svijet; bez toga djelovanje i stvaralaštvo nisu mogući. Nadalje, postoji neukidivi nerazmjer između nade kao takve (*spes qua*) i onoga ostvarenog u ljudskom djelovanju nošenom i vođenom nadom (*spes quae*, *nadana nada*). Elan nade natkriljuje sva ljudska postignuća, i to ne samo nakon oživotvorenja nego unaprijed, apriorno. Stoga ona i jest apriorni uvjet mogućnosti i zbiljnosti povijesnog djelovanja. Kao takva, ona nadilazi »prvu« i »drugu« prirodu (tj. kulturu), pa i samu povijest. Bez te transcendirajuće usmjerenosti iskonskog nadanja ne bi bilo povijesti.

Ali, kao suprotnost svemu tome, moramo još jednom istaknuti smrt. Koliko god mi, tako dugo dok smo živi, nemamo iskustvo smrti, ipak mo-

ramo priznati da ona prekida sve naše djelovanje, ostvarivanje onoga čemu se nadamo kao plodu djela naših ruku. Prekida li ona također elan nadanja kao takvog? Nestaje li u smrti također iskonska nada? Štoviše, ako u smrti sve odlazi u »staro željezo«, nije li onda cilj iskonskog nadanja ništavilo smrti, a samo nadanje obična iluzija, »dobra laž« u funkciji preživljavanja pojedinca i vrste, ili možda motor za revolucionarno djelovanje koje će preobraziti svijet sa svrhom da ljudima osigura bolje uvjete života: totalno humani svijet?

Da bismo mogli odlučiti o tom pitanju, potrebno je još bolje konkretizirati iskustvo našega nadanja i ono što samo to iskustvo implicira.¹⁸ Ljudska se nada afirmirala i uvijek se iznova afirmira u svoj svojoj snazi baš nasuprot smrti. To se vidi u hrabrosti i hrabrim djelima što ih ljudi izvode upravo izazivajući smrt. Riječ je o hrabrosti i nadi združenima u ostvaraju pravednosti, pomoći i sućuti za druge; u spašavanju ugroženog života, pa i po cijenu smrtne ugroženosti vlastitog života: u postizanju oslobođenja i u zauzimanju za slobodu drugih. Svako nadanje koje na bilo koji način uključuje ili pogađa cjelovitost osobe, implicira također beskompromisno odbijanje smrti, makar se radilo i o običnim situacijama. Kad netko, primjerice, veli: »Nadam se da ću dogotoviti svoj posao što najbolje mogu makar ratne strahote već razaraju moj grad«, ili: »Sklopit ću brak s Y.X. makar mi je liječnik rekao sve o njezinom/njegovom zdravstvenom, stanju«. ili: »Rodit ću dijete makar u porođaju mogla i umrijeti«, ili: »Javno ću kritizirati nepravdu i korupciju vladajuće garniture, makar i pod cijenu života« – u svemu tomu očituje se odbijanje smrti, štoviše prkos protiv smrti. To je jasno »Ne!« rečeno u lice smrti.

Ovo ljudsko »Ne!« protiv smrti uključeno je u nadi koja je u samom temelju naše ljudskosti. Pa kad nam naš empirijski ili instrumentalni razum veli da je ta nada iluzorna te da će je smrt progutati kao i sve ostalo, osjećamo da u korijenu našega bića i dalje odjekuje ovo »Ne!« i ustraje sučelice svakom sličnom objašnjenju. »Ne!« smrti, a »Da!« nadi – eto to odjekuje čovjekovim bićem sučelice smrti. Za empirijski razum to je iluzija, jer smrt je posvudašnja u prirodi. No budući da čovjek uzima ozbiljno ne samo smrt nego i tu intenciju nadanja prisutnog u iskustvu života i koja nadilazi smo to iskustvo, on je od početka svog bivovanja na zemlji njegovao i izražavao uvjerenje o postojanju neke zbiljnosti koja bi opravdala polet i intenciju nadanja prisutnog u ljudskom iskustvu bivovanja. Čovjek u tome zamjećuje tragove jedne transcendentne zbiljnosti. Takva reinterpretacija našega iskustva razumije također suprotna racionalistička tu-

18 Usp. P. BERGER, *Il brusio degli angeli*, Bologna, 1970, str. 103-110. (Američki orig. *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Garden City, N.Y. 1969.)

mačenja toga istog iskustva (psihološka, sociološka itd.).¹⁹ Ipak, nasuprot njima ona ide za tim da pokaže koherentnost suprotne opcije, tj. vjere u Boga kao vrhunskog vrednovanja nadanja i odvažnosti koje protuslove smrti i koje nisu iluzija. Ona također priznaje vrhunsku vrijednost svim činima u kojima se odjelotvoruju nada i odvažnost, ne isključujući ni revolucionarnu nadu ni stoičko mirenje sa sudbinom.

I tu se dakle vidi da aporetičnost tih egzistencijalnih situacija može biti odlučena na temelju razumskih razloga u prilog vjerovanja u Boga kao transcendentnog cilja i smisla nadanja, čime, dakako, nisu isključene ni suprotne opcije. No razmišljanje bi trebalo pokazati kako je opcija u prilog transcendentnom nadanju i njegovom cilju i smislu možda ipak koherentnija sa svim implikatima iskustva ljudskog bivovanja negoli opcija u prilog iluzije i stoičkog podnošenja sudbine. Bez obzira na sve, i tu se vidi da se o smislu slobode i nadanja može odlučiti samo u slobodi i nadi te da spoznaja i sloboda pritom ostaju nerazdijeljive. Stoga nam valja produljiti razmišljanje o smislu povijesti i povijesnog zbivanja u čijem je korijenu »spes sperans«.

3. Sama autotranscendencija povijesnog zbivanja nameće pitanje o tome kamo ide i kamo cilja povijesno zbivanje? Kamo ide povijest? Dosađajna razmišljanja su kušala opravdati ovo pitanje o zadnjem cilju i smislu povijesti; valja razmisliti o mogućim odgovorima.

Prvi mogući odgovor bio bi u tomu da se veli kako povijesno događanje tendira prema imanentnoj punini povijesti, tj. prema »futurumu« kao djelu naših ruku. Nerazmjer između iskonskog nadanja (*spes qua*) i ostvarenih ciljeva nade (*spes quae*) bio bi prevladan u domovini identiteta gdje bi čovjek bio pun i potpun čovjek, a priroda potpuno humanizirana. Svrha trnascendiranja koje se otkriva u nadanju bilo bi otkrivenje »skrivenog čovjeka« (*homo absconditus*) u kojem je zbiljski identificiran novi čovjek i istinski čovjek. U tom imanentnom trnascendiranju (trnscendiranje bez transcendencije) također bi se poistovjetili kraj i svrha povijesti u domovini identiteta.²⁰ – Druga bi mogućnost bila (ako isključimo sve-

19 Usp. P. BERGER, nav.dj., 107-110. Prema Freudovu mišljenju svako »Ne!« smrti i svako očitovanje nadanja nije ništa drugo doli infantilizam; valja ga prevladati zrelim prihvaćanjem nužnosti neizbježivoga, i to u stoičkom stavu (107. i sl.). Koliko god takvo držanje zavređuje svaki respekt, ipak ostaje sumnja ne temelje li se pojmovi »infantilnoga« i »zreloga«, koje Freud u tom kontekstu rabi, u jednom njegovom apriornom metafizičkom opredjeljenju koje kao takvo ne proizlazi iz cjeline činjenica iskustva bivovanja koje smo gore kušali analizirati (usp. 108. i sl.).

20 Usp. kraj djela E. BLOCHA, *Das Prinzip Hoffnung III*, Frankfurt/M, 1973.: »Čovjek posvuda još uvijek živi u pretpovijesti, sve i svako stoji još pred stvaranjem svijeta, onim pravim. Zbiljski postanak nije na početku nego na kraju; on započinje počinjati kada društvo i opstojanje postaju radikalnima, tj. kad se zahvaćaju u korijenu. A korijen povijesti je čovjek koji radi, stvara te probražava i nadilazi datosti. Ako je on samog sebe obuhvatio te ono svoje bez samoizvlaštenja i otuđenja u realnoj demokraciji ute-

opću kataklizmu) u neprestanom hodu naprijed, napredak bez granica. Povijesno događanja ne bi dakle tendiralo niti prema nekom imanentnom cilju (futurum) niti prema transcendentnom došašću (adventus). Zbivanje kao takvo imalo bi samo u sebi dovoljan razlog postojanja odnosno događanja.

U prvom slučaju treba kritički primijetiti da se tako uništava osnovni uvjet mogućnosti odnosa čovjek-svijet. Ukinula bi se naime razlika između ljudskog subjektiviteta (svijest i sloboda) i onoga što nema subjektiviteta (priroda bez svijesti i slobode). Time bi pak odumrla i ona za povijesno događanje plodna napetost između iskonskog nadanja i konkretnih postignuća nade. Subjektivitet se ne bi mogao ostvariti u onom novom jer bi iskonsko nadanje potonulo u nečem poput povijesne entropije. Ni hipoteza zadnje generacije koja bi uživala u domovini identiteta u biti ništa ne rješava jer i ne dodiruje pitanje o smrti i smislu pojedinaca i naraštaja koje su nestale prije postignuća domovine identiteta. Smije li se tako olako prijeći preko vrijednosti osobe stavljajući je u puku funkciju zadnjeg čovječanstva? Što je sa smrću u domovini identiteta? Može li povijesno događanje biti samo neosobni hod naprijed prema otkrivenju »skrivenog čovjeka« kad je njegov uvjet mogućnosti osobna svijest, sloboda i nadanje?

U drugoj se mogućnosti apsolutizira povijesno zbivanje kao takvo: ono je samo sebi svrhom. Možda se u takvom gledanju krije neki fatalizam kao pokretačka snaga povijesti? U toj bi perspektivi čovjek također bio pukim materijalom za povijesno zbivanje te bi se ukinula vrijednost osobe kao takve. U toj perspektivi čini se da nema smisla ni postaviti pitanje o onima koji su već umrli – bez razlike tko i kakvi oni bili i kako su umrli. Pitanje »solidarnosti unatrag« ostaje besmisleno. Umrtnjuje se i iskonsko nadanje budući da njegova usmjerenost preko svakoga pojedinog postignuća, i preko svih zajedno, ostaje bez cilja i svrhe – a sama ta postignuća zapravo su već u korijenu transcendirana. Ovdje se vidi da sama iskonska nada čini nemogućim neko imanentno ispunjenje povijesti (futurum) jer ga apriori nadilazi.

Moguć je još jedan odgovor koji računa s transcendentnim došašćem (adventus); ono bi bilo punina i dovršetak povijesti. Do njega dolazimo »per exclusionem«, tj. ako prethodne dvije mogućnosti otpadaju. No, pitanje je, je li to dovoljno za um i slobodu, a da se ne navedu i pozitivni razlozi koji bi išli u prilog transcendentnom došašću. – Već je bilo istaknuto da polet iskonskog nadanja apriori nadilazi svekoliko povijesno događanje; sad se pak čini da on tendira prema transcendentnom došašću

meljio, onda u svijetu nastaje nešto što je svima u djetinjstvu sjalo a gdje još nitko nije bio: domovina« (str. 1628). – Konac povijesti u povijesti. Nada samu sebe ukida u domovini identiteta; usp. J. PIEPER, *Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen*, München, 1967, VI. predavanje.

punine i smisla; ono bi mu dolazilo ususret. Pitanje je međutim, radi li se pritom samo o idealnom ili također o zbiljskom transcendentnom došašću. Ono bi bilo idealno ako bismo ga shvatili kao regulativnu ideju: subjektivni uvjet mogućnosti da se iskonsko nadanje (*spes qua*) objektivira u postignuća nade (*spes quae*). No ako transcendentno došašće kao punina i smisao povijesti nije zbiljsko nego samo idealno, onda ono nije ništa drugo doli apsolutizirano iskonsko nadanje. Nadanje zbog nadanja. I u tom bi slučaju prijetio besmisao jer bi »*spes qua*« ostala zatvorenom u subjektivnost, a istodobno treba reći da to protuslovi samom fenomenu iskonskog nadanja, koje, nasuprot tome, ishodi, ide iz subjektiviteta i nadilazi ga. Čovjek kao svijest i sloboda u svom je nadanju uvijek ispred sebe.

Stoga smijemo zaključiti: ako je iskonsko nadanje zaista zbiljsko u nama, onda i transcendentno došašće treba da bude zbiljsko. Ono pobuđuje transcendirajući polet iskonskog nadanja i čini smislenim onaj nerazmjer koji vlada između iskonskog nadanja i njegovih objektivacija u onom povijesno postignutom. Transcendentno došašće opravdava i nadu za prošle generacije i za sve generacije ljudi uopće. Nasuprot tome, bez transcendentnog došašća sve bi imalo svoj cilj u ništavilu smrti.

»*Spes qua*« uzeta skrajnje dosljedno pokazuje da je razumno prihvatiti transcendentno došašće kao zbilju koja nam dolazi ususret i kojoj mi idemo ususret. Budući da je ono natpovijesno, mi ga ne možemo proizvesti; ono je s onu stranu djela naših ruku, pa stoga ne možemo njime ni raspolagati. Čovjek mu se može samo nadati i u nj se pouzdavati, a stvarnost svojih postignuća shvatiti također kao simbol i anticipaciju konačne punine smisla. Čovjek je kao osoba po svom iskonskom nadanju oduvijek s njim u odnosu; u svojoj neraspoloživosti ono je čisti dar (milost), ali i takvo da ne može biti ispod razine ljudskog osobnog nadanja, tj. ono nije ispod razine osobne stvarnosti. Stoga bismo ga smjeli nazvati Bogom.

I tu su pred čovjekom moguće dvije opcije: ili priznati i prihvatiti Boga kao apsolutnu slobodu i transcendentno došašće ili ga odbiti. U pitanjima slobode nema naime logičke prisile. O smislu slobode i nadanja moguće je odlučiti samo u slobodi te odluku obistinuti u življenoj praksi vođenoj nadom. Praksa pouzdanja u Boga u djelovanju usred uvjeta ovoga svijeta daje završnu verifikaciju opredjeljenja za Boga, verifikaciju koja ima svoje racionalne preduvjete ali se u njima ne iscrpljuje. A zbiljnost iskonskog nadanja u našem iskustvu otkriva se kao trag Transcendentnoga u imanenciji povijesti. Iz nepremostivog raskoraka između radikalne nade čovječanstva kao »*spes qua*« i njezinih povijesnih postignuća kao »*spes quae*« proizlazi otvorenost povijesti za dar onoga transcendentnog »*Novum Ultimatum*«, za Boga. Tako pitanje o smislu naše povijesti povlači za sobom pitanje o Bogu kao bezuvjetnoj budućnosti čovječanstva i svake osobe pojedinačno.

Zaključak

Pokušali smo pokazati neke tragove transcendentnoga u imanenciji našeg bivanja u svijetu; oni bi se jamačno dali još više i bolje konkretizirati.²¹ Išli smo za tim da tematiziramo iskustvo čovjekove slobode i nade u sklopu njegovoga odnosa prema svijetu, prema osobnoj i društvenoj stvarnosti, prema smrti i prema povijesti. U iskustvu slobode otkrila nam se njezina bezuvjetna odgovornost koja pokazuje svoju transcendentnu otvorenost preko sebe. Iskonska nada pokazuje također ne samo svoju auto-transcendenciju nego i polet preko svijeta, povijesti i smrti. Nepremostiva napetost između čovjekove kontingentnosti i transcendentnosti, koja se ovdje očituje, čini da je čovjek samom sebi radikalno pitanje. To se pitanje konfigurira kao pitanje o njegovu pratemelju i apsolutnoj budućnosti, ukratko: kao pitanje o smislu postojanja. Ono je ujedno i pitanje o Bogu kao apsolutnoj Slobodi i Cilju iskonskog nadanja koje konstituira čovjekovu egzistenciju.

Analiza ljudskog iskustva bivanja u četiri temeljne relacije opravdala je ovo pitanje i nerazdijeljivo ga vezala uz pitanje o smislu života, te pokazala da čovjek već oduvijek skriveno nosi u sebi pitanje o Bogu i traženje Boga. Čovjekova egzistencija pokazuje se tako kao upućenost na Boga. Još prije negoli je čovjek uzmogao naći svoj definitivni odgovor na to pitanje, Bog mu je prisutan kao pitanje o kojem ovisi i sam čovjek i njegova povijest.²²

Pokazalo se i to kako pitanje o smislu i pitanje o Bogu interpelira um i slobodu čovjeka. A to znači da čovjek može Boga samo tako spoznati da ga prizna transcendentnim Temeljem i apsolutnom Budućnošću, te tako u svojoj slobodi, izazvan bezuvjetnom odgovornošću i nošen radikalnim nadanjem, iziđe iz sebe i prekorači samog sebe u ljubavi. Odatle je razumljiv govor religioznog iskustva koji se ne može iscrpiti u govorenju o Bogu, a da pritom ne bude izrazom predanosti čovjeka Bogu kao Svetoj Tajni.

Riječ »Bog«, prema tome, imenuje onu zbiljnost koja stoji sama u sebi i kojom čovjek ne može raspolagati, a na koju je upućen; ona imenuje apsolutnu slobodu koja ne ovisi, ni o prirodi, ni o čovjeku, ni o povijesti; i na kraju, riječ »Bog« imenuje Otajstvo milosti kojem se čovjek može predati i u predanosti ga zazvati utemeljujući u njemu svoje opstojanje, pouzdavajući se u nj u nadi i predajući mu se u ljubavi.

21 Usp. P. BERGER, nav. dj. Autor otkriva tragove transcendentnoga u iskustvima čovjekove inklinacije prema redu (91. i sl.), u igri (98. i sl.), u nadanju (103. i sl.), u osudi sučelice zločinu (110. i sl.) te u fenomenu humora (116. i sl.). Ove prototipske geste (122) opravdavaju, prema Bergerovom mišljenju, religioznu životnu opciju vjerovanja u Boga. One omogućuju relativiziranje relativizatora (majstora sumnjičavosti u kritici religije).

22 Usp. J. ALFARO, nav. dj. (bilj. 1), 280. i sl.

TRACES OF THE TRANSCENDENTAL (II)

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.