

## Tradicija - živo vrelo naše sadašnjosti i budućnosti

Josip OSLIĆ, *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Demetra, Zagreb, 2002., 365 stranica.

Među toliko potrebnim, a kod nas tako rijetkim, uspješnim radovima fenomenološko-hermeneutičke eksplikacije filozofsko-teološke baštine, koja bi trebala biti trajni izvor nadahnuća za našu sadašnjost i budućnost, pojavilo se djelo Josipa Oslića *Izvor budućnosti*. U produktivnom dijalogu s tradicijom (Platon, sv. Pavao, sv. Augustin i drugi) autor nastoji pokazati "da se tu radi o onim 'izvorima' zapadne kulture i misaone tradicije koji ne presušuju, nego su i danas bogato i 'živo vrelo' iz kojeg je moguće iskusiti onaj 'izvor' naše budućnosti, u odnosu na kojeg nam se naša sadašnjost čini ispunjena odgovornošću i pred prošlošću a još više pred budućnošću" (Predgovor, XIII).

Knjiga je podijeljena u četiri poglavlja. U prvome riječ je o Heideggerovim ranim radovima u kojima se analiziraju pitanja fenomenologije religijskog

života s osobitim osvrtom na Pavlovu i Augustinovu misao. Osvrćući se na Pavlovo razumijevanje "prakršćanske religioznosti", autor iznosi situacijsko razumijevanje religioznosti kako ga vidi Heidegger u svojoj *fenomenologiji religije*, stavljajući naglasak na "gledanje" samoga fenomena religioznosti. Sebepokazivanje čovjekove religioznosti, koje je vezano na vremenitost i povijesnost, vezano je i na konkretne životne situacije, koje postaju fenomenološki termin što naznačuje horizont razumijevanja u kojemu se događa i iz kojega izrasta religioznost (str. 6). Heidegger, na temelju fenomenološke analize želi pokazati da je središnji problem cjelokupne filozofije faktično životno iskustvo. Pojam svijeta Heidegger utemeljuje kao "In-der Welt-sein". Čovjekovo je mjesto "biti-u-svijetu", a tumači se u smislu njegove prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Čovjek je iz sadašnjosti odgovoran i za svijet budućnosti, koji se razumijeva kao okolni svijet (Umwelt), susvijet (Mitwelt) i samosvijest (Selbstwelt). Ta tri pojma svijeta koji su bitni za određenje situacije, odlučujući su i za određenje čovjekove religioznosti. Od presudne je važnosti da ti svjetovi postanu pristupačni faktičnome životnom iskustvu, jer zadaća je fenomenologije eksplicirati faktično životno iskustvo, aktualizirajući pitanje "kako" se izvršava ono što je samo to iskustvo. Ovom iskustvu strano je svako teoretiziranje. Zbog toga se fenomenologija bavi eksplikacijom faktičnoga životnog iskustva. Tako se i sama čovjekova religioznost, koja bitno pripada egzistenciji, razotkriva u svoj svojoj raznolikosti preko životnih situacija te u njima i preko njih dolazi do svoje potpune aktualizacije. Heidegger smatra da je namjera "fenomenološkog razumijevanja iskusiti sam predmet u njegovoj izvornosti" (str. 16). Ako se ova njegova temeljna postavka primijeni na fenomen čovjekove religioznosti, onda primjena te postavke znači da se religioznost događa u horizontu čovjekove slobode.

Svrha je fenomenološke eksplikacije da na temelju pavlovskih spisa (Poslanice Galaćanima, kao i Prve i Druge poslanice Solunjanima) dođemo do izvornoga razumijevanja "prakršćanske" religioznosti. Prići razumijevanju Pavlova navještaja "kerigme" ne znači ništa drugo nego pomoću fenomenološke analize razmotriti pitanje "kako" toga navještaja. Heideggeru je stalo da fenomenološkom interpretacijom i eksplikacijom pokaže kako se kod Pavla osobno, ali i kod Pavlovih zajednica i naslovnika *Galaćana* i *Solunjana*, konstituira i uobličuje prakršćanska religioznost. Struktura te religioznosti određena je Pavlovom osobnom situacijom, kao i situacijom koju Pavao pronalazi u Galaćana i Solunjana. Sve ono što Pavao govori i kako govori svojim naslovnicima, zapravo je određeno Pavlovim vlastitim životnim situacijama koje su karakterizirane zabrinutošću i brigom za njihovu vjeru. Oni su doduše došli do vjere, no mogu li oni vjeru i očuvati, mogu li se suprotstaviti izazovima i kušnjama života, temeljno je Pavlovo pitanje. Dakle, gledano s fenomenološkog stajališta, dolazi do izražaja Pavlova zabrinutost za duhovni rast onih kojima piše, za njihovu postalost. Kršćanin, s obzirom na faktično iskustvo vjere, treba živjeti načelo odgovornosti u odnosu na susvijet i u odnosu na okolni svijet. Prema Heideggeru kršćanin "nema vremena za odgađanje". Njegova fenomenološka eksplikacija pokazuje da pitanje o "kada" paruzije nije primarno pitanje. S fenomenološkoga motrišta puno je važnije pitanje "kako", jer to pitanje pokreće zapravo pitanje "kako"

živjeti i "kako" ići ususret Kristovu ponovnom dolasku. Pitanje "kako" potiče ljude da svoju vjeru žive ovdje i sada, te da je uvijek čine u odnosu na druge. U tom kontekstu autor smatra da su "Heideggerovi fenomenološki pristupi kršćanskoj religioznosti i pokušaj njegove fenomenološke eksplikacije nekih središnjih pitanja Pavlove teologije naznačili put kojim bi trebala ići buduća filozofija religije" (str. 46).

Analizirajući *Augustinovo faktično iskustvo vjere i njegovo značenje za Heideggerovu hermeneutiku fakticiteta* autor naglašava kako Augustinova "teologija" ima za Heideggera sasvim naročito značenje. Dva aspekta se osobito ističu: to je *filozofski* kršćanski obojeni platonizam protiv Aristotela, a *teološki* jedno određeno shvaćanje nauka o grijehu i milosti. Pored ovih sadržajnih aspekata, Heidegger izdvaja tri, u njegovo vrijeme najnovija shvaćanja Augustina koja on nalazi kod Ernsta Troeltscha (kulturno-povijesno pitanje), Adolfa von Harnacka (dogmatsko-povijesno pitanje) i kod Wilhelma Diltheya (znanstveno-povijesno pitanje) pristupu Augustinu. Upravo problem povijesti, koji nas pogađa i koji smo mi sami, postao je za Heideggera središnjim problemom, a povezanost faktičnog životnog iskustva i povijesti dobit će svoju razradu u *Bitku i vremenu* putem uvida u povijesnost sveg tubitka primjerenog iskustva i njegovih modusa razumijevanja, što istodobno čini bit hermeneutičkog iskustva (str. 52).

Heideggerova fenomenološka interpretacija pomaže nam osvijetliti pojam "pamćenja" (*memoria*), pojam "blaženog života" (*beata vita*) i pojam "kušnje", koji predstavljaju središnju problematiku Augustinove X. knjige *Ispovijesti*. Pamćenje se kod Augustina razumijeva kao riznica nebrojenih slika svakojakih stvari unesenih osjetilnim opažanjem. Ono posadašnjuje ne samo ranije zamijećene predmete već i svoju vlastitu prošlost. K tome, čovjek po svojoj naravi traži i pita za sretan i blaženi život, a svako traženje pretpostavlja pronalaženje ili barem nadu da se traženo može pronaći. "Ako je Heideggerova egzistencijalna analiza određena zbiljnošću pitanja i traženja, onda će i njegova analitika tubitka pokazati da čovjeku nužno osim 'pamćenja' pripada i pitanje o sretnom 'blaženom životu' kao i pitanje 'kušnje'. Dakle, kušnja je treća važna dimenzija čovjekove egzistencije koju nalazimo u faktičnom životu. Analizirajući Augustinove *Ispovijesti*, Heidegger primjećuje da "život zapravo nije ništa drugo nego stalna kušnja" (str. 71). Zabrinutost za neizvjesnost vlastita tubitka jest kušnja.

Za osvijetljenje strukture zabrinutosti vjerničkog tubitka, Heidegger zajedno s Augustinom analizira pojam kušnje u njegovom trostrukom značenju ili u njegovoj trostrukoj formi: požudi tijela, požudi očiju i požudi svijeta. "Ova trostrukost kušnje poslužit će Heideggeru da dospije do jedne druge vrste iskustva koja je posve različita od teorijskog (popredmećujućeg) stava zapadne metafizike, do iskustva fakticiteta života (tubitka) u njegovoj vremenitosti i povijesnosti" (str. 80). Prema Heideggeru, problematiku kušnje treba zahvatiti fenomenološkom analizom, jer je tek "fenomenološka analiza u stanju pristupiti tubitku na način koji odustaje od onog teorijskog stava i tako ga oslobađa za jedno razumijevanje koje već kod Augustina nije vođeno požudom, nego napuštanjem uvjetovanosti osjetilnosti i izvanjskosti" (str. 80). Ako sveprisutno iskustvo govori da tubitak prate kušnje, onda one,

kao čovjekovo vladajuće egzistencijalno stanje ostaju kao njegov trajni izazov, ali ih je moguće prevladati čovjekovim sebedarjem Bogu, tj. prevladavanjem vlastite zapalosti u svijet. Pitanje sebedarja Bogu zapravo je povezano s pitanjem o "kako" izvršenja tog sebedarja, tj. o "kako" prevladavanja zapalosti tubitka u kušnje.

U drugom dijelu knjige<sup>1</sup> aktualizirana je Gadamerova filozofska hermeneutika u kojoj je predstavljen model mišljenja na temelju kojeg se uspostavlja hermeneutički krug razumijevanja između tradicije i suvremenosti.

Novost u Gadamerovoj filozofskoj hermeneutici je "afirmiranje tradicije i jednog 'nepopredmećujućeg' duha koji je sada 'vjesnik' i 'izvršitelj' smisla, a ne onaj koji sve ukida za volju vlastita samokretanja u pravcu dolaženja do samoga sebe kao apsolutnoga sebeznanja" (str. 115). Ukazajući na bogatu izvornu vrijednost tradicije Gadamer se u izgradnji svoje filozofske hermeneutike na mnogim bitnim mjestima izričito oslanja na Platona i Augustina, na koje primjenjuje metaforu "izvorâ" iz kojih teče ona bistra i svježâ voda koja pruža ne samo okrepu nego, naprotiv, čovjeka i danas pokreće na nove misaone pokrete. Gadamer kaže da "... iz izvora uvijek struji svježâ voda, a tako je isto s istinskim duhovnim izvorima u predaji. Njihov je studij upravo stoga tako dragocjen, jer oni još uvijek pružaju nešto drugo nego što se do sada iz njih izvelo" (str. 118).

Gadamerova filozofska hermeneutika svoj zahtjev univerzalnosti temelji na fenomenu univerzalnosti jezika. Jezik je "uvjet mogućnosti na temelju kojeg je moguć ne samo dijalog na način pitanja i odgovora (Platon), ne samo eksplikacija unutarnje riječi (Augustin), nego i sama eksplikacija čovjekova faktičnog životnog iskustva. Samo smo u jeziku u stanju reći što smo nekoć bili, što smo sada i što ćemo biti u budućnosti. Drugim riječima, sam jezik sadrži u sebi onu trohorizontalnu strukturu vremenitosti koju Heidegger pripisuje bitku bivstvujućeg" (str. 135).

Na kraju ovoga poglavlja zaključuje se da "jezik i predaja doživljavaju u svojem sadašnjem izvršenju onaj 'porast bitka' koji im uopće jamči bitak:

---

<sup>1</sup> Na početku drugog dijela autor iznosi *Razumijevanje vremena kod svetoga Augustina*, s naglaskom na Riječ Božju između vremena i vječnosti. Augustinovo razumijevanje vremena "sastoji se u tome da više ne postoje tri vremena kao prošlost, sadašnjost i budućnost, nego da *postoje tri sadašnjosti*: "Tri su vremena, sadašnje u prošlosti, sadašnje u sadašnjosti, sadašnje u budućnosti?" (str. 102). Dakle, tri vremena postoje samo kao sadašnjost i trebaju se shvatiti kao kontinuitet koji Augustin naziva "trajanje". Teološki gledano vrijeme se razumije kao punina vremena ispunjena dolaskom Isusa Krista, čijim dolaskom nastupa i novo razumijevanje vremena zato što je on sama punina vremena. Pred tom pozadinom, koliko život toliko i smrt dobivaju novi smisao, smisao vječnosti koju je on navijestio. Tri vrste sadašnjosti, koje su kod Augustina izašle na vidjelo u njegovu razumijevanju vremena, imale su za cilj ukazati na činjenicu kairosa. Presudno pitanje moralo bi glasiti: Što činim sada i danas sa svojim životom u odnosu na budućnost koja je objavljena i poklonjena od Boga? Antropološko shvaćanje vremena sastoji se u tome da čovjek u svojim životnim situacijama stoji pred izazovom povezano s etičkim principom odgovornosti.

ne radi se više o *mimesis* u Platonovu smislu, nego o posadašnjenu smisla bitka uopće, smisla koji kao istina pogađa koliko izvore toliko i budućnost čovjekova bitka u svijetu. Taj smisao, koji uvijek iznova kroz jezik i tradiciju postaje dionikom našega života, jest to što čovjek može u najproduktivnijem smislu očekivati od svoje budućnosti" (str. 143).

U trećem dijelu knjige riječ je o filozofiji drugoga kod *Emmanuela Lévinasa* koji svoje etičke postavke gradi na tragu fenomenologije, te zagovara primat etike nad ontologijom. Lévinasova kritička propitivanja Husserlove i Heideggerove fenomenologije pokazala su da on, unatoč svojoj impresioniranosti njima dvojicom, nema namjeru ostati na crti Husserlove filozofije svijesti (transcendentalnog idealizma), niti slijediti nît vodilju Heideggerova pitanja o smislu bitka uopće. Lévinasovo sučeljavanje s Husserlom osobito je vidljivo u razumijevanju pojma intencionalnosti i kritici njegove teorije subjekta, čime dolazi do izražaja Lévinasovo distanciranje od Husserlove fenomenologije. Njegova kritika tradicionalnih vrsta intencionalnosti oslobađa prostor "za novu ideju intencionalnosti, koja više ne počiva na onom 'Ja mislim' i 'Ja jesam', nego – upravo obratno – na izlasku iz sebe i zamjedbi Drugog: 'Drukčije zamjećivati jest zamjećivati Drugo'" (str. 165).

Što se tiče Heideggerove filozofije, Lévinas misli da se ona ne bavi čovjekom radi njega samog, već je izvorno zainteresirana za bitak. U Heideggerovoj filozofiji bitak je ne samo polazište nego i svrha filozofije. Lévinasovo distanciranje od Heideggera naznačeno je upravo u njegovoj kritici Heideggerova razumijevanja ontologije. Ta je ontologija, prema Lévinasu, ontologija "neutralnoga", te se kao takva premalo trudi oko etičnosti, odnosno moralnosti. Zbog toga Lévinas inzistira na primatu etike pred ontologijom. U raspravama s Heideggerom došlo je do afirmacije Lévinasove postavke o *Drugom kao sugovorniku*. "Da bi mogli doći do Drugog, odnosno da bi se mogli približiti bitku, moramo biti u stanju prekoračiti vlastite granice. Iskorak prema Drugom, prema bitku, omogućuje čovjeku da dođe u susret s transcendentijom. Transcendentiju ovdje možemo shvatiti kao 'metaforu' za susret s Drugim" (str. 186). U daljnjoj analizi postaje uočljivo da Lévinasova filozofija ima socijalnu dimenziju. Ta je filozofija po svojim pristupima bliska čovjeku, te se kao takva može nazvati filozofijom prilazjenja k Drugom, gdje Drugi postaje temeljna i jedina svrha čovjekova djelovanja. O tome se osobito raspravlja u drugom dijelu poglavlja pod naslovom *Etika Drugog u Emmanuela Lévinasa*. Ukazujući na povijesni kontekst u kojem se artikulira filozofska etika kao teorija oblikovanja volje, ovdje se slijedi samo važnije etičke nacрте koji su bitno odredili povijest ove filozofske discipline (Platonova i Aristotelova etika, temeljne postavke kršćanske etike, te Kantovu etiku dužnosti, koja je izvršila snažan utjecaj na razvoj suvremenih etičkih nacрте).

Nasuprot Kantovoj racionalnoj etici utemeljenoj na *kategoričkom imperativu* koji se artikulira kao načelo dužnosti, ali i svim onim filozofijama koje ljudskom djelovanju i odnošenju prema Drugom uopće pristupaju *immanentistički*, pojavljuje se etika E. Lévinasa, za koju se s pravom može reći da počiva na načelu *odgovornosti za Drugoga i to polazeći od njega samog*. Načelo *odgovornosti za Drugoga*, temeljno je načelo na kojem se temelji Lévinasova etika Drugoga, u kojoj Drugi ne samo da upućuje i ukazuje na

transcendenciju, već sam postaje svojevrsna transcendencija. Na taj je način u transcendenciji prisutan i utjelovljen *smisao* za kojim čezne i koji nastoji ostvariti. Blizina drugoga, etičko načelo odgovornosti, govor lica, traženje i ostvarenje smisla, temeljne su odrednice koje se mogu prepoznati u Lévinasovu etičkom nacrtu. Služenje je temeljna oznaka čovjekova tubitka. U služenju se čovjek daje i dariva Drugome bez zadržke, bez računice i zato je služenje, u biti, sebedarje u kojem prilazim Drugome kako bi Drugi postao dio mene. Služiti, darivati, svjedočiti, sinonimni su pojmovi za ljubiti. Samo onaj tko služi, dariva i svjedoči taj i ljubi. Upravo taj humanistički i opće ljudski pristup, koji se artikulira u prihvaćanju osobe i njezina dostojanstva, uzdiže Lévinasovu etiku Drugog na razinu kršćanske etike bližnjeg, za što razlog leži u Lévinasovu židovskom porijeklu i tradiciji, koja je snažno prožela i oblikovala njegovu filozofsku misao u cjelini.

Za Lévinasa, apsolutno novo je Drugi. "Ali to 'Novo' nije ono što kao dolazeće uzrokuje 'strah' Heideggerove filozofije, to nije 'Drug' kao 'pakao' Sartreove filozofije, već novi *početak bez mene*, početak koji nije u mojoj vlasti, početak odustajanja od želje za posjedovanjem Drugog, dakle bića, bližnjeg, svijeta u cjelini i Boga. U toj temeljnoj poruci Lévinasova *humanizma* 'nitko se nije prevario'" (str. 250).

U četvrtom poglavlju knjige istražuje se *Etika vrijednosnog odgovora kod Dietricha von Hildebranda*. Zbog svojih fenomenoloških pristupa, ne samo etičkoj problematici nego i drugim otvorenim pitanjima filozofije, Hildebranda se smatra jednim od najznačajnijih katoličkih filozofa tzv. Münchenskog fenomenološkog kruga. Kritizirajući *egzistencijalnu ili situacijsku etiku* koja niječe trajne vrednote i normativni karakter etike, Hildebrand smatra da se s pravom može govoriti o etičkom relativizmu koji nije nepoznat filozofskoj tradiciji i subjektivizmu koji je ipak novijeg datuma. Hildebrand nastoji opovrgnuti quasi-dokaze situacijske etike kako bi na taj način dao konstruktivni prinos za bolje razumijevanje ne samo kršćanskog karaktera, nego i same kršćanske etike. Nakon kritičke prosudbe temeljnih aporija situacijske etike, Hildebrand predlaže tri oblika čovjekova sudjelovanja u ostvarivanju vrednota. Prvi temeljni oblik čovjekova sudjelovanja u ostvarivanju vrednota Hildebrand vidi u "*objektivnoj nosivosti vrednota*"; drugi oblik on vidi u "*svjesnom sjedinjenju s dobrom koje nosi vrednotu*"; posljednji, treći oblik čovjekova sudjelovanja u ostvarivanju vrednota Hildebrand vidi u "*stvaranju dobara koja nose vrednotu*". Naime, čovjek nije samo primatelj, on je po darovima uma i volje (slobode) aktivni stvaratelj vrijednosnih dobara koja oplemenjuju ljudsku kulturu. "To je jedinstveni, čovjeku od Boga darovani, privilegij da može stvarati dobro, koje traje duže nego naš zemaljski život i koje nas na specifičan način transcendirira i obogaćuje svijet" (str. 284).

Analizom situacijske etike Hildebrand pokazuje da legalizam, subjektivizam i etički relativizam u biti udaraju na granice samog skepticizma. Naznačeni smjerovi u etici nisu u stanju afirmirati ideju općeg dobra, jer promiču samo one vrednote koje vrijede "za mene".

Analizirajući *vrijednosni odgovor u filozofiji D. von Hildebranda*, koji kao izraz čovjekova slobodnog prihvaćanja vrednota i njihova ostvarivanja u egzistenciji, dobiva pojam "vrijednosnog odgovora odlučujuće značenje u

Hildebrandovoj fenomenologiji vrednota. Originalnost je Hildebrandove praktične filozofije u njegovu uvidu da izvor čovjekove čudorednosti nisu same vrednote, već prije svega čovjekov "vrijednosni odgovor" kao način ostvarivanja vrednota, tj. kao temeljni način dovođenja transcencije u imanenciju, bezvremenskog u vremensko, "svetosti" u svijet (str. 290). Daljnjom analizom dolazimo do one točke na kojoj se susreću filozofija i teologija, tj. do pitanja o odnosu Boga i vrednota. Bog kao najviše dobro i čovjek kao njegova slika i prilika (*imago Dei*) stupaju u komunikaciju upravo preko vrednota koje ostvaruje čovjek na ontičkoj razini svoje egzistencije. Izlazak i transcendiranje imanencije vlastitog života u biti stvara onu bitnu pretpostavku na temelju koje se može oslušivati apel čudoredno značajnog dobra. Poziv i poruku transcendentnog Hildebrand ilustrira na primjeru ljubavi prema bližnjem. Ta ljubav nije radi mene samog, ona je za druge i radi drugih. Riječ je o sebe-predanju u kojem dolazi do izražaja otvaranje osobe prema drugom na način sebe-darivanja.

Da bi se istaknula sva značajnost koja se pridaje fenomenu ljubavi, Hildebrand čini tzv. terminološki pomak i ljubav proglašava i uzdiže do "nad-vrijednosnog" odgovora koji čovjek uopće može u životu dati. Jedna od središnjih odrednica ljubavi kao "nad-vrijednosnog" odgovora prepoznaje se u "intentio benevolentiae", kao čovjekovu unutaršnjem stavu koji se temelji i izrasta iz vrline odgovornosti za drugoga, a sastoji su u čežnji da se drugoga usreći (str. 331). Dakle, Hildebrand uzima ljubav za onaj najviši stupanj čovjekove otvorenosti prema transcenciji i prema objektivnim vrednotama. Zato ljubav kod njega ima značenje "nad-vrijednosnog odgovora", tj. onog odgovora u kojem čovjek radi Drugog i transcencije u potpunosti izlazi iz samog sebe, "zaboravlja" svoju subjektivnost i potpuno se predaje i daruje Drugom (bližnjem).

Ova knjiga pisana je iz dva temeljna nastojanja: iz pokušaja razmatranja mogućnosti čovjekova potpunog otvaranja prema drugom, bilo da su to tradicija, bližnji, druga kultura ili narod, te razmatranja pitanja u kojoj smo mjeri mi sami danas uistinu u stanju preuzeti u vlastitoj egzistenciji odgovornost za drugoga. Tradicija kao izvor naše sadašnjosti i budućnosti opominje nas da tek realizacijom tih dvaju nastojanja i naša egzistencija može iskusiti svoj vlastiti smisao, tj. blizinu drugog uopće. Upravo u smislu razumijevanja tradicije kao izvora za sadašnjost i budućnost knjiga *Izvor budućnosti* predstavlja obogaćenje i štivo vrijedno čitanja upravo danas.

Ivan Kešina