
P o g l e d i

FILOZOFIJSKA RECEPCIJA PROBLEMA ODNOSA RELIGIOZNOSTI I POJMOVA OSOBA I LIČNOST

Tomislav Žigmanov, Subotica

UDK: 269: 17.024.4

Stručni članak

Primljeno 6/2000

Sažetak

Svrha radnje je razmotriti filozofijsko razumijevanje odnosa između fenomena religioznosti i pojmova osoba i ličnost, kako bi se mogle bolje sagledati neke od pojava u suvremenom kršćanstvu, kao što je izostanak sukladnog posljedičnog očitovanja kršćanskih etičkih vrednota u životu praktičkih vjernika. Pri tomu, načelno se propituju vrste i narav odnosa između religije i morala, zatim neka pitanja u vezi s utemeljenjem etike iz kršćanskog svjetonazora i njegova valjanost danas, te problematika recepcije religioznosti, pojmova osoba i ličnost, kao i njihove funkcionalne povezanosti.

Ključne riječi: *religioznost, osoba, ličnost, moral, etika*

I. NAČELNI PRIJEPORI I MOGUĆA RJEŠENJA

Ono što držimo da kao prvo ovdje treba naglasiti, jest činjenica da kada filozofija, i to prije svega ona koja je svoje očitovanje imala na Zapadu, govori o iznimno složenoj i mnogostrukoj problematici onoga *religioznoga* u životu čovjeka, onda je tema ove radnje, dakle pitanje filozofijskog razumijevanja *relacijskog* trokuta koji čine fenomen religioznosti te pojmovi osoba i ličnost, ako baš ne posve *filozofijski* efemerna, a ono zasigurno prije uzgrednija domena propitivalačkog interesa filozofa negoli dominantna tematska okupacija u totalitetu svijeta filozofije. Štoviše, takva ocjena vrijedi i za jednu konkretniju razinu postojanja filozofije, naime, i za samu filozofiju religije.

Potvrdu toj tvrdnji možemo naći akoli samo letimice pogledamo u povijest filozofijskog govorenja o fenomenima religije. Ujedno, ovakvom se početnom konstatacijom ukazuje na to kamo smjera *stožerna* filozofijska intencija kada je u pitanju takav njezin, odnos ne samo spram onoga religioznoga nego spram svega što ona motrilačko-promišljajući obrađuje. Jer, općenito promatrano, to što filozofija nekako u drugome planu drži interese za ove probleme, proistječe iz imanentne naravi same filozofije, koja je tjera radikalno pitati – dakle pitati bez ostataka – o *najbitnijim* ili najvažnijim aspektima nekog problema. To onda dakako znači da ono o čemu ovdje kušamo govoriti nije u domeni upravo takva značenja i tog stupnja relevancije.

Naime, ako pozornost usmjerimo na povijest filozofijske recepcije mnogolikog fenomena religioznosti, onda ćemo zorno vidjeti kako najistaknutije, a time i najfrekventnije mjesto u njezinome govoru zauzima pitanje mogućnosti ili nemogućnosti samoga *postojanja* apsolutnog bića. Drugim riječima, pitanje Božje opstojnosti bilo je, čini se, u središtu pozornosti filozofa u recepciji onog religioznog tijekom povijesti. Ovo se, pak, u sebi složeno pitanje najčešće javljalo u sljedećim problemskim varijetetima: može li se racionalnim i diskurzivnim putem dokazati činjenica da Bog postoji, i, ako može, kako – da li i kako putem dokaza iz sfere ontologije, takozvanim ontološkim dokazom, ili iz sfere kozmologije, takozvanim kozmološkim dokazom, ili se pak na koncu Božja opstojnost racionalno dokazuje iz teleoloških postavki, to jest teleološkim dokazom.

Također, nije bilo zanemarivo, ako se usredotočimo na povijest filozofskog govora o religijskim pitanjima, ni elaboriranje problema o *naravi* apsolutnog bića, to jest o onome što Bog jest, a što je uobičajeno sadržano u skupini pitanja o Božjim sastojinama ili atributima. Smjerokaz odgovora ovdje je iznosio dva rješenja: Bog je *uječan*, pri čemu se taj atribut razumijevao ili u značenju bezvremenosti ili pak u značenju da je on biće bez početka i kraja, te da je *sveznajuć*, u smislu da zna sve. Filozofa religije, nadalje, u velikoj mjeri zanima i racionalno osvjetljenje činjenice *čuda*, koje se, s jedne strane, obično razumijeva kao posljedica stanovitog religioznog prakticiranja od strane vjernika (subjektivna ravan) ili, s druge strane, kao neposredni Božji utjecaj u svijet – u vidu narušavanja stvorenoga harmoničnog reda onoga što je sam Tvorac stvorio (čudo u objektivnoj ravni). Isto tako, veliki problemski sklop u filozofiji religije čine i brojna pitanja koja proistječu iz samoga vjerovanja u život nakon smrti, što se onda nadaje kroz osnovne upitne naznake da li je i kako je on moguć – to je dakle domena pitanja koja se otvaraju iz problematike *besmrtnosti* ljudske duše.

No što je s našim pitanjem o *odnosu* između religioznosti te pojmova osoba i ličnost, te pitanjem što o tome i kako može govoriti filozofijska paradigma promatranja i tumačenja toga odnosa?¹ Sa stajališta do sada očitovanog interesa filozofije, čini se da se ova problematika predstavlja zanimljivom iz sljedećih aspekata. *Prvo*, ona je u velikoj mjeri smještena u sklop složeno umreženog odnosa koji povezuje moralnu i religioznu dimenziju čovjeka. *Drugo*, ova se pitanja čine zanimljivima, kako za neka od konkretnijih etičkih prijevora unutar jednog određenog religijskog svjetonazora, tako i za neka općenitija pitanja u ovoj filozofskoj disciplini. I na koncu, *treći* moment koji ovdje ističemo kao značajan jest i pitanje utvrđivanja nekakvog "ispravnog" odnosa, ali i procesa odnošenja između ovih fenomena. Uz to, u sklopu ovoga potonjeg zanimljivo je i pitanje samoga definiranja te uopće razumijevanja ovih pojmova, kao i njihovog zahtijevanog ili naloženog načina situiranja u svakodnevlju, u smislu njihovih različitih ali prikladnih uloga u prakticiranju vjere. Na ovome tragu, naravno, za filozofa religije legitimno je i traženje odgovora na pitanja - osobito u slučaju kada postoji stanovita disfunkcionalnost u zahtijevanoj harmoniji između religioznosti, ličnosti i osobe, na što ukazuju i neki rezultati empirijskih istraživanja ovih fenomena,² - i zašto se upravo takvi odnosi uspostavljaju između ovih za egzistenciju vjerujućeg čovjeka značajnih činjenica.

Na temelju rečenoga, čini se, da možemo ispravno ustvrditi kako spomenutu problematiku, ako baš ne u cijelosti, ali ono zacijelo legitimno mogu, pored filozofije religije, elaborirati i sljedeće filo-

1 Time se, dakako, ne niječe legitimnost "utjecaja" pojedinih egzaktnih empirijskih znanosti na ovu problematiku. Štoviše, ako promatramo njihov spoznajni interes, može se reći kako se značajan prostor ovome problemu posvećuje ponajprije u psihologiji (i u općoj i u tzv. pojedinačnima, kao što su psihologija religije i religioznosti, psihologija ličnosti...), zatim u pedagogiji, te nekim primijenjenim teološkim disciplinama. No mi se ovdje, primarno vođeni filozofijskim rakursom, nećemo upuštati u analizu načina obradbe ovoga problema u navedenim pozitivnim znanostima.

2 Neposredni povod za pisanje ove radnje jesu neki od najvažnijih rezultata empirijskog istraživanja sociopsihološke naravi psihologa Zlatka Šrama, teologa Andrije Kopilovića i pedagoga Duje Runje pod nazivom *Dimenzije religioznosti i osobine ličnosti*, koji su objelodanjeni prošle godine (Zlatko Šram, Andrija Kopilović, mr., Duje Runje, *Dimenzije religioznosti i osobine ličnosti*, Hrvatski kulturni centar "Bunjevačko kolo", Subotica, 1999., str. 48). Cilj ovoga empirijskog istraživanja, rađenog u okviru projekta Teološko-katehetskog instituta i Subotičke biskupije, bio je da se utvrde određene dimenzije religioznosti i moguće korelacije s psihološkim, psihopatološkim i socijalnopsihološkim osobinama ličnosti. Istraživanje je provedeno godine 1997. na 434 ispitanika, punoljetna stanovnika gradskog područja Subotice, koji su izabrani na temelju sistematskog slučajnog uzorka, među kojima je bilo 55% katolika, 25% pravoslavaca i 5% članova protestantskih zajednica, dok se 15% ispitanika izjasnilo da ne pripadaju nijednoj Crkvi niti kakvoj denominaciji.

zofske "discipline": etika, zatim aksiologija, te filozofija povijesti i kulture. A to dakako onda znači da i akcenti u ovoj radnji moraju biti stavljeni u naznačene disciplinarne, teorijske i problemske kontekste, bez obzira na to iz koje se i kakve konkretne autorske ili idejne paradigme ta problematika sagledavala ili tumačila. Stoga ćemo i mi u ovoj radnji pokušati nešto reći - više putem općih mjesta i načelnih stavova, a manje u obliku detaljnijih razlaganja - o naznačenim prijemcima i pitanjima iz kuta motrenja navedenih filozofskih disciplina, sa svrhom da uvidimo, osvjetlimo činjenicu kako su se oni razumijevali tijekom povijesti, kako su bili rješavani, te kakva su njihova obilježja u suvremenome svijetu, sve kako bismo na posljetku mogli bolje razumjeti neke od pojava koje se očituju kod praktičkih vjernika danas, osobito u svjetlu problema krize cjelovitog življenja vjere, o čemu uostalom govori i ovo istraživanje.³

Naime, jedna od osnovnih pretpostavki kojima su se ravnali autori istraživanja bila je da iz odnosa čovjeka prema Bogu (religiozni moment kod vjernika) slijede i određeni kvalitativni odnosi prema samome sebi, zatim prema drugom čovjeku i prema svijetu oko sebe (dakle, različito posljedično očitovanje religioznog stava u praksi). Međutim, neki od dobivenih rezultata u ovome istraživanju "ne potvrđuju postojanje jedne religioznosti koja bi upućivala na to da iz odnosa prema Bogu proizlazi određeni kvalitativni odnos prema drugom čovjeku".⁴ Drugim riječima, zaključuju autori, "intenzitet sakramentalnog života, religioznog iskustva, vjerskog uvjerenja i crkvenosti (aspekti religioznosti, op. a.) nemaju utjecaja na kvalitetu socijalne interakcije i interpersonalnih odnosa koji su sukladni s imperativom kršćanske ljubavi (aspekt posljedičnog očitovanja, op. a.). Očigledno je da altruističko ponašanje i opraštanje, dakle onaj bihevioralni obrazac koji u najvećoj mjeri korespondira s imperativom kršćanske ljubavi, nije u svojoj psihološkoj osnovi produkt odnosno u funkciji religioznog motivacijskog sklopa".⁵ Očito, iz ovakvih zaključaka nedvojbeno slijedi kako čak i kod vjernika koji prakticiraju određene vjerske sadržaje ne postoji i sukladno moralno djelovanje. Drugim riječima, i u vjernika izostaju posljedice u obliku primjerena djela, što je prilično neočekivano. Zašto je to tako, na to ćemo pokušati dati odgovor u ovome tekstu.

3 Naravno, kao i svako drugo kompleksno sociopsihološko istraživanje, i ovo je bogato mnoštvom drugih utvrđenih korelacijskih veza (npr. između političke autoritarnosti i crkvene i nacionalne pripadnosti, deklarativne i zbiljske religioznosti, religioznosti i asocijalne agresivnosti i anksioznosti...), ali su te korelacije za temu naše radnje manje značajne.

4 *Ibid.*, str. 31.

5 *Ibid.*, str. 33-34.

II. ODNOS MORALA I RELIGIJE

Kada je riječ o pitanju složenog odnosa između morala⁶ i religije,⁷ filozofi su oštro podijeljeni glede odgovora na, vjerojatno, najznačajnije pitanje: postoji li uopće neki, i to po mogućnosti relevantan, odnos između ovih (i) egzistencijalnih fenomena koji imaju višestruk utjecaj na čovjekov život, te ako postoji, kakva je onda narav toga odnosa. Povijest ovoga problema, koja je inače dugovjeka, kazuje da su se iskristalizirala tri moguća modela odgovora, koje naravno prati i stanovita šira argumentacija.⁸ U idealno tipskom obliku to su sljedeći odgovori:

Prvi odgovor ističe činjenicu kako se sfera morala kod čovjeka, kao zasebna i autonomna, nalazi u funkciji stanovite *potpore* religioznosti. Vjerojatno najpoznatiji zastupnik tog stajališta je njemački filozof Immanuel Kant, koji tvrdi da moral uvijek na neki način ukazuje prema onostranome, transcendentnom, ili još preciznije, prema Bogu. Jednostavno, moral je čimbenik koji upućuje k Bogu. To najbolje ilustrira sljedeći stav iz spisa *Kritika praktičnog uma*: "Moralno je nužno da se prihvati Božja opstojnost."⁹ Drugim riječima, Kant je na stajalištu da biti moralan jest preduvjet za biti religiozan – postoji naime nešto u moralnosti što čini vjerovanje u Boga suvislim i razložnim. Iz toga slijedi kako moral na neki način

6 *Moral* razumijevamo kao fenomen koji pripada isključivo čovjeku. To je skup individualnog djelovanja koje počiva na postuliranim vrijednostima (one svoju sublimaciju imaju u vrhovnoj moralnoj vrijednosti – dobru), i koje se ostvaruje na temelju vlastitog misaonog obrazloženja. U korištenju mu je sloboda, koja se putem volje, a na temelju vrijednosti i racionalnog određenja, ozbiljuje u konkretnom ljudskom činu, koji tako onda dobiva značajku *moralnoga*.

7 U radnji namjerno rabimo pojam *religija*, umjesto *vjera*, iz razloga što je on širi, te je stoga, čini se, ovdje i primjereniji. Općenito, pod religijom se uobičajeno razumijeva ne do kraja racionalno shvatljiva i odredljiva egzistencijalna činjenica, preko koje se daje konačan oblik odgovora na ljudsku težnju za bezuvjetnom Istinom svega. Ona je u biti viševrsni *odnos* spram Svetog, koji kao takav ima i svoje raznolike *izražaje*. Za razliku od *religioznog odnosa*, *odnos vjere* jest specifičniji i konkretniji: ovdje se neposredno *prihvata* Bog koji se čovjeku objavio. Tako je, s jedne strane, vjera čovjekova odluka da se živi prema porukama i naputcima koji su primljeni izravno od Boga, a s druge strane ona ujedno predstavlja i čovjekov primitak ovoga dara od strane darivatelja, to jest Boga. Naravno, kao takva i ona u sebi sadrži moment Tajne.

8 O ovome što slijedi vidi šire u Brian Davies, *Uvod u filozofiju religije*, Hrvatski studiji – Studia Croatica, Biblioteka Scopus, Zagreb, 1998., str.147-167.

9 Immanuel Kant, *Kritika praktičnog uma*, str. 174. Istina, kod Kanta se može naći nekoliko stavova s ovom idejom. Spomenut ćemo ovdje još i tezu iz *Metafizike čudoređa*: "Obvezu (moralno primoravanje) ne možemo naime zorno prikazati, a da pri tome ne zamislimo nekoga *drugoga* i njegovu volju (...), naime Boga" (vidi u Immanuel Kant, *Metafizika čudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999., str. 270).

podupire religioznost: moral je u poziciji ontološkog prvenstva u odnosu na religiju,¹⁰ koja se onda može tumačiti kao njegova kvalitativna posljedica i vrhunac ljudske egzistencije. Dakle, moral nema svoje ishodište u religiji, nego u čistom praktičnom umu, a i određeni religijski fenomeni, npr. ideja Boga, po Kantovu mišljenju, jesu također postulati praktičnog uma, pa im je stoga i ishodište zajedničko.

Drugovrsni oblik odgovora na ovo pitanje jest prosudba koja kaže da je moralnost uvelike, jednakopravno i *integrativno* uključena u religiozni život čovjeka. Ovdje je u osnovi ideja kako životni zahtjev da čovjek bude moralan jest ujedno i sastavni dio onoga egzistencijala koji označava da on jest i religiozno biće. Pretpostavlja se, naime, u slijedu ovoga stajališta, da onaj tko prakticira vjeru očituje u svojem životu i zahtijevani moralni kodeks u djelovanju, koji svoje teorijske ishodište ima u danom religijskom učenju. Dakle, ovi se različiti fenomeni u čovjekovu životu ne isključuju, niti su pak međusobno uvjetovani, nego se jednostavno prožimaju, nadopunjujući se, kao vrijednosno ravnopravni čimbenici u jedinstvu moralno-religiozne prakse.

Na posljatku, kao *treći* model odgovora glede pitanja o vrsti odnosa između morala i religije, u povijesti je filozofije zastupljen argument da je čovjekov moral u odnosu *suprotnosti* spram religije. Najglasovitiji predstavnik ovakvog razumijevanja naravi odnošenja između sfere morala i religioznosti bio je, čini se, Søren Kierkegaard, sa svojom glasovitom tezom o postojanju *teleološke* suspenzije etičkog problema. Naime, tvrdi Kierkegaard, religijski svjetonazor pruža vjernicima zaseban, autonomni ali, i neetički, čak protuetički standard za procjenjivanje onoga što čovjek treba da čini, koji je kao takav u aksiološkom, a onda i ontološkom prvenstvu u odnosu na moral. Iz ovoga stava logički proizlazi da su sustavi normi, vrijednosti i zahtjeva koji se nalaze u određenom religioznom učenju, važnija rukovodna načela u ljudskom djelovanju od onih koji dolaze iz sfere etike, pri čemu Kierkegaard navodi vjerojatno najglasovitiji primjer za to: starozavjetnu prisposobu Abrahamova žrtvovanja svojega jedinca Izaka.¹¹

¹⁰ Očito kod Kanta nije riječ o temporalnom prvenstvu morala u odnosu na religiju. Jer, iako su to *zasebne* sfere ljudske zbilje, one su ipak u nekakvoj netemporalnoj korelaciji, u smislu da moral, koji svoje utemeljenje crpi iz praktičnog uma, otvara prostor i za, po njegovu mišljenju, bitne religijske fenomene (besmrtnost i Bog), koji onda kao transcendentale ideje povratno, na refleksivnoj ravni, učvršćuju moral.

¹¹ S ovim rješenjem o prvenstvu i većem značenju religijskog momenta napominjemo i Kierkegaardovo razumijevanje tri vrste životnih stadija: 1. *estetički* se ravna užitkom (ideal Don Huan), 2. *etički* se ravna moralnim vrijednostima koje se ozbiljuju (ideal Sokrat), a najviši stupanj životnog razvoja je 3. *religiozni* –

Nakon iznošenja ovih oblika odgovora na pitanje vrste odnosa između religije i morala, za kontekst naše radnje opravdanim se čini postaviti sljedeće pitanje: u kojoj mjeri ova stajališta utječu na razumijevanje ovdje naznačenih problema? Budući da je riječ o tri različite vrste odgovora *najopćenitije* naravi, i eventualna rješenja koja su nižeg ontološko-aksiološkog statusa umnogome ovise o usvojenom teorijskom modelu. Autori istraživanja *Dimenzije religioznosti i osobine ličnosti* polazili su od drugog ovdje iznesenog modela razumijevanja odnosa morala i religije, koji kazuje kako su ovi fenomeni među sobom kompatibilni, jedni drugima ne proturječe, nego se ravnopravno međusobno nadopunjuju, uvjetujući se.

Dakako da onda iz izbora ovakve premise sukladnog odnošenja morala i religije ovisi i način interpretacije dobivenih rezultata, kao i zaključna stajališta. Jer, kako smo naveli, njihova je polazišna pretpostavka da iz vrste i kvalitete odnosa prema Bogu *nužno* moraju slijediti i sukladni oblici moralnog iskazivanja života. U tom smislu, opredijelivši se za ovu teorijsku paradigmu, autori su samim tim omeđeni takvom idejnom "mrežom" u svojim znanstvenim postupcima. Ali, kao bitno načelne naravi, ovakvo razumijevanje odnosa morala i religije izravno ne dotiče konkretniju ravan aspekta odnosa religioznosti i pojmova osoba i ličnost. Pa ipak, ono u bitnome određuje sam teorijski okvir promatranja i tumačenja, što posebno tijekom primjene utječe na interpretaciju rezultata na nižim razinama.¹² Dakle, premda iz ovoga rješenja prijepora odnosa morala i religije ne slijedi točan i jasan odgovor na pitanje zašto danas i praktični vjernici imaju otklon u kvaliteti posljedičnog očitovanja kršćanstva, ipak se izborom toga stajališta otvaraju smjerokazi koji u značajnoj mjeri uvjetuju narav zaključnih stavova.

odricanje svega subjektivnog u odnosu prema apsolutnom (ideal Krist). Pri tomu, ovi se prijelazi ontogenetski ne događaju postupno, u smislu nekakve nadogradnje ili proizlaženja jednog iz drugog, nego su oni skokoviti, te znače radikalnu promjenu cjelokupnoga dotadašnjeg života.

12 Da nije tako, te da je prihvaćeno, recimo, Kierkegaardovo stajalište, posve je sigurno da bi se to odrazilo kako na polazno razumijevanje ove pojave, tako i na izradu metodologije istraživačkog postupka te na koncu i u interpretaciji podataka. Slično bi vrijedilo i kada bi bilo prihvaćeno Kantovo razumijevanje o formalnoj odvojenosti morala i religije.

III. PRIJEPORI KOJI DOLAZE IZ ETIKE

Glede problema određenih etičkih¹³ pitanja unutar jednog religijskog svjetonazora držimo kako je za kontekst ove rasprave najvažnije upravo najsloženije pitanje u etici, a to je problem njezina teorijskog zasnivanja ili *utemeljenja*. No ovdje uopće nije upitno to da kršćanska religijska paradigma nosi u sebi sve bitne elemente koje pretpostavlja jedno suvislo i dostatno teorijsko utemeljenje etike.¹⁴ Te ideje su: 1. etička predodžba o nužnom praćenju, putem razrađenog sustava nagrada i kazni, moralnog djelovanja, to jest ideja o vrijednosno konotiranoj posljedičnosti moralnih postupaka; 2. ideja čovjekova neumiranja putem predodžbe besmrtnosti ljudske duše koja kao takva jest vječna podnositeljica nagrada ili kazni; 3. ideja Boga kao pravednog jamca izvršenja nagrada ili kazni kao, naglašavamo, nužnih posljedica moralnog djelovanja.

Dakle, sve su ove ideje vidno prisutne u kršćanskom učenju te ih nije bilo odveć teško staviti u jedan kontekst etičke teorije, koja ih putem logički izvedene argumentacije situira u smjeru davanja *smisaonog* odgovora na najbitnije etičko pitanje, koje glasi: zašto da čovjek djeluje upravo tako kako se propisujući nalaže ili zahtijeva? Slijed je tog etičkog odgovora u slučaju navedenih kršćanskih sastojnica ovakav: budući da svaki moralni čin (uprisutnjenje vrijednosti), dakle i onaj dobar i onaj zao, nosi u sebi i imanentnu posljedicu, bilo pozitivnu bilo negativnu, koju čovjek trpi, te budući da je zbog besmrtnosti ljudske duše to trpljenje nagrada ili vječna

¹³ Etika, za razliku od morala kao ljudske praktične djelatnosti, ima zadaću *promišljati* fenomen morala. Ona je, drugim riječima, refleksija morala, to jest njegova *teorija*. Kao bitno *filozofijska* disciplina, etika to čini radikalno propitujući moral u svojoj njegovoj složenosti, ukazujući kako na vlastite prijepore tako i na moguća rješenja.

¹⁴ *Utemeljenje etike* možemo odrediti kao sustav ideja koje su u funkciji krajnjeg i univerzalno važećeg *opravdanja* sveukupnoga moralnog djelovanja. Drugim riječima, etičko učenje je utemeljeno ukoliko suvislo, cjelovito i uvjerljivo odgovori na pitanje *radi čega* djelovati tako kako se zahtijeva. Dakle, svako moralno djelovanje nužno mora pratiti dostatan razlog, koji mora biti *racionalno* utemeljen, ne bi li tako mogao vrijediti za svaki etički subjekt. Povijest etike pokazuje da se pitanje utemeljenja etike može trojako riješiti: 1. *areatički*, to jest putem kreposti (trebaju se prakticirati kreposti kako bi se zadobila *eudaimonia*), zatim 2. *utilitaristički* (kazuje da se etika mora utemeljiti putem posljedica koje prate moralne radnje), ili pak 3. *deontološki* – dužnosno utemeljenje (Kantovo stajalište: moralno se mora djelovati iz dužnosti, koja svoj korijen duguje umu). Neki autori pak smatraju kako dužnosno, kreposno i posljedično utemeljenje etike ne proturječi jedno drugom niti se isključuje, nego se naprotiv oni mogu i nadopunjavati, te da se jedino tako trovrsno "definitivno utemeljuje cjelovitost djelovanja" (Josip Talanga, *Uvod u etiku*, Hrvatski studiji – Studia Croatica, Zagreb 1999., str. 102).

kazna, čega je na koncu jamac nitko drugi doli Bog, etički je *nužno* samoprimeravanje u čovjeku da svoju slobodu, zbog straha od kazne i ujedno nade glede nagrade, usmjeri k ostvarenju pozitivno propisanoga moralnog djelovanja.¹⁵

No ono što se nadaje prijepornim za temu na čijem smo tragu, jest to da su ove ideje, kao temeljni momenti u etici, danas izgubile dimenziju *samorazumljivosti* u čovjekovu životu, koju su prije nedvojbeno imale. A upravo ta samorazumljivost ili neupitnost nosećih temeljnih ideja u jednom etičkom sustavu jest temeljna pretpostavka za strogu realizaciju propisanog moralnog djelovanja. Jer, kada nema nedvosmislenih odgovora na pitanje *radi čega* da se na određeni način djeluje, sigurno je da ono i izostaje. Dakle, zbog slabosti *uvjerenja*, koje se obično ima u obliku snage racionalnog obrazloženja što prati moral, izostaje i samo ozbiljenje moralnih postulata. I upravo u toj činjenici možemo tražiti možda najrelevantniji odgovor na pitanje zašto danas kod "vjernika" ne nalazimo i sukladnu praktičnu dimenziju življenja kršćanstva.

Naime, civilizacijska dinamika povijesnog bivanja čovjeka iznijela je, osobito u posljednjih 200 godina, posve nova strukturna i kulturna stanja, koja se, kroz svoju idejnu matricu u temelju, nalaze u izravnom protuslovlju s odgovorima koje daje naslijeđeni kršćanski moral i njegovo etičko utemeljenje. Na primjer, ono što je za veliki broj ljudi danas upitno, kao što je recimo jasna, izvjesna i čvrsta projekcija vjere u osobnu besmrtnost, koja onda kao takva otvara prostor za neprijeporno ostvarenje moralnih zahtjeva, do prije nešto više od stotinu godina u svjetonazorskim je predodžbama bila neupitni aksiom. Isto tako, sudionici smo vremena u kojemu je na djelu "smrt Boga". Najočitiiju potkjrepu za ovakvu prosudbu duhovnog stanja u suvremenosti možda je ponajbolje potražiti u poznatom Nietzscheovom stavu "Bog je mrtav", koji vrlo dobro oslikava generalni stav modernog čovjeka spram transcendentalnoga.¹⁶

Oba ova primjera ukazuju na to kako temeljni momenti u etici koji dolaze iz svijeta religije, u konkretnom slučaju iz kršćanstva, danas više ne igraju ili, bolje rečeno, više nemaju onu ulogu koju su ranije imali, osobito u svijetu zapadnog civilizacijskog kruga. Stoga lako može biti razumljiva činjenica da ne bi previše trebali iznenađivati, čini se, porazni rezultati ovoga istraživanja. Naime, kada je

15 Naravno, ovdje smo naveli samo najsimpliciraniji oblik ove etičke argumentacije, koja dakako ima i svoj razvijeniji oblik.

16 Dakako da ovaj Nietzscheov stav s kraja prošloga stoljeća ima i svoje dublje filozofsko značenje. No mi se u radnji ne možemo upuštati u njegovu širu eksplikaciju, budući da smo ga željeli navesti kako bismo potkrijepili stanje stvari u suvremenom svijetu.

riječ o sukladnom moralnom djelovanju kod vjernika, dakle o praktičnom življenju Kristova zakona Ljubavi, ono se, barem prema rezultatima, nije pojavilo. Štoviše, na djelu se pokazalo kalkulantsko-trgovačko razumijevanje zadaća koje dolaze iz kršćanske etike. To možda na najupečatljiviji način potvrđuje dobiveni rezultat sadržan u sljedećim konstatacijama: "Čini nam se da uvjereni i praktični vjernici pokušavaju sklopiti određeni 'kompromis' između Božjih stvari i svojih egoističnih interesa. U tom smislu postoji neka vrsta latentne 'sabotaže' evanđelja, i to tako što se u konkretnom ponašanju ne uzima dovoljno u obzir imperativ kršćanske ljubavi prema bližnjemu."¹⁷ Dakle, na djelu je čovjekovo izbjegavanje konzekventnog moralnog djelovanja, i to na način koji svoj prepoznatljiv oblik ima i u dominantnom kapital-odnosu u društvu.

Očito, ovdje se kao najzanimljivije pitanje nadaje ono koje pita o korijenu toga: zašto je to tako? Držimo da je to iz razloga što je sekularizirani svijet današnjice, sa svojim posrednim i neposrednim, ali razgranatim djelovanjem i utjecajima na čovjekovu socijalizaciju, puno značajniji čimbenik od vjerskih čimbenika u procesu oblikovanja i usvajanja dominantne svjetonazorske slike svijeta. Drugim riječima, hoćemo reći kako je gubitak samorazumljivosti temeljnih ideja moralnog djelovanja, koje se crpe iz jedne kršćanske paradigme, rezultat progresivnih civilizacijsko-epohalnih događanja u smjeru obezboženja svijeta, koji se već dulje vrijeme odvija, počelo je to s Novim vijekom, a vrhunac je doseglo u prosvjetiteljstvu. Upravo takva događanja proizvode i posve nova i bitno drugačija strukturna stanja svijeta i njegovo idejno-kulturno okružje, što onda usporedno na drugoj strani uvjetuje i izostanak odgovarajućeg moralnog djelovanja.¹⁸

Ova tvrdnja potvrđuje svoju valjanost čak i onda kada su u pitanju praktični vjernici, što jest, na prvi pogled, paradoksalno. No ovu tezu, kako rekosmo, implicite potvrđuju i rezultati istraživanja ovih autora. Tako je na primjer jedan od zaključnih rezultata onaj koji kazuje da je "dominantnost jednodimenzionalne religioznosti u svijesti ili ponašanju pojedinaca produkt patoloških konativnih i

¹⁷ Zoran Šram - Andrija Kopilović - Duje Runje, *nav. dj.*, str. 39

¹⁸ Upućujemo ovdje na vrlo dobro, u najznačajnijim crtama oslikano stanje današnjeg svijeta u prvom poglavlju knjige Ivana Kopreka *Kao dio mene (etika - prijateljstvo - krepost)* pod nazivom *Potreba i značenje etike danas*, u kojemu se pored toga ukazuje i na važnost jednoga drugačijeg utemeljenja etike od dominantnog, a to ovaj isusovački mislitelj čini revitalizirajući jedno aretaičko stajalište, pri čemu glavno mjesto u hijerarhiji kreposti treba da ima krepost *prijateljstvo* (vidi u: Ivan Koprek, *Kao dio mene (etika - prijateljstvo - krepost)*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1995., str. 9-29).

drugih osobina ličnosti koje mogu biti socijalno uvjetovane".¹⁹ To dakle znači kako uspostavljeni svjetonazorski oblik, koji je izrastao iz dvostoljetnog procesa sekularizacije, "emancipacije" znanosti, razvoja tehnike i njezinog ovladavanja putem tehnologije, te sustavnog materijaliziranja kulture uz dominaciju utilitarističkih i relativističkih etičkih predodžaba, da spomenemo samo neke od procesa koji su se u proteklom razdoblju odvijali, upravo zbog svoje *dominantne* uloge vrši svestrane i, što je ovdje bitno, snažnije utjecaje na život čovjeka, koji se teško mogu izbjeći u procesu sekulariziranog prihvaćanja tijekom socijalizacije sustava vrijednosti, formiranja ličnosti i tako dalje. Ovime naravno ne želimo apokaliptično reći kako sveci danas ne postoje, nego samo hoćemo ukazati na to da su oni rjeđi, a da većina "vjernika" formalno udovoljava zahtjevima vjere, dok sadržajno iskazivanje vjere izostaje.

U ovome kontekstu, napomenut ćemo, eda bismo ukazali na važnost problema slabljenja klasičnih, a time i kršćanskih etičkih paradigmi, kako treba samo pogledati sada već pozamašnu filozofsku literaturu koja se bavi problemom novoga i bitno drugačijeg zasnivanja morala u, isto tako, bitno novim i drugačijim duhovno-povijesnim okvirima. Na tu činjenicu ukazuje i Manfred Frank u svojem tekstu *Kako danas zasnovati moral?* tvrdnjom kako u naše doba "ni jedno uporište utemeljeno na pretpostavci transcendentnog ne uživa dostojanstvo vjere",²⁰ te se u tome smislu moraju stvarati i novi oblici utemeljenja etike.²¹ U širokom pak spektru teorijskoga govora glede novoga utemeljenja u suvremenoj etici u značajnom opsegu se pojavljuje i pitanje čovjekove osobnosti,²² što se onda pokazuje zanimljivim i za naznačenu sljedeću problematiku.

¹⁹ Z. Šram - A. Kopilović - D. Runje, *nav. dj.*, str. 41

²⁰ Vidi u *Filozofska istraživanja*, br. 24, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1988., str. 189

²¹ Ovim se dakako ne želi reći kako je kršćanska etička paradigma loša ili da ne udovoljava kriterijima jedne etičke teorije, nego samo to da ona danas gubi na vlastitoj snazi, a time i na djelotvornosti. Istina, moramo reći i da postoje ozbiljni pokušaji da se u okviru ove etičke paradigme učine određena osuvremenjenja, što se u ovom stoljeću događalo u krugu tzv. personalističkih filozofa.

²² Na to ukazuje recimo Gottfried Künzlen u svojem tekstu "Čovjek kao 'osoba?'" (vidi u časopisu *Filozofska istraživanja*, br. 71, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1998., str. 801-807). Naime, u činjenici ničim upitnog dostojanstva *osobnosti* čovjeka pokušava se naći glavna pretpostavka za jedno moguće utemeljenje etike koje je danas sve aktualnije. Inače, aktualiziranje interesa u dvadesetom stoljeću za fenomen osobe (lat. *persona*) u filozofiji je, čini se, učinio ruski religiozni filozof Nikolaj Berdjajev. Njegov je utjecaj, osobito u Francuskoj, bio golem, tako da se ubrzo razvila i posebna škola mišljenja unutar kršćanstva koja se obično naziva *personalizam*. Ona je svoju duhovnu maticu imala oko časopisa "Esprit", a najpoznatiji su personalisti bili Emmanuel Mounier, Jacques

IV. RAZUMIJEVANJE I ODREĐENJA RELIGIOZNOSTI, OSOBE I LIČNOSTI

Kada je u pitanju treći ovdje naznačeni grozd problema, a to je vrsta i dinamika odnosa između fenomena religioznosti te pojmova osoba i ličnost, držimo kako su sljedeće stvari bitne. *Prvo* su pitanja vezana za samu religiju. Kako smo već napomenuli, ona najopćenitije može biti određena kao jedan od mogućih modela *konačnih* odgovora na pitanje smisla života, i kada se to tako učini, čini se da se neće previše pogriješiti. Naravno, kao model i sustav odgovaranja na pitanja koja nosi život, religioznost je u sebi složena. Ona paralelno, ali i različito, pulsira u duhovnom, psihološkom, spoznajnom, iskustvenom i emotivnom aspektu čovjekova života, a ostvaruje se putem duhovnog života, intelektualnog aktivizma, emocionalnog doživljavanja, moralnog djelovanja... Riječju, religija zahvaća cjelovitost čovjekova života, prožima sve njegovo biće, ako je dakako zbiljska.

Kao zbiljska, u svojem doticanju čovjeka ona bi prema vlastitome bitnome određenju izravno trebala biti usmjerena, prije svega, na njegovu *duhovnost*, odakle bi se onda trebala, dakle uz duhovno vodstvo, ostvarivati i u ostalim segmentima bogatoga iskazivanja života. Stoga je posve razumljivo da religioznost najistinskije zahvaća čovjeka kao *osobu*, a ne toliko kao ličnost, čime se otvara *druga* dimenzija pitanja. Jer, u povijesti uvriježen pojam osobe, za razliku od pojma ličnosti, upravo i ističe duhovni moment čovjeka, kroz četverostruki niz značajki.

Ponajprije, čovjek je određen kao osoba zato što je *samosvjesno* biće, to jest biće koje stoji u odnosu prema samome sebi. Stoga se, kao drugo, čovjek razumijeva kao bitno *relacijsko* ili odnosno biće, i to ne samo prema sebi nego i prema drugome, ali i *drugacijem*. A to onda znači da čovjek kao osoba nije postavljen zgotovljen u svoju socijalnu i relacijsku konkretnost, nego da se, naprotiv, u njima tek mora oblikovati – on nije dana činjenica, nego *zadani* projekt. Nadalje, kao treće ovdje važno jest to da je čovjek osoba zato što je nepromjenljiva *samosvojnost*: svi smo mi ljudi, a osoba je uvijek konkretni čovjek sa svojim nedjeljivim i nepodjeljivim osobenostima. Jednostavno, on je stanovita duhovna konkretnost, kako bi to rekao Boecije. I kao četvrto, filozofija je novoga vijeka snažnije ukazala na još jedan kvalitativan moment u razumijevanju čovjeka kao osobe: u biti čovjeka kao osobe stoji njegovo ničim neupitno i ničim povredljivo

Maritain, Gabriel Marcel... Premda nemaju svoju posebnu dogmatiku, niti ekleziologiju, ali nezadovoljni institucionalizacijom i strukturom Crkve te "hladnom dogmom", personalisti se jednostavno obraćaju pomalo, tijekom povijesti, zagubljenoj ljudskoj osobi, misleći da ona sama, čovjek "iz srca", treba da odgovori izravno Tvorcu na njegov evanđeoski zov.

dostojanstvo.²³ Riječju, pojmom osobe označava se nepromjenljiva vlastitost čovjeka u njegovu dostojanstvu, koja se mora na određeni način ozbiljiti u životu iz smjera zadanosti.²⁴

I tako, kada filozofija iz jednog kršćanskog svjetonazora govori o pojmu osoba, tada se pod njome razumijeva "cjelovita pojedinačna supstancija umne naravi i gospodarica svojih čina", da spomenemo, na primjer, Maritainovu klasičnu odredbu.²⁵ Iz toga proizlazi kako se pojam osoba upotrebljava da označi samo ona bića koja posjeduju božansku zbilju, to jest moment duha u sebi. A to je od svjetskih bića isključivo privilegij čovjeka. Čovjek kao osoba posjeduje značajku da je, kada je riječ o izboru vlastite svrhe, u stanju sam sebe odrediti i prema sredstvima koja su mu potrebna za ostvarenje svojih samopostavljenih svrha. Na taj način određena i s tim značajkama, osoba može putem i preko slobode u zbilju unositi nova događanja. Pa ipak, pri tome čovjek kao osoba nije razumljen i kao stvaratelj *ex nihilo*. Osim toga dostojanstvo u kršćanskoj paradigmi osobi pobliže i potanje određuje također i opstojnost besmrtno duše i njezinu nadmoćnu neovisnost. U tom smislu, sveti Toma Akvinski naučava da se riječju osoba označava nešto najplemenitije i najuzvišenije u sveskolikoj prirodi: "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura."²⁶

Ukoliko se tako odredi pojam osoba, utoliko se onda pojam *ličnost* može razumjeti i odrediti kao *ukupnost* posljedica procesa konkretnog oblikovanja i iskazivanja dimenzije osobe u čovjeku, u ravnini racionalnoga, iskustvenoga i emocionalnog aspekta. Stoga je pojam ličnosti u odnosu na pojam osobe, pojam šireg značenja. *Ličnost* je, dakle, integralna cjelina ukupnosti iskazanog života čovjeka u svoj svojoj složenosti (emotivnosti, racionalnosti, osjetilnosti...), čiji je stožerni i ujedno uzročni čimbenik (ili bi trebao biti) *osoba* – onaj imanentni duhovni dio u čovjeku koji se imenuje pojmom *osoba*.²⁷

23 Čini se kako je Kant najjasnije i najodlučnije istaknuo dostojanstvo kao bitnu značajku ljudske osobe. On je ljudsko dostojanstvo jednostavno utemeljio na činjenici *pripadnosti čovječanstvu*, to jest na njegovoj tako određenoj *ljudskosti*.

24 O potanjem izvođenju ovoga problema vidi šire u: Gottfried Künzlen, *nav. čl.*, str 801-803

25 Jacques Maritain, *Tri reformatora*, Laus, Split, 1995., str. 26.

26 Toma Akvinski, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3

27 Uzgred ćemo napomenuti kako je ova često neosvijestena distinkcija odlično očuvana čak i u svakodnevnom govoru, govoru koji je često neprecizan i koji vješto prikriva, osobito kada je riječ o nijansama, istina, koji put i vrlo bitnim, a što se, pak, prenosi iz diskursa humanističkih znanosti. Tako se sasvim točno govori o *osobinama* ličnosti, to jest duhovnim sastojinama ili elementima čovjeka, dok

No, kakav odnos, iz rakursa jedne kršćanske vrijednosne paradigme, valja uspostaviti između religioznosti, osobe i ličnosti, a u svjetlu ovdje naznačenih osnovnih ideja? Na temelju iznesenog čini se kako vrlo jasno izlazi na vidjelo sljedeće: u procesu ostvarenja mnogolikih aspekata religioznosti, te samim time i onog vjerskog, što vrijedi i za čovjekov moral, primarno mjesto u vođenju toga zadanog projekta mora imati *osoba* – čovjekova duhovna supstancija mora ravnati (i) u sebi složenim religioznim segmentom života, iz kojega se onda po pravilu ostvaruje i prateći kompleks moralnih zadaća. Drugim riječima, ona je jedina mjerodavna instanca koja može iznijeti složenu i zahtjevnju zadaću vjere, udovoljiti viševrnom spektru imperativa biti kršćanin (i religijskom i moralnom). Jer, ukoliko vjera ne proizlazi iz ljudskog duhovnog dijela, te se njezino pulsiranje prepusti različitim neduhovnim momentima, utoliko za posljedicu imamo vjeru koja to nije u cijelosti.

V. ZAGLAVNE MISLI

Stoga, ako se vratimo na pitanja zašto to nije tako, zašto su rezultati ovog istraživanja tako sumorni i ujedno upozoravajući, kako to da praktični vjernici, dakle oni koji su svjesno izabrali kršćansku paradigmu života, unatoč tomu pokazuju tako malo kvalitativnih odstupanja u praktičnom življenju kršćanstva od drugih, jesu li posrijedi objektivne poteškoće ili subjektivne slabosti, te, na koncu, ne radi li se, drugim riječima, o nemogućnosti udovoljenja prakticiranja ljubavi prema bližnjemu u današnjem sekulariziranome svijetu, čini se kako su moguća dva istinska smjera tumačenja odgovora na ta pitanja.

Prvi bi se mogao nazvati socio-kulturnim. On govori u prilog tome da je tijekom povijesti uvelike promijenjena kontekstualnost važnosti i uloge određenih fenomena na čovjeka, u ovome konkretnom primjeru fenomena religioznosti i onoga što iz njega slijedi, kao što je kršćanska etička paradigma, iz čega treba proizlaziti i njegovo primjereno ponašanje. No kako je ono sada usklađeno s novim značajkama duha vremena, a to je relativističko-utilitaristički svjetonazor, razumljivim se čini sličnovrsno pomicanje i k takvom *djelovanju*. Pri tomu, i upravo je to upozoravajuće, čovjek se spram takvog stanja, u većini slučajeva, odnosi nemoćno.

govora recimo o *ličnostinama* osobe ili o ličnostinama čovjeka jednostavno nema, to jest on pada u vodu besmisla.

Drugi važan moment, koji je daleko rjeđe u optici pozornosti filozofa, jest usporedni proces promjena u razumijevanju ili čak gubljenja značenja elementarnih i relevantnih predodžaba, o kojima također uvelike ovisi ozbiljenje ispravnog djelovanja... Recimo konkretno, zbog gubljenja iz vida ispravnog značenja pojma osobe, krivim tumačenjima ili, pak, na koncu općenito previda njegova postojanja ili značaja te svođenja na razinu ličnosti, dolazi se i do suprotnog, to jest izostajanja ili apsolutno krivog djelovanja. Jer, ako se ne zna tko, kako i putem čega treba ravnati nečim, utoliko se prije svjedoče nesnalaženja, izgubljenost i krivo djelovanje.

Na kraju ćemo još dodati kako je u ovoj radnji bilo riječi o nečemu što čovjeku danas *nedostaje* (življenje punine kršćanstva). Ali, moramo znati da se kao velika egzistencijalna zakonomjernost nadaže i ovo: ono što čovjeku nedostaje jest uvijek ono što mu istinski jedino u životu i *preostaje* (posljedica njegove konačnosti). No za utjehu, u tome i jest uvijek i bio izazov koji u sebi čuva i nosi draž življenja – da u preostalom nedostajanju čovjek *ipak* u cijelosti ozbilji sebe spram projekta zadanosti u granicama svojih mogućnosti (ravan egzistencijalnog nemirenja sa stanjem stvari i težnje da se to prevlada). Barem dok prolazi Zemljom.

THE PROBLEM OF PHILOSOPHICAL RECEPTIVITY OF THE RELATION BETWEEN RELIGIOSITY AND THE TERMS OF PERSONA AND PERSONALITY

Summary

The aim of this paper is to highlight the philosophical comprehension of the relation between the phenomenon of religiosity and the terms of persona and personality. Within this relationship we try to explain the incongruity of Christian values and consequential behavior in the believers' social practical life. Principally, we examine the kinds and nature of relationship between religion and morale, the foundations of ethics from the Christian viewpoint and its validity today. Finally, the receptivity of religiosity, the terms of persona and personality and their functional relations are discussed.