

*Josip Ćurić*

## EXCESSUS AD ESSE

Pogled u metafizičku antropologiju Karla Rahnera

Još nikom nije pošlo za rukom da napiše znanstveno djelo u kojem, osim znanosti, ne bi bilo nikakvih drugih izjava ili navoda. Ovu je činjenicu često isticao čovjek, kojemu je posvećen naš dvodnevni simpozij. Otvoreno je priznavao, da u njegovim teološkim spisima ima toliko neteoloških, dapače neznanstvenih elemenata, te je samoga sebe imenovao teologom-diletantom. Ne čudimo se s toga, što na ovom simpoziju o *teologiji* Karla Rahnera imamo temu — koja već samim naslovom, a pogotovu sadržajem iskače izvan teoloških okvira. Uvjereni smo da ona, makar izgleda «extra chorum cantans», neće biti tuđa ni cjelini Rahnerova djela ni njegovoj teologiji. Osebujnost je naime ovog mislioca bila napose u tome, što je od početka do kraja svoje teološke karijere bio dosljedan spekulativac, tj. *teolog koji filozofira*. Suočen s plimom biblijskog pozitivizma i dogmatskog fundamentalizma, koja dandanas uzima sve više maha u Crkvi, Rahner je živo osjećao da po stilu svog umovanja pripada »staroj gardi« i da je među vlastitim učenicima donekle »posljednji Mohikanac«, kojemu se svi dive, ali nitko nije toliko smion ni toliko drzak da bi ga u spekulativnosti nasljedovao. Karl Lehmann, jedan od najodanijih Rahnerovih poklonika, smatra da će misao ovog teološkog velikana u slijedećim desetljećima silom prilika ostati zaleđena; da li će ju XXI. stoljeće iznova otkriti, ne može se zasad još predvidjeti... Što se nas tiče, ni mi si ovdje ne umišljamo da bi jedan simpozij mogao pripremiti nekakav prodor Rahnerove misli na Balkan. Ustvari, samo se na skroman način oprastamo od mislioca, kojemu svi skupa strahovito mnogo dugujemo. Pri tome nas podilazi bojazan da će tisuće njegovih spekulativnih publikacija pred novim naraštajem stršiti kao neprodirna prašuma — »potius admiranda, quam imitanda«.

Treba znati da Rahneru filozofija nije bila puka »služavka«, zaposlena negdje u predvorju teološkog hrama: filozofiranje nije za nj' bilo samo

podzida, infrastruktura teologiziranja, nego doslovce *infrastruktura* teološke misli (kao što bi to rekao Henri Bouillard). Više puta znao je Rahner slikovito kazati: kad Bog samoga sebe »izriče« nad bezdanom ništavila, tad se sučelice Svevišnjemu javlja čovjek — »slika Božja«. Počne li taj čovjek refleksivno sricati sebe i tako skladati svoju metafizičku antropologiju, bit će to u isti mah svojevrsno tepanje, mucanje o Bogu, čovjekovu Praliku, dakle »anonimno« teologiziranje. Svakom bi moralo biti jasno da čovjek ovakvom filozofskom refleksijom nimalo ne zalazi u ozračje povijesne Objave: njegovi metafizički stavci ne dostižu razinu kategorijalno artikulirane teologije, kakvu susrećemo u katoličkoj dogmatici. Međutim, u Rahnerovim očima, autentična filozofska misao u srži je svojoj uvijek otvorena prema Bogu, i to otvorena prema Bogu Objave, prema Bogu Evanđelja. Zato metafizički izvodi, koliko god sadržajem bili neovisni o dogmatskim stavicima, po svom životnom nadahnuću spadaju u Ekonomiju Spasenja i u tome smislu zaista su *teologalni* (što ni u kojem slučaju ne znači: »teološki«). Otud je moguće da pravo filozofsko umovanje zađe u plodnu simbiozu s Porukom Objave, čemu je krepko svjedočanstvo pružila i Rahnerova spekulativna teologija.

Temeljne vidike svoje metafizičke antropologije iznio je Rahner u dvjema knjigama iz mladih dana: najprije u doktorskom radu »Geist in Welt«, tiskanom 1939. godine, i potom u nizu predavanja o filozofiji religije, otisnutom dvije godine kasnije pod naslovom: »Hörer des Wortes«\* ... K ovim ključnim studijama trebalo bi pribrojiti mnoštvo napisa filozofskog značaja, koji su raspršeni gotovo po svim Rahnerovim djelima.

\* Ovo je predavanje imalo poslužiti za izmjenu misli unutar kruga ljudi, koji su barem donekle upućeni u Rahnerovu teološku i filozofsku misao. Budući da se radi o delikatnom aspektu Rahnerova tomizma, predavač nije htio ni smio opterećivati svoje izlaganje mnoštvom doslovnih citata — a odustao je i od nizanja »znanstvenih« bilježaka, koje na simpoziju ne bi uopće bile izgovorene pa bi predstavljale samo nezahvalan posao pri tiskanju. Tekstu nije priložena nikakva zasebna »bibliografija«, jer se danas popis Rahnerovih djela kao i popis studija o Rahneru može bez poteškoće naći. Uostalom, predavanje se kreće isključivo u ozračju triju Rahnerovih publikacija :

K. RAHNER: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939.

Zweite Auflage, überarbeitet und ergänzt von Johannes Baptist Metz, München 1957. (K r a t i c a : G W)

K. RAHNER: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941.

Zweite Auflage, neu bearbeitet von Johannes Baptist Metz, München 1963. (K r a t i c a : H W)

K. RAHNER: *Die Hominisation als theologische Frage*, u djelu: *Das Problem der Hominisation*, Quaestiones disputatae 12/13, Freiburg 1961. (str. 13—90).

Među mnogobrojnim prikazima Rahnerove antropološke sistematike dva napisa zaslužuju da budu napose spomenuti. Drugi od njih, premda je objavljen pred desetak godina, još uvijek slovi kao dosad nenadmasen i najbolji:

P. EICHER: *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg/Schweiz 1970.

K. P. FISCHER: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*. Freiburg 1974.

Zweite Auflage, Freiburg 1975.

Iz tog preobilja vrijedno je nadasve istaknuti sustavne rasprave (Quaestiones disputatae) o problemu hominizacije, o smrti, o nadahnuću biblijskih pisaca, o misteriju u kršćanskoj misli uopće, o ljubavi prema Bogu i bližnjemu, o čovječjem srcu itd... Što se ovoga posljednjeg tiče, usudujemo se reći da je Rahner nadmašio sve koji su ikad prije njega pisali o *srcu* kao metafizičkoj jezgri čovjekove osobnosti. Možda bi ovom teološkom simpoziju bolje pristajalo, da je u nj' uvršten prikaz — kako Rahner filozofski i teološki shvaća »srce«. Nažalost, izbor je pao na mnogo suhoparniju temu, kojom ćemo se ovoga časa pozabaviti. Radi se o jednom ulomku, o jednom isječku Rahnerove misli, koji prožima svu njegovu sistematiku. On je sam, za mladih dana, tome svom filozofumenu davao najradije latinski naziv: »excessus« — pa smo ga i mi u tome nasljedovali. Nismo predvidjeli da će zbog toga ovo izlaganje na simpoziju nemilo odudarati od svih ostalih predavanja, koja ostadoše pri svojim radnim naslovima. No, budući da taj promašaj iskreno priznajemo, možda će nam barem polovica krivnje biti oproštena.

Termin »excessus« preuzeo je Rahner iz pisane ostavštine Tome Akvinskog i njegovih suvremenika, osobito sv. Bonaventure. Tijekom Srednjeg vijeka, imao je ovaj izraz uglavnom dva značenja: prvo se odnosilo na duhovno bogoslovlje, a drugo na filozofiju. U prvom smislu, »excessus« je označavao *stanje mističnog zanosa*, kod kojega izabrana duša doživljava Prisutnost Božju izlazeći izvan okvira uobičajenog iskustva vjere. U drugom smislu, isti je izričaj služio filozofima da obilježe vrhunski, zaključni element *pri analognom imenovanju* Božanske Stvarnosti. Naime, srednjovjekovna je *skolastika* — govoreći »de analogía Nominum« — isticala da se čovjekov um trostrukim putem od stvorova uzdiže prema Bogu: viá affirmationis, viá negationis, viá eminentiae. Na prvom bi putu naša misao tekla »per comparationem«, na drugom »per remotiorem«, a na trećem konačno »per excessum«. Ovaj zaključni vidik analogije podsjeća nas, da je Bog npr. dobar, milosrdan, pravedan itd. — ali ne u stilu i po mjeri, kako te kreposti susrećemo u iskustvu, nego na uzvišen, izuzetan način, koji nadilazi sve naše pojmove i zamišljaje. Dok dakle *mističar* sav zanesen, doživljava Boga »in extasi«, »in raptu«, »in excessu« — tj. obnevidjevši za sve stvoreno dotle *meta fizičar* mora otvorena oka kročiti svijetom penjujući se mišlju nad osjetilnu stvarnost, da bi »per excessum« naslutio Nepojmljivu, Neizrecivu Božju Veličinu.

Rahner se već kao isusovački novak sprijatelji s ova dva srednjovjekovna značenja termina »excessus«. Ali, oduševljen novom interpretacijom tomizma koju, nadahnuti Blondelom, početkom XX. stoljeća dadoše P. Rousselot i J. Maréchal, odvažio se da izrazu »excessus« pridometne još i treći smisao, srodan i blizak davnom metafizičkom shvaćanju, no podešen prema transcendentalnoj metodi Immanuela Kanta i još više Fichte-a. Stoga, kod Rahnera, »excessus« znači *apriornu, iskonsku otvorenost čovjekova duha prema bitku*. Bila bi to svršna upravljenost našeg uma i volje nad sve ograničeno koja, po sebi, prethodi svakom pojedinom

čovjekovu svjesnom činu te, kao takva, iznosi na vidjelo samu srž našega bića. Rahner je od mladih dana pa sve do kraja života ostao osvjedočen da, istražujući ovaj intimni polet ljudskoga duha — *excessus ad esse*, ne čini nikakvih ustupaka njemačkom idealizmu, nego zbiljski dotiče samo srce (»die Mitte«!) Akvinčeve metafizike. Nu za to je potrebno prema njegovoj izričnoj napomeni, da čovjek pode s onu stranu stoljetnih naplavina, koje se tu i tamo zovu neoškolastika i neotomizam, ukoliko želi prići k izvornoj misli i sistematici Tome Akvinskog.

Martin Honecker, kod kojega je Rahner želio u Freiburgu doktorirati, nije imao razumijevanja za ovako »ekscsivan« tomizam. Zbog toga je Rahnerov napis »Geist in Welt« bio od Honeckera odbačen, a životna karijera mladog doktoranda tom je upadicom bila skrenuta na teološki kolosijek. Što se nas tiče, htjeli bismo s više uviđavnosti razmotriti Rahnerov kobni »excessus«: pokušat ćemo da u prvom redu naznačimo, što bi taj polet duha prema bitku predstavljao sam u sebi, zatim — kakav je u odnosu na čovjekov život — i, konačno, u kojem nas smislu upravlja prema Bogu. Na prvi pogled moglo bi se činiti, da je ova razdioba našeg raspravljanja veoma jasna i pregledna, dapače jednostavna. No, bude li i samo izlaganje stvorilo isti dojam, tj. bude li i ono u jednakoj mjeri očito i razumljivo, nećemo to smatrati naročitom odlikom. Radije ćemo se podsjetiti na Augustinovu izreku: »Si comprehendisti, non est Deus!« Ako si sve glatko shvatio, onda znaj — nije to Bog ... I kod našeg naime izlaganja trebalo bi da imamo na umu: bude li sve jednostavno i u cijelosti jasno, onda ... onda znajte — nije to Rahner!

#### */.* **Excessus kao preduvjet čovjekova svjesnog djelovanja**

Svojoj studiji »Geist in Welt« dao je Rahner značajan podnaslov: »Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin«. Ovim je riječima mladi mislilac jasno naznačio, od čega u svom filozofiranju polazi: nakana mu je da prouči i prikaže metafiziku ljudske spoznaje prema Tomi Akvinskom. Prvi njegov korak u tome poslu bit će »noetski hilemorfizam«, iz kojega sustavno želi preći na »ontološki hilemorfizam« — tj. nada se da će kroz refleksivno analiziranje svijesti doprijeti do cjelovitog sustava metafizike uopće. U tu svrhu potrebno je da na samom polazištu svoju pozornost upravi na onu spoznajnu komponentu, koja je za čovjeka karakteristična. A to je pojmovna, konceptualna **apstrakcija**. Radi se zapravo o našoj, ljudskoj specifičnosti koje nemaju ni životinje (ispod čovjeka), a nemaju je ni Anđeli ni pogotovu sâm Bog (iznad čovjeka). Uostalom, na tu nas pojmovnu značajku ljudskog spoznavanja podsjeća i Biblija, kad prvoga čovjeka opisuje kao biće koje svim zemaljskim stvorovima nadijeva »ime« i tako ih pojmovno kategorizira. Prvina naime našeg razumijevanja stvarnosti jest *quidditas rei materialis* — štastvo materijalnih predmeta, do kojeg dolazimo apstrakcijom. Rahner je smatrao

umjesnim da poglavlju, koje nosi naslov: »Abstractio«, posveti u svojoj studiji 110 stranica. Na ovo se golemo poglavlje smjesta nadovezuje drugo, još veće, s naslovom: »Conversio ad phantasma«, a obuhvaća 140 stranica. Na njihovu kraju dolazi do paradoksalnog zaključka — naime da se u obadva navedena poglavlja radi o jednom te istom spoznajnom procesu. Prema Rahneru, *abstractio* koju provodi tzv. intellectus agens, i *conversio* koju vrši tzv. intellectus possibilis, samo su dva momenta — odn. samo su lice i naličje jedinstvenog čina spoznaje, kojom se čovjekov duh snalazi unutar iskustvenog svijeta. Zanimljivo je da sve do danas nijedan Rahnerov kritičar nije ovog zaključka dovodio u sumnju niti pokušao da ga možda pobije... Međutim, bilo ih je dosta koji se okomiše na drugi njegov paradoksalni izvod iz istih dvaju poglavlja — ukoliko je zaključio da tzv. *metafizička apstrakcija* (kojom čovjek dokučuje bitak, »esse«!) nije u nama nikakvo apstraktivno pojmovanje (»apprehensio simplex«), nego izrazit čin suđenja (»iudicium«). Ne bismo dakle termin »esse« posjedovali unutar svijesti kao puki pojam, nego bismo ga vazda doživljavali i proživljavali isključivo kao moment pri afirmiranju stvarnosti, zauzimajući stav prema tzv. »das Ansich« ... O čemu se tu zapravo radi?

Rahner je osvjedočen, da čovjek ništa iskustveno ne spoznaje putem golih osjetila, nego je kod susreta s bilo kojim predmetom smjesta u nama — zajedno s osjetilima — na djelu i um. Ovaj dodir uma sa stvarnošću logički je izravan, makar ontički bio posredovan suradnjom osjetila. Otud treba reći da prvi pristup našeg uma predmetu nije kantovski analitičan, nego je tomistički sintetičan. Slijedeći Akvinca, koji je često isticao da stvarnost spoznajemo »in concretionem«, Rahner je odlučio da ovo primarno sa-gledavanje objekta kroz sinergizam i uma i osjetila nazove *konkretivnom sintezom*. Srž je naime njezina u tome, što čovjek uviđa — da je u spoznatom predmetu stanovito određenje ili štastvo kao »srašteno«, odn. konkretizirano sa svojim nosiocem: razabiremo dakle nešto, obilježeno ovakvom ili onakvom takvoćom — »ein Was von einem Etwas« ... Nikad ne susrećemo goli subjekt, bez ikakve oznake; ali ne lebdi pred nama ni otuđena nekakva determinacija, koja nikom i ničem ne bi pripadala. Kad god bilo šta spoznajemo, uvijek spoznajemo *nekakvo nešto*, tj. uvijek imamo posla s nekakvom formom koja je u odnosu prema pojedinačnom subjektu. Dok u konkretnom slučaju um uočava vezanost same forme uz dotični subjekt, istovremeno je i »od-vezuje«, *apstrahira*: razabire naime da je prikladna te bude pridana i drugim subjektima pod drugim okolnostima i uvjetima.

Ova analiza spoznaje »in concretionem« ne dopušta Rahneru, da se kod nje zaustavi: on dosljedno i sustavno istražuje dalje — u čemu je »duša« same konkretivne sinteze. I pronalazi je u tzv. *afirmativnoj sintezi*, tj. u onom procesu duha kojim samu realnost opredmećujemo, sebi je sučelice postavljamo kao pred-met, ob-jekt, »Gegen-stand«. Kod toga postupka izlazi na vidjelo granica, kojom se čovjek dijeli od svega svog

okoliša: dok naime pripoznajemo stvarnost kao suprotan predmet («das Ansich») dolazimo ujedno sami k sebi i svjesno znamo za sebe. Predmet, afirmiran kao »drugi«, služi nam i pomaže da mognemo svjesno sebe posjedovati i sobom raspolagati. Ali je kod toga podjednako očito, da predmet u odnosu na čovjeka istovremeno znači i granicu, ogradu — ukoliko bez njega, bez drugoga nismo i ne možemo biti prisebni.

Sa svim ovim treba reći, da je cjelokupan proces apstrahiranja kod čovjeka nošen afirmativnom sintezom, koju napose karakterizira »iskustvo granice« (*Grenzerfahrung*). Ne doživljavamo samo ograničenost vlastite svijesti, kojoj objekt u isti mah i pomaže i odmaže, nego u samom tom objektu doživljavamo ograničenost njegove forme («takvoće») koja ga svrstava u određenu kategoriju bivovanja. Temelj ovakova »iskustva granice« može biti samo u tome, što naš duh iskonskim svojim poletom dotični predmet s njegovom formom nadilazi (transcendira) te se, slkovito govoreći, s njegovom realnošću sukobljava kao s kakvom barijerom ili ustavom; jedino naime u takvoj pretpostavci moguće nam je da granicu kao granicu iskusimo. Smijemo stoga zaključiti da je u nama, prije bilo koje pojedinačne spoznaje, izvoran polet duha — koji čini da horizontom uma (i volje!) natkriljujemo sve iskustvene predmete s njihovim štaštvima. Akvinac je tu originarnu datost u perspektivi ljudske spoznaje zvao: »lumen intellectus agentis«, a Hegel ju je od svoje strane obilježio kao »Übergriff«. Rahneru se u prvi mah sviđao latinski termin: *excessus*, no kasnije se odlučio za izraz: *Vorgriff* i ostao mu vjeran do smrti. Smatrao ga je nadasve prikladnim za isticanje razlike — kojom se apriorni polet duha luči od svakog apstraktno izdijeljanog pojma. Ovaj naime kao »Begriff« sadržajno zahvaća u predmet, nastojeći da ga u određenoj mjeri po-grabi, po-jami; sam pak iskonski polet duha kao *Vorgriff* ne sadrži u sebi još nikakvu spoznaju, nego je samo preduvjet za njezino ostvarenje u vidu apstraktivnog pojmovanja.

Preostaje, međutim, da ustanovimo — na što iskonski smjera, na što je originarno upravljen taj intimni *excessus*, koji u krilu svijesti nikad ne trne nego je vazda »in actu«... Budući da kao »Vorgriff« omogućuje sve naše predmetne spoznaje, njegov Termin ne može biti nikoji pojedinačan predmet. Budući da omogućuje apstraktivnu spoznaju, njegov Termin ne može biti nijedna apstraktno artikulirana kategorija. Budući da omogućuje spoznaju i subjekta i objekta u njihovoj različnosti, njegov Termin mora biti iznad same te podjele i suprotnosti... Ali, budući da omogućuje čovjeku uvid u stvarnost kao stvarnost, jasno je da »Vorgriff« otvara duh baš prema onome što stvarnost čini stvarnom. A to je b i t a k, »e s s e«. To je onaj indeks zbiljnosti — *das Ansich* — kojemu ni sumnjom ni nijekanjem ne možemo nikad izmaknuti, jer ga u krilu svijesti stalno koafirmiramo kao realan i realizatoran temelj svega što jest. Pokušamo li ga zahvatiti nekim pojmom (Begriff!), već ga trgamo od njegove izvornosti: stežemo ga ogradom štaštva i na taj način »postvarujemo«, pretvarajući sām Uvjet u nešto uvjetovano... Zbog toga nam nije

moгуće niti dozvoljeno, da bitak (»esse«) pojmovno iskažemo; prići mu možemo jedino kroz čin suđenja. No bez uvida u bitak nema u nama ni afirmativne sinteze ni spoznaje predmeta »in concretione«. Dakle je čin suđenja (»affirmatio«) primarna, fundamentalna datost u čovjekovoj svijesti, prvi na djelu uopće — kao platforma, koja nosi sveukupno naše pojmovanje i utemeljuje sve što znamo, utemeljuje nadasve samu metafiziku.

Ne možemo ovdje potanje zalaziti u gusti splet Rahnerovih izvoda i navoda o *Vorgriff-u*, kakav je sam sebi. Zadovoljimo se konstatacijom — da je to otvorenost, upravljenost, polet čovjekova duha prema bitku, a svjesno ga doživljavamo unutar čina suđenja. Čini nam se, da bi ovako suzdržljivo formuliran Rahnerov *excessus ad esse* mogao, dapače i morao biti prihvaćen od svakog pobornika tomizma. Poteškoća se rađa istom u trenutku, kad Rahner bez ustezanja tvrdi da bi čin suđenja (*iudicium*) bio ne samo vrednosno iznad, nego i vremenski ispred pojmovanja (*apprehensio simplex*), dakle prva djelatnost umske spoznaje općenito ... Činjenica je da sam Toma Akvinski u više navrata doslovce piše, kako čovjekov um najprije pojmi stvarnost (»primo concipit«!), a tek onda slaže o njoj sud (»complexum«). Rahner pozna te Akvinčeve tekstove pa se donekle prema njima i ravna, kad u doktorskom radu najprije analizira spoznaju »in concretione«, a potom »in complexione« ... No u prilog svome nazoru uporno će navoditi Tomin komentar Boetijeva spisa o Trojstvu 5, 3. — te nekolicinu srodnih svećevih izjava, u kojima je metafizičkoj apstrakciji pridržan naziv: *separatio*... Začudno je što Rahner, analizirajući sa svom pomnjom navedeni Akvinčev komentar, nijednom riječju ne spominje slijedeće njegovo poglavlje: In Boethium de Trinitate 6, 1. — gdje Toma precizno luči *umsku* i *razumsku spoznaju* kod čovjeka. Doduše, Rahner nije jedini tomist koji bi u svojoj teoriji spoznaje prevideo razliku uma i razuma, premda je sam Akvinac na njoj odlučno inzistirao. Kao što drugim tomistima, tako se i Rahneru ovaj previd morao u određenoj mjeri osvetiti. S jedne strane, njegova je metafizika ljudske spoznaje — »Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin« — ostala nepotpuna i u povijesnom i u sistemskom pogledu; s druge strane, zanemariivši razliku uma i razuma, ostao je na udaru brojnih kritičara koji su pobijali njegov nazor o prioritetu suda nad pojmovanjem. Naime, prema Akvincu — kako ga mi shvaćamo, prvi čovjekov misaoni dodir sa stvarnošću zaista nije puki pojam, no isto tako nije ni formalno razrađen čin suđenja, nego *umski uvid* (intellectus, Einsicht!) kojemu naknadno pridolazi razumska obrada (ratio) s pojmovima i na kraju suđenjem. Budući da je kod samoga suda iznovice na djelu intiman umski uvid kao element koji transcendirira puko asociiranje pojmova, moguće je i na prvotni uvid uma gledati kao na implicitno, neformalno, neartikulirano »suđenje«; ipak, primarni dodir uma s predmetom toliko se razlikuje od kasnijeg, eksplicitnog suda o predmetu, da ih ne možemo niti ne smijemo naprosto istovjetovati. Stoga, unatoč svoj dobrohotnosti, ne

možemo posve usvojiti Rahnerovu tvrdnju da bi sud u našoj svijesti pretjecao pojmovanje. Zacijelo, on se ne vara kad pojmovima odriče prioritet u ljudskoj spoznaji: tim se stavom uspješno odupro grču Kantove »Analitike« ... Ali nije zapazio, da Toma Akvinski već u samom korijenu nadvladava Kantov promašaj svojim duetom: *um* — *razum*, koji ima posve drukčiji smisao i posve drukčiji domet od Kantova binara: »Verstand« — »Vernunft« ... Ne znamo, do kakvih bi zaključaka u metafizici spoznaje dospio Rahner da se, nakon doktorskog rada iz Freiburga, još 45 godina mogao baviti filozofijom. Možda bi prije ili kasnije otkrio, kako je u primarnoj intuitivnosti uma — koja pretječe pojmovnu apstraktivnost razuma! — sadržan Akvinčev (i Rahnerov) »excessus ad esse«. No životna mu kob nije dozvolila da nastavi započeta filozofska istraživanja. Ne možemo mu stoga zamjeriti, što je u ključnoj problematici njegova mladenačkog spisa ostalo ponešto nedorečeno.

## 2. *Excessus kao okosnica čovjekova životnog realiziranja*

U dosadašnjem raspravljanju motrili smo Rahnerov *Vorgriff* uglavnom kao preduvjet spoznaje, preduvjet apstrahiranja. Međutim, već studija »Geist in Welt« i, pogotovu, knjiga »Hörer des Wortes« sustavno pokazuju da isti preduvjet savršeno jednako vrijedi i za volju, za slobodno čovjekovo odlučivanje. Polet duha prema bitku omogućuje čovjeku da apstraktivno i deliberativno vrednuje svaki štastvom ograničeni predmet: tako nas ovaj polet uzdiže nad sve što iskustveno doživljavamo i pojmovno definiramo, uzdiže nas i nad nas same. Čovjek je dakle biće, koje »per excessum« samo sebe transcendira, da bi u pravom i punom smislu bivstvovalo: »L' homme passe l' homme!« (Pascal)

S tim dotičemo ključni stavak Rahnerove metafizičke antropologije: pravo čovjekovo ostvarenje — *Selbstvollzug* — vazda je uspon nad samoga sebe: *Selbsttranszendenz*, *Selbstüberstieg*, *Selbstüberbietung* ... Pozadinu ovog zamišljaja sačinjava Rahnerova analiza tvorne uzročnosti unutar iskustvenog svijeta. Morao se tim problemom zabaviti, da bi pokazao na koji način spoznati predmet utječe na čovjekovu spoznajnu moć. Tu on, uostalom, provodi i svoj prijelaz od noetskog na ontološki hilemorfizam. Možda nigdje u svom doktorskome radu nije Rahner bio tako skrupulozno vjeran Akvincu kao što pri tumačenju tvorne uzročnosti; no zato su mu i zaključci ovog dijela istraživanja valjda najgenijalniji. Tko pročita što je tim povodom otkrio i doumio o Tominu zamišljaju *materia prima*, priznat će da je zbilja nadmašio sve prijašnje tomističke napise o metafizičkoj materiji i da je u tom pogledu sve do danas ostao nenadmašen. Napose je zanimljiv konačni Rahnerov izvod o djelovanju materijalnih bića: on naime svu tzv. tvornu uzročnost iz našeg iskustva reducira na formalno uzrokovanje, poznato u skolastici kao »eductio formae e materia« ... Izvanjski čimbenik, koji slovi kao tvorni

uzrok, samo daje podražaj subjektu — neka iz sebe istavi novu formu, novo određenje, novo štastvo. Ta novonastala realizacija jest iskaz vanjskog faktora na životnom području njegova partnera, ali — jednako treba reći — to je i samoostvarenje, autorealizacija dotičnog subjekta u sebi samome. Po tom novitetu subjekt se penje nad prijašnje svoje stanje, ostvaruje ontičku nadvrijednost, provodi *Selbstüberbietung*. Zbog toga se u svemu prirodnom zbivanju odn. uzrokovanju uvijek nešto zbiljski dešava: uvijek se tu rađa krupnija ili sitnija pojedinost, koje dotada još nije bilo. Prema tome, djelatnost kozmičkih bića nije gola vrtnja u krugu — kako si to uglavnom zamišljaju prvaci pozitivnih znanosti. Njima je kod svih prirodnih procesa u kozmosu suma mase i energije konstantna: zato na kraju svih mogućih fizikalnih i kemijskih preinaka pronalaze zbroj elemenata jednak onome, koji je bio registriran u samom početku. U vezi s tim običavao je Emile Meverson ironično govoriti, da pozitivna znanost svoj ideal traži u dokazu — kojim bi se očitovalo da baš ništa nije ni nastalo ni nestalo, tj. da se ništa zapravo nije desilo ... Rahnerova je metafizika antipod ovom pozitivističkom trendu. Kod njega, djelatnost nikad ne može biti isprazno »svrdlanje vode«, radnja bez ikakva stvarnog noviteta. Smisao je djelovanja uvijek *Selbsttranszendenz* ...

No trebalo bi pronaći — otkud ovaj *ontički višak* u biću provire. Sigurno je da ga materija ne nosi u sebi već unaprijed uskladištena, poput klockana koji u tobolcu ima pohranjeno svoje mladunče. Isto tako, ni forma iz sebe nije kadra protumačiti nastanak bilo kakvog viška, kad ju ovaj — kao granicu — baš nadilazi. Preostaje dakle samo jedan korijen na kojem se može utemeljiti transcendentni »višak« aktivnosti: *bitak* ... Prema Rahneru, bitak u bićima nije samo *privativno neograničen*, kao što se to mora tomistički reći o materiji. Nije ni samo *negativno neograničen*, kako to po uzoru na Akvinca velimo o formi. Bitak, nadilazeći sve individualne i specifične ograde — kako materije, tako i forme — očituje svoju *originalnu, pozitivnu neograničenost*. Pa ipak, ukoliko se nalazi u određenom kozmičkom subjektu, ni sam bitak ne može biti adekvatan (!) izvor nove realizacije kojom biće samo sebe nadilazi. Potpuno naimetemeljiti takvu »novost« odn. »višak« može jedino Apsolutni Bitak, koji nije istovjetan ni s čovjekom ni s bilo kojim stvorom u svijetu. Kod nas, naimetemeljiti bitak je prinuđen da iziđe iz sebe te uz pomoć Drugoga ostvari svoj uspon nad sebe — što znači: svi smo u svojoj srži, svi smo na liniji bitka relativni, a ne apsolutni. Činjenica je da za djelatnost dobivamo poticaj izvana, od predmeta; jednako je činjenica da za djelatnost imamo izvorni polet bitka, iznutra; sa svim tim, nepobitna je činjenica da u naše djelovanje mora zahvatiti Apsolutni Prabitak, Odozgo, i tek po Njegovu Zahvatu uspijevamo transcendirati same sebe.

U svjetlu iskustva i služeći se analogijom, treba da lučimo razne stlove toga transcendiranja u prirodi. Drukčije se npr. »penju nad sebe« neživa i nerazumna bića, a drukčije opet transcendenciju ostvaruje čovjek. Kod onih nižih bića, ne vidimo što bi priječilo da kroz djelatnost nad-

maše i vrsne ograde svoje biti, tj. ne vidimo •— od strane metafizike — što bi smetalo, da iz neživog nastane živo, da iz jedne žive vrste nastane druga, dapače da i čovjek imadne životinjske pretke... Nu dosegavši ljudsku razinu, evolucija bi kao *Selbstüberbietung* morala prijeći na posve novu platformu transcendiranja. Naivno bi naime bilo pomišljati, da bi čovjek imao samo linearno produžiti razvojnu krivulju nižih organskih vrsta, da bi dakle čovječanstvo moralo transformistički proizvesti nekakve »nadjude« Darwinova, Nietzsche-ova ili makar Teilhardova kroja. Šta više, Rahner smatra doslovce utopističkim i Marxov zamišljaj, koji bi želio da kroz prizmu društvenosti sve čovjekovo transcendiranje svede na besklasni poredak unutar povijesti. Zajednički je promašaj svih ovih tumača čovjekove »transcendencije« u tome, što previđaju specifičnu crtu čovječnosti — »Geist in Welt«. S čovjekovom pojavom na zemlji evolucija je dosegla razinu osobnog duha: s tim je sam bitak dospio do svoga autentičnog ostvarenja. Prema Rahneru — *istinski biti* — znači: svjesno i slobodno bivstvovati, znači biti duh. Dakako, »duh u svijetu«, ali duh koji samo tako jest u svijetu, da domenu svijeta stalno nadilazi. Neotuđivo je taj duh vezan uza svijet: »quia non est intelligere sine phantasmate«! Ali baš jer je duh, on neprestano na rubu svijeta — tj. na obodu mašte odskače u Nadsvijet. Tipično je njegovo transcendiranje personalnog, etičkog značaja s nadvremenskim, nadpovijesnim crtama.

Još jedamput izrično naglašavamo, da ovaj »uspon bića nad sebe« nipošto nije prometejski uzlazak — proveden isključivo »odozdo«, kako to sistematski moraju naučavati materijalisti. Rahner u srcu svake djelatnosti otkriva zahvat Božanskoga Prabitka pa se otud dijametralno suprotstavlja materijalizmu, koji pod svaku cijenu nastoji iz neživog tumačiti živo, iz nerazumnog tumačiti razumno, odn.. iz »nižeg« tumačiti »Više«. Koliko god Rahnerova metafizika obilovala paradoksima, ipak ne polazi dotle da bi logički iz manjka izvodila viškove ... Suzbivši materijalizam, Rahner pazi da ne zađe u protivnu skrajnost: on se brižno čuva da Bogu ne pripiše monokauzalni monopol, kao da bi Svevišnji nova ostvarenja svemoćno ubacivao »izvana«, *thyrathen* — kako se nekoć izrazio Aristotel. U ovom pogledu Rahner je skrajnje dosljedan: on ne pristaje ni uz one tomiste koji vele, da kod začeca novog ljudskog individua roditelji pripremaju materijalni supstrat, u koji će Bog od svoje strane utisnuti ili ustvoriti dušu. Po Rahneru, treba reći da roditelji rađaju svoje dijete u cijelosti — tj. ne posreduju mu samo tijelo, nego i dušu; Bog opet kao Prauzrok jednako je cjelovito kod toga na djelu, jer novom članu ljudske vrste ne podaruje samo dušu, nego i tijelo. Božje i naše djelovanje odn. uzrokovanje ne skladaju se dakle dioničarski (fifty-fifty!) nego sve što čine stvorovi na kategorijalnoj razini, sve to ujedno realizira Bog svojim transcendentnim utjecajem. Zbog toga se pod suncem stalno dešava nešto novo: stvaralaštvo Božanskoga Prabitka utkano je u naše bivanje — i zato ni život ni povijest nisu puka vrtnja u krugu...

Predaleko bi nas odvelo, kad bismo se još dali na posao da pobliže

opišemo — kako Rahner zamišlja personalno, osobno čovjekovo transcendiranje. Zadovoljimo se tek jednom lakonskom napomenom. Naime, ukoliko zakon transcendiranja — *Selbstüberbietung* — vrijedi za cjelinu čovjekova duha, vrijedi na specifičan način za čovjekov um, za njegovo misaono realiziranje. Sigurno je da čovjek, kao »duh u svijetu«, koji sve svoje tematske spoznaje artikulira pojmovima, ne može tim postupkom nikad u cijelosti ispuniti sam »horizont« duha, što ga obilježava izvorni *Vorgriff*, odn. *excessus*. Kao ljudi, mi nikad ne možemo pojmovnim svojim spoznajama obujmiti bitak kao takav, nego vazda više tražimo i više pitamo, nego što smo kadri kroz vlastite odgovore shvatiti i doumiti. Posljednje stoga, što čovjekov duh mora sam o sebi kazati, jest priznanje — da nije sposoban povezati kraj s krajem i da stoga, umski, ne može zadovoljiti glad i težnju vlastitoga bića. U ovom priznanju definitivne nemoći jest svojevrsna smrt čovjekove spoznaje, njezin »sлом«, njezin »izdisaj« — koji, pravilno proveden, prelazi u nesebičnost, u *ljubav*. Ne čudimo se stoga, što Rahner često i rado u svojim spisima obrađuje tematiku Smrti. Ali pazimo: prije svih bioloških, psiholoških, socioloških pa i teoloških tumačenja, smrt kod njega ima metafizičan, a u isti mah i mističan značaj. Ne susrećemo se s njom istom na kraju pozemljarskog putovanja, nego je iskusujemo u svakom trenutku života — kad god svjesno uočimo »granicu« svog realiziranja, tj. kad god doživimo svoju iskonsku nemoć, svoju nedoraslost pred bitkom. Može nam ovo »iskustvo granice« ogorčiti i zatrovati sav život, o čemu svjedoči i Nietzsche-ov antiteistički ressentiment i Sartre-ov ateistički apsurdizam: nu takav sumanutni revolt zapravo je poklek pred smrću, iz kojega slijedi samo rasulo i prokletstvo. Trebalo bi da namjesto »hvbris« u čovjeku dođe do izražaja »charis«; trebalo bi da trajno doživljavanje granice u životu shvatimo i prihvatimo kao prijelaz od spoznaje na ljubav! U tom slučaju, sama smrt kao »Grenzerfahrung« značit će definitivni uspon čovjeka nad sve ograničeno, nad sve smrtno, nad sve kategorijalno: smrt je u toj perspektivi jedini uistinu uspješan ulaz u Život, ulaz u Bitak... Čudno je da ovaj primarni vidik Rahnerove tanatologije nisu uočili ni L. Boros ni G. Greshake, premda su inače dobronamjerno čitali njegove spise. Što se tiče drugih antropologa i eshatologa, koji tendenciozno iskarikiraše priličan niz Rahnerovih teza — a među njima također i njegovo shvaćanje smrti, bolje da ih ovdje poimence ne navodimo.

### 3. *Excessus kao svršna upravljenost čovjekova prema Prabitku*

Treba da napokon progovorimo i o samom Terminu, na koji smjera izvorni polet ljudskoga duha. Već smo uvodno spomenuli — da je *excessus* upravljen prema bitku. Nu pitanje je: kako da shvatimo taj bitak?! Da li je apstraktan ili konkretan? Da li je pojedinačan ili općenit?... Po sebi, i sama formula: »excessus ad esse« već dosta kaže. Kao takva, ona je dovoljna da Rahnera ogradi od nihilizma • — u prvom redu Heidegge-

rova, nu zatim i **od** onoga Sartre-ova, koji se više-manje diletantski povodi za Heideggerom. U Rahnerovoj naime sistematici, horizont je čovjekova duha opečaćen *bitkom* (»jestanjem«), a ne tupim »ništavilom«. Kod Rahnera, apstrahirati i transcendirati ni u kojem slučaju ne znači »n i c h t e n«, kako je to zamišljao Heidegger, odnosno »nçantiser« — prema plitkom Sartre-ovu prijevodu. Nema sumnje da je ovaj Rahnerov obračun s nihilizmom uoči Drugog svjetskog rata bio vrijedan doprinos zdravoj kršćanskoj filozofiji u našem stoljeću. Ali potrebno je da uz ovaj negativni obračun još i pozitivno iskažemo: kakav je **sam bitak**, prema kojemu organičeni duh stalno teži?

Možda će nas Rahner ovdje ponešto iznenaditi. Poznato je da su prije njega tomisti: P. Rousselot i J. Marechal — držeći se mnoštva izričnih Akvinčevih tekstova — kao Termin čovjekova transcendiranja navodili izravno Boga, ili još točnije: gledanje Božje Biti u vječnom blaženstvu. Poznato je također da su spisi navedenih dvojice tomista u razdoblju između dva svjetska rata bili na udaru kojekakvih »pravovjernih« krugova unutar Crkve. A budući da ni Rahnerov profesor u Freiburgu nije pokazivao razumijevanja za »frankofoni neoplatonizam« pri tumačenju Tome Akvinskog, morao je mladi doktorand glavninu svojih izvoda iznositi s puno obzira i opreza. On u prvom redu ističe, da horizont čovjekova duha seže dalje od svega ograničenog, dalje od svega što se može pojmiti, definirati, kategorizirati. U to ime, Rahner će **sam bitak**, prema kojemu težimo, bez oklijevanja proglasiti »neograničenim«. Ali, smjesta pridodaje, taj nam se bitak predstavlja isključivo posredstvom konačnih, ograničenih ostvarenja: »als endlich vermittelt«. Otud zaključuje, da *Vorgriff* čovjeka ne vodi izravno prema Bogu, koji je Apsolutno Savršen Bitak — *Esse Absolutum*, nego je upravljen na »e s s e c o m m u n e« (GW 190). Znači li to da Rahner prihvaća nazor dekadentne skolaštike, koja je »ens ut sic« smatrala vrhovnim određenjem ljudske misaonosti uopće? Nipošto! Prema Rahnerovu shvaćanju, »ens ut sic« ili »ens commune« jest naša naknadna, i to najapstraktnija umotvorina, koju formiramo tako da izvornom bitku pridodamo posve prazno, najopćenitije štastvo: »Irgendwasheit«. Nausprot ovom apstraktnom pojmu, *Vorgriff* intendira zbilju, stvarnost, *Ansich*. To želi reći Rahnerov termin: »esse commune«. Ne smijemo ga sputavati ni na bilo kakav pojedinačan i oskudan ulomak stvarnosti (»Vorhandensein«!) nego smo dužni u samom *esse commune* nazirati puninu stvarnog bivstvovanja: »die Fülle schlechthin« (GW 186) ...

Prema tome, Rahnerov »esse commune« nije puka apstrakcija, a nije ni Bog. Polet našega duha — »excessus ad esse« — nije u svom izvoru obilježen nikakvim apstraktnim pojmom, no nismo ondje ni intuitivno suočeni s Bogom. Samo smo upravljeni na stvarnost u onome, što je čini stvarnom, što je dinamično ostvaruje. Pod tim pak vidikom smijemo, a i moramo reći da je *Vorgriff* uključno povezan s Božanskim Prabitkom. Rahner naime tvrdi, da čovjekov um — vizirajući »esse commu-

ne«, tj. stvarnost — svojim poletom ujedno koafirmira sve, »što kao moguć predmet spoznaje može **zaci** u raspon samoga Vorgriff-a« (GW 190). ... U tom smislu duša nam je od postanka »quodammodo omnia«: ne prema Platonovu receptu, kao da **bi** nam svi kasniji misaoni sadržaji bili apriori pojmovno predloženi (vorgestellt), nego ih samo sve unaprijed imamo uključene u afirmaciju stvarnosti (mitbejaht). Na taj način i Bog je koafirmiran poletom našega uma prema stvarnom bitku. Dapače, Njemu u toj perspektivi pripada specifična prednost: »Kao Apsolut, Bog bi naime u neposrednom doživljaju posve ispunio horizont ljudskog duha, On bi bez ikakva zaostatka ostvario sav raspon našega Vorgriff-a. Stoga je otvorenost čovjekova prema bitku trajna koafirmacija Boga u nama: koafirmiramo Ga pri tome kao Realnost, jer Boga nije moguće dočaravati kao biće — koje bi boravilo tek u carstvu mogućnosti... Uostalom, svojom Neograničenošću On je realizatoran Temelj svih ograničenih realnosti.« (GW 190)

Strpljiv i pozoran čitatelj ovih Rahnerovih redaka morat će priznati, da su dosljedno i suvislo sročeni. Ali će se vjerojatno i zapitati: nije li tu na djelu nekakva sistematska konstrukcija, koja je podešena upravo »ad hoc«?! Očito je naime da Rahner u ovoj problematici savjesno odmjerava svaku riječ. On dobro zna, da je sve — što *Vorgriff* koafirmira — čovjeku usvjesno (bewusst). Ne tek zapretano negdje u labirintu podsvijesti, nego baš usvjesno! Treba to reći i za Boga, ukoliko je trajno koafirmiran u srži naše duševnosti. Stoga Rahner otvoreno veli: »Jedan totalno *aposterioran* Bog, koji bi k čovjekovoj svijesti pridolazio naprosto *izvana* — od strane objekata, u tomizmu je nemoguć i nedopustiv.« (GW 191) Razumljivo je da ovako smiona izjava može u neupućenim glavama izazvati dojam, da je pisac zašao u ontologizam ili barem apriorizam. Rahner se od takvih optužbi već unaprijed ograđuje, navodeći dva pojašnjenja svoga stava. Prije svega ističe, da Bog u izvornom poletu našega duha prema bitku *nije* koafirmiran *kao Bog*: nije ondje pojmovno, tematski iskazan ni uočen. Otud Njegova Prisutnost u krilu svijesti putem Vorgriff-a nema izrazitih religioznih crta: koliko god nam duh bio trajno otvoren prema Božanskom Beskrajju, nemamo ipak u duši dojma da bismo — kao neznatni i nevrijedni stvorovi — stajali pred Apsolutno Svetom Prastvarnošću... Dešava nam se ono, što je Akvinac opisao u *Teološkoj sumi* 1, 2, 1 ad 1. — gdje netematska spoznaja Boga biva uspoređena s pogledom kroz maglu ili sumrak, pri čemu čovjek nije kadar točno raspoznati tko mu dolazi ususret: »cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens« ... Međutim, Rahner ne zastaje samo pri ovoj netematskoj koafirmaciji Boga u nama, nego donosi još jedno pojašnjenje: prema njemu, *Vorgriff* »uključno« koafirmira Božji Prabitak — što znači, samo *posredno* ili *zaobilazno* dodiruje Apsolutnu Svestvarnost. Bog dakle ne bi ni maglovito, »in confusione«, bio čovjeku izravno usvjestan, nego bismo Ga na obodu iskustvenog bitka nazirali tek *in obliquo*. Ne bismo se s Njim sretali kao s direktnim Partnerom, kojeg bismo osobno intendirali, jer u tom slučaju — prema Rahneru — mogli bismo pukom

introspekcijom doći do osvjedočenja, da Bog postoji. Život pak pokazuje protivno, naime — da moramo aposteriornim dokazima izvoditi taj zaključak.

Tko zna s koliko je upornosti Anđeoski Naučitelj isticao, da svaki razuman stvor po naravi teži za Gledanjem Boga, uočit će ovdje stanutu razliku između Akvinčeva i Rahnerova tomizma. Kod Tome je čovjekov um izvorno finaliziran na Osobnog Boga, što je Rousselota ovlástilo da ga definira kao »*facultas Divini*«. Kod Rahnera je naš um primarno upravljen na »*esse commune*« pa ga treba okarakterizirati kao »*facultas realitatis*«; istom naknadno, zaobilazno moguće je ustanoviti da na stvarnost »spada« i Bog — no kao Svestvarnost, pa se otud razabire da je čovjek na kraju krajeva »*Dei capax*« ... Zacijelo, ova razlika između Akvinca i Rahnera u konačnom tumačenju *Vorgriff-a* nije takva, da bi unijela razdor među njihove metafizičke antropologije. Ipak, ne smijemo previdjeti da je Akvinac kategorički isticao — kako čovjek primarno intendirira Boga (Divinam similitudinem) i tek u snazi ove težnje hoće samoga sebe i sve stvorove unaokolo (CG 3, 24), dok Rahner iz svoje perspektive ne bi mogao pristati na ovakav redosljed. Nu to vrijedi samo za njegov doktorski rad iz filozofije. U kasnijem životu — kao teolog — modificirat će svoj mladenački nazor, napose kad otkrije glasoviti teologumenon o tzv. *nadnaravnom egzistencijalu*. Ponesen ovim otkrićem, Rahner je sve do smrti krepko isticao, da smo u konkretnom poretku Providnosti finalizirani na izravno, osobno suočenje s Bogom Objave: u sadašnjoj dakle Ekonomiji Spasenja čovjekov Vorgriff i z r a v n o intendirira Boga i tako Ga koafirmira »in directo«, premda nismo tematski svjesni te svoje nadnaravne upravljenosti k Bogu niti je možemo pukom refleksijom tematizirati... Čini se da ovom Rahnerovu teologumenu treba pripisati i jednu preinaku u njegovu kasnijem filozofskom izražavanju. Naime, u prvo je doba Rahner smatrao da najveći ustupak Anđeoskom Naučitelju čini pišući: »Der Vorgriff geht auf Gott.« (GW — 1939, str. 128; HŸ — 1941, str. 82) Dapače, u drugom izdanju doktorskoga rada čitamo identičnu izjavu: »Der Vorgriff geht auf Gott.« (GW — 1957, str. 190) Ali u ponovnom izdanju »Hörer des Wortes« javlja se preinačena formulacija: »Der Vorgriff zielt auf Gott.« (HW — 1963, str. 83) Ne bismo htjeli da iz ovakve terminološke »buhe« stvaramo »slona«; ali se ne možemo oteti dojmu, da je terminom »zielen« življe naglašena specifičnost čovjekova određenja u pogledu Konačne Svrhe, koja je strogo jedna i nadnaravna. Kao da se napokon i sam Rahner pomirio s Tominih shvaćanjem, da čovjekov um u konkretnom poretku Objave intendirira *Esse Absolutum*, a ne samo nekakav anemični »*esse commune*«. Nu, ponavljamo, to je teološka zasada na koju se Rahner u prvo doba još nije bio obazirao.

Smijemo li onda njegov prvtotni opis Vorgriff-a shvatiti kao prikaz ljudskoga duha, kakav bi izgledao u stadiju tzv. čiste naravi, bez nadnaravnog uzdignuća? Teško je to reći. Sigurno je da u ono doba, pred gotovo

pola stoljeća, Rahner još nije sustavno precizirao svoje tumačenje nadnaravnog poretka u stvarnosti. Uspoređujući pak njegov nazor s vidicima Tome Akvinskog, imamo utisak — da vlastitu filozofsku misao nije u cijelosti dorekao. Rahnerov čovjek, »Geist in Welt«, kojemu um izravno intendira samo »das Ansich«, željan je stvarnosti, željan je zbilje — ničega drugog. Ukoliko se u toj stvarnosti nalazi i sâm Bog, tim bolje; ali um, po sebi, nije izravno željan Boga ... Vjerojatno bi mu takva želja za Bogom bila i previše i premalo! Doduše, prema Rahneru, ovaj »duh u svijetu« transcendirira sve svoje pojedinačne realizacije: ekonomske, socijalne, političke, kulturne, etičke, religiozne i kakve god još bile — sve ih transcendirira, no za čim bi stvarno išao — to se nikako ne može reći. On intendira stvarnost... i to je sve. Ne bi li dakle ovakav lepršavi duh poput »ukletog Holandeza« lutao po svim morima, a da zbiljski nikamo ne bi plovio niti bi bilo kamo dospio?! Usuđujemo se reći da ovakav filozofumen o Vorgriff-u, skučenom na puki »Ansich«, ima dosta sličnosti sa zamišljajem »čiste naravi«, kako su ga zastupali neki mislioci na početku Novoga vijeka. Prema njima, vladala bi u takovu stadiju »*finalitas sine fine*«. Čovjek ne bi, sučelice sebi, imao Svršnog Uporišta, u koje bi usredotočio svu energiju svoga bića, nego bi tumarao po stvarnosti nalik na lualicu-Ahasvera, koji se nigdje ni u čemu ne može upokojiti: vazda bi ostao otvoren prema novim otkrićima, ali se nikakvoj jednoznačnoj Svrsi ne bi primicao niti bi se od Nje udaljavao. Mogao bi iz dana u dan i iz časa u čas prikupljati stalno novosti — i za svoj um i za svoje srce, odn. volju; na kraju bi to ipak bila samo Ujevićeva »vrtnja u krugu« koja, praktički, vrijedi koliko i stajanje na istome mjestu. Pitanje je, zaista, da li bi u pretpostavci Rahnerova »*excessus ad esse commune*« postojala mogućnost za istinski napredak i usavršavanje čovjekova bića; jer o boljitku i pomicanju naprijed možemo govoriti samo u slučaju, gdje imamo jasno i točno određenu Svrhu. Nema li ove, nema ni približavanja k Svrsi, nema ni etapa koje bi označavale — da li smo joj se primakli ili pak udaljili, da li smo sami postali bolji ili možda lošiji... Zbog toga ostaje problematično, nije li Rahner — dosudivši ljudskom umu polet prema stvarnosti općenito, nehotice relativizirao naravnu ili barem filozofijsku svršnost čovjekova bića.

Možda bi se ipak iz ove sistematske upadice kod Rahnera mogao izvući jedan sistemski opravdan i dalekosežan stavak — naime, da filozofija sa svojim metodičkim reflektiranjem nije kadra ni stvarnost ni čovjeka doumiti do kraja. Ona mora, prije ili kasnije, zapeti u nedoumici: pri tome tjera čovjeka neka, vrludajući po svim meandrima stvarnosti, o sluškuj — neće li mu stići spasonosna Riječ Odozgo. Na taj način, dosljedan će se »Geist in Welt« neminovno preobraziti u »Hörer des Wortes«. U metafizičkoj perspektivi, to je Alfa i Omega Rahnerova umovanja o čovjeku. Nakon prvih dviju knjiga, on je taj svoj nazor kroz 45 godina neumorno ponavljao. Šteta je što pri tome nije ulovio zgodu da se — *kao filozof* — zapita: što misli čovjek, dok otvorene duše i srca kroči

svijetom *osluškujući Riječ*} Nada li se možda, da će mu ta Riječ prispjeti od stvarnosti naprosto, od »esse commune«, od »Ansich«?! Zar nije sva strepnja njegova bića upravljena prema Otajstvenom Osobnom Partneru, koji mu jedini može pružiti Riječ Života, Riječ Bitka?! — Uostalom, sâm je čovjekov *Vorgriff* kod Rahnera osobno opečaćen: jer čovjek se snagom toga intimnog poleta umno i voljno, tj. osobno realizira. Nije li to očit dokaz, da sučelice čovjeku i njegovu *Vorgriff*-u ne stoji bilo kakav »esse commune«, nego *Osobni Prabitek* koji nam ne dopušta da se »postvarimo«, nego nas uzdiže do sve punije osobne zrelosti?! Ne bismo li onda i bez obzira na razne teologumene morali filozofski zaključiti — da nam duh intendira Boga, *Esse Absolutum*, ne lomeći se u guštari nedorečene stvarnosti kao takve?!

Čini nam se da bi u ovoj problematici trebalo bez ustezanja odobriti teoriju Tome Akvinskog, koji u izravnom Gledanju Boga pronalazi Termin iskonske težnje ljudskoga duha. Podjednako bi trebalo podržati inicijativu P. Rousseiota, koji je tu Akvinčevu teoriju početkom XX. stoljeća genijalno obnovio. Nažalost, i kod njih se može naći nešto manje prikladno: obadvojica su naime zaneseni intelektualizmom, tj. uvelike ističu spoznajnu stranu pri čovjekovu usponu prema Posljednjoj Svrsi. Stoga je umjesno postupio Maurice Blondel, kad se već 1910. godine odlučno suprotstavio Rousselotu, pobijajući njegov, ponešto jednostrani intelektualizam. Prema Blondelu, Nadnarav na koju nas Bog zove i za koju nas je predodredio — nije niti ne može biti *linearan nastavak* naravne naše samosvijesti i slobode. Susret čovjekova duha s Bogom Objave — bilo u vremenu, bilo u Vječnosti — bezuvjetno uključuje smrt naravnog stila bivovanja. odn. realiziranja. Radi se o intimnom preobražaju srca, o radikalnoj metanoji našega bića, gdje u prvom redu treba da »umre« čovjekova misaona i umišljena hybris ... Jedino uz cijenu te mistične smrti moguće nam je ulazak u istinski Život po Božjoj Riječi. (*Annales de philosophie chrétienne* — 1910, str. 68 si.) Nekoliko desetljeća poslije Blondela, Rahner je vjerojatno osjećao istu nelagodnost pred ponešto »linearnim« Rousselotovim intelektualizmom, premda je taj bio utvrđen obiljem Akvinčevih tekstova. Stoga se Rahner u opisivanju čovjekova poleta prema bitku zaustavlja pri zalomljenom »esse commune«, naznačujući tako lomnost i smrtnost svoje metafizičke antropologije. Bude li tko pokušao, da u ovom pogledu njegov »excessus ad esse« doreče i nadopuni, neka zna da će i taj *Selbsterstieg* — uspon rahnerizma nad sebe samoga — biti također provizoran i neadekvatan, tj. »smrtan«. Neka ova istina nikoga ne obeshrabri! Radije, neka nam bude poticaj da s dužnom zahvalnošću i kritičnošću nastavimo djelo jednog od najvećih mislilaca XX. stoljeća, slijedeći poznatu njegovu riječ: *Quod potui, feci! Fac, quod audes!* Učinio sam svoje, kako sam znao i mogao! Sad tTučini svoje, ako imaš petlje!

EXCESSUS AD ESSE  
IN ANTHROPOLOGIA METAPHYSICA CAROLI RAHNER

Summarium

Relationis scopus est nodum illum systematicum explicare qui anthropologiam rahnerianam integram pervadit quique a clarissimo auctore primum lingua latina »excessus«, deinde aptius germanico sermone »Vorgriff« vocabatur. Ubi intelligendus occurrit nisus ille spiritus humani qui, licet in mundo situs, quodvis obiectum mundanum transcendit et ad »esse commune« (das Ansich) protenditur. Relator censet in eodem »excessu« fundamentum reperiri quo Rahner cuicumque causalitati intramundanae notam characteristicam in sic dicta »autrotranscendentia« (Selbstüberbietung, Selbstüberstieg) repositam assignat. Conceptioni rahnerianae in genere acquiescens relator tamen duas annotationes criticas apponere audeat. Quarum prima dolet de omissa apud Rahner mentione thomisticae notionis »intellectus« (Einsicht) quae in vita quotidiana ipsam apprehensionem simplicem, utpote abstractivam, anteceda (cfr. vgr. *In Boeth de Trin* 6, 1); quae omissio ansam dedit ineptae theoriae rahnerianae de primatu iudicii quoad apprehensionem simplicem... Altera vero nota critica ad terminum »esse commune« refertur, quo Rahner evitare voluit directam spiritus humani »confrontationem« cum Esse Divino — qualem speciatim P. Rosselot propugnabat. Haec sententia, utpote menti necnon litterae Divi Thomae propinquior, relatori praeferenda videtur; quod autem theoriam rahnerianam attinet, quaestio moveri posset de ipsius proximitate cum sententiâ nonnullorum Scholasticorum qui, initio Novi Aevi, homini in stadio sic dictae naturae purae »finalitatem sine fine« assignabant.