

Ivan KORDIĆ
Institut za filozofiju u Zagrebu

ČOVJEK U PROMIŠLJANJU KVIRINA VASILJA

Sažetak

Filozofija Kvirina Vasilja u prvom je redu promišljanje o Bogu, čovjeku i svijetu. Njegovo kršćansko uvjerenje potiče ga da uvijek nanovo razmišlja o mjestu i smislu čovjeka i njegova života u Božjem svijetu koji se čini da sve više izmiče i Bogu i čovjeku. Čovjek je za Vasilja biće što ga je promišljala cijela povijest filozofije koja ponekad i nije bila dovoljno uspješna u tumačenju njegove biti i smisla, njegove svrhe i bitnih odrednica. Vasilj ga pak u njegovoj fizičkoj, metafizičkoj, transcendentnoj i transcendentalnoj supstancijalnosti promatra na prilično originalan, sebi svojstven način koji je u velikoj mjeri ukorijenjen u skolastičnom filozofijsko-teološkom misaonom svijetu. Pritom bitnu ulogu igra njegova religioznost kao odraz uvjerenja da čovjek svoj smisao nalazi u Bogu kao ljubavi koja je uvjet mogućnosti i ljubavi čovjeka prema čovjeku. A sve je to najintenzivnije pokazao i životom svjedočio Isus iz Nazareta. Vasiljeva filozofija zapravo uranja u teologiju koja je izvor njezine inspiracije i njezina smisla. Ne samo neteolozi, agnostici i ateisti nego i njemu bliski mislitelji za ovaj će način mišljenja sigurno naći brojne opravdane i neopravdane, argumentirane i neargumentirane prigovore. No, ne će moći ignorirati mnoge sustavne i konzistentne misli Kvirina Vasilja, makar on ponekad donosi i neke koje baš i ne ostavljaju dojam sustavna konzultiranja klasičnih mislitelja i suvremenih filozofijskih gibanja, pogotovo ne onih usredotočenih na hermeneutičko-fenomenološki povratak izvornoj stvarnosti.

Ključne riječi: čovjek, filozofija, teologija, jezik, supstancijalnost, finalnost, ljubav, besmrtnost, Krist.

Uvod

U svom promišljanju čovjeka i njegova svijeta Kvirin Vasilj nerijetko je kritičan prema dosadašnjoj filozofiji uobličenoj ponajprije u zapadnoj metafizičkoj tradiciji. Njega stara “filozofija više ne zadovoljava, jer nije nikada dokazala stvarnu vrijednost svoje metafizike”. Jedan od razloga za to nalazi se, prema njemu, i u činjenici što se ona “služi mnogim neizgrađenim i nepročišćenim pojmovima u svojoj ontologiji, koji ‘a priori’ unose u njezinu metafiziku mnogo materijala, koji u metafiziku uistinu ne spada”¹. Stoga on i u svom promišljanju čovjeka i njegova svijeta nastoji okušati druge i drukčije misaone obzore od onih koji su uvriježeni u naslijeđenom načinu razmišljanja.

Ovdje želim predstaviti neke glavne crte Vasiljeva poimanja čovjeka nastojeći razumjeti njegova polazišta u kontekstu njegova misaonog svijeta, ali ih i izložiti propitivanju u svjetlu kritičkoga odnosa prema metafizičko-skolastičkoj tradiciji koju i on stavlja u pitanje makar se, možda i nesvjesno, i sam najbolje snalazi u njezinoj uhodanoj teološko-filozofskoj terminološkoj i sadržajnoj matici.

1. Zagonetnost čovjekova postojanja

Prema Vasilju, svako stanje u prirodi samo je “aktualni izraz u dinamici pojedinih valova energije”². No, nedvojbeno je da čovjek kao biće svijesti stoji nasuprot prirodi. Pa iako je i njezin dio, njega se ne može promatrati samo kao izraz navedene dinamike. Time je pitanje o njemu zagonetnije od bilo kojega pitanja koje sam sebi može postaviti, pogotovo što je on jedino dostupno biće koje uopće postavlja pitanja. Stoga se Vasilj o čovjeku pita: “Kakva je unutarinja mreža njegova bića i koji su zakoni njegove ustrajnosti u postojanju? Kakvi su momenti i trenuci njegova unutarnjeg vremena? Što će se s njim zbiti na svršetku stvari? Gdje njegova drama započinje i gdje svršava?”³ Pritom utvrđuje nedvojbenu činjenicu koja zagonetku čovjeka čini još zagonetnijom i tajnovi-

1 Kvirin VASILJ, *Sloboda i odgovornost*, Rim, 1972., str. 104.

2 K. VASILJ, *Isus iz Nazareta*, Zagreb, 1996., str. 157.

3 *Isto*, str. 157 s.

tijom: “Ma kakvi god bili unutarnji zakoni čovjekova rasta i razvitka i ma kakve odgovore dobili na postavljena pitanja, ostaje činjenica da se ljudi u svom mišljenju i životu temeljito razlikuju.”⁴ A razlikovati se očito mogu samo zato što se čovjeka doista može posve različito, čak i suprotstavljeno promatrati a da se ne upadne u protuslovlje jer su mogućnosti promišljanja njegove biti i nebiti uistinu beskonačne kao što je višestruko i višestranu beskonačna njegova uronjenost u intenzivnu sadašnjost i u ekstenzivnu prošlost i budućnost, u vrijeme koje ne može ni čvrsto definirati ni djelatno zaustaviti.

A promišljati o čovjekovoj biti i smislu za Vasilja znači baviti se u prvom redu filozofijom života čija je “prva svrha da istraži odakle konačno čovjek dolazi i kamo ide, da spozna smisao njegova postojanja i odredi pravila za njegovo ostvarivanje i ispunjavanje”. Pa iako ovaj program istraživanja zvuči gotovo optimistično, kao da se na njegovu kraju može računati na decidirane misaone i regulacijske rezultate, prodiranje u tajnu bez zadržke i ostatka, on ipak upozorava: “Čovjek nije gotovo biće: njemu filozofija života nije poklonjena s njegovim rođenjem nego je treba sam izgrađivati i izgraditi.”⁵ Naime, ako čovjek nije gotovo biće, a Vasilj se u tome slaže s najvažnijim filozofskim i inim antropolozima svoga doba, osobito u kontekstu činjenice da je u odnosu na mnoga druga živa bića ekološki neutvrđeno i nedostatno instinktivno biće za snalaženje u prirodi,⁶ onda filozofija života kao filozofija o čovjeku može barem donekle uspjeti samo pod uvjetom da prihvati činjenicu kako ni ona nije i ne može biti gotova kao što ni čovjek kao biće nije gotov. Filozofiju može izgrađivati samo onaj tko je svjestan da je ne može izgraditi.

No, može se reći da Vasilj u svojim razmišljanjima nije uvijek dovoljno svjestan ove činjenice. Pa ipak, njegovi se misaoni dometi mogu promatrati kao vrijedan prilog odgonetanju zagonetnosti čovjekova postojanja. Ovo i zbog toga što on u velikoj mjeri razlikuje ono što se može znati od onoga što nije i ne može biti predmet znanja, što uviđa i prihvaća spoznajne domete i spoznajne granice. Prema njemu, čovjek

4 *Isto*, str. 158.

5 K. VASILJ, *Filozofija života*, Zagreb, 1997., str. 8.

6 Usp. o tome Arnold GEHLEN, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940.

ima iskustvo stvarnosti i iz toga iskustva na mnogim područjima može donositi zaključke o onome što mu nije dostupno tim iskustvom. Pritom se nikada iz vida ne smije izgubiti činjenica čovjekove ograničenosti i nesavršenosti, tjeskobe i nesreće, faustovske nemogućnosti zahvata u trenutak koji bi se mogao učiniti vječnim.⁷

2. Filozofija i biologija o čovjeku

Vasilj nastoji ponajprije rasvijetliti ulogu filozofije i biologije u razumijevanju čovjeka, razgraničiti njihove kompetencije i upozoriti na neke povijesne i aktualne nesporazume. Za njega bavljenje čovjekom može, a djelomice i mora proizići iz iskustvenoga opažaja i umnoga zaključivanja o njemu. Tom bi se metodom trebala služiti osobito biologija, a ona je ponekad dovoljno ne prihvaća te prelazi na područje koje nadilazi njezin vidokrug donoseći sudove o onome o čemu suditi:

Budući da osobe koje se znanstveno bave razvitkom života uopće u povijesti i napose razvitkom ljudskog života, izriču sustavno sudove o čovjeku, koje uistinu možemo provjeriti na temelju svoga vlastitog iskustva i sistolnog umovanja, a koje ne slijede logički nužno iz svojih podataka i premisa, potrebno je ovdje naglasiti da biologija uvijek ne govori, kada biolozi govore, jer je njihova znanstvena metoda često posve nedovoljna i nepotpuna.⁸

Ako se biologija služi znanstveno-eksperimentalnim i deskriptivnim metodama, u stanju je spoznati život kao takav, pa onda i ljudski, u mnogim njegovim dimenzijama. No, ako biolozi donose apriorne i deduktivne sudove koje na osnovi empirijskoga istraživanja ne mogu donositi, onda se izlažu opasnosti prigovora koji sami nerijetko upućuju filozofiji, naime da si umišlja više znanja od onoga što ga stvarno ima i može imati. Tako biologija nerijetko postaje ideologija biologizma ili evolucionizma umjesto da se bavi istraživanjem iskustvenih i eksperimentalno dostupnih činjenica koje se tim ideologijama samo zamagljuju.⁹

7 Usp. K. VASILJ, *Filozofija života*, str. 11.

8 K. VASILJ, *Filozofija očovječenja i počovječenja*, Duvno, 1978., str. 27.

9 Usp. *nav. mj.*

3. Razumsko-transcendentalna i osjetilna spoznaja

Filozofi, prema Vasilju, u umnoj spoznaji sebe i svijeta ne mogu i ne trebaju ignorirati osjetilni opažaj jer on sugerira i zajedničku dimenziju svih čovjeku dostupnih bića. Tu zajedničku dimenziju, prema njemu, otkriva kantovski shvaćena transcendentalna filozofija, odnosno ontologija, koja daje naslutiti mogućnost spoznaje bića kao takva, pri čemu je ono diferencirano u bezbroj bića oko čije se spoznaje ljudski um trudi na različite načine. Dakle, unatoč zajedničkoj dimenziji transcendentalne spoznaje, ona tu transcendentalnost ostvaruje i u svojoj pluralnoj pojedinačnosti, što onda sugerira i zasebnu, ali analognu spoznaju čovjeka i njegove biti i u odnosu na spoznaju biti životinja i drugih živih bića.¹⁰ Čovjekovo spoznavanje na osjetilnoj razini za Vasilja je utemeljeno transcendentalno-ontološki jer “čovjek u spoznaji svoga spoznavanja treba tražiti neka opća pravila za spoznaju bilo koje stvarnosti”. Postoji dakle transcendentalna metoda spoznavanja vrijedeća za sve znanosti koje se razlikuju po predmetu svoje spoznaje. No, čovjek ne spoznaje svoju spoznaju neovisno o spoznaji drugih bića jer njegovu “transcendentalnu metodu spoznavanja otkrivamo u transcendentalnoj ontologiji”.¹¹

Dakako, u ovakvu razumijevanju osjetilno-transcendentalnoga spoznavanja kao uvjeta mogućnosti spoznaje biti čovjeka i svijeta, čovjeka i životinje i njihove relacije, u bitnome je prisutna u tradicionalnoj filozofiji dominantna definicija čovjeka kao razumne životinje¹² u kojoj najvažnija specifična razlika postaje razum koji u takvu filozofsko-teološkom razmišljanju čini supstancijalnu narav duše. No, unatoč tom esencijalnom poštivanju čovjekovih spoznajnih mogućnosti, Vasilj u njima i s njima dolazi do granica što ga upravo zbog zagonetnosti i posebnosti čovjeka i njegova svijeta upućuju na realnost bića koje nadilazi sva druga bića, na realnost stvoritelja zbog kojega sve čovjekove znano-

¹⁰ Usp. *isto*, str. 27 s.

¹¹ *Isto*, str. 28.

¹² Koliko je ova definicija utemeljena, možda bi se moglo istražiti na različitim razinama Heideggerova hermeneutičko-fenomenološkoga promišljanja. Usp. o tome Martin HEIDEGGER, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt a. M., 1997., str. 135-149.

sti gube svoju neupitnu, apsolutnu kompetentnost, a koju im novovjekovni prirodoznanstveni pozitivizam nerijetko i pogrješno pripisuje.¹³

4. Supstancijalna besmrtnost i osjetilna prolaznost

Slijedom ovoga stajališta, čovjekova se posebnost za Vasilja osobito sastoji u njegovoj duhovnoj dimenziji koja nadilazi prirodu, a koju nama poznata materijalna bića ne posjeduju iako je čovjek i materijalno biće i iako njegov duh ima specifičnu relaciju prema materijalnosti. Taj je duh zapravo ono što je samostalno i supstancijalno, koliko god on u životu bio povezan s tijelom, što sugerira Vasiljevu čvrstu ukorijenjenost u platoničko-skolastičku tradiciju zapadne misli koja na osobit način prelazi u kršćanski nauk o besmrtnosti duše, odnosno čovjeka:

Ondje, gdje ljudski duh počinje bitkovati, materija uopće prestaje postojati. Ljudski je duh bitak, koji u svim svojim stvarnim promjenama zadrži isti iznos bitka. To je izvor čovjekove posebne i supstancijalne istovjetnosti sa samim sobom u vremenu. Materija se pak ne može stvarno mijenjati, ako nešto ili ne dobije ili ne izgubi na svome bitku. Odatle slijedi, da je djelotvornost fizičkih agensa uzrok njihova fizičkog postanka i nestanka. Djelotvornost je pak ljudskog duha izvor njegove besmrtnosti.¹⁴

Ovakvo uvjerenje proizlazi iz jasnoga pristajanja uz transcendentno-transcendentalno određenje supstancije kao stvarnosti koja se ne mijenja, odnosno koja unatoč svim prividnim i stvarnim mijenama i očitovanjima ostaje ista. Jer “pojam supstancije treba definirati kao bitak ili biće, koje u svojim stvarnim promjenama niti što nadodaje svome bitku niti što gubi od svoga bitka, nego samo na stvarno različit način očituje sama sebe i svoj unutarnji bitak”.¹⁵ Naravno, ovakvo držanje ostaje zatvoreno za drukčija razmišljanja o čovjeku i svijetu, o duhu i duši, osobito ona fenomenološke i hermeneutičke provenijencije koja ne žele biti, a vrlo često i nisu, manje privržena propitivanju i razrješavanju zagonetke čovjekova postojanja, ali i ono odražava jedan misaoni

13 Usp. K. VASILJ, *Filozofija očovječenja i počovječenja*, str. 28.

14 *Isto*, str. 115.

15 K. VASILJ, *Filozofija života*, str. 46.

svijet koji na svoj način želi prodrijeti u tajnu onoga što jest. Stoga je u ovom kontekstu potpuno razumljiva i Vasiljevu filozofijsko-teološkom određenju sukladna tvrdnja: “Budući da počelo ljudskog razuma nije u sebi sastavljeno od stvarno različitih dijelova u mogućnosti, ono u svim svojim stvarnim promjenama ostaje samo sa sobom istovjetno i prema tome fizički neuništivo. Zato za ljudski duh možemo ustvrditi da je fizički besmrtno, jer je cijelim svojim bitkom djelotvoran, dok su, naprotiv, materijalne stvari na svoj način fizički smrtno i uništivo, jer su cijelim svojim bitkom djelotvorne.”¹⁶

Čovjekova se težnja za besmrtnošću, prema Vasilju, očituje na različite načine. Ne radi se naime samo o kršćanski ili skolastičko-teološki shvaćenoj supstancijalnoj besmrtnosti duše, nego i o različitim oblicima ovjekovječenja osobnoga postojanja.¹⁷ U ovom kontekstu može se uočiti i Vasiljev govor o čovjekovoj djelatnoj i djelotvornoj ukorijenjenosti u povijest koja ga ne određuje samo kao povijesni slijed događanja nego i kao dio njegova aktualnog postojanja u kontinuitetu vremena i prostora, unatoč svim diskontinuitetima i novitetima, o djelotvornoj povijesnosti (*Wirkungsgeschichtlichkeit*) u smislu H. G. Gadamera¹⁸ i njegove hermeneutike povijesti:

Ne odnosimo se prema povijesti kao prema nekoj dalekoj realnosti, s kojom nemamo nikakve veze: povijest je dio našega bića, ona po svojoj stvarnosti u nama nadilazi naše svjesno poznavanje ljudske prošlosti. Povijest ne umire i ne prolazi u pravome smislu; ona biva asimilirana od jednoga pokoljenja do drugoga u jednu novu, izvornu stvarnost po zakonima sintetičkog napretka čovječanstva.¹⁹

Prema Vasilju, ljudski duh u sebi nije složen od različitih dijelova i mogućnosti, pa u trenutku čovjekove fizičke smrti on ne biva uništen nego samo prestaje biti spojen s tijelom koje je ugrađeno i u njegovu supstancijalnost i u njegovu povijesnost. Dakako, ovdje se više radi o

16 *Isto*, str. 46 s.

17 Usp. K. VASILJ, *Filozofija ljudskog duha*, Chicago, 1984., str. 196.

18 Usp. osobito Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, GW 1, 2. izdanje, Tübingen, 1999., str. 346-384.

19 K. VASILJ, *Ljepota i umjetnost*, Chicago – Roma – Zürich – Toronto, 1979., str. 181.

vjeri negoli o spoznaji, ma koliko se ponekada skolastički činilo da je filozofsko-teološka spoznaja gotovo identična s onom empirijskom ili egzaktno-matematičkom. Stoga činjenicu privremene spojenosti duha i tijela Vasilj ne smatra nekim razaranjem ili možda transsupstancijacijom duha, nego njihovom interakcijom čijim prestankom duh supstancijalno ostaje ono što je i bio.²⁰

Pak ipak, mogućnost i drukčijega gledanja na čovjeka i njegove dimenzije duha i tijela Vasilj dopušta, ito u prvom redu na razini iskustvene stvarnosti u povijesti i sadašnjosti. Čovjek naime uvijek nanovo traga za novim spoznajama o smislu onoga što jest, pokušava dovršiti ono što je nedovršivo, nastoji transcendirati ono što mu je dostupno, svjestan činjenice da sve to nastojanje završava smrću koja zapravo daje završni odgovor i na smisao života, a da je zapravo život – život na smrt, bez obzira na to što se mislilo ili vjerovalo o novom životu smrću ocjelovljenoga, dovršenog života.²¹ Upravo zbog mogućnosti različita pristupa ovomu pitanju, Vasilj smatra da se može govoriti o fizičkom i metafizičkom čovjeku.²²

No, tajnu interakcije duha i tijela, ali i čovjeka i svijeta kao takva, iako se ponekad može steći suprotan dojam, on ipak ne pojednostavljuje u stilu fizičko-metafizičke crno-bijele tehnike, kao što je to nažalost nerijetko slučaj u antropologiji koja se s nevelikim pravom naziva kršćanskom. Jer, za njega je nedvojbeno da “ljudska osoba nije neki zatvoreni duh u tijelu niti je tijelo bez ljudskog duha ljudsko tijelo. Čovjek nije došao na svijet da mu nešto kaže, nego da u njemu pobićuje svoj bitak: čovjek ne može uopće postojati nezavisno od drugih bića. Spajanje ljudskog duha s počelom sjetilnosti donosi neke prednosti i samu duhu i počelu sjetilnosti, promatranim samim za sebe. Dobro je, prema tome, za ljudski duh da se spaja s počelom sjetilnosti u jednu ljudsku osobu, kao što je dobro za počelo sjetilnosti da se spaja s ljudskim duhom u jedno ljudsko biće.”²³ Pritom za njega nije upitna hijerarhija vrijednosti prema

20 Usp. K. VASILJ, *Filozofija života*, str. 46 s.

21 Usp. o tome M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 17. izdanje, Tübingen, 1993., osobito str. 235-267.

22 Usp. K. VASILJ, *Filozofija ljudskog duha*, str. 407.

23 K. VASILJ, *Filozofija očovječenja i počovječenja*, str. 55 s.

kojoj duh nadvisuje materiju, umnost osjetilnost, čovjekova intelektualno-duhovna dimenzija genetsku.²⁴ Stoga, uza sve poštovanje prema prirodi i onome što ona jest i što predstavlja na različitim razinama, bez koje uostalom ne bi bilo ni čovjeka, Vasilj ne dopušta omalovažavanje čovjeka na njezin račun:

Čovjek živi i djeluje u prirodi. On stvarno sačinjava takvo usko jedinstvo s prirodom, da samo u zajednici s njom postaje od bitka biće. Ako dakle postoji čovjek, onda postoji i priroda, jer čovjek se nezavisno od prirode ne može uopće realizirati kao biće. Ali to ne znači da nema smisla razlikovati čovjeka kao nekoga glavnoga uzroka i radnika u prirodi od prirodnih čimbenika kao posrednih uzroka.²⁵

Zapravo, čovjek i priroda, razumnost i osjetilnost uzajamno se proživljavaju obostrano povisujući vlastitu djelotvornost:

Čovjek ne bi bio u stanju spoznavati stvarnost prirodnih bića, kada njegov razum ne bi bio spojen s počelom njegove sjetilnosti u jedno biće: počelo sjetilnosti i počelo razuma uzajamno povisuju svoju djelotvornost.²⁶

5. Čovjek kao razumna životnost

Stoga Vasilj ne može prihvatiti promatranje čovjeka kao čisto materijalno, makar i životinjsko biće jer je on za njega osoba čija je posebnost u odnosu na životinju u prvom redu razumnost; on je razumna životinja, razumna životnost, ma što to značilo i ma kako se ova Aristotelova definicija čovjeka kao *zoon logon ehon*, koju je Seneka preveo na latinski kao *animal rationale*, mogla razumjeti, pravilno ili pogrješno interpretirati: "Logički je dakle posve kriv postupak, koji odmah od svoga početka promatra čovjeka kao neko čisto životinjsko biće i onda nastoji protumačiti njegov postanak na jednostavan način, dok čovjek uistinu sačinjava osobu, po čemu se načelno razlikuje od svake životinje."²⁷ A

24 Usp. *isto*, str. 56.

25 K. VASILJ, *Filozofija ljudskog duha*, str. 109.

26 *Nav. mj.*

27 K. VASILJ, *Filozofija očovječenja i počovječenja*, str. 45.

budući da čovjek po svojoj naravi ima razumski bitak, nastanak njegova tijela nije moguće protumačiti teorijom evolucije jer on kao razumno biće posjeduje tijelo koje je uvijek sukladno razumnom biću, inače ne bi bio čovjek, pa stoga iz nečega predljudskoga ne može nastati nešto ljudsko, ne može nastati čovjek. Čovjeka njegov razum čini supstancijalno identičnim sa samim sobom pa se stoga nije mogao dogoditi nikakav skok iz neke životinje u čovjekov supstancijalni identitet.²⁸

Do ovih i ovakvih zaključaka, prema Vasilju, čovjek dolazi svojom spoznajom koja nije samo osjetilna, čime bi inače bila zajednička životinjskoj dimenziji snalaženja u stvarnosti, nego je prvotno transcendentna spoznaja relacije svijesti i stvari, a ne osjetilno zapažanje bez racionalnoga usredotočenja na ono što jest, što je svojstvo životinjskoga svijeta kojemu po nekim svojim svojstvima, samo djelomice a ne esencijalno, pripada i čovjek zbog čega njegovo istraživanje potpada i pod zoologiju.²⁹

Za Vasilja su dakle bitak razumnosti i bitak tjelesnosti doduše dva različita bitka, ali je njihovo spoj kojim nastaje ljudsko biće supstancijalno jedinstvo, u kojemu su i razumnost i tjelesnost ljudska razumnost i ljudska tjelesnost, a ne tjelesnost koja najedanput postaje razumna tjelesnost, niti razumnost koja najedanput postaje tjelesna razumnost u jedinstvu čovjekova identiteta:

Budući dakle da u čovjeku djeluje počelo ljudskog razuma kao posebni bitak, koji spojen s počelom sjetilnosti i počelom tjelesnosti čini čovjeka, ljudsko je tijelo nužno različito od životinjskoga tijela tako da se ljudski duh ne bi mogao spojiti s nekim već razvijenim životinjskim tijelom u jedno ljudsko biće.³⁰

Ovdje se Vasilj očito implicitno referira i na Heideggerovo opetovano razmišljanje o čovjekovu tijelu (Leib) koje se ni na koji način ne može identificirati ni usporediti s bilo kakvim drugim tijelom, osobito ne s materijalnim (Körper), jer čovjek svim svojim bićem višestruko i višestranu razumije svoj bitak u svijetu.

28 Usp. K. VASILJ, *Razum i religija*, Zagreb, 1999., str. 28.

29 Usp. K. VASILJ, *Filozofija očovječenja i počovječenja*, str. 51.

30 *Nav. mj.*

6. Tajna čovjekova govora i jezika

Vasilj razmišlja i o čovjeku kao jezičnom biću. Za njega je jezik izraz ljudske naravi u njezinoj umnosti i osjetilnosti, ponajviše u obliku pojmova i zorova, što sugerira govor o unutarnjoj i fizičkoj komponenti jezika, koji je pritom instrument i posljedica mišljenja:

Jezik izražava na vjeran način unutarnju ljudsku narav, koja se sastoji od počela umnosti i sjetilnosti. Kao što umno zrenje i sjetilno zapažanje sačinjavaju čovjekovo iskustvo tzv. izvanjskog svijeta, tako pojmovi i sjetilni zorovi tvore svaki pojedini čin mišljenja. Sjetilni pak zorovi, koji su od čovjeka stvoreni s posve određenom svrhom, sačinjavaju jezik u njegovoj fizičkoj i sjetilnoj komponenti. Ako govorimo jedino unutarnjim jezikom, onda jezik predstavljamo i predočujemo. Ako pak govorimo također fizičkim jezikom, onda jezikom izražavamo njegovu fizičku i sjetilnu komponentu (...) Tako jezik vrši ne samo društveno osobnu ulogu nego također isto tako pojedinačno osobnu, jer čovjeku omogućuje u njegovu stvarnom redu postojanja ne samo neko djelotvornije mišljenje nego i mišljenje uopće.³¹

Ovim Vasilj nedvojbeno stoji u tradiciji jezično-filozofskih razmišljanja koja vuku korijene iz antike. Ona i u suvremenim sučeljavanjima o jeziku igraju važnu ulogu, a nju osobito Heidegger ozbiljno stavlja u pitanje držeći da se suvremeni i analitički i semiološki pristupi jeziku temelje na metafizičkom razumijevanju bitka koje je bitak zapravo u bitnome zaboravilo. On dakle polazi od provokativne teze da su mislitelji u cijeloj povijesti filozofije, osim možda predsokratovci, pogrešno promišljali fenomen bitka,³² što je onda njegova učenika Gadamera navelo na tvrdnju kako je zapadno mišljenje zapravo zaboravilo i jezik.³³ A to mišljenje, implicitno ili eksplicitno, slijedi Aristotela.³⁴ Pritom je u takvu kontekstu shvaćena filozofija jezika jezik promišljala kao zasebno područje i promatrala ga kao izražajno sredstvo čovjekova subjekta čijom

31 K. VASILJ, *Filozofija ljudskog duha*, str. 119.

32 Usp. Matthias FLATSCHER, "Aristoteles und Heidegger. Eine geschichtliche Besinnung auf das Phänomen Sprache", *Günther Pöltner/Matthias Flatscher, Heidegger und die Antike*, Frankfurt a. M., 2005., str. 98 s.

33 Usp. osobito H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, str. 422.

34 Usp. osobito *De interpretatione*, 16 a 3-8.

je pomoći bilo moguće predočiti neke sadržaje i činjenice, ali se nikada nije bavila jezikom kao jezikom jer ga je s antropološkoga stajališta doživljavala kao nešto instrumentalno i izvedeno iz nečega unutarnjega, bitnoga.³⁵ Stoga Heidegger, možda s pravom, tvrdi: “Ako, dakle, jezik dođijelimo filozofiji jezika, onda smo odmah učvršćeni u jednom sasvim određenom razumijevanju. Pitanje o jeziku time je već u biti zabranjeno. Jer, možda je samo predrasuda da je jezik uz umjetnost, religiju, državu i povijest itd. također neko područje, koje se može istraživati u nekoj posebnoj disciplini.”³⁶ Jezik je za njega kuća bitka (Haus des Seins), što znači da se radi o nečemu daleko bitnijemu, dubljemu i važnijemu nego što to može utvrditi bilo koja filozofijska disciplina. Stoga je bitna pretpostavka njegova razumijevanja šutnja koja je više stvar sigetike negoli logike,³⁷ više je zvon tišine³⁸ negoli zvon nerijetko praznih riječi.

A zapadna metafizička jezično-filozofska tradicija temelji se u prvom redu na navedenom Aristotelovu mjestu i njegovoj recepciji. Tu Aristotel razlikuje tri različite razine: po sebi postojeću stvarnost, čovjekove unutarđuševne procese i znakovni sustav jezika. Pritom realni svijet i mentalno područje nisu jezično konstituirani. Jezik kao posebno predmetno područje zapravo predstavlja nešto što on sam nije, on svoje značenje dobiva naknadno u odnosu na ono što reprezentira u obliku glasovnoga izraza ili pisanih slova. Ova pak različita i rastavljena područja međusobno se nalaze u višestrukome odnosu odslikavanja tako da je pismo znak za oglašavanje, glasovi znakovi za subjektivne predodžbe u duši, a ove predodžbe znakovi za realno postojeće stvari.³⁹ Stoga jezik posjeduje instrumentalnu funkciju, važnu, ali ne najbitniju. A to je ono za što Heidegger misli da je osiromašenje i jezika i njegova smisla, njegovo protjerivanje, skolastičkim rječnikom – iz koesencijalnosti

35 Usp. M. FLATSCHER, *nav. dj.*, str. 99.

36 M. HEIDEGGER, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, Frankfurt a. M., 1998, str. 14.

37 Usp. osobito M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 2. izdanje, Frankfurt a. M., 1995., str. 78 s.

38 Usp. M. HEIDEGGER, “Das Wesen der Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959., str. 215. O zvonu tišine usp. također: “Die Sprache”, str. 30., kao i “Der Weg zur Sprache”, u *nav. dj.*, str. 252.

39 Usp. M. FLATSCHER, *nav. dj.*, str. 104.

s bitkom, njegovo možebitno svođenje na akcidentalnu dimenziju boje krova kuće, a ne supstancijalnu dimenziju kuće bitka.

7. Fizička, metafizička i transcendentna finalnost

U zapadnoj filozofiji uvriježila se potreba i činjenica definiranja, logičko-metafizičkog određivanja onoga što jest, bilo da se radi o biću i bićima, bilo da se radi o bitku kao takvom i u cjelini. No, isto se tako nanovo uviđalo da to nije jednostavno, a možda nije uvijek ni smisleno. Takva skepsa vrijedi i za određenje onoga što je čovjek. Stoga i Vasilj tvrdi "da je čovjek biće u razvoju, to je svakome jasno na temelju njegova vlastitog iskustva; da prema tome naša definicija čovjeka sadrži u sebi samo najmanji duhovni ekvivalent njegova bića, to je također očito. Ali svrha neke definicije nije u tome da nas zaustavi u našoj spoznaji nekoga predmeta nego u tome da nam posluži kao potrebna podloga za daljnju spoznaju o njemu." U tom traganju za definicijom, biti, određenjem čovjeka, jedna od podloga, polazišta može biti i pitanje o njegovoj najvišoj svrsi, idealu prema kojemu teži, napretku koji ga motivira, makar uvijek bila prisutna i svijest da ideal uvijek ostaje ideal, a to znači da je neostvariv.

Stoga je ideal uvijek i bitno pitanje mjere. Ni težnja prema prevelikim ni težnja prema preniskim ciljevima i idealima nije u stanju osmisliti čovjekovu istinsku svrhu koja bi ga mogla zadovoljiti, u oba slučaja on može postati žrtva svojih neprimjereno postavljenih ambicija:

Postaviti sebi ciljeve, koje nije moguće ostvariti, isto je tako opasno kao što je pogibljeno težiti za premalo uzvišenim stvarima. Ljudi prve vrste postaju žrtve utopije, ljudi se druge vrste oduševljavaju jeftinim revolucijama misleći da je savršena preobrazba ljudskog društva na domaku ruke.⁴⁰

Jedino etička revolucija ljudskoga duha u stanju je čovjeka usmjeriti prema njegovu istinskom idealu,⁴¹ bez obzira koliko ovo načelo bilo općenito i formalno. A ono za Vasilja očito proizlazi iz uvjerenja da je

⁴⁰ K. VASILJ, *Filozofija očovječenja i počovječenja*, str. 63.

⁴¹ Usp. nav. mj.

zapravo skolastički shvaćena ontološka definicija čovjeka u najvećoj mogućoj mjeri u stanju odrediti njegovu esencijalnu supstancijalnost, uz kulturalnu i moralnu obojenost vremenom i prostorom, ma što to značilo u kontekstu sustavnoga i povijesnoga filozofiranja.⁴²

Vasilj stoga razlikuje imanentnu i transcendentnu finalnost, svrhovitost i čovjeka i svih prirodnih bića. Za njega je čovjekova imanentna finalnost usmjerena prema ostvarivanju vlastitih ciljeva, ali je obuhvaćena metafizičkom, transcendentnom finalnošću svih bića.⁴³ Pritom on čovjekovu finalnost i finalnost prirodnih bića promatra kao mjesto ostvarivanja i Božjih namjera u svijetu, makar se ta finalnost promatrala kao fizička i, s obzirom na čovjeka, autonomna činjenica. Zato je Vasilj mišljenja kako i sav fizički poredak ima svoju metafizičku svrhu, bez obzira što se ona ponekad činila neshvatljivom i nedohvatljivom.⁴⁴ Pritom se u moralnom redu najveće čovjekovo dobro sastoji u ostvarivanju metafizičke svrhe u koju su uključena i podređena dobra. Ta metafizička svrha najintenzivnije se ostvaruje u nastojanju oko postajanja što sličnijim Bogu, za što je pretpostavka slijeđenje ćudorednoga zakona.⁴⁵

Prema Vasilju, čovjek dakle posjeduje svoju ontološku, autonomnu svrhovitost kojom izgrađuje svoje vlastito biće, ali i transcendentnu, metafizičku svrhovitost. Ovo zbog toga što i Bog svoju svrhu u svijetu ostvaruje zapravo stvaranjem prirodnih bića i čovjeka te im tako omogućuje da ostvaruju svoju unutarnju svrhu. Za čovjeka to znači da "ostvaruje svoju sreću na fizički slobodan način".⁴⁶ Stoga je za Vasilja dosljedno da je iz nedokazane tvrdnje kako Boga nema moguće izvesti tragične posljedice za ljudski život, a iz dokazane zasade kako on postoji uvidjeti čovjekovu blagodat. Kao bitak, čovjek ovisi o drugim prirodnim bićima da bi postao biće, ali o Bogu ovisi da bi bio bitak. Bez Boga ne ostvaruje niti spoznaje ni sebe ni svoj smisao, ne spoznaje red i sklad za kojim stalno teži.⁴⁷

42 Usp. *isto*, str. 63 s.

43 Usp. K. VASILJ, *Zašto vjerujem*, Madrid, 1968., str. 76 s.

44 Usp. *isto*, str. 77.

45 Usp. K. VASILJ, *Sloboda i odgovornost*, str. 67.

46 *Isto*, str. 64.

47 Usp. *isto*, str. 98.

Iz ovih temeljnih Vasiljevih pretpostavaka nije teško zaključiti da život religioznoga čovjeka nije istovjetan sa životom nereligiozne osobe, da religiozni ljudi vide i doživljavaju sebe u dimenziji besmrtnoga života, a da za nereligioznoga čovjeka sve završava u grobu. To za posljedicu ima uvjerenje da “bez metafizike fizika neće moći načelno ostvarivati samu sebe u najvećem stupnju”.⁴⁸ Vasilj pritom nije slijep za činjenicu da su predstavnici religije “često i prečesto zlorabili svoj položaj u društvu, da su mnogo puta podržavali političku vlast u nekom narodu bez obzira na njezine moralne i društvene kategorije”, ali u kontekstu kritike marksističke ideologije to za njega ne znači kako religiozno uvjerenje ne proizlazi iz vlastitih izvora koji su neovisni o načinu proizvodnje ekonomskih dobara.

Pa ipak, koliko god Vasiljeva kritika kritičara religije bila opravdana i u velikoj mjeri suvisla, ona se čini previše orijentiranom prema skolastičkoj argumentaciji koja nerijetko broji anđele na vršku igle, a ne uviđa opravdane razloge za kritiku religije kojih je i Vasilj često svjestan, ali ih nedovoljno smješta u kontekst dobronamjernih primjedaba kako filozofija ponekad doista zaboravlja bitak, a teologija Boga. A takva kritika možda bolje može otvarati perspektive za razumijevanje biti i smisla religije negoli razne apologetike koje se nerijetko iscrpljuju u formalističkim nadmudrivanjima. U ovom kontekstu možda je na mjestu Heideggerova kritika zapadne metafizike kao onto-teologije, koja je Boga toliko teorijski formalizirala, od njega učinila filozofsku doskočicu pod nazivom *Causa sui*, pred kojom “čovjek od strahopoštovanja ne može ni pasti na koljena niti pred ovim Bogom može muzicirati i plesati”.⁴⁹ Pritom ne valja zaboraviti da Heidegger o značenju kršćanske teologije za njegovo mišljenje jasno kaže: “Bez ovog teološkog podrijetla ja ne bih došao na put mišljenja. A podrijetlo uvijek ostaje budućnost.”⁵⁰ Njegova istinska vjera ostaje vjera, makar u svojoj misaonoj upitnosti i upitljivosti ne dopuštala prodor u mnoge tajne i zagonetke, u tajne čovjeka i njegova svijeta. Stoga nije čudno što njegov učenik Gadamer iza Hei-

48 *Isto*, str. 99.

49 M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957., str. 70.

50 M. HEIDEGGER, “Aus einem Gespräch von der Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, str. 96.

deggerove nakane destrukcije i reformacije zapadne filozofije vidi “staru, dobro posvjedočenu Heideggerovu težnju za izvornom kršćanskom porukom”⁵¹ koja je očito nerijetko zamagljena skolastičkim formaliziranjem, udaljenim od čovjeka i njegova svijeta, uronjenim u otuđenost i od Boga i od sebe.

8. Ljubav – metafizička relacija između čovjeka i Boga

Nema dakle dvojbe da je za Vasilja čovjekova svrha na prvome mjestu teološka, bez obzira koliko je nastojao utemeljiti i filozofski, jer, prema njegovu mišljenju, čovjek u sebi sadrži stvaralačku Božju intenciju. Pa ako se u svojoj slobodi tome i opire, čovjek u sebi sadrži neke Božje savršenosti.⁵² Ovu i ovakvu relaciju metafizičkoga i fizičkoga reda Vasilj uspoređuje s načelom održanja mase – energije kao konstante u fizičkom redu realnosti:

U fizičkome redu realnosti jedna se energija mijenja u drugu, ali suma energija u svemiru ostaje trajno sama sa sobom istovjetna. U metafizičkome redu čovjek je sposoban izmjenjivati red među pojedinim čimbenicima realnosti prema svojoj uviđavnosti i volji, ali Biće od sebe jednako postiže svoju svrhu stvaranja svijeta u njegovu bitku bez obzira na to kako čovjek djeluje i što postiže u svome redu realnosti.⁵³

Čovjek je prema tome i fizički i metafizički ograničeno, ovisno biće. No, on posjeduje i sposobnost spoznaje svoje ovisnosti, što ga upućuje na potrebu ćudorednoga i spoznajnoga djelovanja koje ga nuka na što intenzivnije teorijsko i praktično spoznavanje samoga sebe.⁵⁴ To znači da čovjek ne postoji radi sama sebe nego radi Boga, a “upravo ova transcendentna svrha čovjekova djelovanja sačinjava najveću veličinu čovjeka i ona mu jedino omogućuje oblikovanje etičkog zakona u njegovu najuzvišenijem obliku i podjeljuje mu stvarnu opću vrijednost”. Za čovjeka je neizrecivo uzvišenije da postoji radi Boga nego da postoji radi

51 H. G. GADAMER, *Die religiöse Dimension*, GW 3, Tübingen, 1999., str. 313.

52 K. VASILJ, *Zašto vjerujem*, str. 79.

53 *Isto*, str. 80.

54 K. VASILJ, *Sloboda i odgovornost*, str. 40 s.

sama sebe, inače bi postojao radi manje vrijednosti nego što uistinu postoji. U tome bi slučaju sebe smatrao najvećom svrhom iako je ovisan o drugim bićima. Time bi sebe doživljavao kao niže biće nego što jest, vidio bi “svoje praisvorno podrijetlo i svoj konačni svršetak u materiji”. No, to nije tako zbog toga što čovjek posjeduje “čudoredni zakon u svojoj najuzvišenijoj i najuniverzalnijoj formi: Ljubi Boga nada sve, a svoga bližnjega kao sama sebe!”⁵⁵ A budući da postoji radi Boga i njega treba ljubiti iznad svega, on je time pozvan na čudoredni zakon ljubavi i prema bližnjemu. Time nalazi svoje posljednje mjesto i svoju posljednju svrhu u relaciji i u miru i prema Bogu i prema čovjeku.

Prema Vasilju, najviša svrha ljudskoga postojanja nužno se mora pokrivati s Božjom svrhom stvaranja čovjeka u njegovu bitku. Bog je apsolutno savršeno i gotovo biće od sebe, dok je čovjek sintetično biće po svome postojanju u fizičkom redu stvarnosti. Na prvom stupnju svoga razvoja on ovisi o drugim bićima, a na drugome se očituje kao osobno biće, kao gospodar svojih čina, dok “Bog ostvaruje svoju svrhu stvaranja svijeta stvaranjem čovjeka u njegovu bitku”.⁵⁶ Pa ako Bog stvara čovjeka i svijet u njihovu bitku zbog sama sebe, onda se za Vasilja “najviša čovjekova svrha sastoji u obogotvoravanju sama sebe; on će samo onda uživati pobićavanje svoga bitka u najvećoj mjeri, ako bude u svome radu djelovao iz nesebične ljubavi prema drugome”. Stoga je čovjekova dužnost da u ostvarivanju sama sebe postaje sve savršeniji i potpuniji, u čemu se zapravo sastoji njegova prirodna vječnost jer “na najsavršeniji način pobićuje sama sebe kada ostvaruje sama sebe iz ljubavi prema Bogu”. A iz ljubavi prema Bogu dužan je ljubiti svakoga čovjeka kao sama sebe zato što je “djelotvorna ljubav čovjeka prema čovjeku znak i potvrda čovjekove ljubavi prema Bogu”.⁵⁷

9. Čovjekovo samorazumijevanje i Kristov križ

Prema Vasilju, valja spoznajnoteorijski razlikovati osjetilno zapažanje, fizičko-kemijske procese u prirodi te umno zrenje ljudskoga duha.

55 *Isto*, str. 66.

56 K. VASILJ, *Filozofija ljudskog duha*, str. 387.

57 *Isto*, str. 389.

Ljudski duh jednostavno nije istovjetan s tijelom, inače bi u njemu vladali fizički zakoni. Na ovom tragu Vasilj nastoji razlučiti nadnaravni i naravni red realnosti, osobito u kontekstu pitanja čovjekove besmrtnosti. Prema njemu, izreći “da uopće nije moguće razlikovati nadnaravni red od naravnog znači zanijekati stvarnost nadnaravnog reda: tada ljudsko umiranje i smrt ostaje i dalje najveća ljudska tajna i mi smo zauvijek promašili svrhu svoga postojanja”.⁵⁸

Nema dvojbe, Vasilj se u svome skolastičkom svijetu – u čijoj se pozadini nalazi teološka tradicija u svojoj neupitnosti, utvrđenoj crkvenim učiteljstvom, ito ne samo u smislu toga učiteljstva nego i u smislu misaonoga napora – ne odriče gotovo apodiktično shvaćenoga razumijevanja i spoznavanja tajne Boga, čovjeka i svijeta pa nerijetko ostavlja dojam da tu tajne zapravo više i nema, pogotovo kada se radi o polemičnom sučeljavanju sa skeptičnim pogledima na ono što on naziva nadnaravnim. Jer, za njega i fizička stvarnost otkriva neke od tih tajnâ, a nadnaravna u sebi krije elemente i nedvojbene teorijske spoznaje, čak i u pitanju tajne ljudske smrti u kršćanski shvaćenom uskrsnuću:

Ovo bi apriorno nijekanje nadnaravnog reda bilo ipak donekle shvatljivo, kada stvarni red ne bi u sebi sadržavao neke tajne, koje nijedna ljudska osoba nije u stanju riješiti, i kada nadnaravni red ne bi sadržavao u sebi nekih elemenata više spoznaje, koji sa sobom nose rješenje nekih nerješivih ljudskih tajna. Tako, npr., nitko ne bi znao, koja je konačna sudbina ljudske osobe zbog njezine fizičke smrti. Pomisao pak uskrsnuća rješava ovu neraspletivu nenaravnu tajnu ljudskog razuma.⁵⁹

Ovdje mu gotovo neupitno pomaže usporedba nade u boljitak kao posljedica znanstvenoga i tehničkoga napretka i nade u nadnaravno rješenje pitanja tajne smrti kao uvjeta mogućnosti napretka u duhovnom životu, odnosno osmišljavanja ljudskoga postojanja.⁶⁰

Dakako, teološka spekulacija u ovom kontekstu, a još više na njoj utemeljena, ili barem njome potaknuta religijska praksa, imaju svoje naravno i nadnaravno opravdanje. Uostalom, ona je posvjedočena ned-

58 K. VASILJ, *Misli o religiji*, Chicago, 1983., str. 117.

59 *Isto*, str. 175.

60 *Usp. nav. mj.*

vojbenim religioznim iskustvom čovjeka u povijesti i sadašnjosti. Međutim, ovakvu spekulaciju predstavljati kao gotovo sigurnu spoznaju čini se pretjeranim, pa čak i kontraproduktivnim i za samu istinsku religioznost i mističnost kao najdublje povijesno posvjedočeno iskustvo nadnaravnoga. Stoga i sljedeće Vasiljeve tvrdnje ništa ne dokazuju nego samo pokazuju iskustvo nadnaravnoga koje nije i ne može biti stvar dokazivanja nego religioznoga uranjanja u tajnu života i smrti koja, unatoč svim iskustvima i znanjima, ostaje tajna, misterij, pa bi ih možda trebalo pustiti da budu upravo to što jesu, tajna i misterij:

Povijesno pak iskustvo svjedoči da se je nadnaravna religija utvrdila u suzama i krvi: prvi su kršćani bili prisiljeni, da svoje nadnaravno vjerovanje ispovijedaju u bolovima, patnjama i progonima. Njihovi su se nadnaravni pogledi tako upadno i vidljivo odvajali od svega naravnog iskustva, da su se neki ljudi na vlasti odupirali njihovu svjedočanstvu zatvaranjem, mučenjima i ubijanjima; ali njihova je sigurnost u stvarnost nadnaravnog reda i njegovu unutarnju ljepotu i uzvišenost tako produbljeno i snažno prožimala njihovo biće, da su bili spremni podnijeti najgroznije muke, što više fizičku smrt, da posvjedoče njegovu vjerodostojnost. Pri tome oni nisu samo izražavali svoju vjeru u stvarnu vrijednost nekih visokih ideja, u čemu su se možda mogli i varati, nego su u prvome redu potvrđivali neke tvrde povijesne činjenice, o kojima nisu mogli imati iluzija. Njihovo je dakle nadnaravno iskustvo bilo posve iskreno i stvarno, a jer su njihovi nadnaravni doživljaji bili vjerodostojni, oznaku više stvarnosti sadrže u sebi također njihove nadnaravne vizije: njihovo je nadnaravno fizičko iskustvo bilo samo vidljivi izraz i iskustveni pečat njihovh nadnaravnih viđenja.⁶¹

U ovomu je kontekstu zanimljiva i znakovita Vasiljeva prosudba Wittgensteinova odnosa prema besmrtnosti, religioznosti i mistici:

Ne znam kako se dugo i snažno Wittgenstein bavio pitanjem besmrtnosti ljudskog duha. Zanimjekati čovjeku sposobnost spoznaje besmrtnosti ljudskog duha još ne znači ne vjerovati u njegovu vječnu preživjelost. Imam dojam da je Wittgenstein bio vrlo religiozan čovjek i da je izvore svoje religioznosti pripisivao nekome mističnom svijetu.⁶²

61 *Nav. mj.*

62 K. VASILJ, *Filozofija ljudskog duha*, str. 202.

No, sljedeća njegova tvrdnja pomalo baca sumnju u to da je istinski shvatio ono što je Wittgensteinova nakana: “Ali ono, što je napisao o besmrtnosti ljudskoga duha, ne može u cijelosti izdržati logičnu analizu.”⁶³ Naime, poznavatelji Wittgensteinova mišljenja mogli bi možda bez ikakve ograde ustvrditi da on zapravo i ne želi logičku analizu besmrtnosti ljudskoga duha jer bi se to kosilo s njegovom tvrdnjom da “o onome o čemu se ne može govoriti, o tome valja šutjeti.”⁶⁴ Stoga može zvučati paradoksalnim, ali vrlo vjerojatnim, da bi se Wittgenstein složio sa svim sljedećim mislima Kvirina Vasilja:

Budući da nismo stvoritelji ni samih sebe ni svemira u njihovu bitku nego smo samo radnici među prirodnim bićima, okruženi smo sa svih strana tajnama: ne poznajemo ni jednu jedinu stvar do kraja. Ako daleko postojanje tajna ne čini ljudski život nemogućim, zašto bi postojanje tajna postavljalo u pitanje besmrtnost ljudskog duha? Ljudski život ima svoj smisao i opravdanje sve dotle, dok sudjeluje u rješavanju prirodnih tajna i u podlaganju prirodnih sila svojim namjerama. Postojanje tajna nije zapreka ljudskog življenja nego njegov uvjet. Da i tako i s toga stajališta ljudski duh dobiva izgled za svoju besmrtnost, to je razumno misliti, jer i neistražene tajne njegova vlastitog bitka i bitka drugih biće sežu u beskonačnost.⁶⁵

Dakako, za Wittgensteina ovaj govor nije na prvome mjestu predmet logičke analize ili eventualnoga odslikavanja stvarnosti nego teološka jezična igra o čijim je bitnim izričajima možda najmudrije šutjeti. To ne znači da ona ne zavrjeđuje punu religiozno-mističnu pozornost koja dakako ima i svoju logiku i svoj jezik. No, ta logika i taj jezik više proizlaze iz tihe šutnje negoli iz glasnoga govora.

Nema dvojbe, Wittgenstein bi imao isti odnos prema Vasiljevim tvrdnjama o Kristu i njegovoj spasiteljskoj ulozi, pogotovo što one nerijetko prelaze u poetski futurizam koji može posjedovati snažnu egzistencijalnu utemeljenost i svrhovitost u smislu religijske i mistične uronjenosti u tajnu smisla ljudskoga postojanja, ali ni na koji način spoznajnoteorijsku

63 *Nav. mj.*

64 Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 14. izdanje, Frankfurt a. M., 1979., str. 7.

65 K. VASILJ, *Filozofija ljudskog duha*, str. 202.

neupitnost razumskoga logicizma, prožetoga skolastičkim neupitnostima koje to nisu:

Krist je jedino logično i stvarno rješenje velike tajne čovjekova postojanja i umiranja, čovjekove tragedije, ali i čovjekova otupljenja i uskrsnuća na vječni život. Krist na savršen način nadopunja i nadograđuje ono što ljudski razum, ostavljen samu sebi, ne uspijeva reći o smislu čovjekova postojanja i umiranja. Bez Krista čovjek bi zauvijek ostao neotkupljen od sama sebe, njegova bi fizička smrt u sebi nosila definitivnu potvrdu i definitivni pečat njegove konačne tragedije i konačnog besmisla njegova postojanja i umiranja. Sva bi njegova civilizacija po svojoj fizičkoj komponenti završila u posljednjem sloju zemlje. Njegovi bi fizički ostaci sačinjavali fosile koje nitko više ne bi istraživao. Nijedna čisto ljudska vrijednost, ni filozofija, ni književnost, ni matematika, ni fizika, ni umjetnost, ni glazba neće prijeći prag groba, ako po svojoj namjeri nije izvirala iz ljubavi prema Bogu i ako na svoj način i virtualno nije bila otkupljena Kristovim križem.⁶⁶

Pritom dakako ni antropološki, ni teološki, ni religijski, ni egzistencijalno ne mora biti upitna soteriološka uloga Isusa iz Nazareta kako je proživljava i promišlja Kvirin Vasilj.

Literatura

- ARISTOTEL, *De interpretatione*.
- FLATSCHER, Matthias, "Aristoteles und Heidegger. Eine geschichtliche Besinnung auf das Phänomen Sprache", *Günther Pöltner/Matthias Flatscher, Heidegger und die Antike*, Frankfurt a. M., 2005.
- GADAMER, Hans-Georg, *Die religiöse Dimension*, GW 3, Tübingen, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, GW 1, 2. izdanje, Tübingen, 1999.
- GEHLEN, Arnold, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940.

66 K. VASILJ, *Razum i religija*, str. 30.

-
- HEIDEGGER, Martin, "Aus einem Gespräch von der Sprache; Die Sprache; Das Wesen der Sprache; Der Weg zur Sprache", *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959.
 - HEIDEGGER, Martin, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 2. izdanje, Frankfurt a. M., 1995.
 - HEIDEGGER, Martin, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt a. M., 1997.
 - HEIDEGGER, Martin, "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957.
 - HEIDEGGER, Martin, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, Frankfurt a. M., 1998.
 - HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, 17. izdanje, Tübingen, 1993.
 - VASILJ, Kvirin, *Filozofija ljudskog duha*, Chicago, 1984.
 - VASILJ, Kvirin, *Filozofija očovječenja i počovječenja*, Duvno, 1978.
 - VASILJ, Kvirin, *Filozofija života*, Zagreb, 1997.
 - VASILJ, Kvirin, *Isus iz Nazareta*, Zagreb, 1996.
 - VASILJ, Kvirin, *Ljepota i umjetnost*, Chicago – Roma – Zürich – Toronto, 1979.
 - VASILJ, Kvirin, *Misli o religiji*, Chicago, 1983.
 - VASILJ, Kvirin, *Razum i religija*, Zagreb, 1999.
 - VASILJ, Kvirin, *Sloboda i odgovornost*, Rim, 1972.
 - VASILJ, Kvirin, *Zašto vjerujem*, Madrid, 1968.
 - WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, 14. izdanje, Frankfurt a. M., 1979.

Ivan KORDIĆ

DER MENSCH IN DEN ÜBERLEGUNGEN VON KVIRIN VASILJ

Zusammenfassung

Die Philosophie von Kvirin Vasilj ist vor allem durch die Überlegungen über Gott, Mensch und Welt gekennzeichnet. Seine christliche Überzeugung treibt ihn also geradezu an, sich immer wieder über Ort und Sinn des Menschen und seines Lebens in der Welt Gottes Gedanken zu machen, die sowohl Gott als auch Menschen zu entweichen droht. Für Vasilj ist der Mensch das Seiende, das die ganze Geschichte der Philosophie zum Thema machte, die aber manchmal bei der Deutung seines Wesens und seines Sinnes, seines Zwecks und seiner wesentlichen Bestimmungen nicht genügend erfolgreich war. Er aber betrachtet ihn in seiner physischen, metaphysischen, transzendenten und transzendentalen Substantialität auf seine ziemlich originelle Weise, auf eine ihm eigentümliche Art, die im hohen Maße in der scholastischen philosophisch-theologischen Gedankenwelt verwurzelt ist. Dabei spielt seine Religiosität, die die Überzeugung widerspiegelt, daß der Mensch seinen Sinn in Gott als Liebe findet, die auch die Bedingung der Möglichkeit der Liebe des Menschen zum Menschen ist, eine wesentliche Rolle. Dies alles hat aber, nach ihm, Jesus von Nazareth auf intensivste Weise gelebt und gezeigt. Vasiljs Philosophie taucht im Grunde in eine Theologie ein, die der Ursprung ihrer Inspiration und ihres Sinnes ist. Nicht nur Nichttheologen, Agnostiker und Atheisten, sondern auch die ihm nahe stehenden Denker werden dieser Denkart mit Sicherheit zahlreiche berechtigte und unberechtigte, argumentierte und nichtargumentierte Bedenken entgegenbringen. Sie werden aber viele systematische und konsistente Gedanken von Kvirin Vasilj nicht ignorieren können, wenn er auch manchmal auch solche bringt, die den Eindruck einer systematischen Konsultation der klassischen Denker und der modernen philosophischen Überlegungen nicht hinterlassen, vor allem derjenigen, die auf die hermeneutisch-phänomenologische Rückkehr zur ursprünglichen Sachlichkeit konzentriert sind.

Schlüsselworte: Mensch, Philosophie, Theologie, Sprache, Substantialität, Finalität, Liebe, Unsterblichkeit, Christus.