

Ivan Kordić, Čovjek u razmišljanjima Kvirina Vasilja, u: Hum, Mostar 2007., 41-63.

## **Sažetak**

Filozofija Kvirina Vasilja prožeta je prije svega promišljanjem Boga, čovjeka i svijeta. Njegovo kršćansko uvjerenje potiče ga, dakle, 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 koje je promišljala cijela povijest filozofije, koja ponekad i nije bila dovoljno uspješna u tumačenju njegove biti i smisla, njegove svrhe i bitnih odrednica. A on ga u njegovoj fizičkoj, metafizičkoj, transcendentnoj i transcendentalnoj supstancijalnosti promatra na svoj prilično originalan, sebi svojstven način, koji je u velikoj mjeri ukorijenjen u skolastičnom filozofijsko-teologijskom misaonom svijetu. Pritom bitnu ulogu igra njegova religioznost, koja odražava uvjerenje da čovjek svoj smisao nalazi u Bogu kao ljubavi, koja je uvjet mogućnosti i ljubavi čovjeka prema čovjeku. A sve to na najintenzivniji način je, prema njemu, živio i pokazao Isus iz Nazareta.

Vasiljeva filozofija uranja zapravo u teologiju, koja je izvor njezine inspiracije i njezina smisla. Ne samo neteolozi, agnostici i ateisti, nego i njemu bliski mislioci za ovaj će način mišljenja sigurno naći brojne opravdane i neopravdane, argumentirane i neargumentirane prigovore. No, oni neće moći ignorirati mnoge sustavne i konzistentne misli Kvirina Vasilja, makar on donosi i takve, koje ponekad baš i ne ostavljaju dojam sustavnog konzultiranja klasičnih mislilaca i suvremenih filozofijskih gibanja, pogotovo ne onih, koja su usredotočena 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 prije svega 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 da 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»<sup>1</sup>. 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 od glavnih crta Vasiljeva poimanja čovjeka, nastojeći razumjeti njegova polazišta u kontekstu njegova misaonog svijeta, ali ih i izložiti propitivanju u svjetlu kritičkog odnosa prema metafizičko-skolastičkog tradiciji, koju i on stavlja u pitanje, makar koliko se, možda i nesvjesno, i sam najbolje snalazio u njezinoj uhodanoj teologijsko-filozofijskoj terminološkoj i sadržajnoj matici.

## **1. Zagonetnost čovjekova postojanja**

Prema Vasilju, svako stanje u prirodi samo je «aktualni izraz u dinamici pojedinih valova energije»<sup>2</sup>. No, nedvojbeno je da čovjek kao biće svijesti stoji nasuprot prirode. Pa iako je i njezin dio, njega se ne može promatrati samo kao izraz navedene dinamike. Time je pitanje o njemu zagonetnije od bilo kojeg pitanja koje on sam sebi može postaviti, pogotovo što je on jedino dostupno biće koje uopće postavlja pitanja. Stoga se Vasilj o čovjeku pita: «Kakva je unutarnja 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?»<sup>3</sup> On pritom ustanovljuje nedvojbenu činjenicu, koja zagonetku čovjeka čini još zagonetnijom i tajnovitijom: «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.»<sup>4</sup> A razlikovati se očito mogu samo zbog toga što se čovjeka doista može sasvim različito, čak i suprotstavljeno promatrati, a da se ne upadne u protuslovlje, zato što su mogućnosti promišljanja njegove biti i nebiti doista beskonačne, kao što je višestruko i višestranu beskonačna njegova uronjenost u intenzivnu sadašnjost i u ekstenzivnu prošlost i

---

<sup>1</sup> VASILJ, Kvirin: Sloboda i odgovornost, Rim, 1972., str. 104. Svi citati ispred jedne bilješke odnose se na stranicu navedenu u bilješci.

<sup>2</sup> VASILJ, K.: Isus iz Nazareta, Zagreb, 1996., str. 157.

<sup>3</sup> ISTO, str. 157-158.

<sup>4</sup> ISTO, str. 158.

budućnost, u vrijeme koje on ne može ni čvrsto definirati ni djelatno zaustaviti.

A promišljati bit i smisao čovjeka za Vasilja znači baviti se prije svega 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 regulatorne 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.»<sup>5</sup> Naime, ako čovjek nije gotovo biće, a Vasilj se u tome slaže s najznačajnijim filozofijskim i inim antropolozima svoga vremena, osobito u kontekstu činjenice da je on u odnosu na mnoga druga živa bića ekološki neutvrđeno i nedostatno instinktivno biće za snalaženje u prirodi,<sup>6</sup> onda filozofija života kao filozofija o čovjeku može barem donekle uspjeti samo pod uvjetom da uvaži činjenicu da 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 značajan prilog odgonetavanju 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 uvažava spoznajne domete i spoznajne granice. Prema njemu, čovjek ima iskustvo stvarnosti i iz toga iskustva na mnogim područjima može donositi zaključke o onome što mu nije dostupno tim iskustvom: «Ljudska je osoba bitno sintetično i sistolno biće; ona postepeno proširuje i obogaćuje svoje iskustvo posredovanjem sintetičnih spoznaja, ona bitno proširuje duhovni obzor svoga gledanja pomoću spajanja prethodnih spoznaja u nove sistolne spoznaje. Pozitivne sistolne spoznaje možemo usporediti sa slijevanjem dviju rijeka u novu rijeku, koja svojom vodom nadilazi obje prethodne rijeke napose.» 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: «Čovjek nije stvaralачko biće, da

---

<sup>5</sup> VASILJ, K.: Filozofija života, Zagreb, 1997., str. 8.

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

bi jednim činom svoje volje mogao sebe učiniti potpuno i cjelovito savršenim bićem za sva vremena i da bi mogao uskliknuti: stani čas, ti si tako krasan i lijep.»<sup>7</sup>

## **2. Filozofija i biologija o čovjeku**

Vasilj nastoji prije svega rasvijetliti i 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 iskustvenog opažaja i umskog zaključivanja o njemu. Tom metodom bi se trebala služiti osobito biologija, a ona je ponekad nedovoljno uvažava i prelazi na područje koje nadilazi njezin vidokrug, donoseći sudove o onome o čemu ona sudove ne može donositi: «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.» Naime, ako se biologija služi svojim znanstveno-eksperimentalnim i deskriptivnim metodama, ona je u stanju život kao takav, pa onda i ljudski, spoznati u mnogim njegovim dimenzijama. No, ako biolozi prijeđu na donošenje apriornih i deduktivnih sudova, koje na osnovi empirijskog istraživanja ne mogu donositi, onda se i oni i njihova biologija izlažu opasnosti prigovora koji sami nerijetko upućuju filozofiji, da ona, naime, sebi umišlja više znanja od onog što ga stvarno ima i može imati: «Zanimljivo je da ove iste osobe često prigovaraju filozofima njihov navodno apriorni način govora o čovjeku i njegovu životu, dok oni formalno logički nerijetko slijede posve isti umni postupak, ali daleko nekritičnije od filozofa. Kada oni raspravljaju o razvitku ljudskog bića iz nekoga predljudskog bića, oni tada uistinu filozofiraju o čovjeku i svoje filozofiranje prikazuju kao neku otkopanu činjenicu iz paleontologije.»<sup>8</sup> Tako biologija nerijetko postaje ideologija biologizma ili evolucionizma, umjesto da se bavi istraživanjem iskustvenih i eksperimentalno dostupnih činjenica, koje se tim ideologijama samo zamagljuju.

## **3. Razumsko-transcendentalna i sjetilna spoznaja**

---

<sup>7</sup> VASILJ, K.: Filozofija života, str. 11.

<sup>8</sup> VASILJ, K.: Filozofija očovječenja i počovječenja, Duvno, 1978., str. 27.

Filozofi, prema Vasilju, u svojoj umskoj spoznaji sebe i svijeta ne mogu i ne trebaju ignorirati sjetilni 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 takvog, pri čemu je ono diferencirano u bezbroj bića oko čije se spoznaje ljudski um trudi na različite načine. Unatoč, dakle, zajedničkoj dimenziji transcendentalne spoznaje, ona tu transcendentalnost ostvaruje i u svojoj pluralnoj pojedinačnosti, što onda sugerira i zasebnu, ali analogijsku spoznaju čovjeka i njegove biti i u odnosu na spoznaju biti životinja i drugih živih bića: «Filozofi znaju da spoznaju sama sebe i svijet pomoću svoga uma; da pomoću svoga uma spoznaju također spoznajno značenje, smisao i vrijednost sjetilnog zapažanja: da prema tome nije načelno moguće spoznati o životinjama, što bi razjašnjavalo čovjekovu spoznaju sama sebe, jer čovjek spoznaje životinje jedino u analogiji prema spoznaji sama sebe.»<sup>9</sup> Čovjekovo spoznavanje na sjetilnoj razini za Vasilja je utemeljeno transcendentalno-ontološki, budući «da čovjek u spoznaji svoga spoznavanja treba tražiti neka opća pravila za spoznaju bilo koje stvarnosti». Postoji, dakle, transcendentalna metoda spoznavanja, koja vrijedi za sve znanosti, koje se razlikuju po predmetu svoje spoznaje. No, čovjek ne spoznaje svoju spoznaju nezavisno od spoznaje drugih bića, jer njegovu «transcendentalnu metodu spoznavanja otkrivamo u transcendentalnoj ontologiji»<sup>10</sup>.

Dakako, u ovakvom razumijevanju sjetilno-transcendentalnog 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 životinje,<sup>11</sup> u kojoj najvažnija specifična razlika postaje razum, koji u takvom filozofijsko-teologijskom razmišljanju čini supstancijalnu narav duše. No, Vasilj, unatoč tom esencijalnom uvažavanju čovjekovih spoznajnih mogućnosti, u njima i s njima dolazi do granica, koje 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 znanosti gube svoju neupitnu, apsolutnu kompetentnost, a koju im novovjekovni prirodnoznanstveni

---

<sup>9</sup> ISTO, str. 27-28.

<sup>10</sup> ISTO, str. 28.

<sup>11</sup> Koliko je ova definicija utemeljena, možda bi se moglo istražiti na različitim razinama Heideggerova hermeneutičko-fenomenološkog promišljanja. Usp. o tome, između ostalog: HEIDEGGER, Martin: *Besinnung*, GA 66, Frankfurt a. M., 1997., str. 135-149.

pozitivizam nerijetko i pogrešno pripisuje: «Gdje god u prirodi pronađemo postanak nekoga bića u njegovu bitku, onda postanak toga bića ne možemo protumačiti pomoću djelovanja prirodnih agensa: tu stojimo pred posve novim i izvornim tj. stvaralčkim djelovanjem u strogome smislu i prema tome pred realnošću nekoga transcendentnog bića od sebe, koje djeluje na način stvaranja.»<sup>12</sup>

#### 4. Supstancijalna besmrtnost i sjetilna prolaznost

Slijedom ovoga stajališta posebnost se čovjeka 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 duh je zapravo ono što je samostalno i supstancijalno, koliko god on u životu bio povezan s tijelom, što sugerira Vasiljevu čvrstu ukorijenjenost u platoničko-skolastičnu 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.»<sup>13</sup> Ovakvo uvjerenje proizlazi iz jasnog 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, za Vasilja «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»<sup>14</sup>. Naravno da ovakvo držanje ostaje neprijemljivo 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 svijet, koji na svoj način želi prodrijeti u tajnu onoga što jest. Stoga je u ovom kontekstu potpuno razumljiva i Vasiljevu filozofijsko-teologijskom određenju

---

<sup>12</sup> VASILJ, K.: Filozofija očovječenja i počovječenja, str. 28.

<sup>13</sup> ISTO, str. 115.

<sup>14</sup> VASILJ, K.: Filozofija života, str. 46.

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 besmrtn, jer je cijelim svojim bitkom djelotvoran, dok su, naprotiv, materijalne stvari na svoj način fizički smrtni i uništive, jer su cijelim svojim bitkom djelotvorne.»<sup>15</sup>

Čovjekova težnja za besmrtnošću, prema Vasilju, očituje se na različite načine. Ne radi se, naime, samo o kršćanski ili skolastičko-teologijski shvaćenoj supstancijalnoj besmrtnosti duše, nego i o različitim oblicima ovjekovječenja osobnog postojanja: «Neki teže za povijesnom besmrtnošću, drugi, svjesni činjenica da će zaboravi skoro sići na njihovu fizičku opstojnost, čeznu za osobnom besmrtnošću. Prvi žele da bi njihova djela sačuvala trajnu uspomenu na njihovo fizičko postojanje. Drugi nastoje da svojim dobrim djelima postanu dostojni besmrtnog života.»<sup>16</sup> 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 povjesnosti (Wirkungsgeschichtlichkeit) u smislu Hans-Georga Gadamera<sup>17</sup> 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.»<sup>18</sup>

Ljudski duh za Vasilja 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 povjesnost. Dakako da se ovdje više radi o vjeri, nego o spoznaji, ma koliko se ponekad skolastički činilo da je filozofijsko-teologijska spoznaja gotovo identična s onom empirijskom ili egzaktno-matematičkom.

---

<sup>15</sup> ISTO, str. 46-47.

<sup>16</sup> VASILJ, K.: Filozofija ljudskog duha, Chicago, 1984., str. 196.

<sup>17</sup> Usp. osobito GADAMER, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, GW 1, 2. izd., Tübingen, 1999., str. 346-384.

<sup>18</sup> VASILJ, K.: Ljepota i umjetnost, Chicago-Roma-Zürich-Toronto, 1979., str. 181.

Stoga činjenicu privremene spojenosti duha i tijela Vasilj ne smatra nekim razaranjem ili možda transsubstancijacijom duha, nego njihovom interakcijom, čijim prestankom duh supstancijalno ostaje ono što je i bio: «Ljudski duh u svome spoju s ljudskim tijelom sačinjava cjelovitu čovjekovu osobu. Stoga nije moguće, da bi ljudski duh u ljudskom tijelu djelovao, a da ujedno ljudsko tijelo ne bi u tome djelovanju sudjelovalo. To je razlog da je sa svakim činom sjetilnog zapažanja spojen čin umnog intuiranja. Odatle su neki krivo i pogrešno zaključivali da ljudski duh nije sposoban odijeljeno od tijela niti postojati niti djelovati. Ali ljudski duh u svojoj spoznaji prirodnih bića i u slobodnim odlukama svoje volje, u ostvarivanju svojih svrha, svakako očituje svoju unutarnju djelotvornost, premda je to djelovanje ujedno zbog njegova spoja sa svojim tijelom popraćeno nekim djelovanjem ljudskog tijela.»<sup>19</sup>

Pak ipak, mogućnost i drukčijeg gledanja na čovjeka i njegove dimenzije duha i tijela Vasilj dopušta, i to prije svega na razini iskustvene stvarnosti u povijesti i sadašnjosti. Čovjek, naime, uvijek nanovo traga za novim saznanjima 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 konačni 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 ocjelovljenog, dovršenog života.<sup>20</sup> Upravo zbog mogućnosti različitog pristupa ovom pitanju on smatra da može govoriti o fizičkom i metafizičkom čovjeku: «Čovjek je po svome duhu sintetične naravi: svaka postignuta stepenica u njegovu realiziranju sama sebe treba postati podloga za slijedeću stepenicu u njegovu trajnome rastu i napretku. Stoga čovjek nije nikada neko završeno biće: on je trajno otvoren prema daljnjem napretku i rastu. On osjeća potrebu da sebe stalno nadilazi, transcendirira. Međutim, smrt naglo prekida njegov sintetični rast i postavlja pred velik upitnik sva njegova plemenita i ustrajna uspinjanja. Tako smrt dijeli ljude na dvije velike i oprečne grupe: na fizičkog i metafizičkog čovjeka.»<sup>21</sup>

No, tajnu interakcije duha i tijela, ali i čovjeka i svijeta kao takvog, Vasilj ipak, iako se ponekad može steći suprotan dojam, ne pojednostavljuje u stilu

---

<sup>19</sup> VASILJ, K.: Filozofija života, str. 46-47.

<sup>20</sup> Usp. o tome HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit, 17. izd., Tübingen, 1993., osobito str. 235-267.

<sup>21</sup> VASILJ, K.: Filozofija ljudskog duha, str. 407.



fizičko-metafizičke crno-bijele tehnike, kao što je to, na žalost, nerijetko slučaj u antropologiji, koja se s ne velikim pravom naziva kršćanskom. Jer, za njega je nedvojbeno: «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.»<sup>22</sup> Pritom za njega nije upitna hijerarhija vrijednosti, prema kojoj duh nadvisuje materiju, umnost sjetilnost, čovjekova intelektualno-duhovna dimenzija genetsku: «Ljudska se sudbina ne odlučuje na razini čovjekovih gena nego na razini njegove umne svijesti. Stoga značenje i ulogu gena u ljudskom sjetilnom životu određujemo pomoću svojih stečenih umnih spoznaja, a ne obratno smisao spoznaje i njezino značenje pomoću gena, kao da bismo mogli o njima nešto znati nezavisno od umne spoznaje i pomoću te spoznaje gena definirati smisao i doseg čovjekove spoznaje.»<sup>23</sup> Stoga uza sav respekt 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.» Zapravo, čovjek i priroda, razumnost i sjetilnost uzajamno se prožimaju, 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.»<sup>24</sup>

## **5. Čovjek kao razumna životnost**

Stoga Vasilj ne može prihvatiti promatranje čovjeka kao čisto materijalno, makar i životinjsko biće, budući da je on za njega osoba čija je specifičnost u

---

<sup>22</sup> VASILJ, K.: Filozofija očovječenja i počovječenja, str. 55-56.

<sup>23</sup> ISTO, str. 56.

<sup>24</sup> VASILJ, K.: Filozofija ljudskog duha, str. 109.

odnosu na životinju prije svega razumnost, on je razumna životinja, razumna životnost, ma što to značilo i ma kako se ova Aristotelova definicija čojeka kao *zoon logon ehon*, koju je Seneka na latinski preveo s *animal rationale*, mogla razumjeti, ispravno ili krivo 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.» A 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: «Budući da počelo ljudskog razuma, ako ono sačinjava posebni bitak, nužno djelotvorno sudjeluje u proizvađanju svoje fizičke komponente, nije načelno moguće protumačiti postanak i razvitak ljudskog živog tijela pomoću evolucije iz nekog predljudskog tijela; ako ljudski duh zaista sudjeluje djelotvorno u razvitku svoje sjetilne komponente, onda nijedno živo biće, koje već nije čovjek, ne može razviti neko tijelo, koje bi bilo jednako ljudskom tijelu.»<sup>25</sup> Čovjeka njegov razum čini supstancijalno identičnim sa samim sobom, pa se stoga nije mogao dogoditi nikakav skok iz neke životinje u supstancijalni identitet čovjeka: «Budući da unutarne počelo ljudskog razuma u sebi nije sastavljeno od stvarno različitih dijelova, što čovjekovoj osobi ustinu omogućuje da se trajno osjeća istovjetna sama sa sobom i što čovjekovu iskustvu podjeljuje unutarne jedinstvo i dosljednost, jasno je da se čovjek nije mogao razviti iz neke homoidne životinje: neko je živo biće odjedanput čovjek ili uopće nije čovjek.»<sup>26</sup>

Do ovih i ovakvih zaključaka, prema Vasilju, čovjek dolazi svojom spoznajom, koja nije samo sjetilna, čime bi ona inače bila zajednička životinjskoj dimenziji snalaženja u stvarnosti, nego je ona prvotno transcendentalna spoznaja relacije svijesti i stvari, a ne sjetilno zapažanje bez racionalnog usredotočenja na ono što jest, što je svojstvo životinjskog svijeta, u koji po nekim svojim svojstvima samo djelomice, a ne esencijalno, spada i čovjek, zbog čega njegovo istraživanje potpada i pod zoologiju: «Kako je čovjeka nastao uopće i kako čovjek postaje od čovjeka – to je predmet ljudske spoznaje kao i svaka druga spoznaja: stvari spoznajemo pomoću spoznaje, ukoliko je spoznaja spoznaja, a ne pomoću stvari.

---

<sup>25</sup> VASILJ, K.: Filozofija očovječenja i počovječenja, str. 45.

<sup>26</sup> VASILJ, K.: Razum i religija, Zagreb, 1999., str. 28.

Međutim, neki se biolozi vladaju tako, kao da čovjek ne posjeduje posebnu moć umne spoznaje, koju nije moguće svesti na sjetilno zapažanje, a koje je zajedničko svojstvo ljudi i životinja. Prema tome, ako se predmet zoologije sastoji u tome da proučava životinje, način njihova rađanja, ishrane, unutarnju građu njihova tijela, onda čovjek samo po počelu sjetilnosti spada također na neki način u zoologiju.» 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.»<sup>27</sup> Ovdje se Vasilj očito implicitno referira i na Heideggerovo opetovano razmišljanje o čovjekovu tijelu (Leib) kao čovjekovu tijelu, koje se ni na koji način ne može identificirati ni usporediti s bilo kakvim drugim tijelom, osobito ne s materijalnim (Körper), budući da čovjek kao čovjek svim svojim bićem višestruko i višestrano razumije svoj bitak u svijetu.

## **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 sjetilnosti, prije svega u formi 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

---

<sup>27</sup> VASILJ, K.: Filozofija očovječenja i počovječenja, str. 51.

čovjeku omogućuje u njegovu stvarnom redu postojanja ne samo neko djelotvornije mišljenje nego i mišljenje uopće.»<sup>28</sup>

Ovim Vasilj nedvojbeno stoji u tradiciji jezično-filozofijskih razmišljanja koja vuku korijene iz antike, koja i u suvremenim sučeljavanjima o jeziku igraju važnu ulogu, a koja osobito Martin Heidegger ozbiljno stavlja u pitanje. To prije svega zbog toga što je on mišljenja 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 mislioci u cijeloj povijesti filozofije, osim možda predsokratovci, krivo promišljali fenomen bitka,<sup>29</sup> što je onda njegova učenika Hans-Georga Gadamera navelo na tvrdnju da je zapadno mišljenje zapravo zaboravilo i jezik.<sup>30</sup> A to mišljenje implicitno ili eksplicitno slijedi Aristotela.<sup>31</sup> Pritom je u takvom kontekstu shvaćena filozofija jezika jezik promišljala kao zasebno područje i promatrala ga kao izražajno sredstvo čovjekova subjekta, čijom pomoći je bilo moguće predstaviti neke sadržaje i činjenice, ali se nikada nije bavila jezikom kao jezikom, budući da ga je s antropološkog stajališta doživljavala kao nešto instrumentalno i izvedeno iz nečega unutarjnega, bitnoga.<sup>32</sup> Stoga Heidegger možda s pravom tvrdi: «Ako, dakle, jezik dodijelimo 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.»<sup>33</sup> Jezik je, naime, za njega kuća bitka (Haus des Seins), kao što on to na različitim mjestima i u različitim varijacijama uvijek nanovo ističe, što znači da je on nešto daleko bitnije, dublje i važnije, nego što to može ustanoviti bilo koja filozofijska disciplina. Stoga je bitna pretpostavka njegova razumijevanja šutnja, koja je

---

<sup>28</sup> VASILJ, K.: Filozofija ljudskog duha, str. 119.

<sup>29</sup> Usp. FLATSCHER, Matthias: Aristoteles und Heidegger. Eine geschichtliche Besinnung auf das Phänomen Sprache, u: *Günther Pöltner/Matthias Flatscher, Heidegger und die Antike*, Frankfurt a. M., 2005., str. 98-99.

<sup>30</sup> Usp. osobito GADAMER, H.-G.: Wahrheit und Methode, str. 422.

<sup>31</sup> Usp. osobito De interpretatione, 16 a 3-8.

<sup>32</sup> Usp. FLATSCHER, M.: Aristoteles und Heidegger. Eine geschichtliche Besinnung auf das Phänomen Sprache, nav. mj., str. 99.

<sup>33</sup> HEIDEGGER, M.: Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache, GA 38, Frankfurt a. M., 1998, str. 14.

više stvar sigetike nego logike,<sup>34</sup> više zvon tišine,<sup>35</sup> nego zvon nerijetko praznih riječi.

A zapadna metafizička jezično-filozofijska tradicija temelji se prije svega na navedenom Aristotelovom 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 glasovnog 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.<sup>36</sup> Stoga jezik posjeduje instrumentalnu funkciju, značajnu, ali ne najbitniju. A to je ono za što Heidegger misli da je osiromašenje i jezika i njegova smisla, njegovo protjerivanje, da se izrazimo skolastički, iz koesencijalnosti 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-metafizičko određivanje onoga što jest, bilo da se radi o biću i bićima, bilo da se radi o bitku kao takvom i u cjelini. No, isto tako se uvijek nanovo događao uvid da to nije jednostavno, a možda nije uvijek ni smisljeno. 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 kojem

---

<sup>34</sup> Usp. osobito HEIDEGGER, M.: Beiträge zur Philosophie, GA 65, 2. izd., Frankfurt a. M., 1995., str. 78-79.

<sup>35</sup> Usp. HEIDEGGER, M.: Das Wesen der Sprache, u: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959., str. 215. O zvonu tišine usp. također: *Die Sprache*, str. 30., kao i: *Der Weg zur Sprache*, u: *isto*, str. 252.

<sup>36</sup> Usp. FLATSCHER, M.: Aristoteles und Heidegger. Eine geschichtliche Besinnung auf das Phänomen Sprache, nav. mj., str. 104.

teži, napretku koji ga motivira, makar uvijek bila prisutna i svijest da ideal uvijek ostaje ideal, a to znači da je neostvariv: «Čovjek po svome razumu nije neko gotovo biće nego biće koje samo sebe fizički slobodno razvija i ostvaruje u skladu s nekim postavljenim idealom. Pitanje je dakle veliko i odlučno: u što će se ostvarivati? Koje su stvarne mogućnosti njegova razvitka i gdje se nalaze putokazi njegova istinskog rasta i pravog napretka?»

Stoga je ideal uvijek i bitno pitanje mjere. Ni težnja prema prevelikim ni težnja prema preniskim ciljevima i idealima nije u stanju osmisliti istinsku svrhu čovjeka, koja bi ga mogla zadovoljiti, u oba slučaja on može postati žrtva svojih neprimjereno postavljenih ambicija. Tako Vasilj tvrdi: «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.»<sup>37</sup> Jedino etička revolucija ljudskog duha, prema njemu, u stanju je čovjeka usmjeriti prema njegovu istinskom idealu,<sup>38</sup> makar koliko ovo načelo bilo općenito i formalno. A ono za Vasilja očito proizlazi iz uvjerenja da je 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 sustavnog i povijesnog filozofiranja: «Ali na svakome koraku čovjekova razvitka o čovjeku će vrijediti ontološka definicija ljudske osobe: on će se uvijek osjećati sam sa sobom supstancijalno istovjetan. Međutim, njegove će se kulturne i moralne definicije trajno mijenjati.»<sup>39</sup>

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 ona je obuhvaćena metafizičkom, transcendentnom finalnošću svih bića: «Čovjek je sam po sebi svrhovito biće, ukoliko u svim svojim ljudskim činima nastoji postići neki cilj. Ali čovjekova je imanentna finalnost obuhvaćena od druge načelno više, sveobuhvatne i sigurnije metafizičke finalnosti svih prirodnih bića. Kada dakle god čovjek nešto svjesno hoće, tu, pored njegove unutarnje finalnosti, postoji metafizička finalnost, koja unutarnji cilj svih njegovih čina

---

<sup>37</sup> VASILJ, K.: Filozofija očovječenja i počovječenja, str. 63.

<sup>38</sup> Usp. isto.

<sup>39</sup> ISTO, str. 63-64.

načelno nadilazi.»<sup>40</sup> Pritom on finalnost i prirodnih bića i čovjekovu promatra kao mjesto ostvarivanja i Božjih namjera u svijetu, makar koliko se ta finalnost promatrala kao fizička i s obzirom na čovjeka autonomna činjenica: «Metafizička finalnost prirodnih bića biva nužno ostvarena u svijetu, jer je ona stvaralačke naravi, ma koliko čovjek svoju unutarnju finalnost provodio u djelo na fizički slobodan i autonoman način..., budući da je transcendentna svrha prirodnih bića isotvetna s bitkom Bića od sebe, jasno je da je njihova imanentna svrha ostvarivanje, svjesno ili nesvjesno, Božjih namjera u svijetu.»

Stoga je Vasilj mišljenja da i sav fizički poredak ima svoju metafizičku svrhu, makar koliko se ona ponekad činila neshvatljivom i nedohvatljivom: «Da dakle u fizičkome redu realnosti postoji upravo ovaj poredak u prirodi, koji mi pronalazimo, to ima svoju sasvim sigurnu i neminovnu metafizičku svrhu, ma koliko ona nama bila zagonetna i nepoznata... Metafizička svrha stvari zahtijeva njihovu fizičku realnost i djelovanje i u njima se uistinu utjelovljuje.»<sup>41</sup> 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 ćudorednog zakona: «Najveće se, dakle, čovjekovo dobro sastoji u trajnom ostvarivanju njegove metafizičke svrhe. Ali najveće dobro ne isključuje stvarnost drugih, podređenih dobara nego ih zahtijeva i traži. Budući da čovjek postoji konačno radi Boga, on je dužan trajno razvijati svoje sposobnosti, da postane što sličniji Bogu. Što prema tome čovjek postaje savršeniji u svome biću u skladu s ćudorednim zakonom, to on na vjerniji način ispunja svoju metafizičku svrhu.»<sup>42</sup>

Za Vasilja čovjek, dakle, posjeduje svoju ontološku, autonomnu svrhovitost, kojom izgrađuje svoje vlastito biće, ali i transcendentnu, metafizičku svrhovitost. Ovo, prema njemu, zbog toga što i Bog svoju svrhu u svijetu ostvaruje zapravo stvaranjem prirodnih bića i čovjeka i tako im omogućuje da ostvaruju svoju unutarnju svrhu. Za čovjeka to znači da on «ostvaruje svoju sreću na fizički slobodan način»<sup>43</sup>. Stoga je za Vasilja dosljedno da je iz nedokazane tvrdnje da Boga nema moguće izvesti tragične posljedice za

---

<sup>40</sup> VASILJ, K.: Zašto vjerujem, Madrid, 1968., str. 76-77.

<sup>41</sup> ISTO, str. 77.

<sup>42</sup> VASILJ, K.: Sloboda i odgovornost, str. 67.

<sup>43</sup> ISTO, str. 64.

ljudski život, a iz dokazane zaslade da on postoji uvidjeti čovjekovu blagodat. On, naime, kao bitak zavisi od drugih prirodnih bića da bi postao biće, ali od Boga zavisi da bi bio bitak. Bez Boga čovjek ne ostvaruje niti spoznaje ni sebe ni svoj smisao, pa ni ostalih prirodnih bića, ne spoznaje red i sklad za kojim stalno teži: «Čovjek u svome svjesnom životu zavisi od Boga, da spozna smisao bitka svoga bića i bitka prirodnih bića uopće. Odatle slijedi da čovjek, koji ne spoznaje Boga, uistinu ne spoznaje ni sama sebe, jer ne spoznaje smisao ni značenje svoga bitka. Bez spoznaje Boga on nije u stanju ostvarivati izvorni i najviši smisao, sklad i red u svome bitku kao biću. Čovjeku nije načelno moguće ostvarivati sama sebe u najvećem stupnju, ako ne spoznaje i ne priznaje Boga kao stvoritelja svoga bića u njegovu bitku.»<sup>44</sup>

Iz ovih temeljnih Vasiljevih prepostavki nije teško zaključiti da život religioznoga čovjeka nije istovjetan sa životom nereligioznoga, da religiozni ljudi vide i doživljavaju sebe u dimenziji besmrtnog života, a da za nereligioznoga čovjeka sve svršava u grobu. To za posljedicu ima uvjerenje: «Bez metafizike fizika neće moći načelno ostvarivati samu sebe u najvećem stupnju.»<sup>45</sup> 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 da religiozno uvjerenje ne proizlazi iz vlastitih izvora, koji su nezavisni od načina proizvodnje ekonomskih dobara: «Dok postoji čovječanstvo na zemlji, postojat će i religija, jer čovjek ne može zanijekati svoju metafizičku kontingentnost, ako ljubi istinu ni, prema tome, postojanje Bića-od-sebe kao stvoritelja svih prirodnih bića u njegovu bitku.»<sup>46</sup>

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 on često svjestan, ali ih nedovoljno smješta u kontekst dobronamjernih primjedaba da filozofija ponekad doista zaboravlja bitak, a teologija Boga. A takva kritika možda bolje može otvarati perspektive za razumijevanje biti i smisla religije, nego razne apologetike, koje se nerijetko iscrpljuju u formalističkim

---

<sup>44</sup> ISTO, str. 98.

<sup>45</sup> ISTO, str. 99.

<sup>46</sup> ISTO, str. 298.



nadmudrivanjima. U ovom kontekstu možda je na mjestu Heideggerova kritika zapadne metafizike kao onto-teologije, koja je Boga toliko teorijski formalizirala, od njega učinila filozofijsku doskočicu pod nazivom *Causa sui*, pred kojom «čovjek od strahopoštovanja ne može ni pasti na koljena niti pred ovim Bogom može muzicirati i plesati»<sup>47</sup>. 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.»<sup>48</sup> Njegova istinska vjera ostaje vjera, makar koliko ona 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 Hans-Georg Gadamer iza Heideggerove nakane destrukcije i reformacije zapadne filozofije vidi «staru, dobro posvjedočenu Heideggerovu težnju za izvornom kršćanskom porukom»<sup>49</sup>, 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 prvom mjestu teološka, makar koliko je on htio utemeljiti i filozofijski, budući da za njega čovjek u sebi sadrži stvaralačku Božju intenciju. Pa ako se on u svojoj slobodi tome i opire, on u sebi sadrži neke Božje savršenosti: «Budući da je najviša svrha čovjeka da u svijetu realizira teološki cilj svoga bića, čovjek nužno očituje na sebi i u svijetu, s kojim je njegova egzistencija sudbinski povezana, stvaralačke intencije Bića od sebe. Ako prema tome, čovjek sa svoje strane i ne nastoji provoditi u djelo teološki cilj svoga bića, jer se u tome osjeća fizički slobodan, on ipak nužno očituje na sebi neke savršenosti Bića od sebe, jer Bog stvara prirodna bića u njihovu bitku radi sama sebe.»<sup>50</sup> Ovu i ovakvu relaciju metafizičkog i fizičkog 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

---

<sup>47</sup> HEIDEGGER, M.: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, u: *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957., str. 70.

<sup>48</sup> HEIDEGGER, M.: Aus einem Gespräch von der Sprache, u: *Unterwegs zur Sprache*, str. 96.

<sup>49</sup> GADAMER, H.-G.: Die religiöse Dimension, GW 3, Tübingen, 1999., str. 313.

<sup>50</sup> VASILJ, K.: Zašto vjerujem, str. 79.

svrhu stvaranja svijeta u njegovu bitku bez obzira na to kako čovjek djeluje i što postiže u svome redu realnosti.»<sup>51</sup>

Čovjek je, dakle, prema Vasilju, i fizički i metafizički ograničeno, ovisno biće. No, on posjeduje i sposobnost spoznaje svoje ovisnosti, što ga upućuje na potrebu čudorednog i spoznajnog djelovanja, koje ga nuka na što intenzivnije teorijsko i praktično spoznavanje samoga sebe: «On je u svome fizičkom postojanju zavisao od drugih prirodnih bića, a u svome bitku od Bića-od-sebe. Njegova sposobnost da spozna svoju metafizičku ovisnost i ograničenost stvarno mu omogućuje da shvati narav i smisao svoje sintetičke naravi i da oblikuje čudoredni zakon, koji će posjedovati ne samo logičnu općenitost nego također stvarnu. Ako čovjek svakom stvarnom spoznajom nekoga bića obogaćuje svoje unutarnje biće, onda je razumljivo i shvatljivo da će spoznajom Bića-od-sebe na najsavršeniji način proširiti svoje unutarnje biće i tako spoznati sama sebe.»<sup>52</sup> 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, prema njemu, neizrecivo uzvišenije da postoji radi Boga, nego da postoji radi sama sebe, inače bi postojao radi manje vrijednosti nego što uistinu postoji. U tom slučaju on bi 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!». A budući da postoji radi Boga i njega treba ljubiti iznad svega, on je time pozvani na čudoredni zakon ljubavi i prema bližnjemu: «Budući da čovjek postoji radi Bića-od-sebe, jasno da on mora ljubiti Boga iznad svih drugih bića. S druge strane, budući da je metafizička svrha svakoga čovjeka jednako uzvišena i vrijedna, očito je da je čovjek dužan ljubiti svoga bližnjega kao sama sebe.»<sup>53</sup> Time on nalazi svoje konačno mjesto i svoju konačnu svrhu u relaciji i u miru i prema Bogu i prema čovjeku.

Prema Vasilju, najviša svrha ljudskog postojanja mora se nužno pokrivati s Božjom svrhom stvaranja čovjeka u njegovu bitku. Bog je apsolutno

---

<sup>51</sup> ISTO, str. 80.

<sup>52</sup> VASILJ, K.: Sloboda i odgovornost, str. 40-41.

<sup>53</sup> ISTO, str. 66.

savršeno i gotovo biće od sebe, dok je čovjek sintetično biće po svome postojanju u fizičkom redu stvarnosti. Na prvome stupnju svoga razvitka on zavisi od drugih bića, a na drugome se očituje kao osobno biće, kao gospodar svojih čina, dok «Bog ostvaruje svoju svrhu stvaranja svijeta stvaranjem čovjeka u njegovu bitku»<sup>54</sup>. 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, budući da «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, budući da je «djelotvorna ljubav čovjeka prema čovjeku znak i potvrda čovjekove ljubavi prema Bogu»<sup>55</sup>.

## 9. Čovjekovo samorazumijevanje i Kristov križ

Prema Vasilju, spoznajno-teorijski valja razlikovati sjetilno zapažanje, fizičko-kemijske procese u prirodi i umno zrenje ljudskog duha: «Ne bismo uistinu mogli niti započeti govoriti o nekoj teoriji spoznaje na stvaran i logičan način, kada s jedne strane ne bismo razlikovali sjetilno zapažanje od čisto fizičkih i kemijskih postupaka u prirodi i kada s druge strane ne bismo razgovjetno lučili sjetilno zamjećivanje od neposrednih umnih zrenja.» Ljudski duh jednostavno nije istovjetan s tijelom, inače bi u njemu vladali fizički zakoni: «Ljudski duh nije istovjetan s tijelom, a kada bi bio istovjetan s tijelom, onda bi u njemu vladali isti fizički zakoni kao i u tijelu: fizička tjelesa niti spoznaju niti ljube. Budući dakle da ljudski duh spoznaje stvari i ljubi druge osobe, on se načelno razlikuje od tijela». 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»<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> VASILJ, K.: Filozofija ljudskog duha, str. 387.

<sup>55</sup> ISTO, str. 389.

<sup>56</sup> VASILJ, K.: Misli o religiji, Chicago, 1983., str. 117.

Nema dvojbe da se Vasilj svom skolastičkom svijetu, u čijoj se pozadini nalazi teološka tradicija u svojoj neupitnosti, utvrđenoj crkvenim učiteljstvom, i to ne samo u smislu toga učiteljstva, nego i u smislu misaonog napora, ne odriče gotovo apodiktično shvaćenog razumijevanja i spoznavanja tajne Boga, čovjeka i svijeta, pa nerijetko ostavlja dojam da tu tajne zapravo više i nema, pogotovo kad se radi o polemičkom sučeljavanju sa skeptičnim pogledima na ono što on naziva nadnaravnim. Jer, za njega i fizička stvarnost otkriva neke od tih tajni, 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.» Ovdje mu gotovo neupitno pomaže usporedba nade u boljitak kao posljedicu znanstvenog i tehničkog napretka i nade u nadnaravno rješenje pitanja tajne smrti kao uvjeta mogućnosti napretka u duhovnom životu, odnosno osmišljavanja ljudskog postojanja: «Ako dakle primitivni narodi primaju i usvajaju modernu znanost i tehniku, jer im ispunja mnoge naravne potrebe i omogućuje im bogatiji osobni rast i uspon, onda bi bilo posve razumno da naravni čovjek prihvati i prizna realnost nadnaravnog iskustva, jer ono sadrži u sebi rješenje njegovih najosobnijih i prema tome najtežih ljudskih tajna i povrh toga pruža mu logično opravdanje za načelno dublji i moćniji osobni razvoj i napredak u duhovnom životu.»

Dakako da teologijska 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 nedvojbena religioznom 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 religioznog 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.»<sup>57</sup>

U ovom kontekstu zanimljiva je 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.» 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.»<sup>58</sup> 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»<sup>59</sup>. 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 dakle postojanje tajna ne čini ljudski život nemogućim, zašto bi postojanje tajna postavljalo u pitanje besmrtnost

---

<sup>57</sup> ISTO, str. 175.

<sup>58</sup> VASILJ, K.: Filozofija ljudskog duha, str. 202.

<sup>59</sup> WITTGENSTEIN, L.: Tractatus logico-philosophicus, 14. izd., Frankfurt a. M., 1979., str. 7.

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.»<sup>60</sup> Dakako, za Wittgensteina ovaj govor nije na prvom mjestu predmet logičke analize ili eventualnog odslikavanja stvarnosti, nego teologijska 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, nego iz glasnoga govora.

Nema dvojbe da bi za Wittgensteina isto vrijedilo i za Vasiljeve tvrdnje 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 ljudskog postojanja, ali ni na koji način spoznajno-teorijsku neupitnost razumskog logicizma, prožetog 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 deifinitivnu 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.»<sup>61</sup> Pritom, dakako, ni antropologijski ni teologijski ni religijski ni egzistencijalno ne mora biti upitna soteriološka uloga Isusa iz Nazareta, kako je proživljava i promišlja Kvirin Vasilj.

## Literatura

---

<sup>60</sup> VASILJ, K.: Filozofija ljudskog duha, str. 202.

<sup>61</sup> VASILJ, K.: Razum i religija, str. 30.

ARISTOTEL, De interpretatione.

FLATSCHER, M.: Aristoteles und Heidegger. Eine geschichtliche Besinnung auf das Phänomen Sprache, u: *Günther Pöltner/Matthias Flatscher, Heidegger und die Antike*, Frankfurt a. M., 2005.

GADAMER, H.-G.: Die religiöse Dimension, GW 3, Tübingen, 1999.

ISTI: Wahrheit und Methode, GW 1, 2. izd., Tübingen, 1999.

GEHLEN, A.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1940.

HEIDEGGER, M.: Aus einem Gespräch von der Sprache; Die Sprache; Das Wesen der Sprache; Der Weg zur Sprache, u: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959.

ISTI: Beiträge zur Philosophie, GA 65, 2. izd., Frankfurt a. M., 1995.

ISTI: Besinnung, GA 66, Frankfurt a. M., 1997.

ISTI, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, u: *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957.

ISTI: Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache, GA 38, Frankfurt a. M., 1998.

ISTI: Sein und Zeit, 17. izd., Tübingen, 1993.

VASILJ, K.: Filozofija ljudskog duha, Chicago, 1984.

ISTI: Filozofija očovječenja i počovječenja, Duvno, 1978.

ISTI: Filozofija života, Zagreb, 1997.

ISTI: Isus iz Nazareta, Zagreb, 1996.

ISTI: Ljepota i umjetnost, Chicago-Roma-Zürich-Toronto, 1979.

ISTI: Misli o religiji, Chicago, 1983.

ISTI: Razum i religija, Zagreb, 1999.

ISTI, Sloboda i odgovornost, Rim, 1972.

ISTI: Zašto vjerujem, Madrid, 1968.

WITTGENSTEIN, L.: Tractatus logico-philosophicus, 14. izd., Frankfurt a. M., 1979.

---

## **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 berechnete und unberechnete, 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.