

Teološko - kritičko tumačenje duhovnog ateizma Andréa Comte-Sponvillea

Vujica, Kristina

Doctoral thesis / Disertacija

2020

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:222:967460>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-09-22**

Repository / Repozitorij:

[Repository of the Catholic Faculty of Theology](#)
[University of Zagreb](#)





SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

Lic. theol. Kristina Vujica

**TEOLOŠKO-KRITIČKO TUMAČENJE
DUHOVNOG ATEIZMA
ANDRÉA COMTE-SPONVILLEA**

DOKTORSKI RAD

Mentor: prof. dr. sc. Željko Tanjić

Zagreb, 2020.



UNIVERSITY OF ZAGREB
CATHOLIC FACULTY OF THEOLOGY

Kristina Vujica, MA

**THEOLOGICAL AND CRITICAL INTERPRETATION
OF SPIRITUAL ATHEISM OF
ANDRÉ COMTE-SPONVILLE**

DOCTORAL DISSERTATION

Supervisor: Professor Željko Tanjić, PhD

Zagreb, 2020.

SADRŽAJ

Sadržaj.....	I
Izjava o autorstvu doktorskoga rada.....	VII
Bilješka o mentoru	VIII
Zahvala	IX
Sažetak	X
Summary	XIII
UVOD	1

Prvi dio: Filozofski koncept duhovnosti bez Boga Andréa Comte-Sponvillea

I. POGLAVLJE

UVOD U RAZUMIJEVANJE DUHOVNOG ATEIZMA

1. Ateizam	11
<i>1.1. Pojam i razvoj ateizma</i>	12
1.1.1. Pojedine etape geneze ateizma.....	14
1.1.2. Tipologija ateizma: racionalistički, psihologijski i egzistencijalni ateizam unutar humanističkog pokreta	16
1.1.3. Ateizam Andréa Comte-Sponvillea	22
1.1.4. Posebnost duhovnog ateizma	28
<i>1.2. Zaključni osvrt</i>	33

II. POGLAVLJE

KLJUČNE IDEJE DUHOVNOG ATEIZMA UNUTAR ARGUMENATA ZA BOŽJU OPSTOJNOST

2. Argumenti protiv Božje opstojnosti u filozofiji Andréa Comte-Sponvillea	36
2.1. Prvi argument: Ontološki, kozmološki i fizikalno-teološki.....	39
2.1.1. Ontološki dokaz	39
2.1.2. Kozmološki dokaz.....	41
2.1.3. Fizikalno-teološki ili teleologijski dokaz	43
2.2. Drugi argument: Slabost iskustva Boga	44
2.3. Treći argument: Nerazumljivo objašnjenje	46
2.4. Četvrti argument: Prekomjernost zla	48
2.5. Peti argument: Osrednjost čovjeka	50
2.6. Šesti argument: Želja i iluzija.....	52
2.7. Zaključni osvrt	53

III. POGLAVLJE

KLJUČNE IDEJE DUHOVNOG ATEIZMA ANDRÉA COMTE- SPONVILLEA U TRIMA TEOLOGALNIM KREPOSTIMA

3. Odnos prema religiji	56
3.1. Vjernost u odnosu s vjerom i nevjerom	63
3.1.1. Vjernost koja dokida vjeru	63
3.1.2. Vjera i nevjera	67
3.2. Nada oprečna ljubavi?	71
3.2.1. Nada u vremenu	72
3.2.2. Pogubna nada	73
3.3. Ljubav	77
3.3.1. Ljubav koja spaja	78
3.3.2. Agape kao vrhunac ljubavi.....	80
3.4. Zaključni osvrt	87

IV. POGLAVLJE

DUHOVNOST DUHOVNOG ATEIZMA

4. Duhovnost ateizma	91
4.1. Duhovnost bez Boga	93
4.2. Duhovni učitelji	95
4.3. Mistika i misterij	98
4.4. Imanencija	99
4.5. Duhovno iskustvo	100
4.5.1. »Oceanski osjećaj«	101
4.5.2. Mistično iskustvo	102
4.6. Govoriti o šutnji	103
4.7. Kakva duhovnost za ateiste?	111
4.8. Zaključni osvrt	113

Drugi dio: Teološko-kritička interpretacija duhovnosti bez Boga

V. POGLAVLJE

TEOLOŠKO-KRITIČKI PRISTUP NEGATIVNOM ATEIZMU ANDRÉA COMTE-SPONVILLEA

5. Teološko razumijevanje prva tri argumenta Božje opstojnosti u filozofiji Andréa Comte-Sponvillea	115
5.1. Prvi argument: Ontološki, kozmološki i fizikalno-teološki	116
5.1.1. Ontološki dokaz	119
5.1.2. Kozmološki dokaz	125
a) Kozmološki dokaz u 'putovima' Tome Akvinskog	126
b) Kozmološki dokaz Gottfried Wilhelm Leibniza	130
5.1.3. Fizikalno-teološki ili teleologijski dokaz	133
a) Neka filozofska pitanja i prijepori	136
b) Prirodnoznanstvene rasprave o uređenosti svijeta	138

5.2. <i>Drugi argument: Slabost iskustva Boga</i>	143
5.2.1. Iskustvo Boga.....	146
a) Naravno i transcendentno iskustvo	147
b) Iskustvo Boga kroz bitak i smisao.....	152
c) Verifikacija iskustva Boga	156
d) Odsutni Bog.....	163
5.2.2. Mistično iskustvo Andréa Comte-Sponvillea	175
a) Osobno svjedočanstvo <i>misterija</i>	176
b) André Comte-Sponvilleova interpretacija mističnog iskustva.....	178
c) André Comte-Sponvilleovo iskustvo: Bog - suvišan ili neimenovani <i>misterij?</i>	181
5.3. <i>Treći argument: Nerazumljivo objašnjenje</i>	194
5.3.1. Govor o Bogu.....	197
5.3.2. Bog kao tajna	204
a) Materijalistička hipoteza	206
b) Hipoteza Bog.....	213
5.4. <i>Zaključni osvrt</i>	229

VI. POGLAVLJE

TEOLOŠKO-KRITIČKI PRISTUP POZITIVNOM ATEIZMU ANDRÉA COMTE-SPONVILLEA

6. <i>Teološko razumijevanje druga tri argumenta Božje opstojnosti u filozofiji Andréa Comte-Sponvillea</i>	236
6.1. <i>Četvrti argument: Prekomjernost zla</i>	237
6.1.1. Povijest teodiceje i pitanje zla.....	240
6.1.2. Teodiceja u filozofiji Simone Weil.....	251
6.2. <i>Peti argument: Osrednjost čovjeka</i>	259
6.2.1. Čovjek kao osrednji	261
6.2.2. »Sin zemlje« i »sin u Sinu«.....	270
6.3. <i>Šesti argument: Želja i iluzija</i>	275
6.3.1. Freud u kritici.....	278
6.3.2. Želja i iluzija u religiji.....	284
6.4. <i>Zaključni osvrt</i>	292

VII. POGLAVLJE

TEOLOŠKO-KRITIČKO IŠČITAVANJE INTERPRETACIJE TEOLOGALNIH KREPOSTI ANDRÉA COMTE-SPONVILLEA

7. Vjera, nada i ljubav kao filozofska polazišta ateizma Andréa Comte-Sponvillea	299
7.1. <i>Vjernost i nevjera u odnosu s kršćanskom vjerom</i>	301
7.1.1. Vjernost.....	301
7.1.2. Vjernost moralu kao put vjernosti istini i ljubavi	303
7.1.3. Vjera kao spoznaja	311
7.1.4. Vjera kao opreka istini i slobodi	317
7.1.5. Vjera kao nepovjerljivo vjerovanje.....	321
7.2. <i>Mudrost očajja i mudost nade</i>	323
7.2.1. Vrijeme i nada.....	324
7.2.2. Je li očaj odgovorniji od nade?	330
7.2.3. Iluzija očajja	334
7.2.4. Imamo li razloga za nadu i pred licem smrti?.....	337
7.3. <i>Dokida li ljubav vjeru i nadu?</i>	344
7.3.1. André Comte-Sponvilleov Isus	345
a) Razumijevanje vjere i nade kod Tome Akvinskog.....	346
b) »Mrtvi Bog« blizak čovjeku.....	348
c) Comte-Sponville i Nietzsche	352
7.3.2. Isusova ljubav vrijedna nasljedovanja	359
7.4. <i>Vjera, nada i ljubav kao teološka polazišta kršćanske vjere</i>	364
7.4.1. Vjera u nadi i ljubavi.....	365
7.4.2. Nada u ljubavi i vjeri.....	367
7.4.3. Ljubav u vjeri i nadi	369
7.5. <i>Zaključni osvrt</i>	374

VIII. POGLAVLJE

TEOLOŠKO-KRITIČKI PRISTUP DUHOVNOSTI BEZ BOGA

8. Duh koji niječe postojanje Duha	381
8.1. <i>Naturalizacija duha i duhovnosti</i>	383
8.1.1. Povijest duha u filozofiji	387
8.1.2. Biblijsko-kršćansko razumijevanje duha	393
8.1.3. Suvremene rasprave o duhu u razradi Patricka Beckera.....	398
8.2. <i>Duhovnost bez Boga</i>	404
8.2.1. Otvorenost duha spram apsoluta – duhovni život.....	405
8.2.2. Apsolut unutar duhovnosti bez Boga	417
8.2.3. Budistička duhovnost kao temelj duhovnosti bez Boga	422
8.2.4. Duhovnost bez Boga pred izazovom kršćanske duhovnosti.....	436
a) Božanski ili »zemaljski apsolut«?	437
b) Duhovnost bez Boga i duhovnost u Bogu	447
8.3. <i>Zaključni osvrt</i>	457
 ZAKLJUČAK	 461
 DODATAK - Razgovor s filozofom Andréom Comte-Sponvilleom	 470
LITERATURA.....	485
BILJEŠKA O AUTORICI	500



Katolički bogoslovni fakultet – Sveučilište u Zagrebu
Catholic Faculty of Theology – University of Zagreb



IZJAVA O AUTORSTVU DOKTORSKOGA RADA

Izjavljujem da je moj doktorski rad *Teološko-kritičko tumačenje duhovnog ateizma Andréa Comte-Sponvillea*, izvorni rezultat mojeg rada te da su svi korišteni izvori, kako objavljeni tako i neobjavljeni, primjerenom citirani ili parafrazirani te navedeni u popisu literature na kraju rada.

U Zagrebu, 30. siječnja 2020.

Kristina Vujica, lic. theol.

BILJEŠKA O MENTORU

Prof. dr. sc. Željko TANJIĆ rođen je 1968. godine u Bjelovaru. Nakon završene osnovne i srednje škole upisao je Katolički bogoslovni fakultet u Zagrebu. Diplomski studij nastavlja na Teološkom fakultetu Papinskog sveučilišta Gregoriana u Rimu. Na istom fakultetu postiže magisterij, a potom doktorat 2000. godine kada brani doktorsku dizertaciju *Veritas in Cristo. Le determinazioni del concreto di verità nei documenti del Concilio Vaticano II* pod vodstvom prof. dr. sc. Rina Fisichelle, na području fundamentalne teologije. Za prezbitera Crkve zagrebačke zaređen je 1994. godine.

Od 2004. godine izabran je za docenta pri katedri fundamentalne teologije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu. Od 2009. godine izabran je u zvanje izvanrednog profesora te je bio pročelnik katedre. Od 2009. – 2011. bio je direktor izdavačke kuće Kršćanska sadašnjost d.o.o. Odlukom od 1. srpnja 2011. nadbiskup zagrebački kardinal Josip Bozanić imenovao ga je privremenim rektorom Hrvatskog katoličkog sveučilišta te ovu dužnost obavlja i danas. U travnju 2016. godine na Hrvatskom katoličkom sveučilištu izabran je u zvanje redovitog profesora.

Kao teološki ekspert sudjelovao je u radu XII. redovite Biskupske sinode u Vatikanu. Bio je član Europskog društva za katoličku teologiju, Upravnog vijeća Instituta društvenih znanosti »Ivo Pilar«, a bio je i glavni i odgovorni urednik znanstvenog časopisa Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu »Bogoslovska smotra«. Član je međunarodne teološke komisije. Autor je dviju knjiga, uredio četiri, te objavio više znanstvenih i znanstveno-stručnih radova iz područja teologije i filozofije. Napisao je veći broj recenzija knjiga, udžbenika i članaka za znanstvene časopise ili zbornike. Održao je niz predavanja na različitim znanstvenim i stručnim skupovima. Služi se talijanskim, njemačkim i engleskim jezikom.

Zahvala

Dobar sam boj bio, trku završio, vjeru sačuvao (2 Tim 4,7) riječi su sv. Pavla koje najbolje opisuju ovaj hod istraživanja i potrage za odgovorima koja smo si postavili. Na tom putu nije nedostajalo borbe koja nalikuje onoj praoca Jakova, sve do zore novog dana. Tako je i ovaj doktorat dočekao svoje svitanje, zahvaljujući prije svega Gospodinu i Tvorcu naših dana i podržavatelju svih naših pitanja. Dolikuje, ponajprije, njemu iskazati zahvalnost što u nama razgara vatru pitanja i traženja i nadasve volju koja je i u ovom pothvatu morala biti ujedno i dar i breme. Veliku zahvalnost dugujem i mentoru prof. dr. sc. Željku Tanjiću. Osim što me je podržavao, hrabio, poticao i usmjeravao, njegov doprinos ovoj temi je višestruk. Ni u jednom trenutku nije posumnjao u izbor moje teme, a još manje da ćemo u tome zajedno i uspjeti. Osim toga, mudro je razlučivao kada treba djelovati svojom intervencijom, a kada svojom neintervencijom. U svemu tome, njegova stručna potpora nikad nije izostala u nastojanju da moje djelo uspije, opravdavajući tako puno značenje riječi – mentor.

Na ovom putu su me zadužile brojne osobe kojima želim izraziti svoju zahvalnost. To su, prije svega, doc. dr. sc. Zoran Turza, izv. prof. dr. sc. Danijel Tolvajčić, doc. dr. sc. Tomislav Kovač i izv. prof. dr. sc. Nenad Malović koji su strpljivo slušali moje dvojbe i svojim savjetima dali nemjerljiv doprinos ovom doktoratu. Tu je također i prof. dr. sc. Rade Kalanj koji je odgovorio na sva moja pitanja i rado iščitavao stranice mog doktorata. Hvala i mojoj prijateljici Nadici Kunštek koja je provodila dane na grafičkom oblikovanju ovog djela. Posebno hvala pripada i mojim prijateljima Tinu Doličkom, Odilonu Singbou, Leopoldu Čurčiću, Tatjani Šanko, Aniti Stipanović kao i voditeljici Ureda rektora Ani Murphy i voditeljici Ureda poslijediplomskog studija Mariji Ferlindeš. Tu su, također, neizostavne knjižničarke knjižnice KBF-a Zagreb kao i Gradske knjižnice Vladimira Nazora.

Veliko hvala mojoj obitelji koja me podržavala na ovom putu svojom brigom i ljubavlju. Posebna zahvalnost pripada i mojim zborasima na razumijevanju i strpljenju, kao i mom župniku prečasnom Damiru Bačunu. Riječ *hvala* odraz je ljepote jednog puta na kojem nismo sami. Kako je moj put obilježen strašću prema teologiji, zahvalna sam i svim svojim profesorima na teološkom studiju koji su mi pružili temelje za teološku znatiželju i zasigurno brojne ljude koji u ovom trenutku nisu spomenuti. U srcu će ostati zapisan doprinos svih, a ja ću nastojati na tu blagost uzvratiti tako da moj teološki put ovdje ne završi.

Sažetak

Duhovni ateizam u novije vrijeme zauzima sve više prostora u javnom diskursu te donosi novu paradigmu življenja duhovnosti. Takva tendencija, razrađena u filozofiji pojedinih autora, povlači za sobom nove naglaske antropologije i humanizma, u kojima se naglašava obrana ljudskog duha od iluzija koje donose religija i vjera u Boga. Jedan od tih autora je poznati francuski filozof i ateist André Comte-Sponville. U svojim dijelima, od kojih posebno izdvajamo knjigu *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, obrađuje tri ključna pitanja: *Možemo li se lišiti religije? Postoji li Bog?* i *Kakva duhovnost za ateiste?* Njegov je ateizam obilježen kršćanstvom u kojem je odgojen te u tom duhu zagovara vjernost kršćanskim vrijednostima kao što su moral, milosrđe i ljubav. S druge strane, vjeri pretpostavlja nevjeru, a nadi očaj, obrazlažući da vjera i nada čovjeka otuđuju od njega samoga i od sadašnjeg života. On donosi svojih šest argumenata zašto ne vjeruje u Božje postojanje i zašto vjeruje da Bog ne postoji. Na takvim temeljima nastoji izgraditi duhovnost koja je pridržana svakome, neovisno o njegovu religijskom opredjeljenju. U toj razradi naslanja se na kršćanske vrijednosti i budističku filozofiju duhovnoga života.

Ovaj doktorski rad podijeljen je u dva velika dijela od kojih prvi, *Filozofski koncept duhovnosti bez Boga Andréa Comte-Sponvillea*, donosi interpretativno-analički prikaz duhovnosti bez Boga kako to razumijeva Comte-Sponville, a drugi *Teološko-kritička interpretacija duhovnosti bez Boga*, sadržava njeno teološko-kritičko promišljanje. Unutar dva osnovna dijela, namjera nam je prikazati i teološko-kritički ispitati temelje na kojima Comte-Sponville gradi moguću duhovnost – život duha, slobodnu od religije i Boga. Sukladno tome rad sadržava osam poglavlja koja se protežu kroz oba dijela rada.

Nakon uvoda i kratke biografije o autoru, prvo poglavlje *Uvod u razumijevanje duhovnog ateizma* uvodi nas u tematiku duhovnog ateizma koji zahtijeva istražiti na koju se tradiciju i autore takav ateizam naslanja te unutar kojih ga ideja možemo prepoznati u svom idejnom začetku. To poglavlje zahtijeva istaknuti i posebnost duhovnog ateizma koji, makar proizašao iz tradicionalnog razumijevanja ateizma, donosi i svoje novo gledište u razumijevanju svijeta i čovjeka. Sintagma »duhovni ateizam« uključuje interpretaciju ateizma Comte-Sponvillea koji nastoji kroz svoj ateizam razvijati ideju duhovnosti bez Boga i religije te unutar toga okvira iznijeti i moguće razumijevanje svijeta i čovjeka. Drugo poglavlje *Ključne ideje duhovnog ateizma unutar argumenata za Božju opstojnost* našeg analitičkog prikaza ima svrhu prikazati

argumente o Božjoj opstojnosti. Comte-Sponville iznosi šest argumenata kojima potkrepljuje svoj ateizam u njegovu negativnome i pozitivnome značenju riječi. Treće poglavlje *Ključne ideje duhovnog ateizma Andréa Comte-Sponvillea u trima teologalnim krepostima*, nakon argumenata, donosi njegovu osobnu interpretaciju teologalnih kreposti koje uključuju čovjekov odnos spram Boga. U njegovu razumijevanju vjere, nade i ljubavi također prepoznajemo ključne ideje njegova ateizma. Četvrto poglavlje *Duhovnost duhovnog ateizma* je analitički prikaz duhovnosti bez religije i Boga koja nas zaokuplja u prvom redu kao ideja, a potom i kao moguća praksa. Duhovnost koja želi biti slobodna od religije i Boga daje snažnu kritiku pokušaju da se duhovnost i religija poistovjete.

Drugi dio, koji uključuje teološko-kritičku metodu, počinje petim poglavljem *Teološko-kritički pristup negativnom ateizmu Andréa Comte-Sponvillea* u kojemu se bavimo prvim trima argumentima koji, kako drži Comte-Sponville, opravdavaju njegov ateizam u njegovu negativnome značenju. To su: prvi argument - *Ontološki, kozmološki i fizikalno-teološki*; drugi argument – *Slabost iskustva Boga*; treći argument – *Nerazumljivo objašnjenje*. Šesto poglavlje *Teološko-kritički pristup pozitivnom ateizmu Andréa Comte-Sponvillea* pristupa drugim trima argumentima koji su prema Comte-Sponvilleu opravdanje njegova pozitivnoga ateizma. To su: Četvrti argument - *Prekomjernost zla*; Peti argument – *Osrednjost čovjeka*; Šesti argument – *Želja i iluzija*. Peto i šesto poglavlje uključuju temeljito proučavanje ovih argumenata, nezaobilaznu povijesnu razradu tih pitanja kao i samu Comte-Sponvilleovu interpretaciju. Sedmo poglavlje *Teološko-kritičko iščitavanje interpretacije teologalnih kreposti Andréa Comte-Sponvillea* kako to i sam naslov naznačuje, u ključu teološko-kritičke metode, razmatramo i ispituje interpretaciju teologalnih kreposti vjere, nade i ljubavi. Comte-Sponvilleova mudrost koja polazi od vjernosti i očaja naspram vjere i nade, pokazuje veliki izazov za teološko razumijevanje ovih kreposti. Na tragu tog izazova tražimo ispitati je li njegova kritika vjere i nade opravdana, i kao kritika i kao temelj za duhovnost bez Boga. Osmo i posljednje poglavlje, *Teološko-kritički pristup duhovnosti bez Boga*, u ključu teološko-kritičke metode, donosi razmatranje o pitanjima duha i duhovnosti koji se kreću od pitanja izvora i uvira duha. To je ono što zahtijeva istraživanje, na tragu Comte-Sponvilleove filozofije života duha, i teološko-kritičko vrednovanje s obzirom na temelje na kojima stoji duhovnost bez Boga. Ovaj sažet pregled upućuje na složenost pitanja kao i izazov za teologiju. Argumenti za Božju opstojnost nisu izvor vjere nego njezino razumno opravdanje. To je ono što ćemo braniti u ovome radu. Također, teologalne kreposti svoje nadahnuće nalaze u Objavi koje uprisutnjuju vjernikov odnos s Bogom. To je i ključ njihova razumijevanja koja, smatramo, ne predstavljaju

otuđenje za čovjeka te, na tragu Comte-Sponvilleove kritike, to nastojimo i pokazati. Takav izazov je rado prihvaćen kao put dijaloga i uzajamnog propitkivanja o smislu duha i duhovnosti u kontekstu naših tema.

Ključne riječi: André Comte-Sponville, ateizam, vjera - nevjera, nada - očaj, vjernost, ljubav, Bog, duhovnost, kršćanstvo, budizam.

Summary

Spiritual atheism is recently becoming more prominent in the public discourse, thus bringing a new paradigm in living spiritually. This tendency, developed as part of the philosophy adopted by certain authors, results in emphasizing anthropology and humanism which bring forward the protection of human spirit against the illusions brought by religion and faith in God. One of these authors is a famous French philosopher and atheist André Comte-Sponville. Among his works we especially single out the book *The Spirit of Atheism*. In the *Introduction to Spirituality without God*, he addresses three major questions: *Can we get rid of religion? Does God exist?* and *What type of spirituality for atheists is there?* His version of atheism has a stamp of Christianity he was raised in, which makes him loyal to Christian values such as morality, mercy and love. On the other hand, he puts unfaith above faith, despair above hope, explaining that faith and hope alienate a person from their true self and the present life. He presents six arguments why he doesn't believe in the existence of God and why he believes that God does not exist. This is the basis for the spirituality he is trying to build, the spirituality that would fit anyone regardless of their religious beliefs. In the process, he relies on Christian values and Buddhist philosophy of spiritual life.

This doctoral thesis is divided into two main parts. The first part, *Philosophical Concept of Spirituality without God* by André Comte-Sponville, is an interpretative and analytical presentation of spirituality without God according to Comte-Sponville. The second part, *Theological and Critical Interpretation of Spirituality without God*, is a theological and critical reflection on the same topic. It is our aim to present and theologically and critically examine the basis on which Comte-Sponville is building this spirituality – the life of the spirit, free from religion and free from God. Accordingly, this thesis comprises eight chapters throughout these two parts.

After the introduction and a short biography of the author, the first chapter, *Introduction into the Understanding of Spiritual Atheism*, leads us into the topic of »spiritual atheism« by examining the tradition and the authors this type of atheism is based on and the framework of ideas it originates from. This chapter also puts an emphasis on the distinctiveness of »spiritual atheism« which, although deriving from the traditional understanding of atheism, brings up a new point of view to understanding the world and human beings. The phrase “spiritual atheism” includes the interpretation of the Comte-Sponville atheism; through his form of atheism, he

tries to develop the idea of spirituality without God and religion and within this framework of ideas he offers a possible understanding of the world and human beings. The second chapter of our analytical presentation, *Essential Ideas of Spiritual Atheism within the Arguments for the Existence of God*, has a goal to present the arguments for God's existence. Comte-Sponville presents six arguments that corroborate his version of atheism in the positive and negative meaning of the word. After these arguments, in the third chapter, *Essential Ideas of Spiritual Atheism of André Comte-Sponville in Three Theological Virtues*, he presents his personal interpretation of theological virtues which includes man's relationship with God. The essential ideas of his version of atheism can be recognized in his understanding of faith, hope and charity. The fourth chapter, *Spirituality of Spiritual Atheism*, is an analytical presentation of spirituality without religion and without God, presented primarily as an idea and then as a possible practice. Spirituality that aims to be free of religion and God is a strong critique of an attempt to identify spirituality and religion.

The fifth chapter, *Theological and Critical Approach to André Comte-Sponville's Negative Atheism*, is the beginning of the second part of this thesis. By using a theological and critical approach, we deal with the first three arguments that, according to Comte-Sponville, justify his atheism in its negative meaning. These are: the first argument – *Ontological, cosmological and physiotheological*; the second argument – *Weakness of experience of God*; the third argument – *Incomprehensible explanation*. The sixth chapter, *Theological and Critical Approach to André Comte-Sponville's Positive Atheism*, addresses the other three arguments which, according to Comte-Sponville, justify his positive atheism. These are: the fourth argument – *Excessiveness of evil*; the fifth argument – *Mediocrity of man*; the sixth argument – *Desire and illusion*. The fifth and the sixth chapters are a thorough study of these arguments and an unavoidable historic elaboration of these questions. They also offer the interpretation given by Comte-Sponville himself. In the seventh chapter, *Theological and Critical Reading of the Interpretation of Theological Virtues by André Comte-Sponville*, we use (as suggested by the title) a theological and critical method of studying and examining the interpretation of theological virtues, faith, hope and charity. The wisdom of Comte-Sponville that is based on faithfulness and despair as opposed to faith and hope proves to be a great challenge for the theological understanding of these virtues. By accepting this challenge, we aim to examine if his critique of faith and hope is justifiable, both as a critique and as a basis for spirituality without God. The eighth chapter, and last, *Theological and Critical Approach to Spirituality without God*, presents, using a theological and critical method, a reflection on the matters of

spirit and spirituality concerning the questions of the source and confluence of spirit. This is the real objective of the research and a subject to a theological and critical evaluation regarding the basis for the spirituality without God. This concise overview indicates the complexity of the matter and the challenge it represents to theology. The arguments for the existence of God are not the source of faith, but its rational justification. This is the theory we will defend in this thesis. Also, theological virtues find their inspiration in the Revelation which demonstrates a believer's relationship with God. This is also a key to their understanding, as it does not represent alienation for the individual which we try to prove through Comte-Sponville's critique. This challenge is gladly accepted as an opportunity for dialogue and mutual examination of the meaning of spirit and spirituality in the context of our topics.

Key words: André Comte-Sponville, atheism, faith – unfaith, hope – despair, faithfulness, love, God, spirituality, Christianity, Buddhism.

UVOD

Pluralizam današnjeg društva i njegove misli unutar svih znanstvenih disciplina nešto je sa čime se postmoderni čovjek neprestano suočava. On ulazi u sve pore ljudskog života, i u njegovoj društvenoj i osobnoj stvarnosti. Pluralizam u jednu ruku širi naše obzore, a u drugu dovodi u pitanje svaku izvjesnost koju smo takvom nazvali. Nakraju, unutar naše zbilje, uzrokovane izvanjskim čimbenicima, uvijek se iznova nalazimo pred istim pitanjima, duboko satkanima u ljudskom biću. To su pitanja izvjesnosti i neizvjesnosti, pitanje istine, svrhe i smisla i također pitanje Boga. Sama upitnost naše zbilje proizlazi iz konkretnog čovjeka koji ima svijest, povijest, iskustva i spoznaje. Ta upitnost, neodvojiva od takvih konkretnih sadržaja, prerasta samu konkretnost i vodi nas u neslućene razmjere promatranja svijeta, života i čovjeka. Jednu takvu upitnost zbilje i pokušaj da se u njoj nađe određena izvjesnost koja može ponuditi svrhu i smisao, život i razumijevanje čovjeka, susrećemo u misli i djelu francuskog filozofa Andréa Comte-Sponvillea.

Njegov doprinos filozofskoj misli je višestruk. On se predstavlja kao branitelj čovjeka i života, branitelj duha i istine, odbacujući pritom činjenicu da se takvu životnu dubinu može tražiti isključivo u religiji. Njegova nastojanja da utemelji život duha, koji ide onkraj banalnosti i očitoga, nude mogućnost promišljanja i življenja duha i duhovnog života, slobodnog od religija i slobodnog od Boga ili božanstva. Upravo takvu misao koju, među ostalim, temelji na svom vlastitom promišljanju i iskustvu, predstaviti će u svojoj knjizi *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*. Ta knjiga, zajedno s drugim njegovim djelima, bit će temeljna literatura ovog rada. Podijeljena u tri velike cjeline: *I. Možemo li se lišiti religije*, *II. Postoji li Bog?* i *III. Kakva duhovnost za ateiste?*, stavit će nas pred raznovrsna pitanja. Naime, Comte-Sponville želi ponuditi svoju argumentaciju: 1. Zašto religija više nije potrebna?, 2. Zašto je opravdano vjerovati da Bog ne postoji?, 3. Zašto duhovnost treba razvijati i živjeti, neovisno o religiji i Bogu? Svaki od ovih dijelova dotiče se brojnih tema i pitanja, koja su u nekom trenutku samo naznačena, u nekom dublje razrađena. Kako god, suočavamo se s mnoštvom pitanja koja se stavljaju, među ostalim, i pred teologiju, unutar njezine suvremene misli.

Na prvi pogled može se činiti da je riječ o još jednom pokušaju sinkretističke duhovnosti u duhu new age interpretacije. Međutim, u ovom slučaju smatramo da to nije tako. Comte-Sponville je filozof, kršćanskih i katoličkih korijena, koji svoj ateizam utemeljuje na posve drugačiji način, u potrazi za vlastitim odgovorima i odgovorima koji bi mogli vrijediti za druge.

U prvom dijelu knjige *Možemo li se lišiti religije?* on će dovesti u pitanje religiju i religioznost upravo u onome gdje se osjeća najsnažnijom. To su pitanja zajedništva, vjernosti, vjere, nade, ljubavi, očaja, morala, vremena, smrti, smisla (...). Vidimo da nas već prvi dio njegove razrade uvodi u brojna pitanja od kojih bi svako zasebno moglo biti zasebna tema. Ipak, kako bismo pratili misao Comte-Sponvillea, ovdje nam se stavlja zahtjev, strpljivo slijediti njegovu razradu i promišljati svaku od njih.

Drugi dio knjige, *Postoji li Bog?* već samim naslovom daje naslutiti da je riječ o propitkivanju postojanja Boga. Unutar ove razrade, Comte-Sponville će donijeti šest argumenata zašto ne vjeruje u Boga i zašto vjeruje da Bog ne postoji. Ovdje ćemo izostaviti njihovo nabranje jer ćemo ih predstaviti u strukturi ovoga rada. Dovoljno je naglasiti da je riječ o argumentima koje smo već nebrojeno puta susreli unutar tradicionalne filozofske i teološke misli. Comte-Sponville će interpretirati te argumente u svrhu ateizma u nastojanju da pokaže da je ateizam izvjesniji, razumniji i bliži stvarnosti nego je to vjera u Boga. Kako je to bio slučaj s prvim dijelom, tako će i u drugom, u razradi argumenata, biti potaknuta i brojna druga pitanja, koja opet zahtijevaju da im se posvetimo. Stoga je važno još jednom naglasiti neizbježnost njihove razrade, bez kojih Comte-Sponvilleova misao ne bi bila cjelovita.

Treći dio njegove knjige *Kakva duhovnost za ateiste?* donosi promišljanje o duhovnosti, slobodnoj od religije i Boga. Unutar ove razrade, on nastoji predstaviti mogući model poimanja i života duha koji se očituje u svojoj duhovnoj dimenziji kao najizvrsnijem putu ljudskog življenja. Tako će svakoga, bilo teist ili ateist, sučeliti s pitanjima kao što su misterij, jednostavnost, šutnja, punina, jedinstvo, tišina, spokojstvo, prihvaćanje, neovisnost, smrt i besmrtnost, Apsolutno i relativno, transcendencija i imanencija. U tom kontekstu Comte-Sponville razrađuje moguću duhovnost za ateiste, naglašavajući slobodu duha koja je ne samo pridržana svima nego i ključna za svakog čovjeka.

Comte-Sponville nas dakle sučeljava s pitanjima s kojima se i sam suočio te s predznakom ateizma uznastojao podastrijeti svoje odgovore. U tom smislu, on poziva na dijalog i svoje promišljanje podvrgava raspravi. Samim time što ne proglašava svoju misao apsolutnom, već puno govori o ovom ateistu. Iz njegovih napisa se iščitava da je riječ o mogućem odgovoru, mogućem objašnjenju i mogućoj duhovnosti. Kao što će više puta biti naznačeno, Comte-Sponvilleov ateizam je blag i pun tolerancije prema svima. S jedne strane je upravo to ono što nas je najviše privuklo njegovoj misli, borba za duh koji želi spasiti i onda kada se odbacuju religija i Bog. S druge strane, njegov poziv na dijalog je izazov za teološku misao jer je riječ o ateistu čiji je ateizam obilježen i njegovim kršćanstvom. Ovdje se odazivamo

pozivu na dijalog u duhu uzajamnog promišljanja i propitkivanja, ne pokušavajući pobiti njegove stavove, ali i bez ustezanja da mu postavimo svoja pitanja u duhu teološko-kritičke misli kao i da izrazimo moguće proturječnosti. Ovaj rad stoga želi biti barem mali doprinos dijalogu ateista i teista, koje povezuje ista zbilja i ista čovječnost izražena u ovim pitanjima, prevažnima da bismo ih zanemarili.

Na tragu ovog zahtjeva i težine pitanja koje smo istaknuli, ovaj doktorski rad se okreće oko dva temeljna metodološka pristupa od kojih je prvi istraživačko-analitički, a drugi teološko-kritički, uključujući i sintetički. Naš hermeneutički ključ pronalazimo u Pastoralnoj konstituciji *O Crkvi u suvremenom svijetu* »Gaudium et Spes« koja poziva na istraživanje ateističkih stavova i uvjerenja u duhu tolerancije, dijaloga i nediskriminacije. Takvu vrstu dijaloga i uzajamnog traženja u svrhu izgradnje boljeg svijeta, u kojem žive i oni koji vjeruju i oni koji ne vjeruju, ovdje ne želimo u prvom redu objašnjavati, nego provesti u djelo. U tom hermeneutičkom ključu pristupamo ovom autoru, otvoreni propitkivanju njegove mudrosti koja se očituje u ateizmu, ali i njezinu sučeljavanju spram kršćanske mudrosti. Rad je podijeljen u dva velika dijela koji zajedno sadržavaju osam poglavlja. Prvi dio, *Prikaz filozofske razrade duhovnosti bez Boga Andréa Comte-Sponvillea*, ima zadaću istražiti i analizirati te u što objektivnijem smislu iznijeti Comte-Sponvilleove temelje za duhovnost bez Boga, što uključuje i ključne ideje ateizma na kojima takva duhovnost stoji. U suradnji s njegovim djelima, pa i samim autorom, od iznimne važnosti nam je što sustavnije i objektivnije pristupiti ovom autoru i njegovim pitanjima. Tako smo u prvom dijelu izdvojili četiri poglavlja koji nose njegovu razradu. Prvo poglavlje *Uvod u razumijevanje duhovnog ateizma* iznosi temeljne okosnice sintagme duhovni ateizam. U objašnjenju ove sintagme važno je istaknuti da je riječ o diferenciranju ateizma Comte-Sponvillea koji se naslanja na ateističku tradiciju ali jednako tako uvodi i novost svoga naglaska, ne samo kao duhovni, nego i kao ateizam koji iz svoje duhovnosti nastoji ponuditi razumijevanje svijeta i čovjeka. Na tom tragu, izdvajamo da je riječ o pokušaju da se duhovni ateizam razumije u svom povijesnom kao i suvremenom kontekstu kojem poseban pečat daje Comte-Sponvilleova filozofija.

Drugo poglavlje *Ključne ideje duhovnog ateizma unutar argumenata za Božju opstojnost* iznosi, u istraživačko-analitičkom kontekstu, argumente koji preispituju argumente o Božjoj opstojnosti. Oni uključuju klasične argumente kao što su: *ontološki*, *kozмолоški* i *fizikalno-teološki*, ali i druga pitanja koja imaju svoju povijesno-filozofsku raspravu, a u našem slučaju su smješteni u kontekst argumenata. To su: *Slabost iskustva Boga*, *Nerazumljivo objašnjenje*, *Prekomjernost zla*, *Osrednjost čovjeka* i *Želja i iluzija*. Comte-Sponvilleovi argumenti

sačinjavaju šest argumenata jer pod prvim argumentom on ubraja tri, ontološki, kozmološki i fizikalno-teološki. Ovi argumenti imaju svrhu pokazati zašto Comte-Sponville ne vjeruje u Božju opstojnost te zašto vjeruje da Bog ne postoji. To je ujedno razlika negativnog i pozitivnog ateizma, kako je sam objašnjava. Što se njega tiče, on je ateist i u njegovu negativnom i pozitivnom značenju. Stoga ključ ovog poglavlja jest iznijeti njegovu interpretaciju ovih argumenata koja će biti i predmet našeg teološko-kritičkog propitkivanja.

Treće poglavlje *Ključne ideje duhovnog ateizma Andréa Comte-Sponvillea u trima teologalnim krepostima* poglavlje je koje donosi njegovu interpretaciju vjere, nade i ljubavi kao i argumente zašto odbacuje vjeru i nadu. Umjesto vjere i nade on objašnjava mudrost vjernosti i očaja koji su bliskiji stvarnom životu i stvarnom čovjeku. Jasno je da teologalne kreposti uključuju razumijevanje odnosa spram Boga kojeg Comte-Sponville nastoji preispitati u duhu svoje kritike, ne tako da ih zabrani nego da pokaže da se u očaju i vjernosti skriva prava mudrost življenja. Taj prikaz, u našem istraživačko-analitičkom kontekstu, otvara pitanja koja će biti predmet teološko-kritičkog iščitavanja.

Četvrto poglavlje istraživačko-analitičkog dijela je *Duhovnost duhovnog ateizma*. Unutar Comte-Sponvilleove argumentacije o opravdanosti nevjerovanja u Božje postojanje i unutar interpretacije teologalnih kreposti koje, barem u kontekstu vjere i nade, ne čine mudrost života, izranja duhovnost koja nije religija i nije Bog. To su Comte-Sponvilleovi pokušaji da pokaže neovisnost duhovnosti od religiozne vjere i vjerovanja u Boga. Ipak, u svojoj razradi duhovnosti pokazat će da je usko vezan uz religiju i uz ono što proizlazi iz nje u kontekstu življenja duhovnosti. Tu ćemo također otvoriti pitanja koja se protežu od izvora i uvira duha, što zahtijeva temeljit istraživačko-analitički pristup zbog predmeta rasprave. Comte-Sponville, ustvari, najdublje polazi od vlastitog duhovnog iskustva, koje će biti i središte ovog poglavlja, iz kojeg onda proizlazi i moguća duhovnost slobodna od religije i Boga.

Nakon što smo u istraživačko-analitičkom dijelu upoznali što se podrazumijeva pod duhovnim ateizmom Andréa Comte-Sponvillea i otvorili brojna pitanja, teološko-kritički pristup će se baviti upravo tim pitanjima u svom drugom dijelu, naslovljenom *Teološko-kritička interpretacija duhovnosti bez Boga*. Drugi dio također sadrži četiri poglavlja, od kojih će svako biti razrađeno kao odgovor na Comte-Sponvilleove ključne teze duhovnog ateizma i duhovnost bez Boga. Na tom tragu, peto poglavlje *Teološko-kritički pristup negativnom ateizmu Andréa Comte-Sponvillea*, bavi se onim argumentima za koje Comte-Sponville drži da opravdavaju zašto ne posjeduju vjeru u Božje postojanje. Drugim riječima, to su argumenti koji njega samoga nisu uvjerali da Bog postoji. U te argumente ubrajamo prva tri: Prvi argument –

Ontološki, kozmološki i fizikalno teološki; Drugi argument – *Slabost iskustva Boga*; Treći argument – *Nerazumljivo objašnjenje*. Prvi argument koji sadrži tri klasična dokaza Božje opstojnosti zapravo nemaju svrhu *dokazati* Božje postojanje nego iz pitanja o njegovu postojanju iznjedriti moguće objašnjenje svijeta i čovjeka kao i razumno opravdanje vjere u Božje postojanje. Nemogućnost da se dokaže Božje postojanje također ima svoje značenje, koje ćemo, osim onog što u tome nalazi Comte-Sponville, nastojati istaknuti unutar teističkog objašnjenja. Drugi argument koji se tiče iskustva vrlo je zahtjevna tema koja će uključivati različite aspekte njegova višestrukog značenja i složenosti pitanja. Temeljno će biti i samo Comte-Sponvilleovo duhovno iskustvo koje ćemo teološko-kritički propitati. Treći argument, koji se tiče objašnjenja, više je stvar mogućega nego neke dokazivosti. Odbacujući da se svijet i čovjek mogu objasniti Bogom, Comte-Sponville donosi svoju hipotezu, smatrajući je uvjerljivijom. U našoj razradi želimo pokazati da je objašnjenje Bog barem jednako uvjerljivo kao što je to materijalistička hipoteza od koje polazi Comte-Sponville.

Šesto poglavlje *Teološko-kritički pristup pozitivnom ateizmu Andréa Comte-Sponvillea* uključuje druga tri argumenta koji, prema Comte-Sponvilleu, opravdavaju njegov ateizam u njegovu pozitivnom značenju, a to je zašto je opravdano vjerovati da Bog ne postoji. To su: Četvrti argument – *Prekomjernost zla*; Peti argument – *Osrednjost čovjeka*; Šesti argument – *Želja i iluzija*. Pitanje zla je pitanje koje se u različitim inačicama provlači kroz cijelu filozofsku povijest. Zato to pitanje zahtijeva i povijesni pristup, kako bismo razumijeli dubinu aporije u kojoj se filozofija nalazi. Izlaz iz te aporije ponudila je Simone Weil, čije objašnjenje prihvaća i sam Comte-Sponville, još uvijek se pitajući o prekomjernosti tog zla. Je li prekomjernost zla opravdan argument za vjerovanje da Bog ne postoji, pokušat ćemo istražiti u ovom dijelu rada. Peti argument, koji polazi od razumijevanja čovjeka kao osrednjeg, samo je jedna od interpretacija koja ima svoje mjesto u razumijevanju čovjeka, ali, smatramo, nedostatno i nedovoljno da bi čovjek na takvo objašnjenje bio svediv. Stoga ćemo u ovom poglavlju nastojati pokazati da čovjek nije izvorno osrednji, a još manje je ta njegova osrednjost opravdanje za vjeru da Bog ne postoji. Šesti argument nas uvodi u razumijevanje želje i iluzije koja je prisutna u religiji i zbog kojih je Comte-Sponvilleu religija sumnjiva. Temeljeći se na Freudu, pokušat ćemo iznova istaknuti Freudovo razumijevanje zrelosti čovjeka i čovječanstva koja se nalazi u odbijanju utjehe u Bogu. Je li utješnost neke ideje i razlog njezina odbacivanja, pitanje je koje se nameće. Jednako tako, ako smo i raskrinkali čovjekovo podsvjesno, je li tada dokinuta vjera u Boga? S obzirom da nije, pred nama stoji zahtjev propitati ulogu podsvjesnog u vjeri i može li to biti opravdano za vjeru da Bog ne postoji?

Sedmo poglavlje *Teološko-kritičko iščitavanje interpretacije teologalnih kreposti Andréa Comte-Sponvillea*, kako i sam naslov naznačuje, bavi se vjerom, nadom i ljubavlju propitkujući Comte-Sponvilleovu interpretaciju. Ona nas upućuje na vjeru i nadu kao moguće otuđenje od čovjeka i njegova života koji ima sada. Takva kritika, smatramo, ima svoje mjesto unutar Comte-Sponvilleova viđenja teologalnih kreposti, stoga se stavlja zahtjev iznova promisliti njihovu snagu. Njegova interpretacija nije strana ni čovjeku vjerniku, pa je to još hitnija zadaća s obzirom na zadaću i ulogu teologije. Vjera je prema Comte-Sponvilleu nepovjerljivo, ili bolje reći, nedokazivo vjerovanje. Stoga njegova tvrdnja da takvu nepovjerljivu vjerovanju ne može podrediti i svoju egzistenciju, zahtijeva uzeti takvu tvrdnju ozbiljno i propitati njezino utemeljenje. Slično je i s nadom u kojoj Comte-Sponville vidi otuđenje od našeg sadašnjeg života prema budućnosti koja je nepoznata i neizvjesna. Ono što čini vrijednost ljudskog života, ovdje je i prisutno. Na tom tragu razumijevamo da Comte-Sponville želi čovjeka vratiti njemu i njegovu životu. On ne želi zabraniti nadu, nego pokazati da ona nije mudrost života. Takav izazov za razumijevanje nade, traži svoje propitkivanje i potragu za mudročću. Ljubav je ono što Comte-Sponville ističe kao najljepšu krepost koja nas sve spaja. Onda kada dolazi do izražaja da nisu svi skloni vjeri i nadi, zasigurno smo svi složni da je ljubav neupitna vrednota koja nas sve zbližava. Na takvu tvrdnju se možemo samo odazvati, potaknuti primjerom Comte-Sponvillea koji na jedan specifičan način, makar ateist, drži do Krista i njegova navještaja ljubavi koja je *agape*.

U osmom i posljednjem poglavlju ove razrade, stoji *Teološko-kritički pristup duhovnosti bez Boga*. Već naznačeno u naslovu, biva jasno, da je riječ o razumijevanju duha i duhovnosti koja pokušava naći svoj put življenja bez Boga i religije. Na tom tragu Comte-Sponville razumijeva, temeljem svoga osobnog iskustva, duhovnost kao život duha i ujedno njegovu otvorenost spram apsoluta. Kako je i samo pitanje duha u filozofskoj, a tako i biblijsko-kršćanskoj tradiciji višestruko prisutno, ono zahtijeva, unutar teološko-kritičke metode i povijesni pristup koji će nam osvijetliti težinu takva pitanja. Na tragu propitkivanja izvora duha, promišljat ćemo i duhovnost kao otvorenost spram apsoluta. Pitanje o apsolutu je neminovno, što povlači za sobom i budističku filozofiju u kojoj Comte-Sponville nalazi vlastito utemeljenje. Može li se na tim temeljima graditi i prakticirati duhovnost bez Boga, ostaje veliki izazov za naše teološko-kritičko propitkivanje.

Razumijevanje Comte-Sponvilleovih ključnih ideja ateizma, koji smo u našem interpretativnom značenju izrazili sintagmom »duhovni ateizam«, protegnut će se kroz cijeli ovaj rad sa svojim zasebnim naglaskom. Ono što držimo izazovom za teološko promišljanje,

možda više nije ateizam koji odbacuje Boga, nego još više ateizam kojemu Bog više nije potreban. Je li to tako i u Comte-Sponvilleovu slučaju, biva veliki zadatak u koji se ovdje upuštamo, ne kako bismo dokinuli njegovu moguću viziju duhovnosti bez Boga, nego kako bismo zajedno, u duhu želje za istinom i dijalogom, promišljali ova pitanja koja su nam jednako, bilo ateisti ili vjernici, važna. Prije početka razrade same teme donosimo nekoliko crtica o našem autoru kao dio samoga uvoda.

André Comte-Sponville

Uvaženi francuski filozof André Comte-Sponville rođen je u Parizu 1952. godine. Studirao je na *École Normale Supérieure*, gdje je 1983. doktorirao filozofiju na temu *Elementi za jednu materijalističku mudrost*. Nakon što je postao profesorom na *Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*, 1998., napustio je akademsku karijeru u želji da se posveti pisanju i javnoj predavačkoj aktivnosti. Mnogi u tome vide hrabar potez koji govori o osebnosti ovog autora. Svakako je jedan od rijetkih filozofa koji može živjeti od svoga pera te također jedan od rijetkih koji filozofiju nastoji približiti suvremenom čovjeku i njegovoj svakodnevnici. Kao slobodni mislilac u filozofskom i prosvjetiteljskom angažmanu, stekao je ugled i prepoznatljivost. Nositelj je titule *Doctor honoris causa Sveučilišta Mains-Hainaut (Belgija)* i nagrade *La Bruyère* Francuske akademije te bio član *Comité consultatif national d'éthique* od 2008. do 2016. godine.

Knjige su mu prevedene na više od dvadeset svjetskih jezika: *Rasprava o očaju i blaženstvu* (svezak I: *Mit o Ikaru*, svezak II: *Živjeti, 1984-1988*); *Ljubav i samoća* (1992); *Ja nisam filozof (Montaigne i filozofija, 1993)*; *Vrijednost i istina (Ciničke studije, 1995)*; *Albert Camus (Od apsurdna do ljubavi, 1995)*; *Mala rasprava o velikim vrlinama* (1996); *O drugoj strani očaja (Uvod u misao Svamija Prajnanpada, 1997)*; *Mudrost Modernih (Deset pitanja za naše vrijeme, 1998.)*; *Veseli očaj* (2000); *Prezentacije filozofije* (2000); *Chardin ili sretna materija* (1999); *Lukrecije, pjesnik i filozof* (2001); *Filozofski rječnik* (2001); *Je li kapitalizam moralan?* (2004); *Filozofija. Ljudski život* (2005); *Postoji li Bog* (2005); *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga* (2006); *Ni sex ni smrt. Tri eseja o ljubavi i spolnosti* (2012); *C'est chose tendre que la vie* (2017); *L'inconsolable et autres impromptus* (2018).

André Comte-Sponville, svestran je pisac čiji opseg interesa obuhvaća raznolike teme i raznoliko slušateljstvo. No, njegovo promoviranje ateizma i ateističke duhovnosti ono je što

nas ovdje osobito intrigira. Život Comte-Sponvillea obilježen je judeo-kršćanskom tradicijom jer je odrastao i odgajan u kršćanskoj obitelji. O svom vjerskom odgoju i sam otvoreno govori: „Nisam samo bio odgajan u kršćanstvu; vjerovao sam u Boga, i to vrlo snažnom vjerom koju su katkad, negdje u osamnaestoj godini, prožimale razne sumnje“.¹ Rođen u maloj buržujskoj obitelji, reći će da je njegovo djetinjstvo bilo nesretno jer je odrastao između depresivne majke i autoritarnog oca.² Comte-Sponvilleov odgoj unutar katoličanstva i kršćanstva bio je važniji njemu nego njegovim roditeljima. Bio je pobožan, član katoličke mladeži te je razmišljao o svećeničkom pozivu. Ipak je u isto vrijeme osjećao da nema poziv na svetost. Za njegovo sazrijevanje osobito značenje su imala dvojica izvanrednih svećenika koji su bili duhovnici gimnazije koju je pohađao. Gimnazijski dani ga privlače filozofiji koja je najprije bila omiljeni predmet, a onda je postala strast.

U knjizi *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga* opisuje svoja duhovna iskustva i pitanja u krilu kršćanstva čiji ga odgovori nisu zadovoljavali. Sa svojih petnaest ili šesnaest godina opisuje važnu misao, koja je ostala duboko zapisana, dok je proživljavao jedan tmuran i težak dan. Tada je zapisao u svoj intimni dnevnik: „Ili Bog postoji i tada ništa nije važno. Ili pak Bog ne postoji, i tada ništa nije važno.“³ Nije teško zaključiti da je Comte-Sponville svoju misao propitkivao i razvijao još od najranije dobi. Osjećao je i propitkivao Božju šutnju. Nije ga zadovoljio odgovor da je „Bog onaj koji sluša. Takav Bog je ubrzo postao zamoran.“⁴ Na svom putu stekao je prijatelje i među svećenicima s kojima i danas njeguje prijateljstvo. Ipak, kao svoj put i uporište otkriva filozofiju, a ateizam doživljava kao „svojevrsno oslobođenje: sve je postalo jednostavnijim, lakšim, otvorenijim, jačim.“⁵

Prijelomna godina za političko sazrijevanje, kako za mnoge, tako i za njega, bila je 1968. Studentske i radničke pobune širom svijeta nisu se mogle mjeriti s onima u Francuskoj gdje u početku prosvjeduju protiv fakultetskog sistema. Narušena autonomija sveučilišta i brojni neredi prerastaju u nacionalnu krizu. Politička strast, koja je zahvatila brojne studente i radnike unutar ideje revolucije, trajala je tek nekoliko godina. Izražena tendencija francuskog otpora prema vlasti i autoritetu te nasilno zalaganje za ljudska prava izraženo u toj godini i dalje obilježavaju i svjetonazor šesnaestogodišnjeg mladića. Neredi i mladenački bunt ostavljaju dubok trag na njega. U isto vrijeme, pojačava se intenzitet nutarnjih previranja i dvojbi, koje su

¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, Zagreb, 2016., 12.

² André COMTE-SPONVILLE, u: <http://www.artefilosofia.com/comte-sponville-andre/> (videno, 30.06. 2018.)

³ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 155.

⁴ *Isto*, 80.

⁵ *Isto*, 12.

dotad bile kako-tako izvjesne, a to je, među ostalim, bilo i pitanje Boga. Povijest nam donosi da „ako je istina da su se 1968. dogodile dvije neuspjele revolucije – ona »francuskog svibnja« u Zapadnoj Europi, koja je okončana pobjedom de Gaullea, i ona Praškog proljeća u Istočnoj Europi, prekinuta sovjetskom intervencijom, također je, ipak, istina da su na području kulture i običaja sudionici neuspjelih revolucija ili, općenitije, osporavanja i prosvjeda, posvuda ostavili tragove.“⁶ To dovodi do novog razumijevanja vrijednosti i običaja te odnosa spram autoriteta. Kao desetogodišnji član komunističke partije, Comte-Sponville ju napušta kada Francuska daje potporu Sovjetskom Savezu. Zbog te svojevrsne izdaje, kao i većina njegovih kolega, svrstava se među socijaldemokrate te danas sebe, u političkom kontekstu, definira kao socijaldemokrata i liberala lijeve orijentacije.

Nadahnuće svojoj filozofiji nalazi u filozofima Epikuru, stoicima (Seneki i Marku Aureliju), Montaigneu, Pascalu, Spinozi, Nietzscheu, Marxu i Freudu, a privučen je i budističkom duhovnošću i filozofijom. U francuskom časopisu *Revue internationale de Philosophie*, broj cijeli posvećen André Comte-Sponvilleu, direktor Michel Meyer piše: „André Comte-Sponville je vjerojatno jedan od najvećih francuskih filozofa nakon Sartrea (...) Nasljednik Aristotela i Spinoze, Comte-Sponville nam govori o Bogu kao i o kapitalizmu s jednakim veseljem.“⁷ Zagovara materijalistički pristup svijetu i duhu koji nastoji i filozofski utemeljiti. Premda svestran pisac, središte njegovog interesa su „moralna i antropološka pitanja: kako živjeti, kako biti sretan, ima li život smisla, kako pronaći mudrost, a ne podvrgnuti se religiji, kako biti slobodan, je li još moguć ćudoredan život, dokle ide tolerancija?“⁸ Iz ovog središta proizlazi nezaobilazno zanimanje za religijsku tematiku koju Comte-Sponville posebno obrađuje u knjizi *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*. Kao zagovornik materijalizma utvrđuje i njegovu antireligioznost te javno nastupa kao zagovornik ateizma.

Nameće se pitanje što čini njegov ateizam drukčijim i vrijednim pozornosti? Prije svega, to je njegova knjiga *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga* u kojoj promovira ateizam i ateističku duhovnost na vrlo specifičan način. Sama ideja knjige nastaje iz jednog susreta na kojem Comte-Sponville drži predavanja u jednoj protestantskoj crkvi u Parizu. Tema je bila pitanje vjere u Boga. Iz tog predavanja nastaje mala knjižica koju je poklonio prijateljici Nancy Huston iz Kanade. Oduševljena onim što je Comte-Sponville govorio, predlaže mu da napiše

⁶ Čimbenici promjene između kraja 1960-ih i novog desetljeća, u: *Povijest. Poslijeratno doba (1945-1985.)*, Ivo GOLDSTEIN (ur.), knjiga 18, Zagreb, 2008., 35.

⁷ Michel MEYER, Présentation, u: *Revue internationale de Philosophie*, 65 (2011.) 4, 7.

⁸ Rade KALANJ, Pogovor, u: André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, Zagreb, 2016., 162.

knjigu te se sama nudi prevesti je na engleski jezik. Tako je nastala knjiga *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*.

Pomirljiv ton koji nas uvodi u drukčije iskustvo shvaćanja ateizma svakako doprinosi ozračju zajedničkog promišljanja dijaloga vjere i nevjere. S druge strane, njegov ateizam postavlja brojna pitanja koja su izazov za suvremenu teološku misao. Comte-Sponville pokazuje izrazito poštovanje u odnosu na vjeru i religiju te njihove vrijednosti. Ovdje bivamo iznenađeni njegovim pozivanjem na Isusa Krista i crkvene filozofe i oce koji su, kaže, njegovi duhovni učitelji. Međutim, on nastoji pokazati da je religija bila potrebna radi određenih vrijednosti koje čovječanstvo treba. Ono što mu preostaje, jest zadržati te vrijednosti, ali se ne podvrgnuti religiji. Premda ne vjeruje u Boga ni u Božje postojanje, reći će da „biti ateist ne znači nužno biti protiv Boga.“⁹ To nas dovodi do drugog razloga zašto nas Comte-Sponvilleov ateizam intrigira. To su njegovi argumenti koje iznosi u prilog Božjeg nepostojanja. Treći razlog je duhovno iskustvo koje Comte-Sponville živi i njeguje kao ateist. Koliko god se činilo paradoksalnim, on zagovara duhovni život svakog čovjeka, bio on vjernik ili ne. Žestoko odbacuje svaki fanatizam pa i onaj ateistički, no duhovni život smatra prevažnim da bi ga prepustio religijama. Također, jedan od važnih razloga jest taj što je njegova knjiga *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga* prevedena na više od dvadeset svjetskih jezika i našla izniman odjek kod čitateljstva. To govori u prilog činjenici da današnji čovjek na pitanje duhovnosti nije ravnodušan. Izazov je veći jer ovdje susrećemo govor o duhovnosti s predznakom ateizma.

Nekolicina ga je okarakterizirala kao kršćanskog ateista. Međutim, on svoj ateizam objašnjava izrazom da je on „vjerni ateist, privržen kršćanskoj tradiciji.“¹⁰ Drugim riječima i još preciznije će reći: „Ja sam nedogmatičan i vjeran ateist.“¹¹ To zahtijeva dodatno objašnjenje u Comte-Sponvilleovom smislu. Prema tome, dublje razumijevanje njegovog ateizma obradit ćemo u sljedećem poglavlju u kojem ćemo nastojati odrediti profil, argumente i izazov takvog ateizma za vjeru.

⁹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 96.

¹⁰ *Isto*, 32.

¹¹ *Isto*, 40.

Prvi dio: Filozofski koncept duhovnosti bez Boga Andréa Comte-Sponvillea

I. POGLAVLJE

UVOD U RAZUMIJEVANJE DUHOVNOG ATEIZMA

1. Ateizam

Povijest nas poučava da opasnost vjerovanja u vlastitu istinitost nastaje kada se to shvaća kao jedini put. Drugim riječima, koliko god bili sigurni u istinitost vlastitog puta, ne smijemo zanemariti da i onaj drukčiji može potaknuti bistrinu koju slijedimo. Propitkivanjem dopuštamo rasti u vjeri i kada je ona izazvana od svoje suprotnosti – nevjere. Naime, svjedoci smo da ljudi koji su odbacili Boga to katkada čine upravo iz poštovanja prema njemu. Takvu misao nam donosi Manfred Lütz koji naglašava da je Bog 'odbačen' je su oni koji ga prihvaćaju pokazali slabost vjerovanja u njegovo postojanje. Lütz se protivi površnom ateizmu, ali i sladunjavoj vjeri.¹

Na samom početku ističemo naš pristup pitanju ateizma. Smjernice kojima ćemo se voditi nalazimo u Hansa Künga koje je istaknuo u svojoj knjizi *Postoji li Bog?* One su sljedeće: „Ateizam se ne smije generalno moralno diskvalificirati kao hotimično otpadništvo od Boga; Ateizam se jednako tako ne smije teološki prisvajati kao skrivena vjera u Boga; Ateizam se napokon ne smije ni komformistički i koketirajući gladiti.“² Ovakav pristup pokazuje da teologija respektira filozofiju ateizma kao ravnopravnog sugovornika razvijajući dijalog u kojemu je jedino mjerilo koje vrijedi potraga za istinom. Kod našeg autora, Andréa Comte-Sponvillea, ne susrećemo površni ateizam, štoviše, vrlo promišljen i filozofski te, osim toga, obilježen kršćanskom vjerom. Razumijevanje ateizma u svoj njegovoj složenosti nije moguće preko noći i s takvim odgovorima ne treba žuriti. Stav dijaloga i međusobnog poštivanja, unatoč razlici, može pridonijeti istinskijem življenju vjere za vjernika i čovječnosti za ateista. I jedno i drugo svoj temelj nalaze u Kristovoj poruci. U tom duhu promišljat ćemo ateizam Andréa Comte-Sponvillea. Njegov miroljubivi i promišljeni ateizam povlači sa sobom dodatno pitanje: Ima li duhovnost bez Boga svoje razumsko i egzistencijalno utemeljenje kao novi model života

¹ Usp. Manfred LÜTZ, *Bog. Mala povijest najvećega*, Split, 2012., 57.

² Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, Rijeka-Sarajevo, 2008., 514.

duha? Tim pitanjem pozabavit ćemo se tek nakon što općem ateizmu pristupimo sa svom složenošću koju zahtijeva.

Poglavlje *Ateizam*, u kojem nam je namjera u prvom redu upoznati i svrstati duhovni ateizam, bit će razrađeno unutar poglavlja *Pojam i razvoj ateizma* razrađen kroz *Pojedine etape geneze ateizma; Tipologija ateizma: racionalistički, psihologijski i egzistencijalni ateizam unutar humanističkog pokreta; Ateizam Andréa Comte-Sponvillea i Posebnost duhovnog ateizma*. Ovakva razrada izdvaja ona središta razumijevanja ateizma koja, smatramo, imaju utjecaj na razvoj duhovnog ateizma. Jednako tako, svrha nam je diferencirati sam duhovni ateizam koji se traži razumjeti iz konteksta povijesti razvoja ateizma izdvajajući pritom novi aspekt iz kojega se ateizam zahtijeva iznova propitati.

1.1. Pojam i razvoj ateizma

Polazeći od pojma »ateizam« nalazimo da „je sama riječ *atheismus* sastavljena od dviju grčkih riječi, *theos*, što znači Bog i *alpha-privativum*, znači *ne* ili *bez* te tako prvom dijelu riječi niječe sadržaj.“³ U filozofskom leksikonu čitamo da „francuski *athéisme*, od grčki *ἄθεος*, *átheos*: bez boga, u užem smislu je poricanje postojanja Boga i bogova.“⁴ U rječnicima se ateizam često definira kao vjerovanje da nema Boga. Međutim, grčki korijen ovog pojma naglašava da je ateist netko tko ne posjeduje vjeru u Boga ili bogove. S obzirom da sami ateisti ne žele da im se pripisuje bilo kakvo vjerovanje, pa ni to da Bog ne postoji, ateizam se tako razlikuje kao *pozitivni* i *negativni*.⁵ Pozitivni je vjerovanje da Bog ne postoji, a negativni je onaj koji ne posjeduje vjeru u Boga ili bogove. Tako ateisti žele izbjeći prigovor da i oni posjeduju vjeru, makar to bila vjera da Bog ne postoji.

U Starom i Novom zavjetu ne nalazimo pojam ateizam već iznijansirani pojam *bezboštvo*: „U grčkom rječniku NZ duhovni stav što ga žigoše SZ dobiva preciznije oznake: to je bezboštvo (*asébeia*), nepravda (*adikía*), odbacivanje zakona (*anomía*).“⁶ Složenost pojave ateizma, čije se značenje kroz povijest mijenjalo, ovisno o kontekstu vremena i njegovim zagovarateljima, pridonosi teškoći definiranja. Upravo zbog svoje složenosti, ateizam zahtijeva

³ Nikola DOGAN, *U potrazi za Bogom*, Đakovo, 2003., 158.

⁴ Ivan MARKEŠIĆ, *Ateizam*, u: *Filozofski leksikon*, Zagreb, 2012., 67.

⁵ Usp. Michael MARTIN (ur.), *Opći uvod*, u: *Ateizam*, Zagreb, 2011., 1.

⁶ André DARRIEUTORT - Pierre GRELOT, *Bezbožnik*, u: *Rječnik biblijske teologije*, I, Zagreb, 1993., 47.

i takav pristup. Prvo što se možemo pitati jest: Je li ateizam nešto izvorno u našoj povijesti? U što su vjerovali naši preci?

U pastoralnoj konstituciji *Gaudium et Spes*, Sabor napominje: „Ateizam, naime, promatran u cjelini, nije nešto izvorno, nego on prije nastaje iz različitih uzroka, među koje se također ubraja kritička reakcija protiv religija, i to u nekim krajevima napose protiv kršćanske religije.“⁷ Frédéric Lenoir, u svojoj knjizi *Bog* donosi kratak, ali pregledan, prikaz početka i razvoja religije. On naglašava da se Bog u povijesti čovječanstva pojavljuje prilično kasno, a prve prikaze božanstva arheologija otkriva tek oko prije deset tisuća godina.⁸ Teško da ćemo ustvari ikada s nepobitnom sigurnošću znati je li ateizam izvorno čovjekovo stanje ili nije. Međutim, ritualni odnos prema smrti nam svjedoči o nekom vjerovanju. Možemo pretpostaviti da je riječ o vjerovanju u prekogrobni život. Kao što i Lenoir kaže: „Ti prvi rituali vezani uz smrt su na neki način prvo očitovanje religioznosti, mogućeg vjerovanja u neki nevidljivi svijet.“⁹

Ovdje nećemo nizati i druga svjedočanstva, poput pećinskih slika u Altamiri i egipatskih piramida, nego pokušati razjasniti stvari. Iz ovoga što od naše daleke prošlosti poznajemo, uspijevamo iščitavati tek djelomično i donositi određene pretpostavke. I teisti i ateisti ih mogu iščitavati na svoj način. Kada Sabor kaže da ateizam nije izvoran, dodaje »promatran u cjelini«. Dakle, uzimajući u obzir iskustvo čovječanstva kroz cijelu povijest, a i danas, uočavamo da je čovjek religiozan i da svoju religioznost izražava na mnogostruke načine, i onda kada ju niječe. Čak i kada čovjek nije znao Boga nazvati Bogom, ne znači da nije ostvarivao oblik zajedništva i komunikacije s njim, o čemu nam svjedoče arheološki ostaci iz povijesti. Pa, ipak, to se vrijeme uglavnom temelji na pretpostavkama i dokazima koji su uvelike podložni različitom tumačenju. Okrenut ćemo se ipak poznatijem razdoblju razvoja ateizma.

⁷ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et Spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. XII. 1965.), br. 19-21., u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008. (dalje: GS)

⁸ Usp. Frédéric LENOIR, *Bog*, Zagreb, 2013., 9.

⁹ *Isto*, 10.

1.1.1. Pojedine etape geneze ateizma

Važno je razlikovanje ateizma u njegovom širem i užem značenju. U kontekstu šireg značenja, promatramo njegovu pojavu kroz povijest u nekim istočnjačkim religijama, a potom u grčko-rimskoj kulturi. No, riječ je o jednom određenom tumačenju tih religija u kojem se ne mogu prepoznati ozbiljne karakteristike ateizma. Sam pojam nosi različite konotacije kroz povijest. Poznato nam je da je Sokrat umro pod optužnicom ateizma jer nije prihvaćao grčke bogove. Kršćani su također bili optuženi kao ateisti jer su odbacili poganske bogove Rimljana. Procvatu grčkog duha pridonose filozofi kojima su bogovi bili neprihvatljivi. Među njima je Demokrit kojemu je Bog poteškoća koju nema gdje smjestiti u sklopu materijalističkog promišljanja: „Kad su ljudi u pradavno doba promatrali pojave u visinama, kao grmljavinu, sijevanje i gromove pa sastajanje zvijezda i pomrčine sunca i mjeseca, plašili su se, misleći da su bogovi uzročnici toga.“¹⁰ Lütz će to objasniti tako da upravo „Demokrit psihološki tumači vjeru u bogove kao utvare, prouzročene prirodnim pojavama. On ne odbacuje predodžbu o transcendentnome Bogu jer je takva predodžba Boga bila potpuna nepoznanica.“¹¹ Epikur i Lukrecije također izražavaju svoj protest na bogove shvaćene u njihovom vremenu, međutim, ideje bezboštva im ne donose drugo nego strah pred ništavilom i ispraznost shvaćanja života. Lütz smatra da „Bog kojega su odbacili antički ateisti predstavlja zamršeni svijet bogova s Olimpa.“¹² Veliki filozofi nisu mogli prihvatiti bogove koji se poigravaju ljudskim sudbinama. Prvi kršćanski mislitelji su ove stavove uzimali kao svojevrsnu pripremu za Evanđelje.

Ipak, ateisti srednjeg vijeka dolaze u sukob upravo s tim kršćanskim shvaćanjem Boga. Iako je rasprostranjeno mišljenje da je ateizam u srednjem vijeku bio gotovo nemoguć, francuski povjesničar Georges Minois u svom djelu *Povijest Ateizma*¹³ govori upravo o ateizmu srednjeg vijeka. U tom razdoblju, na neki način, ateizam je shvaćen kao reakcija ili štit za vlastitu vjeru: „Tu nije riječ o deskriptivnom smislu o ateizmu, nego je taj pojam služio čuvarima vlastite religije u borbi protiv tuđih »krivih« predodžbi Boga, što znači da su svi oni koji su ispovijedali drukčiju vjeru od njih i imali drukčiji svjetonazor za njih bili ateisti.“¹⁴ Složenost promišljanja o ateizmu zahtijeva razlikovanje kojeg Boga netko poriče i iz kojih razloga? Hans Küng navodi da „pravi ateizam, pak, ne niječe samo mnoštvo bogova ni samo

¹⁰ Atomisti LEUKIP i DEMOKRIT, Niko Majnarić (ur.), Zagreb, 1950., 36.

¹¹ Usp. Manfred LÜTZ, *Bog. Mala povijest najvećega*, 59.

¹² *Isto*, 60.

¹³ Usp. Georges MINOIS, Zar ateizam u Srednjem vijeku?, u: *Tvrđa*, Ivanić-Grad, 1-2 (2012.) 2., 347-375.

¹⁴ Ivan MARKEŠIĆ, Ateizam, u: *Filozofski leksikon*, 67.

određeno štovanje Boga pa niti samo kakva osobnog, *teističkog*, Boga. On poriče svakog Boga i svako božanstvo, shvaćeno bilo mitološki, teološki ili filozofski. Takav ateizam, takvo sveukupno poimanje zbilje, koje misli izaći na kraj bez ikakvog Boga, bilo je u antici i srednjem vijeku stvar tek nekolicine.¹⁵ Naglasak na razlici ateizma u širem i užem značenju donosi da je „pravi ateizam tek plod novovjekovnog promišljanja dok ateizam u širem značenju ne možemo nazvati pravim jer za takav ateizam nisu postojali uvjeti. Pravi ateizam se odnosi na onaj ateizam kakvog danas poznajemo iz prakse.“¹⁶

Ateizam kao plod novovjekovnog promišljanja, nakalemljen na prosvjetiteljsku misao, ateizam je u svome užem značenju. Paradoksalno se shvaća kao poslijekršćanski fenomen. Dogan smatra da se „radikalni ateizam javlja u drugoj polovici osamnaestog stoljeća i to u misli francuskih prosvjetiteljskih materijalista (de Lamettrie, Diderot, d'Holbach).“¹⁷ Prosvjetiteljstvo je filozofski pravac 18. stoljeća čije se svjetlo odnosi na snagu ljudskog uma. Oslobođenje čovjeka od mraka srednjeg vijeka shvaća se kroz napredak oslobođen svih dotadašnjih dogmi. Polet za napretkom rađa sekularizirano društvo koje nadu i prosvijećenost više ne vidi u religiji, nego u znanosti. Tako je „uza samu pojavu sekularizacije i desakralizacije u modernoj epohi najvidljiviji oblik novoga društvenog fenomena upravo masovna ateizacija.“¹⁸

Proces modernizacije će donijeti suštinske promjene: industrijalizaciju i transformaciju poljoprivrede, veliko oduševljenje naukom te intelektualnu prosvijećenost koja dovodi do političke i socijalne revolucije. Velika ideja za progresom, korisnošću i napretkom rađa mit progresa jednako ranjiv kao i prethodni sistem. Rasplamsava se potreba za rušenjem autoriteta kao što su Biblija, Crkva i kršćanska tradicija. Jedan od prvih koji je ateizam uzeo za ozbiljno bio je francuski fizičar, matematičar i teolog, Blaise Pascal. On naglašava da vjerovanje u Boga može biti samo stvar osobnog izbora jer nema načina da se dokaže Božje postojanje.¹⁹ Filozofi prosvjetiteljstva su odbacili Boga koji je prijetio čovječanstvu vječnom vatrom te misteriozne doktrine o Bogu odbojne razumu. Voltaireov problem nije bio Bog, nego doktrine o njemu koje su vrijeđale sveti standard razuma. Immanuel Kant je odbacio mnoge zamke religije, a tradicionalne argumente za postojanje Boga odbacio kao beskorisne. Kantu je ideja Boga bila

¹⁵ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 175.

¹⁶ Nikola DOGAN, *U potrazi za Bogom*, 161.

¹⁷ *Isto*, 161.

¹⁸ *Isto*, 158.

¹⁹ O tome Pascal kaže: „Nismo dakle kadri spoznati niti što je Bog niti da li postoji“ (113); „Razum djeluje sporo (...) osjećaj tako ne djeluje: on djeluje u trenutku i uvijek je spreman djelovati. Stoga treba našu vjeru staviti u osjećaj; drugačije će se uvijek kolebati“ (123). Vidi u: Blaise PASCAL, *Misli*, Zagreb, 1969.

bitna, ali ju je smatrao i potrebnom da bi ljudi živjeli moralno. Tako u središtu religije nije Bog, nego čovjek.²⁰

Neki će taj ideal odvesti korak dalje i Boga potpuno ukloniti. Potkraj 17. stoljeća više neće biti pogrdno nazivati se ateistom kao što to čine škotski filozof David Hume i francuski filozof Denis Diderot. Iz filozofskih rasprava proistekla je Hollbachova knjiga *Sistem prirode: ili zakoni moralnog i fizičkog svijeta*²¹ koja je postala biblija ateističkog materijalizma. Tako je ateizam „zapravo tek s Feuerbachom i Marxom, te poslije – potpomognut prirodoslovcima ateistima – Nietzscheom i Freudom – postao svjetonazor koji je u samom korijenu ugrozio vjeru u Boga i kršćanstvo, koji je prodrio u sve slojeve pučanstva i koji je napokon prešao europske granice te dosegao globalne razmjere.“²² Danas se nalazimo u situaciji kada je, osim poteškoće definiranja ateizma, također teško pronaći njegovu obuhvatnu podjelu. Oslanjajući se na literaturu i autore, pristupit ćemo njegovoj tipologiji, radi jasnoće mogućnosti definiranja i svrstavanja samog duhovnog ateizma.

1.1.2. Tipologija ateizma: racionalistički, psihologijski i egzistencijalni ateizam unutar humanističkog pokreta

Forme ateizacije danas su toliko raznolike te gotovo svaki autor donosi svoju tipologiju ateizma. Ipak, postoji ono najosnovnije razlikovanje ateizma kao praktičnog (kod ljudi koji žive kao da Boga nema) i teorijskog (kod ljudi koji poriču Božju egzistenciju). Ove dvije forme se dalje razvrstavaju na određene podvrste, fokusirane na određeni naglasak. Jednu od takvih podjela donosi autor Wucherer-Huldenfeld, koju preuzimamo iz interpretacije Nikole Dogana. Dogan „drži da u okviru govora o teorijskom ateizmu postoji negativni ateizam koji ne poznaje Boga, zatim pozitivni ateizam koji Boga niječe, indiferentizam kao oblik ateizma koji označava ravnodušnost ili nezainteresiranost za pitanje o Bogu.“²³ Pozitivni i negativni, kako smo već prikazali na početku, usko su vezani uza sam pojam i definiciju ateizma. U sklopu ove podjele ateizma – negativni, pozitivni i indiferentni – također „valja ubrojiti kategoričko-doktrinarni, koji smatra da se može dokazati da Boga nema, postulativni ateizam koji uvjetno odbacuje Boga da bi se čovjek mogao slobodno razvijati i skeptički ateizam kad se pitanje o

²⁰ Usp. Immanuel KANT, *Metafizika čudoređa*, Zagreb, 1999., 269-271.

²¹ Pol HOLBAH, *Sistem prirode ili O zakonima fizičkog i moralnog sveta*, Beograd, 1950.

²² Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 295.

²³ Nikola DOGAN, *U potrazi za Bogom*, 164.

mogućnosti prave spoznaje Božje egzistencije može staviti u pitanje.²⁴ Autor ovih definicija nastavlja i dodatno tvrdi da je „praktični ateizam, u stvari, egzistencijalni, koji odlučno odbija Božju stvarnost.“²⁵

Hans Waldenfels navodi još neke tipove ateizma: „Privativni ili negativni, agnostički ili skeptički, dogmatski odnosno antiteizam, doktrinarni, postulatívni ili humanistički, militantni, zabrinuti ateizam i uvjetni ili tzv. metodički ateizam.“²⁶ Svi ovi ateizmi su prepoznati iz prakse ili kroz povijest ili u današnjici. Njihova raznovrsna podjela govori u prilog istančanom pristupu ovom problemu u nastojanju istinskog razumijevanja i promišljanja s našim suvremenicima. Tom problemu pristupio je i sam Blaise Pascal dok promišlja tipologiju stava pred Bogom koju je lijepo sažeo Hadjadj: „Pascal se vraća na svoje razlikovanje između ateista koji traži i ateista koji više ne traži, kojemu pridodaje, posve jasno, i kategoriju vjernika: »Postoje samo tri vrste osoba: one koje služe Bogu jer su ga našle; i one koje žive ne tražeći i koje ga nisu našle; i one koje žive ne tražeći i koje ga nisu našle. Prve su razumne i sretne, ove posljednje su bezumne i nesretne, a one u sredini su nesretne i razumne.«²⁷²⁸ Ovisno o pristupu temi ateizma, i svaki pojedini autor pristupa tipologiji unutar koje se iščitavaju i nastojanja razumijevanja fenomena ateizma. Svaki od ovih tipova zahtijeva svojevrsan pregled uzroka, zagovornika i svoju svrhu. U našem radu, osim što smo naveli njihova imena, tu ćemo se i zaustaviti jer opseg takve analize zahtijeva puno više nego što je nama dopušteno s obzirom na našu temu. Stoga ćemo ovdje izdvojiti tri temeljna i najizazovnija oblika ateizma: racionalistički, psihologijski i egzistencijalni. Njihov zajednički nazivnik je humanistički ateizam. Obratit ćemo im posebnu pozornost upravo zbog našeg autora čiji ateizam također nosi humanističko obilježje.

Humanizam je (od latinski *humanus*: ljudski) kulturnopovijesni pokret nastao u Italiji od XIV. do XVI. st. koji se u kasnijim razdobljima uvijek iznova javlja s različitim naglascima. U samim svojim počecima humanizam „nije u sebi i po sebi bio apriorno antireligiozan.“²⁹ Ipak, čini se da je naglašavanje kršćanske askeze nauštrb čovjeka, a samim time i bližnjega,

²⁴ Isto.

²⁵ Isto.

²⁶U: Hans WALDENFELS, *Kontekstualna fundamentalna teologija*, Đakovo, 1995, 46-47, donosimo objašnjenje: *Privativni ili negativni ateizam* - kad nije u upotrebi ili nedostaje sam pojam »Bog«; *agnostički ili skeptički ateizam* - kad se osporava mogućnost spoznaje Boga; *dogmatski ateizam odnosno antiteizam* - kad se poriče Božja egzistencija; *doktrinarni ateizam* - kad se pokušava dokazati nepostojanje Boga; *postulatívni ili humanistički ateizam* - kad se radi čovjeka traži nepostojanje Boga; *Militantni ateizam* - koji zastupa borbeni stav; »*zabrinuti*« *ateizam* - koji se javlja kod ljudi koji trpe radi svoje nevjere u Boga; *uvjetni ili tzv. »metodički ateizam«* - koji se javlja tada kada se u pojedinim znanstvenim istraživanjima metodološki ne uzima u obzir Božja egzistencija.

²⁷ Blaise PASCAL, *Misli*, 124.

²⁸ Fabrice HADJADJ, *Vjera zlih duhova ili ateizam koji je premašen*, Zagreb, 2013., 13.

²⁹ Nikola DOGAN, *U potrazi za Bogom*, 181.

pripremila put antireligioznom predznaku humanizma. Askeza umjesto ljubavi „u novo je doba nedvojbeno mnogim humanistički raspoloženim ljudima – što će se još jasnije pokazati u vezi s Feuerbachom i Nietzscheom – temeljito zagorčala vjeru u Boga i kršćanstvo: činilo se kao da je Bog moguć samo na štetu čovjeka, a biti kršćanin moguće samo na štetu zahtjeva biti čovjek.³⁰

Humanizam, a osobito renesansni, oživljava zanimanje izvornih tekstova „suprotstavljajući se katoličkom nauku i skolastičkoj filozofiji.“³¹ Ideja da je čovjek mjera svih stvari, povlači za sobom otpor prema autoritetu, osobito vjerskom, što je još jedan od razloga ateističkog predznaka humanizma. Henri de Lubac u svojoj knjizi *Drama ateističkog humanizma* ateistički humanizam, koji se od kršćanstva vraća antičkom poganstvu radi čovjeka, smatra velikim nesporazumom: „Uzimajući u početku vid povratka antičkom poganstvu, taj pokret loma sve je bio brži i sve se više širio u XVIII. i XIX. stoljeću pa je, nakon više etapa i mijena, poprimio najsmionije i najžešće oblike modernog ateizma.“³² Tu je riječ o apsolutnom humanizmu koji zagovara vlastiti put kao jedini istinit. Humanistički ateizam prepoznajemo kao racionalistički, psihologijski i egzistencijalni, a glavni predstavnici su Ludwig Feuerbach (1804. – 1872.), Sigmund Freud (1856. – 1939.) i Friedrich Nietzsche (1844. – 1900.).

Racionalistički ateizam odbija mogućnost Božje egzistencije u ime razuma. Javlja se u prosvjetiteljstvu, a njegov najpoznatiji zagovaratelj je Ludwig Feuerbach. Feuerbach govori o otuđenju čovjeka unutar kršćanstva jer je čovjek u kršćanskom Bogu našao vlastito željeno savršenstvo i puninu: „Želja za vječnim životom, kao i želja za sveznanjem i neograničenom savršenošću, samo je fiktivna želja koja je podmetnuta čovjeku.“³³ Feuerbach smatra da se s religijom ne smije prekinuti naglo, nego ju treba zamijeniti drugom „moramo staviti namjesto ljubavi prema Bogu, ljubav prema čovjeku kao jedinu pravu religiju, namjesto vjere u boga – vjeru čovjeka u sebe, u svoju moć, vjeru da sudbina čovječanstva ne ovisi o nekom biću koje je izvan ili iznad njega.“³⁴ On vjeruje da će nastupiti prosvjećenost čovjeka koja će čovjeka vratiti njemu samome, prirodi. Stoga izjavljuje: „Ateizam je humanizam koji posreduje sebe sama uklaňanjem religije.“³⁵ Dok se Feuerbach s jedne strane obrušava na religiju, on ju nadomješta drugom religijom, religijom čovjeka. To je jedan od osnovnih prigovora ateista Feuerbachu. Comte-Sponville pristaje uz njegovu prosvjetiteljsku misao te poimanje znanja neovisno o

³⁰ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 142.

³¹ Stipe KUTLEŠA (ur.), *Humanizam*, u: *Filozofski leksikon*, 504.

³² Henri de LUBAC, *Drama ateističkog humanizma*, Rijeka-Sarajevo, 2009., 41.

³³ Ludvig FOJERBAH, *Predavanja o suštini religije*, Beograd, 1974., 269.

³⁴ *Isto*, 276.

³⁵ Henri de LUBAC, *Drama ateističkog humanizma*, 54.

religiji i njezinom bijegu u imaginarno. No, on se želi osloboditi religije, a ne ju samo zamijeniti drugom. Stoga, on ne zagovara religiju nego moral.

Psihologijski ateizam utemeljio je Sigmund Freud. Za njega Bog je tek ideja i slika na koju čovjek projicira svog zemaljskog oca: „Potreba za religijom, čini mi se, može se reći da proizlazi od djetinje bespomoćnosti koja je pobudila čežnju za ocem. Ne poznajem drugu potrebu u djetinjstvu slične jačine kao što je potreba za očevom zaštitom.“³⁶ Prazninu i nezadovoljstvo temeljnim odnosima u životu pojedinca, čovjek projicira na sliku Boga, simbol uzora i savršene punine. Težnja za ispunjenjem i srećom koja se traži u religiji za njega je „ludilo masa.“³⁷ Religijske metode za postizanje sreće, reći će, „koja ima na umu zastrašivanje inteligencije, sastoji se u podcjenjivanju vrijednosti života i sumanutom izopačivanju slike realnog svijeta.“³⁸ Tako Freud, kao utemeljitelj psihologijskog ateizma, nudi sliku čovjekova otuđenja unutar religije, dok njegovu punu inteligenciju života nalazi u odupiranju toj „iluziji.“³⁹ Comte-Sponville, iako sumnja u znanstvenost Freudove psihoanalize, ipak je ovom zastupniku psihologijskog ateizma najbliži. To se očituje u dijeljenju stavova vezanih uz prethodno iznesene Freudove tvrdnje o religiji o kojima će više riječi biti kasnije.

I treći, egzistencijalni, ateizam odbacuje Boga u ime čovjeka i njegove slobode. Zagovarateljima ovog pravca smatraju se J. P. Sartre i A. Camus „čije je djelo, ali i misao, duboko prožeto filozofijom Friedricha Nietzschea.“⁴⁰ Nietzsche će ići korak dalje jer svoj ateizam opisuje gotovo instinktivno⁴¹ i prirodno njegovoj osobnosti. Proglašenje »smrti Boga« te njegovo strastveno predanje ateizmu govori da je, „ateizam, očitije nego u Feuerbacha i njegovih učenika, u korijenu antiteizam.“⁴² On oštro osuđuje bilo kakvo traženje istine unutar religije: „Ni moral ni religija ne dodiruju se u kršćanstvu ni s jednom točkom stvarnosti. Sami imaginarni uzroci. To je svijet čiste fikcije.“⁴³ Biti prosvijećen značilo je biti protivnik religije i njezinih autoriteta: „Još nijedna religija – niti posredna niti neposredna, niti kao dogma niti kao poredba – nije sadržavala istinu.“⁴⁴ U kršćanstvu vidi zabludu i maštariju⁴⁵ koja je „rođena

³⁶ Sigmund FROJD, *Nelagodnost u kulturi*, Beograd, 1988., 12.

³⁷ *Isto*, 21.

³⁸ *Isto*, 24.

³⁹ Usp. *Isto*, 5.

⁴⁰ Nikola DOGAN, *U potrazi za Bogom*, 177.

⁴¹ Usp. Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo*, Zagreb, 1994., 25: „Ateizam nikako ne poznajem kao rezultat, još manje kao događaj: razumijevam ga zahvaljujući instinktu.“

⁴² Henri de LUBAC, *Drama ateističkog humanizma*, 59.

⁴³ Friedrich NIETZSCHE, *Antikrist*, Zagreb, 1999., 23.

⁴⁴ Friedrich NIETZSCHE, *Ljudsko, odviše ljudsko*, Zagreb, 2012., 80.

⁴⁵ *Isto*, 95.

iz straha i potrebe te se na zavojitim putovima uma ušuljala u opstanak.“⁴⁶ Huns KÜng govori o Neitzscheovom ateizmu kao jedinom poštenom, jer sam nije želio da ga naknadno svojataju kao bogotražitelja: „Nietzsche hoće da do svijesti dopru goleme posljedice umorstva Boga i sam je spreman te posljedice uzeti na sebe.“⁴⁷ Tako on vidi uspon čovjeka tek u smrti Boga. Comte-Sponville će također reći da nije nićeanac jer Nietzsche želi prevrednovati kršćanske vrijednosti, dok im Comte-Sponville želi biti vjeran. To je velika razdaljina. Ipak, postoje mnogi momenti kada su Comte-Sponville i Nietzsche bliski te nije zanemarivo da su to primijetili mnogi autori. O tome će također biti riječi kasnije.

August Comte nudi paradigmu ateističkog humanizma koja se ostvaruje u „društvu posve izgrađenom u funkciji obogotvorena čovječanstva.“⁴⁸ Ova utopija laičke i strogo imanentne religije, a tako i utjecaj Augusta Comtea, „ne smije se mjeriti uglavnom slabim prihvaćanjem pozitivističke religije, već trajnim uspjehom sekularističkog bića.“⁴⁹ De Lubac upozorava da suvremeni ateizam sve više postaje pozitivan, organski i konstruktivan: „Pridružujući imanentizmu mistične prirode lucidnu svijest o čovjekovu razvitku, on poprima tri glavna lica, što ga mogu barem simbolizirati tri imena: August Comte, Ludwig Feuerbach (kojem valja pridružiti ime njegova učenika Karla Marxa) i Friedrich Nietzsche.“⁵⁰ De Lubac primjećuje da ateizam koji zastupaju ta trojica mislilaca nadahnjuje danas barem tri filozofije: „filozofiju egzistencije, društvenu i političku filozofiju te onu individualističku, a svaka od njih djeluje svojom moćnom privlačnošću.“⁵¹ Tako je pozitivistički i humanistički ateizam puno više od običnog ateizma. U temelju im je zajedništvo: „negacija – antiteizam ili, preciznije rečeno, antikršćanstvo i odbacivanje Boga i posljedice tog odbacivanja, a to su, smatra de Lubac, uništenje ljudske osobe.“⁵²

De Lubac naglašava da ovaj veliki nesporazum koji je zahvatio goleme razmjere ima za posljedicu „samorazorni humanizam.“⁵³ On nalazi svoj poraz ondje gdje se čovjek susreće sa svojim ništavilom utapajući se u vlastitoj ispraznosti. Biblijska slika čovjeka i Kristov nauk jesu za čovjeka. Ondje gdje čovjek gubi Boga, gubi i samoga sebe, svoj smisao i svrhu življenja. Humanistički ateizam nije mogao ponuditi zadovoljavajući modus življenja za čovjeka. On i danas opstoji greajući u potrazi za ljudskim smislom u ništavilu, nesvjestan da smrt Boga ne

⁴⁶ *Isto*, 80.

⁴⁷ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 562.

⁴⁸ Henri de LUBAC, *Drama ateističkog humanizma*, 14.

⁴⁹ *Isto*.

⁵⁰ *Isto*, 29.

⁵¹ *Isto*.

⁵² *Isto*, 30.

⁵³ *Isto*, 76.

može iznjedriti život čovjeku: „U stvari, više nema čovjeka, jer više nema ničega što nadilazi čovjeka.“⁵⁴ Drugim riječima, svi ovi oblici ateizma još postoje, ali nemaju stvaralačku snagu: „Kritički ateizam, liberalni ateizam, prijelazni ateizam ili laicizam...nose mnoga obilježja vremena koje je upravo na izmaku te čuvaju mnoge vrijednosti kršćanskog podrijetla, ali, budući da su te vrijednosti odvojili od njihova izvora, bili su nemoćni da ih održe u njihovoj snazi.“⁵⁵ Nebrojeno puta smo čuli da ateizam odbacuje kršćanstvo zbog svog licemjerstva. Jacques Maritain smatra da je ateistički humanizam upravo plod nevjernosti kršćanskog svijeta. Je li to razlog da se čovjeka povede u misaono neljudsko društvo, jedno je od pitanja de Lubaca, ali još više zrcali nadu da ćemo „znati u novim okolnostima, veoma različitim, s produbljenom sviješću i nošeni slobodnijim i veličanstvenijim poletom, ponovno naći živoga Boga, koji je stvorio čovjeka na svoju sliku.“⁵⁶ Također, ateizam se umara od svoje destruktivne politike i okreće drukčijoj politici pod prividom izgrađivanja i oplemenjivanja ljudskog života. Je li to samo privid ili istinski put u kojem čovjek može naći duh za život?

Drugi vatikanski koncil ne daje neku konačnu definiciju ateizma niti sustavan pregled njegovih formi. Ipak, govori o oblicima ateizma te ostavlja prostor istraživanju ovog pitanja. Sabor samim time donosi novost u kojoj ne zauzima apologetski stav prema bezbožnicima, nego ateizam shvaća prvenstveno zbiljskom i egzistencijalnom pojavom suvremenog svijeta. Pristup ovom problemu više nije općenit, nego raznovrstan. Temelj dijaloga podrazumijeva pitanje: „Što se stvarno i uvijek misli pod bezboštvom i što misli onaj tko kaže da niječe Boga?“⁵⁷ U pastoralnoj konstituciji *O Crkvi u suvremenom svijetu – Gaudium et Spes*, susrećemo ateizme koji međusobno mogu biti i sasvim različite pojave. Ovdje ćemo istaknuti tri koji se najuže tiču naše podjele humanističkog ateizma. To su: „Ateizam koji niječe Boga u ime čovjeka; Ateizam koji odbacuje Boga koji i nije Bog evanđelja; Ateizam podržavan od suvremene kulture u ime ljudske slobode, napretka i neovisnosti o Bogu.“⁵⁸ Sabor napominje da se ateizam često predstavlja zagovornikom čovjeka u čemu primjećujemo zamku njegovog masovnog prihvaćanja.

Vjera koju posreduje Crkva, darovana od samoga Boga, nije protivna čovjekovoj slobodi, napretku i njegovom propitkivanju. Onaj tko vjeruje u Božju istinitost, ne može nego podržati mnoštva reflektora koji će tu istinu još više osvijetliti. Stvara se pogrešan dojam da

⁵⁴ *Isto*, 77.

⁵⁵ *Isto*, 81.

⁵⁶ *Isto*, 82.

⁵⁷ Heinrich FRIES, *Izazvana vjera*, Sarajevo, 1983., 180.

⁵⁸ GS, 19.

naviještanje čovjekova dostojanstva u duhu Evanđelja prijeći slobodu i ljudsku osobnost. Naprotiv, Evanđelje jamči ljudsku slobodu. Upravo je tu temelj poštivanja svakog čovjekovog propitkivanja, ali i ispravljanja vlastite krivice koju baštinimo svjedočeći Boga koji nije i Bog Isusa Krista. Možda je upravo to temeljni problem fenomena koji je dosegnuo velike razmjere i protegnuo svoje korijene u sve pore ljudskog društva kao što je uspjelo humanističkom ateizmu.

Važno je primijetiti da se bilo koja vrsta ateizma ne može promatrati zasebno jer nikad ta isključiva dimenzija ne opstoji sama unutar jednog autora ili pokreta. One se međusobno prožimaju te nastupaju sukladno spoznajama i okolnostima. Do sada se nismo susreli s pojmom duhovnog ateizma. To ne znači da je on tek pojava suvremenog društva i da svoje korijene ne nalazi u povijesti, ali je posebno reflektiran u novije vrijeme. Čini se da i ateizam mijenja svoju paradigmu svjestan da ne može opstati ako zaniječe ljudski duh i tajnu koja ga nadilazi. Postavlja se pitanje je li se ateizam samo pritajio kršćanskim vrijednostima s predznakom ateizma ili je uistinu pronašao obrazac koji nudi zadovoljavajuće odgovore za život čovjeka ateista? To je osnovni predmet našeg promišljanja kroz Andréa Comte-Sponvillea kojim ćemo se u nastavku baviti.

1.1.3. Ateizam Andréa Comte-Sponvillea

Svoju knjigu *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga* Comte-Sponville dijeli na tri dijela: *Možemo li se lišiti religije? Postoji li Bog? Kakva duhovnost za ateiste?* Ovom knjigom Comte-Sponville nagoviješta borbu za duh koji smatra iznimno važnim. Doima se interesantnim primijetiti da višetisućljetna tradicija, koja je živjela, prenosila i razvijala duhovnost, danas treba jednog ateista da ju spasi. Ipak, ne smijemo zanemariti da su ateisti, unutar kršćanske tradicije, često bili i pokretači jasnoće sadržaja vjere koja je, izazvana od ateizma, morala tražiti način da se izrekne i objasni. Ateizam Andréa Comte-Sponvillea je također vrijedan promišljanja i za vjeru. Njegova pitanja zadiru u srž ljudskog odnosa prema Bogu i životu dok u isto vrijeme ostavlja prostor promišljanja i dijaloga. Pokušamo li promišljati ateizam Comte-Sponvillea i donijeti o njemu neki sud, činit će se na prvi pogled da mu gotovo nemamo što zamjeriti. Njegov ateizam je vrlo tolerantan, pomirljiv i pristupa s puno razumijevanja i nevjeri i vjeri. Međutim, također ostavlja i dovoljno prostora da se iznova prigremo nad otajstvom Boga i potaknemo određena pitanja.

Prije svega, on u svom ateizmu prepoznaje ljudsku zrelost i oslobođenje od religijskih autoriteta na području misli i duha. Tu se ateizam pokazuje kao put slobode i promišljanja u kojem, za razliku od vjere, ne traži puku utjehu nego instinskije, dublje i pronicljivije življenje. Za svoj ateizam će reći da je nedogmatičan, a razlog tomu je što se njegov ateizam ne temelji na spoznaji ili znanju o Bogu. I sam će reći da i on vjeruje u neku *tajnu*, međutim za njega ta *tajna* ne mora biti Bog, mogla bi to biti Priroda. Comte-Sponvilleov ateizam se ne odriče svoga judeo-kršćanskog podrijetla niti vrijednosti koje od kršćanstva baštini. On ne postavlja svoj put kao opći zakon i ne prezentira sebe kao učitelja kojeg treba slijediti. Štoviše, potiče ljude da ostanu u vjeri ako smatraju da im je to za život potrebno. Njegov ateizam nije rušilački niti obezvrjeđuje. Bavi se pitanjem Boga, i to ne Boga koji je *Nešto već Netko*. Unutar svog ateističkog životnog puta on traži i svoj duhovni put. Ovo su možda najosnovnija obilježja njegova ateizma koja ćemo u nastavku objasniti malo opširnije.

André Comte-Sponville gotovo da nam posreduje točan trenutak kada se dogodio prijelaz od vjere k nevjeri: „Vjerovao sam u Boga i to vrlo snažnom vjerom koju su katkada prožimale razne sumnje. Potom sam izgubio vjeru i to je bilo svojevrsno oslobođenje: sve je postalo jednostavnijim, lakšim, otvorenijim, jačim. To je bilo kao da sam izašao iz djetinjstva, iz njegovih sanjarija i strahova, njegovih nedoraslosti, njegovih slabosti, kao da sam napokon ulazio u zbiljski svijet, svijet odraslih, svijet djelovanja, svijet istine bez pogovora i bez Providnosti. Kakva sloboda! Kakva odgovornost! Kakva radost! Da, otkad sam ateist imam osjećaj da živim bolje – pronicljivije, slobodnije, intenzivnije.“⁵⁹ Primjećujemo utjecaj freudovske definicije zrelosti koju i Comte-Sponville doživljava kao svojevrsno oslobođenje. Svjestan je da njegovo iskustvo ne vrijedi kao opći zakon, i ne smatra da i drugi trebaju imati njegovo iskustvo. U potrebi za vjerom vidi potrebu za utjehom. On je svoju pronašao u ateizmu: „Ovaj svijet mi je dostatan: ja sam ateist i time sam zadovoljan.“⁶⁰ S druge strane, on je svjestan da ovakvo iskustvo jednako tako mogu imati i oni koji su s nevjere prešli u iskustvo vjere. Jednako osjećaju da svoj život žive dublje, pronicljivije i da su spoznali istinsku slobodu. On to ne krije i stoga ne smatra da je njegovo iskustvo zakon koji vrijedi za sve.

Način na koji Comte-Sponville živi svoj ateizam, objašnjava jednom rečenicom: „Ja sam nedogmatičan i vjeran ateist. Jednostavno rečeno: ateist. Je ne vjerujem u Boga. A zašto nedogmatičan ateist? Zato što, dakako, razumijem da moj ateizam ne predstavlja nikakvu

⁵⁹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 13.

⁶⁰ *Isto*.

spoznaju – jer nikakvo znanje o Bogu, odnosno o njegovu nepostojanju, i nije moguće.“⁶¹ Ovdje dolazi do izražaja Comte-Sponvilleov odnos prema Bogu. Koliko god govorio o svojevrsnom oslobođenju unutar svog ateizma, on o Bogu neprestano promišlja: „Bog koji me zanima, koji me se tiče i u kojeg ne vjerujem, to je Bog Abrahama, Izaka i Jakova. To je Pascalov Bog (i to Bog Pascalova Podsjetnika, ne oklade). To je Bog Isusa Krista. Bog ljubavi, dakle, a ne ljubav kao Bog. Netko, a ne nešto. Osoba, ili tri osobe, a ne počelo, vrednota ni apstrakcija.“⁶²

On ne želi da ga se brka s agnosticima: „Ponekad su mi znali reći da ja nisam toliko ateist koliko agnostik. To znači ne shvaćati agnosticizam. Naime, agnostik nije onaj koji priznaje da ne zna postoji li Bog ili ne (i vjernici i ateisti priznat će to podjednako, ako su samo razumni), nego je to čovjek koji je odlučio da na tom priznanju vlastitog neznanja sve i ostane. To nije moj slučaj. Ja ne znam postoji li Bog ili ne. Ali vjerujem da ne postoji. Nedogmatičan ateist nije manje ateist od drugih; on se jednostavno k tomu postavlja razumnije.“⁶³ U iščitavanju njegovih tekstova, pogrešno bi bilo pomisliti da Comte-Sponville tvrdi da Bog ne postoji jer on to nigdje nije izrekao: Prema njegovoj *Présentations de la philosophie*, André Comte-Sponville sažima svoje gledište rekavši da „ne postoje dokazi koji bi potvrdili nepostojanje Boga.“⁶⁴

Ovdje nam se nameću dva pitanja: Ako naš autor tvrdi da nije moguće znati postoji li Bog ili ne, kako je moguće ne ostati na tom neznanju? Naime, ako je nešto unaprijed kategorizirano kao nemoguće znanje, onda daje za pravo agnosticima. S druge strane, ako Bog nije predmet znanja, što onda biva presudno da se odlučimo? Da se Comte-Sponville ipak odlučio, potvrđuje njegovo izjašnjavanje da je ateist. Drugo je pitanje pitanje ateizma koje se ne temelji na spoznaji. Kako je moguće da se jedna tako važna životna odluka ne temelji na određenoj spoznaji? Ne ulazimo li ovdje u područje ateizma koji nešto vjeruje, a vjeruje da Bog ne postoji ili ako ne vjeruje, nego jednostavno ne posjeduje vjeru u Boga, tada se ipak odlučuje. Uočavamo da je područje vjere blisko svakom čovjeku i njezina je posljedica odlučiti se za nešto ili protiv nečega. Možemo biti u krivu u jednom ili drugom, međutim, mi držimo da vjera zahtijeva temeljiti se na određenoj spoznaji. Ona je neizbježni misaoni proces svake ljudske osobe. Naš autor o svojoj temeljnoj spoznaji ne govori, osim da je nema i to za nas ostaje nedostatak u potpunom razumijevanju njegova ateizma. On će svoj ateizam objašnjavati isključivši spoznaju i znanje, jer drži da je riječ o vjerovanju ili ne vjerovanju. Na tom tragu

⁶¹ André COMTE-SPONVILLE, Spasiti duh, u: *Concilium*, 46 (2010.) 4., 40.

⁶² *Isto*, 38.

⁶³ *Isto*, 41.

⁶⁴ Bertrand VERGELY, Un athée magnifique, u: *Revue internationale de philosophie*, 65 (2011.) 4., 82.

nalazimo da je riječ o odluci za ateizam koja se temelji na jednako nedokazivoj vjeri, što i sam Comte-Sponville priznaje. Pitanja koja smo ovdje tek naznačili dublje ćemo razraditi u poglavlju koje će se baviti pitanjem vjere.

Comte-Sponville zastupa materijalistički stav, ali valja naznačiti kakav materijalizam zastupa. To najbolje objašnjava Rade Kalanj u pogovoru Comte-Sponvilleove knjige govoreći: „On zastupa stajalište *materijalizma* sa svim njegovim konzekvencijama, uključujući i onu krajnju koja se manifestira kao ateizam, jer je ateizam do kraja dovedeni materijalizam. No, kako bi izbjegao lako moguća redukcionistička tumačenja, odmah precizira da se pojam materijalizma koristi u dva značenja, *trivijalnom* i *filozofskom*. Biti materijalist u trivijalnom smislu jednostavno znači biti bez ideala, živjeti za tjelesne užitke (seksualnost, jelo, komfor itd.), zanimati se samo za novac i materijalna dobra. To je najniži oblik materijalističke 'filozofije', koji se svodi na vlastiti želudac ili vlastiti novčanik. U filozofskom značenju materijalizam je prije svega jedna ontologija ('teorija bitka') ili pak određeni svjetonazor. To je nauk koji tvrdi da nema drugih bića osim materijalnih, što znači da je materijalizam ustvari fizički monizam.“⁶⁵

Unutar svog ateizma Comte-Sponville prepoznaje važnost duhovnosti koju kao ateist može živjeti. Smatra pogrešnim misliti da ateisti nemaju interes za moral, etiku i duhovni život: „Biti ateistom ne znači odreći se svakog vida duhovnog života. Naprotiv, to znači omogućiti samome sebi sredstva – ako ništa drugo, teorijska – za jednu drukčiju vrstu duhovnosti: takvu duhovnost koja će biti naturalistička više nego humanistička, kvijetistička više nego jansenistička, duhovnost koja će biti duhovnost imanencije više nego duhovnost transcendencije, duhovnost stapanja više nego duhovnost susretanja, duhovnost istine više nego duhovnost smisla, duhovnost tišine više nego duhovnost riječi, duhovnost mudrosti više nego duhovnost svetosti, duhovnost meditacije više nego duhovnost molitve, konačno: duhovnost enstaze više nego duhovnost ekstaze. Čini mi se da u tome mogu, u većoj mjeri, prepoznati duh Nagardžune negoli duh Isusa Krista.“⁶⁶

Da bi pronašao određenu duhovnost unutar ateizma, naš autor ipak poseže za religijom, u kojem god njezinom obliku, dakako onom koja je i najbliskija ateističkom uvjerenju: budizmu. Tu prepoznaje slobodu od božanstava te samo određenu duhovnu ideju i put u kojem se ateist može prepoznati. Comte-Sponville se ne odriče ni svojih kršćanskih korijena kojima

⁶⁵ Rade KALANJ, Pogovor, u: André COMTE-SPONVILLE, *Je li kapitalizam moralan?: o nekim smiješnostima i tiranijama našeg vremena*, Zagreb, 2006., 177.

⁶⁶ André COMTE-SPONVILLE, *Spasiti duh*, 44.

je i sam njegov ateizam određen. Međutim, ostaje dojam da duhovnost ne izranja iz ateizma, nego religije, koju ateizam posuđuje potvrđujući tako čovjekovu i duhovnu narav. Naše je osnovno pitanje: Može li takva duhovnost opstati bez Boga? Što će značiti stapanje, susret, istina, mudrost i meditacija bez transcendentnoga? Ne čini li se to više kao sastavni dio jutarnje higijene u službi čovjeka, podešene po mjeri čovjeka radi kvalitetnijeg života ovdje i sada? Čini se kako čovjek želi ovladati i kontrolirati područje duhovnosti da bi sve što spoznaje podvrgnuo vlastitom nahodaženju, prozivajući Boga i ovdje suvišnim. Što takva duhovnost ostavlja iza sebe? To pitanje nastojat ćemo više analizirati, u kontekstu našeg autora, u sljedećim poglavljima. Ipak, u našem pristupu promišljanja o ateizmu Comte-Sponvillea nećemo zanemariti ni onu Hadjadjovu opasku kada govori o svom obraćenju: „Moguće je, dakle, da sam ja postao gori nego prije i da Marquis de Sade, Comte-Sponville i drugi promicatelji protukršćanstva ili laičke transcendencije nisu bili takvi grešnici kao što sam ja.“⁶⁷ Dakako, ovo promicanje protukršćanstva se ne odnosi na Comte-Sponvillea već više njegovo promicanje laičke transcendencije, jer Comte-Sponville ne samo da potiče vjernost kršćanskoj povijesti i kulturi, on višestruko ističe njezine vrednote kojih se kao ateist ne želi odreći. Ovdje nećemo mjeriti tko je veći ili manji grešnik, to nije ni Hadjadjova namjera, nego istaknuti da nas sve uzajamno povezuje ljubav prema istini koja se traži opravdati pred razumom i stoga neki govor, bilo u ime ateizma ili vjere, ne smije unaprijed biti odbačen kao onaj koji u sebi ne bi mogao sadržavati, ako ništa, barem djelomičnu istinu.

Comte-Sponville odaje priznanje religijama i njezine vrijednosti smatra važnima za čovječanstvo: „Toj religiji, pa dakle i toj Crkvi (katoličkoj), dugujem bitan dio onoga što jesam ili onoga što pokušavam biti. Čak je i moje ateističko stajalište obilježeno tom vjerom iz djetinjstva i mladosti.“⁶⁸ On priznaje povijest, tradiciju i zajedništvo te prihvaća i pojmove kao što su: beskonačnost, vječnost, Apsolut, misterij i ljubav. Međutim, uz povratak religije Comte-Sponville smatra da se vraća i dogmatizam, opskurantizam, integrizam i fanatizam: „Riječ je zapravo o borbi za toleranciju, za laičnost, za slobodu vjerovanja i nevjerovanja. Duh ne pripada nikome. Ni sloboda.“⁶⁹

Ako u religiji i nedostaje tolerancije i slobode, to još ne znači da Bog ne postoji i da religiju treba odbaciti. Ako religija ne zagovara te vrijednosti, a trebala bi, ona zahtijeva transformaciju od svojih nositelja unutar sebe same. Odbacivši njezine negativne pojave na

⁶⁷ Fabrice HADJADJ, *Vjera zlih duhova ili ateizam koji je premašen*, 9.

⁶⁸ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 7.

⁶⁹ *Isto*.

način da negiramo ili odbacimo samu religiju, susrećemo se s pustoši koju se opet pokušava nadomjestiti religijskim dimenzijama, prozivajući ih ateističkom duhovnošću. Ovdje se ne događa samo transformacija religije nego i ateizma koji, čini se, nikada nije bio bliže religiji nego sada. U tome vidimo nedogmatičnost Comte-Sponvilleova ateizma, u kojem on nastoji ne zapasti u istu zamku u koju su zapali oni kojima je draže vjerovati da Bog postoji. Moglo bi biti da je njemu draže da Bog ne postoji i stoga od svoga ateizma učiniti božanstvo. O tome govori i Hadjadj kada kaže: „Ateizam nije najgore moguće odbacivanje Boga premda niječe Božju opstojnost i Isusovo božanstvo. (...) Ateist koji traži nije zadovoljan svojim ateizmom. On naslućuje da bi se taj ateizam, ako bi bio prekomotan, pretvorio u kućnog kumira. (...) Taj ateist koji traži istodobno je pravi ateist i on je ateist koji »ide do kraja«. Pravi je jer od svog ateizma ne stvara božanstvo.“⁷⁰ Na tragu Hadjadjova promišljanja, zasigurno možemo reći da je njegova ideja, prethodno istaknuta, primjenjiva na Comte-Sponvillea. On je nedogmatičan u onom smislu u kojem je svjestan da njegov ateizam, i to više puta nastoji istaknuti, nije zaključena misao jer on neprestano želi produbljivati svoju filozofiju u kojoj pitanje Boga i Krist imaju istaknuto mjesto. No da je dogmatičnost nešto što, koliko god tome težili, teško možemo izbjeći, bit će vidljivo i u Comte-Sponvilleovu primjeru.

Često su Comte-Sponvilleu govorili da je on ustvari kršćanski ateist. Međutim, njemu se to čini odviše paradoksalnim: „Kršćanin vjeruje u Boga, a to nije moj slučaj. Ja, dakle, nisam kršćanin. No, ja sam, ili ja želim biti, vjerni ateist.“⁷¹ Ovdje se najjasnije očitava kakav ateizam Comte-Sponville ispovijeda: „Koliko god bio ateist, a to je već cijelih četrdeset godina, i dalje sam, dušom i tijelom, vezan za određeni broj vrednota koje su se, barem djelomice, stvorile i prenijele u okrilju velikih vjerskih tradicija, što nadasve vrijedi – budući da je riječ o mojoj osobnoj povijesti – za judeokršćansku tradiciju. Postojao Bog ili ne, na koji način to mijenja veličinu biblijskog Propovjednika?“⁷² No, činjenica da je „Isus držao da je vjera, a ne ljubav, ono što spasava (a to je, usput rečeno, spoznaja koju naši humanistički kršćani često znaju i zaboraviti) ujedno je i razlog zašto nisam kršćanin ni kristovac.“⁷³

Comte-Sponville stavlja u isključujući odnos vjeru i istinu, nadu i ljubav. Premda smo vidjeli da vjera opstoji i u njegovoj odluci za ateizam, samo to pitanje nije toliko problem koliko čuđenje da se ove krijeposti u kršćanstvu stavljaju u takav odnos. Srž kršćanstva je ljubav, ali Božja ljubav. Ono što oslobađa, jest Božja ljubav dok je vjera ljudski temeljni odgovor na nju.

⁷⁰ Fabrice HADJADJ, *Vjera zlih duhova ili ateizam koji je premašen*, 12.

⁷¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 32.

⁷² André COMTE-SPONVILLE, *Spasiti duh*, 41.

⁷³ *Isto*.

Ona je kadra u svojoj snazi preobraziti našu vjeru u ljubav i to je put koji Isus naviješta. Ove se krijeposti međusobno podržavaju. Ugasne li jedna, snaga druge će podržavati vatru koja nas grije. Razrada teologalnih kreposti bit će temeljitije obrađena kasnije u kontekstu ključnih ideja ateizma Comte-Sponvillea kada ćemo u prvom dijelu rada prikazati njegovo razumijevanje vjere, nade i ljubavi, a u drugom donijeti vlastiti teološko-kritički pogled. Razumijevanje ateizma Comte-Sponvillea nije ovdje završilo. Ono će se protegnuti na cijeli rad čije su središte upravo ključne ideje filozofije duhovnog ateizma i njihovo teološko-kritičko tumačenje.

1.1.4. Posebnost duhovnog ateizma

Premda su neki nagovještali iščeznuće religije (Feuerbach, Marx, Comte, Nietzsche)⁷⁴, ona nije iščezla, nego se probudila u većoj raznolikosti, nego što je itko mogao očekivati. Dani religije su, mislilo se, „barem u smislu društvenog utjecaja, odmjereni; umjesto vjerodostojnog svjetonazora, religija je predstavljala »raspliniti san mrtvog vremena« (Matthew Arnold).“⁷⁵ Unatoč takvim prognozama, interes za religiju ili neki oblik duhovnoga života sve više dolazi do izražaja. Tako na scenu stupa i ateizam koji promovira duhovnost. Postoje, dakle, i ateisti koji polažu pravo na duhovni život i ne smatraju da je duhovnost pridržana isključivo religijama. Čini se da ateizam, izgubivši bitku s religijom, ovaj put pokušava preuzeti kormilo nad duhovnim životom, proglašivši se duhovnim ateizmom. No, možda stvari i nisu tako jednostavne. Nameće se pitanje je li duhovni ateizam neki novi oblik ateizma ili ima svoje utemeljenje u tradicionalnoj podjeli ateizma?

Sam pojam duhovni ateizam ne susrećemo u tradicionalnom govoru o ateizmu i njegovim podjelama kao ni kod našeg autora. On govori o ateističkoj duhovnosti. Zašto ipak »duhovni ateizam«? Ovdje ćemo precizirati ovu sintagmu u kojoj je riječ o našoj interpretativnoj inačici ateizma Comte-Sponvillea. Prije svega, Comte-Sponville se ne bavi isključivo duhovnošću, njegov ateizam nastoji reflektirati vrednote koje su zajednički temelj vjernosti bilo vjernika, bilo ateista. Iako te vrednote proizlaze iz religije, on na neki način poziva i ateiste da ih ne odbace, samo zato što su ateisti. S druge strane, on se, prije same duhovnosti, bavi logičko-spekulativnim dokazima Božje opstojnosti koje u njegovoj interpretaciji imaju zadaću pokazati zašto je opravdano biti ateist u njegovu negativnom i pozitivnom značenju:

⁷⁴ Henri de LUBAC, *Drama ateističkog humanizma*, 31; Friedrich NIETZSCHE, *Ljudsko, odviše ljudsko*, 87.

⁷⁵ Alister E. McGRATH, Bestseler ateizmi: novi scijentizam, u: *Concilium*, 46 (2010.) 4, 13.

ateist koji ne posjeduje vjeru u Božju opstojnost i ateist koji vjeruje da Bog ne postoji. Unutar tih argumenata, Comte-Sponville se dotiče raznovrsnih egzistencijalnih pitanja na kojima utemeljuje vlastiti ateizam, a koja se tiču čovjeka i svijeta koji ga okružuje. Tek nakon ove razrade, on objašnjava i moguću duhovnost bez religije i Boga. Srž njegove poruke jest da ateist nije manje zainteresiran za duhovnost nego bi to bio religiozan čovjek i da ateist također može živjeti život duha. On ga prepoznaje u spoju kršćanske *ljubavi* i budističke tradicije te na tim temeljima nastoji pronaći treći put koji bi mogao biti put svakog ateista. Smatramo da je sintagma »duhovni ateizam« opravdana upravo zbog Comte-Sponvilleova traženja trećeg puta koji bi bio, barem u ideji, duhovnost bez Boga i religije. Temelj takvog značenja jest njegovo vjerovanje da postoji neka tajna spram koje mi imamo neki odnos i koja nas, nakon nedostatnosti logičko-spekulativnih dokaza i drugih argumenata o Božjoj opstojnosti, uvodi u dublje znanje zbilje koje se očituje u duhovnom životu. Tu se zaoštava probijanje granica samog ateizma kakav smo do sada navikli slušati, koji se ne odriče ni svoje povijesti koja je kod našeg autora kršćanska, ni svoje potrage za smislom postojanja i propitkivanja, ni duhovnosti. Iako naturalist i materijalist, barem u eksplicitnom smislu, Comte-Sponville nadilazi i sam materijalizam i naturalizam, kada prepoznaje ono *mistično* koje je u njegovoj interpretaciji imanentno, a ne transcendentno. Takvo probijanje granica ateizma želi nadići svodljivost materijalističkog i naturalističkog koncepta, unutar kojega Comte-Sponville vidi i mogućnost za život duha, koji u našoj interpretativnoj inačici prepoznajemo kao duhovni ateizam.

Na temelju ovih odrednica, koje iščitavamo od samog autora, nalazimo da se njegov ateizam temelji na materijalizmu i naturalizmu, ali ga istodobno i nadilazi. To je novost koju Comte-Sponville iznosi svojim razumijevanjem ateizma koji se samom sintagmom »duhovni ateizam« odjeljuje od ateizama kakve smo do sada poznavali. Također, ova sintagma nastoji potvrditi naglasak koji i Comte-Sponville želi reflektirati, a to je duhovnost unutar ateističke metafizičke i egzistencijalne upitnosti. Naslov *Duh ateizma* pokazuje da i sam ateizam prodire u bit stvari i u tajnu koja je u svijetu, življenjem duha – duhovnošću. Stoga je, držimo, duhovni ateizam opravdana inačica ateizma Comte-Sponvillea, koji naglašava upravo njegovu duhovnu ulogu u sagledavanju zbilje i svijeta kao cjeline. S druge strane, sintagma ateistička duhovnost povlači za sobom moguće razumijevanje sinkretističkih tendencija koje smo ovdje željeli izbjeći.

Najuže značenje duhovnom ateizmu bio bi kršćanski ateizam u kojem ateisti priznaju Krista kao mudra i dobrog čovjeka te njegov nauk, dok istovremeno odbacuju njegovo

božanstvo ili bilo koje drugo. Međutim, elemente duhovnog ateizma susrećemo u spomenutoj podjeli: racionalistički, psihologijski i egzistencijalni ateizam. Duhovni ateizam koji zastupa duhovnost bez Boga utoliko je i racionalistički jer se oslanja na Ludwiga Feurbacha koji zastupa da „religija nema nikakvog sadržaja, jer ona je, prije svega, odnos čovjeka prema samome sebi, ona je čovjekova svijest o jezgri vlastitog čovječstva i ljudskosti.“⁷⁶ Govor o Bogu premješta se na govor o čovjeku, a sam nadomjestak Boga je priroda. Racionalistički ateizam, a što preuzima i duhovni ateizam, je naturalistički, „koji u ime slobode i prirode odbacuje Boga.“⁷⁷ Comte-Sponville će često stati u obranu religije, ali također, poput Feuerbacha, kaže da religije ne objašnjavaju ništa osim što bježe u imaginarno. Za Comte-Sponvillea je to dovoljan razlog da konačno objašnjenje zbilje potraži u prirodi i samom čovjeku.

Duhovni ateizam je i psihologijski utoliko što se poziva na Sigmunda Freuda koji religiju proglašava iluzijom. Također kod Comte-Sponvillea susrećemo freudeovsku konstataciju zrelosti kada je njegova duhovnost predmet Boga zamijenila prirodom. Ideju Boga kao oca, koju uvodi Freud, preuzima i Comte-Sponville govoreći o svom iskustvu kao svojevrsnom oslobođenju: „Odrasla osoba bježi u djetinjstvo, u infantilno, to jest u religiozno stanje u kojem postoji *dobri Otac* koji čovjeka podsjeća na vlastitog naravnog oca, gdje nalazi zaštitu i sigurnost.“⁷⁸ Stoga je za Freuda „ateizam nesumnjivi znak čovjekove potisnute zrelosti, a samo ateist zreo čovjek.“⁷⁹ I, konačno, duhovni ateizam je egzistencijalni utoliko što odbacuje Boga u ime ljudske slobode tvrdeći da je čovjek tek onda slobodan i tek onda čovjek ako Bog ne postoji.⁸⁰

No, kako čovjekova duhovnost opstaje bez Boga? Govor o mistici susrećemo kod Comte-Sponvillea, ali i kod Nietzschea, te takav govor zahtijeva razlikovanje. Henri de Lubac objašnjava bezdan koji dijeli „mitsko sveto i misterijsko sveto. Prvo se uzdiže sa Zemlje, drugo je dar Neba, prvo nas povezuje s Prirodom, drugo nas darom Duha oslobađa, prvo se otjelovljuje u simbolima koje čovjek oblikuje prema svom nahođenju dok su simboli drugoga darovani čovjeku preko čovjeka: Ukratko, govoreći konkretno, postoje poganski mit i kršćanski misterij.“⁸¹ I konačno, duhovni ateizam poprima humanističko obilježje, prožeto trima ateističkim filozofijama (egzistencijalnom, društveno-političkom i individualističkom) gdje se čovjeka suočava njegovoj obogotvorenoj prirodi u svjetlu ljudskog napretka hrabro ga potičući,

⁷⁶ Nikola DOGAN, *U potrazi za Bogom*, 166.

⁷⁷ *Isto*, 167.

⁷⁸ *Isto*, 175.

⁷⁹ *Isto*, 177.

⁸⁰ *Isto*, 178.

⁸¹ Henri de LUBAC, *Drama ateističkog humanizma*, 99.

u ime zrelosti, da prizna ništavilo koje izvan svega zjapi. Duhovni ateizam, čini se, počinje i završava s čovjekom. Ako želimo dati odgovor na čovjekovu temeljnu izvjesnost, ili samu neizvjesnost, onda nužno treba uzeti u obzir pitanja koja se tiču njegova smisla i svrhe postojanja. Sukladno tome, postavlja se pitanje smisla i svrhe ateističke duhovnosti, njezine usmjerenosti i cilja. Može li čovjek takav odgovor naći u samome sebi ili prirodi, kao smisao i svrhu vlastita postojanja, ostaje vidjeti. To je pitanje koje će se provlačiti kroz cijeli ovaj rad i koje zahtijeva temeljit pristup.

Nadalje, duhovni ateizam se ne može jednostavno svrstati ni u jedan drugi oblik ateizma, samim time što stavlja naglasak na duhovnost. On se prepliće s njegovim različitim oblicima, a opet ima svoj određeni pravac. Isusovac Jean-Guy Saint-Arnaud promišlja o duhovnom ateizmu dovodeći u pitanje mogućnost da ateizam i duhovnost opstojе zajedno.⁸² To je sasvim sigurno govor o ateizmu na kakav nismo navikli i stoga je začudnost još veća. Može li duhovnost opstati i bez Boga, pitanje je koje izranja već dugi niz godina. Tko postavlja takvo pitanje? Najčešće oni koji su indiferentni ili nezadovoljni u odnosu na tradicionalni i institucionalni oblik religije, a to je veliki broj naših suvremenika. Već spomenuti Jean-Guy Saint-Arnaud, u svom članku *I'm An Atheist, Thank God!* donosi zanimljivo promišljanje oslanjajući se na filozofa Charles Taylora.⁸³

Taylor današnju duhovnost razlikuje u tri etape. Na prvom mjestu je duhovnost usredotočena na sadašnji život i bez osobitog interesa za onostranost. Usmjeren je na trenutni komfor, potrebe, osobni rast i razvitak, a na život poslije smrti koji bi zahtijevao bilo kakvo odricanje. Transcendencija je također prisutna, ali instrumentalizirana u osobne zamisli i to više kao nešto što leži u dnu postojanja, nego kao dio ljudskog života. Drugu pojavu Taylor primjećuje kao duhovnost koja daje prednost svakidašnjem životu živeći vrijednosti kao što su pravda, dobrota i jednakost za sve. To je na neki način suprotnost onoj elitnoj uzvišenosti koja se nekoć pridavala duhovnom životu u samostanima. Ove duhovne pojave, bazirane na sadašnjem životu, smatra Taylor, ne samo da zastiru transcendentno, nego naglašavaju osjećaj razočaranja i nezadovoljstva ovim svijetom. On ih vidi kao izraz tjeskobe i potvrdu današnjoj prevlasti korisnosti i konzumizma, dok u isto vrijeme omalovažavaju našu zabrinutost zbog jednoličnosti koju iza sebe ostavljaju. Kao treća etapa izranja mračna strana nove duhovnosti prepoznata u naučavanju praznine, smrti i ništavila u kojoj svakako prepoznajemo utjecaj

⁸² Jean-Guy SAINT-ARNAUD, 'I'm an Atheist, Thank God!', u: *The Way*, 49 (2010.) 2, 97-109.

⁸³ Promišljanje o religiji u modernom vremenu Charlesa Taylora nalazimo u knjizi: Charles TAYLOR, *A secular Age*, London, 2007, 505-535 i u članku: Ivica RAGUŽ, Vjernik i nevjernik pod »unakrsnim pritiskom«. Charles Taylor o sekularnom dobu, u: *Diacovensia* XV (2007.) 2, 57-70.

Friedricha Nietzschea. Taylor upozorava da ako odbacimo religiju, koja jedina može otvoriti prostor transcendentnoga za nas, tada će fascinacija smrću i nasiljem biti još veća. Kada se ljudi ne mogu usmjeriti prema onome što je uzvišeno, oni se neminovno okreću prizemnim stvarima.⁸⁴ Vrlo sličnu konstataciju susrećemo i kod Henrija de Lubaca u spomenutom djelu: „Čim čovjek prestane biti u doticaju s velikim mitskim i religioznim silama, pošto se izdvojio iz svetog toka u kojem se dotad kupao, neće li fatalno pasti pod jaram još okrutnije sile, kudikamo više slijepe, koja ga vuče u njegovu propast?“⁸⁵ Ovakvo tumačenje duhovnosti modernog vremena Jean-Guy Saint-Arnaud dovodi u vezu s Lucom Ferryjem i Andréom Comte-Sponvilleom kao ateistima koji imaju iste ili vrlo slične tendencije. Oni su ujedno prepoznati kao predstavnici ateizma koji zagovaraju određenu duhovnost koja može opstojati i bez Boga i religije.

Ovo promišljanje pojave, pojma, tipologije i predstavnika ateizma pomalo nam osvjetljava noviju tendenciju ateizma pod imenom duhovni, koju naš autor zastupa. Takav ateizam ipak svoje korijene nalazi u prošlosti, osobito u podjeli racionalističkog, psihologijskog i egzistencijalnog ateizma i njihovih predstavnika, a koji se zajedno mogu shvatiti humanističkim. Tako i sam duhovni ateizam zahtijeva određenu definiciju do koje, na temelju povijesti i u kontekstu našeg autora Andréa Comte-Sponvillea, dolazimo. Čini se da je duhovni ateizam ateistički pravac s naglaskom na vrednote i duhovnost koje preuzima i od religije i ateizma u želji za očuvanjem čovjekova dostojanstva i cjelovite osobnosti, nastojeći pritom zadržati neovisnost o bilo kakvom Bogu ili religiji. Naš autor želi pokazati da su moral i duhovnost moguće i bez Boga i da ih i on takve živi. Da bismo dublje razumjeli duhovni ateizam koji zastupa André Comte-Sponville, važno je propitati njegove temelje unutar ključnih ideja koje smo iščitali iz njegovih šest argumenata zašto ne vjeruje u Božju opstojnost te u njegovoj interpretaciji teologalnih kreposti: vjere, nade i ljubavi.

⁸⁴ Zbog sažetosti Taylorovih ideja, preuzimamo ih iz članka: Jean-Guy SAINT-ARNAUD, 'I'm an Atheist, Thank God!', 98.

⁸⁵ Henri de LUBAC, *Drama ateističkog humanizma*, 98.

1.2. Zaključni osvrt

Tek u naznakama razrađen pojam i povijest ateizma, kao i njegova tipologija unutar humanističkog pokreta, imala je svrhu uvesti nas u razumijevanje ateizma Andréa Comte-Sponvillea kao i duhovnog ateizma. To je tek započeti put kojim smo željeli istaknuti da se i duhovni ateizam Comte-Sponvillea naslanja na tradicionalno razumijevanje ateizma i njegovu tradicionalnu podjelu. Takav ateizam, koliko god ima svoje uporište u tradicionalnom, nosi i svoju novost koja je i osobiti interes ovog rada, a to je novost koju donosi Comte-Sponville čiji naglasak je na duhovnosti. Nije to jedini naglasak, ali je jedinstven. Također će doći do izražaja njegov osobit pristup moralu, prosvjećenosti čovjeka i njegovu napretku, težnja za istinom i vjernosti vrednotama koje smatra važnima, bile one i kršćanske. Svim ovim pojedinim naglascima bavit ćemo se u nastavku naše razrade jer zaslužuju takvu pozornost, prije svega jer je riječ o pozivu na dijalog, uzajamnoj potrazi za istinom kao i potrazi za onim što nas, bili vjernici ili ne, približava. To je poziv koji iščitavamo i iz poruke Drugog vatikanskog Sabora koji naglašava da Crkva „svejednako nastoji u duhu ateistâ uočiti skrivene razloge nijekanja Boga. Svjesna težine pitanjâ koja ateizam izaziva i vođena ljubavlju prema svim ljudima, ona drži da ih valja podvrgnuti ozbiljnom i dubljem ispitivanju.“⁸⁶ Jasno proizlazi da i Crkve potiče ozbiljan i znanstveni pristup pitanju ateizma koji se zahtijeva u duhu ljubavi i poštivanja spram svih ljudi kao i u duhu ljubavi spram istine koju svejednako tražimo.

Iz ovog kratkog uvoda u razumijevanje ateizma proizlazi da su mnoga pitanja, počevši od same definicije ateizma pa do pitanja o izvornom stanju čovjeka, podložna različitim interpretacijama. One uvelike ovise o početnoj poziciji s koje promatrač polazi. Ono oko čega postoji suglasje jest razumijevanje novovjekovnog ateizma koje se više ne promatra kao skrivena vjera, nego kao nijekanje postojanja Boga ili božanstva, a u našem smislu, osobito Boga kakvog naviješta kršćanska poruka, a kojem i Comte-Sponville prilazi na isti način. Zanimljivo je primijetiti da takav ateizam upravo proizlazi iz kršćanstva, što mu se nikako ne može osporiti da je promoviralo kritičko kao i samokritičko promišljanje. Dakako, i kršćanstvo je višestruko izazivano kroz cijelu povijest razvijati svoju poruku u duhu kritičke misli i vlastitog preispitivanja, pa i od ateizma, kakav god naglasak on nosio. Međutim, i samo kršćanstvo je tražilo dati *obrazloženje nade koja je u nama* (1Pt 3, 15d) te samim time razvijati spoznaju i govor o Bogu koliko god on bio nedostatan spram otajstva koje je pred nama.

⁸⁶ GS, 21,2.

Ono protiv čega se Comte-Sponville bori, nije religija, nego prisvajanje duha i duhovnosti od strane religije. Smatra da je u toj raspravi ateizam ravnopravan, jer oduzeti sebi religiju, ne znači oduzeti duh. On se zalaže za život duha kao najizvršnijeg oblika življenja. Stoga ne odbacuje duhovnost, samo zato što odbacuje religiju. Zašto ipak odbacuje religiju? Razlog je taj što religija za sobom povlači fanatizam, dogmatizam i opskurantizam. To je sve ono protiv čega se Comte-Sponville, u obranu čovjeka i razuma, bori. Trojica predstavnika koja utemeljuju suvremeno shvaćanje ateizma (Feuerbach, Nietzsche i Freud) imaju različit utjecaj na Comte-Sponvilleovu filozofiju. On odbacuje Feuerbachov humanizam kao religiju čovjeka, sumnja u znanstvenost Freudeove psihoanalize i odbacuje Nietzscheovo prevrednovanje kršćanskih vrijednosti. Ipak, prihvaća da je, prema Feuerbachu, religija otuđenje čovjeka od njega samog kojeg se nastoji utješiti bijegom u iluzije i imaginarno, što se protivi ljudskom razumu. Prihvaća Freudeovo razumijevanje zrelosti koja zahtijeva odbaciti projekciju neispunjenih želja i iluzija u kršćanskoj slici Boga oca. Također, premda ujedno i dalek od Nietzschea, on je i blizak njegovoj filozofiji materijalizma i ateizma. U kojem smislu je blizak i u kojem dalek Nietzscheu, najbolje objašnjava u svom članku⁸⁷ koji ćemo i sami više prikazati u nastavku. Ipak, najdublje nadahnuće svoje filozofske misli on nalazi u grčkoj filozofiji, osobito u Epikura, Lukrecija te kasnije u autorima kao što su Diderot, Le Mattrie, Marx, Juan Paul Sartre, Albert Camus i Marcel Conche.

Unatoč i danas raznovrsnim definicijama ateizma, one se uglavnom kreću oko istoga pitanja, a to je pitanje Boga. U dijalogu vjere i nevjere ključna su pitanja: Postoji li Bog ili ne? Je li opravdano u njega vjerovati ili ne? Međutim, ateizam kakav susrećemo kod Comte-Sponvillea i ne stavlja u toj mjeri naglasak na takva pitanja. On će jednostavno dati odgovor da Božje postojanja nije predmet znanja nego vjere. Ono što je ključno kod Comte-Sponvillea jest da njemu Bog nije potreban da bi živio moralno, časno, u ljubavi pa tako ni u življenju duhovnosti. Drugim riječima, on želi pokazati da njemu Bog ne nedostaje i stoga njegovo pitanje: „Bog koji ne nedostaje, je li to još uvijek Bog?“⁸⁸ S druge će strane reći da biti ateist ne znači biti protiv Boga: „Što se mene tiče, to moram priznati, ja bih radije bio za Boga. (...) Zašto bi mi bilo draže da Bog postoji? Jer on odgovara mojim najsnažnijim željama.“⁸⁹ Iz ovoga proizlazi i teza kojoj želimo dati na važnosti, a koja se kreće unutar pitanja: Je li Comte-Sponville unutar svoje filozofije doista pokazao da Bog ne nedostaje? To je jedno od pitanja na

⁸⁷ André COMTE-SPONVILLE, Grubijan, sofist i estet: „umjetnost u službi obmane“, u: *Europski glasnik*, 2 (1997.) 2.

⁸⁸ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 147.

⁸⁹ *Isto*, 97.

koja je moguće odgovoriti unutar Comte-Sponvilleovih ideja o duhovnosti bez Boga i što ćemo u našoj razradi donijeti u nastavku. Naša teza proizlazi iz njegova osobitog naglaska ateizma koja se kreće između tvrdnje da mu *Bog ne nedostaje* i tvrdnje da *Bog odgovara njegovim nasnažnijim željama*. Te dvije tvrdnje, stavljene ovako zajedno, pokazuju svu složenost pitanja kojim se bavimo, kao i težinu da im pristupimo na ispravan način. Naša teza da Comte-Sponville nije ateist kojem Bog ne nedostaje i kojem Bog nije potreban da bi živio život duha, bit će i nit vodilja naših sljedećih poglavlja koja će se manifestirati kroz različite inačice. To je nužnost s obzirom na formu pitanja koja nam je zadana od samog autora kojom se bavimo kako bismo i donijeli sustavan odgovor na pitanje i potvrdu ili niječni odgovor naše teze.

U ovom I. poglavlju nastojali smo što sažetije prikazati složenost pitanja ateizma, izdvajajući da je njegov glavni pokretač upravo humanizam, koji i danas, pod znakom zaštite čovjeka, odbacuje Boga. U Comte-Sponvilleovom smislu, događa se to isto, samo se ovdje stavlja naglasak na obranu ljudskog duha koji ateizam ne želi olako prepustiti religiji. Tako se čini da u središtu pozornosti više nije borba oko pitanja postanka svijeta, odluka između religije i znanosti, emancipacija čovjeka, nego upravo njegov duh koji je dosad svoj dublji izričaj nalazio u religiji. Da će baš taj duh potaknuti i mnoga druga pitanja, sasvim je očito. Ono što će biti naš sljedeći korak jest razmotriti na čemu Comte-Sponville temelji život duha unutar ateizma i također, nalazimo li u njegovoj filozofiji moguć temelj za razvoj duhovnosti bez Boga? U tom duhu, naša sljedeća dva poglavlja razradit će ključne ideje na kojima počiva njegov ateizam koje se kreću od pitanja o Božjoj opstojnosti do razumijevanja odnosa spram Boga unutar triju teologalnih kreposti: vjere, nade i ljubavi. Prvi dio rada, analitički, završit ćemo posljednjim poglavljem koji se tiče same duhovnosti bez Boga nakon čega ćemo pristupiti njihovom teološko-kritičkom tumačenju.

II. POGLAVLJE

KLJUČNE IDEJE DUHOVNOG ATEIZMA UNUTAR ARGUMENATA ZA BOŽJU OPSTOJNOST

2. *Argumenti protiv Božje opstojnosti u filozofiji Andréa Comte-Sponvillea*

Pitanje Božje opstojnosti u našoj razradi je prvi veliki dio ključnih ideja na kojima Comte-Sponville temelji svoj ateizam. To pitanje se uvijek iznova javlja kako kroz našu povijest tako i čovjeka današnjice. Ono traži osloniti se na prethodne mislitelje u nastojanju pronalaska nove svježine da iznova postavimo to pitanje i da tu istu svježinu utkamo u mogući odgovor. To je pitanje čovjeka u odnosu na Veličinu koju nismo kadri dovoljno spoznati, ali to također nije razlog da o njemu ne promišljamo. Tako i naš autor, svjestan da neće iznjedrati iscrpan odgovor, nastoji promišljati o dva temeljna pitanja: pitanje Božje definicije i Božjeg postojanja.

U duhu monoteističke i zapadne misli, on navodi nominalnu definiciju koja valja poslužiti tek kao suglasje oko predmeta rasprave: „*Pod Bogom razumijevam vječno, duhovno i transcendentno biće (istodobno izvanjsko i prirodi nadmoćno) koje je svjesno i namjerno stvorilo svijet. Ono je savršeno i blaženo, sveznajuće i svemoćno. To je vrhovno biće, stvoriteljsko i nestvoreno (ono je vlastiti uzrok), beskonačno dobro i pravedno, o kojemu sve ovisi i koje ne ovisi ni o čemu. To je Apsolut na djelu i u osobi.*“¹ Na temelju ove definicije Comte-Sponville postavlja pitanje Božjeg postojanja govoreći kako odgovor na ovo pitanje ne možemo tražiti ni u jednoj znanosti, čak ni u ijednom znanju. Stoga, za njega pravo pitanje nije: Postoji li Bog?, nego: Vjerujemo li u njega ili ne? On za svoju nevjeru ne nastoji podastrijeti dokaze, nego argumente po kojima smatra da je njegova nevjera opravdana.

Radi razlikovanja agnostika i ateista daje vrlo sažeto i jasno objašnjenje: „Nitko, u strogom i istinitom smislu riječi ne *zna* postoji li Bog. No, vjernik potvrđuje to postojanje (to je ono što se naziva kredom); ateist ga poriče; agnostik ni ne tvrdi ni ne poriče: on odbija *odlučiti se* ili se smatra nesposobnim za odluku.“² Drugim riječima, ono što je svima zajedničko jest

¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 58.

² *Isto*, 59.

neznanje o Božjem postojanju. Ono po čemu se razlikuju jest da vjernik u neznanju vjeruje, ateist u neznanju poriče, dok se agnostik u neznanju ne opredjeljuje ni vjerovati ni poricati.

Prema Comte-Sponvilleu, važno je razlikovati uvjerenje i znanje. U Kantovom razlikovanju su tri stupnja uvjerenja: „*mnijenje* (koje je svjesno da je subjektivno i objektivno nedostatno); *vjerovanje* (koje je dostatno samo subjektivno, ne i objektivno); *znanje* (koje je dostatno kako subjektivno tako i objektivno).“³ Ovdje je važno i Kantovo razumijevanje spoznaje i to ono transcendentalno pitanje koje se bavi apriornim znanjem koje prethodi iskustvu. Kant će to objasniti razmatranjem koje se ogleda u metafizičkom i transcendentalnom smislu. Stoga se „transcendentalno razmatranje objašnjava kako se neki pojmovi dobiveni metafizičkim razmatranjem mogu primijeniti za stjecanje valjanih spoznaja.“⁴ Kant ne poriče da svaka naša spoznaja potječe iz iskustva, no to ne znači da se svaka naša spoznaja mora svesti na iskustvo. On vidi da ljudska spoznaja raste iz dva izvora: iz osjetilnosti i razuma. No, u svojoj potrazi za razumijevanjem apriornih spoznaja dolazi do apriornih formi koje nadilaze slučajnost empirijskog, jer su one nužno prisutne u svakoj spoznaji. Bez materije stoga ne bi bilo ni spoznaje, ali ne proizlazi sva spoznaja iz samog iskustva. Također ideje duše, svijeta i Boga su one koje nadilaze iskustvo, stoga ih Kant naziva transcendentalnim idejama koje pripisuje umu. Comte-Sponville svoje razumijevanje Boga i njegova postojanja shvaća kao mnijenje: „Tko bi, među pametnim i bistrim ljudima, pretendirao na to da, u pogledu postojanja Boga, raspoláže *znanjem*, drugim riječima subjektivno i *objektivno* dostatnim osvjedočenjem?“⁵ Unatoč tomu Comte-Sponville shvaća da će, kako do sada, i dalje u svijetu biti onih koji vjeruju u Boga kao i onih koji ne vjeruju. I na jednoj i drugoj strani nalazimo vrlo poštene, pametne i vrijedne ljude kao i one druge.

U tom suživotu različitih uvjerenja on ne vidi nikakvu poteškoću. Smatra da Objava sama po sebi ne dokazuje ništa, ona može uvjeriti samo one koji već vjeruju. Oštro se protivi bilo kakvom prisilnom uvjeravanju drugih u ono što nije predmet znanja nego mnijenja. Biti tolerantan ne znači zatajiti u traženju istine kao što nam ni naša nesigurnost ne uskraćuje da izberemo. Neznanje je ono što valja priznati, bili vjernici ili ne. No, reći će Comte-Sponville: „pitanje Boga nam je postavljeno – našom konačnošću, našom tjeskobom, našom poviješću,

³ Immanuel KANT, *Kritika čistog uma*, Zagreb, 1984., 360.

⁴ Josip TALANGA, Immanuel Kant, u: *Filozofski leksikon*, 574.

⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 60.

našom civilizacijom, našom inteligencijom, čak i našim neznanjem. Ne mogu se praviti da me ono ne zanima.“⁶

Kako bi iznjedrio odgovor na pitanje: Zašto ne vjeruje u Boga? Comte-Sponville će iznijeti šest glavnih argumenta koji mu se čine najjačima i koji mu, kako i sam kaže, najviše odgovaraju. Svjesno ne zadire u nesavršenost religija i crkava te njihovih lutanja, govoreći da ta činjenica ne zadire u srž problema i ne govori ništa o postojanju Boga. Još je manje opravdanje njegova ateizma koji i sam nije bez prigovora. Naglašava da ono što usmjerava ljude na krvoprolića nije sama vjera već fanatizam koji ima svoju politiku, netoleranciju i nasilje: „Vjerovati u Boga može biti opasno, ali isto tako i ne vjerovati. To nas, na žalost, više poučava o čovječnosti nego o religiji.“⁷ Međutim, Comte-Sponville navodi važne pojedince koji su izrasli bilo kao vjernici ili ne, te iskazujući poštovanje prema njima, reći će: „Izdali bismo ih ako bismo prijeko osudili ono u što su oni vjerovali.“⁸

Vjernost i ovdje biva nositeljica njegove osobnosti i stava prema vrijednostima koje su došle, bilo od teizma ili ateizma. Comte-Sponville ispovijeda ateizam i kao vrstu vjere i kao odsutnost vjere u Boga, ujedno. Stoga nam je važno, i pravi izazov za teologiju, analizirati i promisliti njegove argumente. To su njegovih šest argumenata koje ćemo ovdje navesti, a u nastavku obrazložiti: *Prvi argument: Ontološki, kozmološki i fizikalno-teološki tri su dokaza Božjeg postojanja koje je tradicija najčešće isticala; Drugi argument: Slabost iskustva Boga; Treći argument: Nerazumljivo objašnjenje; Četvrti argument: Prekomjernost zla; Peti argument: Osrednjost čovjeka; Šesti argument: Želja i iluzija.* Zašto Comte-Sponville ne vjeruje u Boga (negativni ateizam) i zašto vjeruje da Bog ne postoji (pozitivni ateizam) pokušat će objasniti preko svojih šest argumenata.

⁶ Isto, 63.

⁷ Isto, 64.

⁸ Isto.

2.1. Prvi argument: Ontološki, kozmološki i fizikalno-teološki

2.1.1. Ontološki dokaz

Comte-Sponville zasigurno nije ni prvi, a ni posljednji, autor koji se bavi ontološkim dokazom sv. Anselma Canterburyjskog, bilo s teističkim ili ateističkim predznakom. Poznato je da sv. Anselmo donosi dokaz *a priori* izvodeći ga iz definicije Boga, kao bića iznad kojeg se ništa veće ne može zamisliti: „Ti si dakle, Gospode, ne samo ono od čega se veće ne može misliti, već si nešto veće od onoga što se može misliti. Budući da se, naime, može misliti nešto takvo, ako nisi ti to nešto, može se misliti nešto veće od tebe, a to se ne može dogoditi.“⁹ Njegovu razrađenu postavku nalazimo kod mnogih autora od kojih su nama najznačajniji Descartes, Spinoza, Leibniz i Hegel. René Descartes¹⁰ razrađuje ontološki dokaz od ideje prema egzistenciji. Descartes u svojoj razradi čini iskorak tražeći ideji egzistencijalno uporište pa bi, prema njemu, misliti Boga bez postojanja značilo proturječiti samome sebi. Baruch de Spinoza će nastaviti da je riječ o Bogu kao „unutrašnjem uzroku sviju stvari i uzroku samoga sebe.“¹¹ U Spinozinoj razradi Comte-Sponville vidi stvaranje definicije da je Bog vrhovno, najsavršenije i potpuno beskonačno biće.¹² Hegel će razvijati svoju ideju o Bitku iznoseći da je „Bog apsolutni duh koji motri sebe samoga kao neposredni bitak.“¹³ Njegovo poimanje Boga uključuje njegovo postojanje po njegovoj vlastitoj biti. Na temelju Anselmovog dokaza i njegovih razrada, Comte-Sponville zaključuje da iz toga proizlazi da je postojanje neodvojivo od Boga te da on stoga uistinu postoji.

On, ipak, to smatra pukom logičkom definicijom koja ne uzima ništa iz iskustva. Navodeći mnoge koje Anselmov dokaz nije uvjerio, osim već uvjerenih, odgovara: „Kako bi jedna definicija mogla dokazati jedno postojanje?“¹⁴ Ona, prema našem autoru, ne nalazi svoje uporište u iskustvu, nego tek u ideji. Oslanjajući se na Kanta govori da ovaj dokaz ne dokazuje Božje postojanje, a budući da se svi drugi dokazi oslanjaju na ovaj, ni oni ne mogu dokazati da

⁹ Anselmo CANTERBURYJSKI, *Proslogion*, u: Anselmo CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus*, I, Zagreb, 1997., 273.

¹⁰ René DESCARTES, *Metafizičke meditacije*, Zagreb, 1993: Već je u ideji Boga kao najsavršenijeg bića dano i to da on egzistira. Descartes postavlja pitanje: „Mogu li biti ja sâm s takvom zamisli, ako ne opstoji nikakvo biće?“ O tom pitanju također govori: Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 45.

¹¹ Benedikt de Spinoza, *Etika – dokazana geometrijskim redom*, Zagreb, 2000., 35. O tom pitanju također: Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 213.

¹² André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 65. „Bog, dakle, postoji po definiciji ili, što se svodi na isto, po biti: misliti Boga, znači misliti njegovo postojanje“.

¹³ Željko PAVIĆ, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, u: *Filozofski leksikon*, Zagreb, 2012., 453.

¹⁴ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 66.

Bog postoji. Drugim riječima: „Nema dokaza postojanja Boga, on se može postulirati, ne i dokazati. On je predmet vjere, a ne znanja.“¹⁵ Comte-Sponville se ne zadovoljava ovakvim dokazivanjem Božjeg postojanja, smatrajući da čak i kad bi to definicija i mogla dokazati, to još ne znači da je riječ o Bogu kakvog mi zamišljamo. Vjeruje da bi to mogla biti i Priroda ili neko sasvim drugo bezlično biće. Prema Comte-Sponvilleu ovaj dokaz, kao i drugi, što ćemo vidjeti u nastavku, ne može biti zadovoljavajući za istinsko čovjekovo pitanje o Bogu, osobito u zapadnoj tradiciji gdje se njeguje misao da je Bog osoba i da je takav Bog čovjekoljubac.

Za ispravno razumijevanje Anselmovog dokaza važno je imati na umu da on svoj dokaz ne želi okrijepiti Pismom ili tradicijom, nego ga pronaći u čistom umu. To je njegova prvotna zamisao kojoj teži. Drugi i važan pristup jest prepoznati kome se Anselmno obraća? Svoj dokaz utemeljen na čistom razumu on piše obraćajući se svojoj subraći u samostanu koji u Boga vjeruju. Nije, dakle, riječ o obrani vjere, nego njezinom unutarnjem razumijevanju temeljenom na razumu. Nadalje, utjecaj na Anselmovu teologiju imaju Augustin i Platon. Nadahnut Platonovim naukom o idejama, prema kojemu se osjetilima može upoznati osjetilni svijet, a umom svijet ideja, on traži objasniti ideju vrhovnog Dobra koje je dobro po sebi služeći se isključivo instrumentima razuma.¹⁶ Temeljni utjecaj Augustinove teologije „mogao bi se vidjeti u definiciji Anselmova programa *credo ut intelligam*, (vjerujem da bih razumio), koji potječe iz Augustinove verzije *Izaije 7:9: Nisi credideritis, non intelligetis*, (ako ne budete vjerovali, nećete razumjeti).“¹⁷ Stjepan Kušar naglašava da je Anselmo takvom analogijom uspio postići pravi balans između autoriteta i razuma. Kušar piše: „Tako je Anselmo dobio naslov „otac skolastike“ jer je s velikim marom i umijećem umio naći i održati pravi odnos između dviju glavnih pokretačkih sila skolastičke misli: *auctoritas* i *ratio* (autoritet i razum, tj. objava u vjeri prihvaćena i sposobnost razumijevanja).“¹⁸ Sam Anselmo je svjestan nedorečenosti i nepotpunosti samog jezika iz kojeg se nastoji razumjeti jedno postojanje. No, unatoč njegovoj manjkavosti, to je ono što imamo: „Što je Bog? To nitko ne zna: smatra se da je nedohvatljiv, neizreciv, neshvatljiv. Ta teškoća ipak nije razlog za prekid razmišljanja o Bogu.“¹⁹

U filozofsko-teološkoj povijesti susrećemo mnoštvo autora koji prihvaćaju, kao i onih koji odbacuju, Anselmov *unum argumentum*. Ipak, smješten u kontekst monastičke tradicije, te same namjere njegova autora, on dobiva sasvim drukčiji naglasak. Najvažnije je da njegov

¹⁵ Isto.

¹⁶ Usp. Jure ZOVKO, Uvod u: PLATON, *Država*, Zagreb, 2004., 37.

¹⁷ Marina MILADINOV, Uvod, u: Anselmo CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus*, I, Zagreb, 1997., 54.

¹⁸ Stjepan KUŠAR, Anselmo Canterburyjski, u: *Srednjovjekovna filozofija*, Zagreb, 1996., 269.

¹⁹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 57.

dokaz ne namjerava uvjeriti one koji ne vjeruju, nego dati obol razumijevanju vjere kao razumskoj stvarnosti. U kontekstu svog vremena, Anselmo je dao veliki doprinos razumijevanju vjere temeljenoj i na razumu, u kojem se, dakako, nikada dovoljno ne iscrpljuje.

2.1.2. Kozmološki dokaz

Comte-Sponville promišlja kozmološki dokaz, najsadržajnije prikazan kod Leibniza. Dokaz *a contingentia mundi* (kontingencijom svijeta), poznat i kao *a posteriori*, polazi od iskustva svijeta. Svijet je sam po sebi nesposoban objasniti samoga sebe jer on nije nužan nego kontingentan i zahtijeva imati uzrok ili razlog drukčiji od njega samoga: „Drugo načelo je načelo *određujućega razloga* po kojem se ništa nikada ne zbiva bez uzroka ili barem određujućega razloga, tj. nečega što *a priori* pruža objašnjenje zašto nešto postoji radije, no da ne postoji te zbog čega je nešto tako, a ne drukčije.“²⁰ No, ako je i taj uzrok kontingentan i zahtijeva svoj uzrok, tako bismo mogli nizati do u beskonačnost kontingentne uzroke stvari. Stoga, ovaj dokaz zahtijeva jedno apsolutno biće koje ne zahtijeva drugi uzrok osim sebe samoga: „Dakle, *razlog postojanja svijeta*, koji je potpuni skup *kontigentnih stvari*, treba tražiti u *supstanciji koja u sebi nosi razlog svoga postojanja* i koja je, dakle, *nužna* i vječna. Osim toga, taj uzrok treba biti *uman*.“²¹ Taj krajnji razlog stvari nazivamo Bog.

Ovo je dokaz koji se Comte-Sponvilleu čini jakim i koji ga navodi na kolebanje. Njegov razlog tome je taj što kontingenciju razumijeva kao provaliju u kojoj se razum gubi. No, ipak, ta vrtoglavica nije za Comte-Sponvillea dokaz Božjeg postojanja: „Zašto se razum – naš razum ne bi izgubio u univerzumu, ako je prevelik za njega, predubok, presložen, pretaman, presvijetao? Što nam zapravo dokazuje da naš razum ne postupa nerazumno? To bi nam mogao zajamčiti samo Bog i to je ono što našem razumu priječi da dokaže njegovo postojanje.“²² Drugim riječima, Comte-Sponville želi prokazati da nam kozmološki dokaz želi nametnuti da vjerujemo u načelo dovoljnog razloga te da svaka činjenica ima razlog svoga postojanja. Ali, on i postavlja pitanje: „Što nam dokazuje da postoji red i da razum ima svoj razlog? Zašto ne

²⁰ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Teodiceja*, Zagreb, 2012., 106.

²¹ *Isto*, 88.

²² André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 68.

bi postojalo Apsolutno neobjašnjivo? Zašto kontingencija ne bi bila krajnja riječ ili krajnja šutnja? Bilo bi apsurdno? Pa što? Zašto istina ne bi bila takva?²³

U tom pravcu propitkivanja također smatra da i kada bismo dali za pravo Leibnizu i načelu razloga te postojanju nužnog Bića, to još uvijek ne dokazuje da je to biće Bog. Ovdje je Comte-Sponville blizak „spinozističkom panteizmu“²⁴ u razumijevanju prirode. Dakle, ništa nam ne jamči da je to Bog, nego je to možda samo priroda bez svijesti, bez ljubavi, bez volje i koja ne teži nikakvom cilju. U tom smislu, Comte-Sponville Spinozin panteizam shvaća bližim ateizmu, nego religiji. Da bitak postoji i da je nužan, to je Comte-Sponvilleova spinozistička sklonost. Ipak, on smatra dostatnim načelo identiteta: „Ono što jest, ne može ne biti, jer jest. To je istinsko, a možda i jedino načelo razuma. Kontingencija je tek uporišna sjena ništavila ili imaginarnog.“²⁵

Da postoji neki bitak i Comte-Sponville vjeruje, ali to ne znači vjerovati u Boga koji je volja i ljubav: „Vjerovati u Nešto, ne znači vjerovati u Nekoga.“²⁶ On sam priznaje da vjeruje da postoji neka tajna, ali ne vjeruje da ta Tajna (ili tajna) ima svoju volju i ljubav prema nama. Drugim riječima, za njega je ta tajna priroda koja nema osobnost. Priroda koja nas okružuje dovoljno jasno govori da je taj bitak određena snaga. Nadovezujući se na Leibnizovo pitanje: Zašto postoji nešto radije nego ništa? uvijek iznova uvodi Boga u igru, ali ga ne objašnjava. Misliti bitak kao vječan, da je uvijek postojao i da je nužan, čini ga još manje objašnjivim za nas. Prema tome, ovdje nitko ne uzmiče tajni bitka i to je ono što ga čini fascinantnim: „Ono nas upućuje na ono što nazivamo tajnom bitka, neodvojivom od njegove evidentnosti. Ono nas budi iz našeg pozitivističkog sna. Ono potresa naše običaje, naše jednostavne prosudbe, naše tobožnje očiglednosti. Ono nas, barem zakratko, odvaja od prividne banalnosti svega, prividne normalnosti svega. Ono nas upućuje na prvotnu začudnost: postoji nešto, a ne ništa! I nitko nikada neće moći reći zašto jer će se postojanje bitka moći objasniti samo bitkom samim.“²⁷

²³ Isto.

²⁴ Vilim KEILBACH, *Problem Boga u filozofiji: Teodiceja ili naravno bogoslovlje*, Zagreb, 1944, 197: „Spinozistički panteizam se još naziva i teologijski jer jednostrano naglašava Boga, katkada „ontološki“, ukoliko zanemaruje ili čak niječe fizičke stvari.“ Također, Bog u Spinozinu razumijevanju, shvaćen je kao unutrašnji, imanentni uzrok sviju stvari, dok je njegova transcendencija izraz nedokučivosti njegovih atributa. Još o tome u: Baruh SPINOZA, *Metafizičke misli*, Beograd, 1988., str. 15: Što su to bića *suštine*, *postojanja*, *ideje* i *moćnosti*. – Otuda se jasno vidi šta valja podrazumijevati pod ova četiri *bića*. Prvo, *biće suštine* nije ništa drugo do način na koji se sazdate stvari sadrže u atributima boga; *biće ideje* se kaže ukoliko su sve stvari objektivno sadržane u ideji boga; *biće moćnosti*, potom, reći će se s obzirom na moć boga da pri Apsolutnoj slobodi volje stvori sve ono što nije još postojalo; konačno, *biće postojanja* sama je suština stvari, posmatrana izvan boga i sama po sebi; ono se pripisuje stvarima nakon što ih je sazdao Bog.

²⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 69.

²⁶ Isto, 70.

²⁷ Isto, 71.

Prema Comte-Sponvilleu, kozmološki dokaz dokazuje postojanje nužnog bića, ali ne i duhovnog ili osobnog Boga.

Leibnizov argument bavi se, prije svega, principom dovoljnog razloga. Prema njemu, ako i postoji beskonačan niz kontigentnih stvari, ostaje pitanje: koji je razlog postojanja tog niza, makar on bio i beskonačan? Drugim riječima: „Zašto postoji kontingentni svemir, makar bio beskonačan i u vremenu, prostoru i uzročnim odnosima? Razlog zašto bilo što postoji, a ne ništa, ne može se pronaći u kontingentnim stvarima jer su one mogle ne postojati.“²⁸ Princip dovoljnog razloga ne može se tražiti ni u prethodnim uzrocima jer su oni samo prethodno stanje koje ne objašnjava postojanje nečega radije nego ničega: „Stoga razlog mora biti u metafizički nužnom biću onkraj kontigentnog svijeta.“²⁹ Leibnizov je argument valjan u kojem se ne može opovrgnuti, a to i naš autor priznaje, „metafizički nužno, umsko biće koje je objašnjenje postojanja svijeta.“³⁰

2.1.3. Fizikalno-teološki ili teleologijski dokaz

Treći dokaz, fizikalno-teološki, nalazimo već kod Platona, stoika, Cicerona, te Malebranchea, Fénelona, Leibniza, Voltairea, Rousseaua. Poznat kao dokaz *a posteriori* izveden iz ideje reda i svrhovitosti. Promatranje svijeta zahtijeva zaključak da u njemu postoji red i nenadmašna složenost iz čega se onda izvodi zaključak postojanja umnosti koja je taj red osmislila: „Svijet je odviše složen, i odviše lijep, i odviše skladan da bi mogao biti tvorevina slučaja; takav uspjeh u svom začetku, pretpostavlja određenu stvaralačku, redodajnu umnost, koja može biti samo Bog.“³¹ To je ujedno peti put Tome Akvinskog „koji postaje argument iz dizajna sličan argumentu Wiliama Paleyja: svijet je precizno uređen i najvjerojatnije je objašnjenje toga uređenja da ga je uredio inteligentan um, slično kao što je najvjerojatnije objašnjenje preciznog uređenja mehaničkoga sata inteligentan urar.“³²

Ovdje prepoznajemo današnje razumijevanje ovog dokaza kroz termine inteligentnog dizajna i argument urara. Ipak, Comte-Sponville smatra da je riječ o zastarjeloj metafori koja

²⁸ Hrvoje JUKO, Pojam kontingencije u argumentima za Božje postojanje Tome Akvinskog i G.W. Leibniza, u: *Obnovljeni život*, 70 (2015.) 2., 174.

²⁹ *Isto*.

³⁰ *Isto*, 178.

³¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 71.

³² Hrvoje JUKO, Pojam kontingencije u argumentima za Božje postojanje Tome Akvinskog i G.W. Leibniza, 164.

nudi mehanički model dok je priroda više sazdana na dinamici, neodređenosti i općoj entropiji.³³ Tvrdnja da je bitak energija, u njegovom slučaju, daje prednost isključivo zakonima prirode, svjestan da se time ne objašnjavaju i sami ti zakoni. Tu je, po njemu, Bog i dalje misliv, ali ne više kao postojanje. Smatra da je fizikalno-teološki dokaz umnogome narušen napretkom znanosti koja, sve više i više, uviđa nered i slučaj: „Onoga dana kad se sunce ugasi, za pet milijardi godina, fizikalno-teološki dokaz izgubit će, po svemu sudeći, većinu svojih zagovornika. Ili će oni pak biti u raju. Ta alternativa, koja ostaje otvorenom, dovoljno govori o tome da taj dokaz nije jedinstven.“³⁴

No, ako su zakoni prirode sve više znanstveno objašnjivi, znači li to da nas oni tada manje upućuju na Stvoritelja? Primjerice: „Nakon što se pojavio život, teorija evolucije nudi znanstveno objašnjenje *prilagodbe* živih bića njihovom okruženju. No, ta nam teorija ne može reći ništa o stanju prije pojave života ni je li Bog odgovoran za te procese.“³⁵ Ako je nešto postalo nered, znači da je prethodno bio red, ili barem manji nered nego je to sada. Ako ga i priznajemo kao manji nered, on ipak uključuje red, veći nego bi to mogao biti u većem neredu. Slučaj koji zatječemo u prirodi na temelju znanstvenih istraživanja ne dokidaju red ni mogućnost nekoga tko se iza slučaja skriva. Kratkovidnost našeg oka može nešto prozvati slučajem, čak i kada je nešto očito kao namjera. To, ipak, nije dokaz da upravo Bog nije osmislio proces prirodnih zakona koji se nama ukazuju kao utvare slučaja gdje sve više želimo prikriti njegovu pojavu. S druge strane, i kada nam znanost odgovori na pitanje da je naš svemir slučaj koji vodi neredu, ostaje pitanje učinkovitosti tog slučaja.

2.2. Drugi argument: Slabost iskustva Boga

Njegov drugi argument protiv vjere u Božje postojanje jest slabost iskustva i smatra ga još važnijim od prvoga. Prije svega, riječ je o tome da sam Comte-Sponville nema iskustvo Boga i smatra to mnogo važnijim od samoga umovanja. S druge strane, riječ je o tome da ako Bog postoji, to bi se, prema njegovu sudu, svakako moralo više osjetiti. To je njegova ideja u kojoj nalazi svoj najvažniji argument zašto u Boga ne vjeruje. Bog koji se skriva (Deus

³³ Entropija je proces raspršivanja energije dvaju stanja termodinamičkih sustava koja se kreće od više prema manje uređenim energijama. Kretanje vrlo niske entropije s početka svemira u povezanosti s vremenom dovodi do porasta te neuređenosti, pa je entropija kretanje od reda prema neredu. Vidi više u: Entropija, u: *Filozofski leksikon*, (gl.ur. Stipe Kutleša), 285.

³⁴ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 74.

³⁵ Michael POOLE, *'Novi' ateizam*, Zagreb, 2014., 89.

absconditus³⁶), Bog, dakle, koji se odbija prikazati, za Comte-Sponvillea nije uvjerljiv Bog. Zašto bi nas Bog želio ostaviti u našem očaju ili našem neznanju? Objašnjenje da je razlog Božje skrivenosti čovjekova sloboda za njega nije zadovoljavajući odgovor. Prije svega, smatra da neznanje nije uvjet slobode: „Ideja da mi, obični ljudi, budemo slobodniji od Boga ili čak slobodniji od Abrahama, svetog Pavla ili Muhameda ili naprosto slobodniji od sretnika, toliko mi se s teološkog stajališta čini neprihvatljivom koliko i s filozofskog stajališta teško zamislivom.“³⁷ Spoznaja je put u slobodu, a ne neznanje u kojem nas Bog neprestano ostavlja kad je riječ o njegovu postojanju. S ovim bi se složio svaki prosvjetiteljski duh, svaki razuman čovjek, a protiv svakog opskurantizma u kojem Bog ostaje skriven da bi zaštitio našu slobodu.

Još je manje prihvatljiva ideja za Comte-Sponvillea ideja Boga oca. Ovdje će vrlo jednostavno i pomalo naivno obrazložiti svoje vlastito očinstvo. On kao otac koji brine o svojoj djeci, nastoji ih odgojiti u slobodi i poštovanju prema njemu kao ocu. Postavlja pitanje: „Jesu li još trebali znati da postojim? Što misliti o ocu koji se skriva od svoje djece. I kakav bi otac trebao biti da se još skriva od Auschwitzta, Gulaga, Ruande dok su njegova djeca deportirana, ponižena, izgladnjela, ubijena, mučena?“³⁸ Ovdje se svakako nameće i drugo pitanje: Zašto postoji zlo? To pitanje će biti obrađeno u četvrtom argumentu. Comte-Sponville nalazi da je ideja Boga oca nespojiva s idejom Boga koji se skriva. Bog koji šuti postao je zamoran. Još kao mladić se pitao: „Kako znati je li to šutnja slušanja ili nepostojanja.“³⁹

Premda Comte-Sponville nikada nije imao iskustvo Boga kao prisutnosti, shvaća da to nije opći zakon. On odbacuje svaki fanatizam i jednako tako i onaj ateistički. Također i navodi da dobro zna da drugi ljudi imaju iskustvo Boga koje im pomaže da bolje žive. Smatra da tada čovjek treba ostati vjeran svome iskustvu, osobito ako je zbog toga bolji čovjek. No, on koji takvo iskustvo ne dijeli, postavlja si pitanje: „Iskustvo koje ne dijele svi, koje drugi ne mogu ni nadzirati ni ponoviti, nije zbog toga manje krhko. Kako znati što ono hoće? Mnogi su vidjeli utvare, ili komuniciraju s duhovima...dakle, slabost iskustva.“⁴⁰ Slabost iskustva s Bogom ne dokazuje da Bog ne postoji, ali Comte-Sponville smatra da je to još uvijek dovoljan razlog da se u njega ne vjeruje: “Ako se Bog ne pokazuje – u svakom slučaju meni, a ne svima – to je

³⁶ François VARONE, *Nevolje s odsutnim Bogom*, Zagreb, 1998, 79: Misli se na jednu latinsku riječ koja je upotrijebljena u Vulgati kod Iz 45, 15 i dalje: «Doista, ti si Bog skriveni (absconditus), Bog Izraelov, Spasitelj» pa se govori o *skrivenosti* Božjoj.

³⁷ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 79.

³⁸ *Isto*, 80.

³⁹ *Isto*.

⁴⁰ *Isto*.

možda zato što se želi skrivati. Možda i zato, i ta mi se hipoteza čini jednostavnijom, što ne postoji.“⁴¹

2.3. Treći argument: Nerazumljivo objašnjenje

Treći argument je također negativan i više se tiče objašnjenja nego dokaza, više iskustva nego racionalnosti. Ovdje se postavlja problem objašnjenja: „Vjerovati u Boga, s teorijskog stajališta, uvijek se svodi na htijenje da se objasni nešto što se ne razumije – svijet, život, svijest – nečim drugim što se još manje razumije: Bogom. Kako se, intelektualno, zadovoljiti takvim postupkom?“⁴² Comte-Sponville ne pretendira zamijeniti religiju znanostima. Ma kako ona bila uspješna, još nitko ne uspijeva objasniti samu prirodu. Stoga scijentizam kao svojevrsnu religiju znanosti također odbacuje. Za njega je svaka ideologija i fanatizam sumnjiv, makar se oni skrivali pod krinkom znanosti. Tako i scijentizam, koji pretendira da jedini ima mogućnost obznaniti istinu, Comte-Sponville odbacuje kao jedino tumačenje života.

On želi postaviti problem ističući kako religije daju objašnjenja na pitanja o životu, svijetu, čovjeku nečim što je također neobjašnjivo: Bogom. No, to smatra komotnim i ispraznim. Premda ističe kako je svjestan da o svijetu, svijesti, čovjeku, ne znamo mnogo i da je to još prostor u kojem spoznaja može napredovati, reći će sljedeće: „U religiju se sklanjamo da bismo objasnili ono što ne razumijemo. Religija postaje univerzalnim rješenjem, poput teorijske putovnice, ali koja otvara samo imaginarna vrata. Čemu? Bog objašnjava sve jer on je svemoćan; ali uzalud, jer on objašnjava i ono što je posve suprotno. Sunce se okreće oko Sunca? Tako je Bog htio. Eto, napredovali smo.“⁴³ Takvo objašnjenje je nedostavno, smatra Comte-Sponville, jer nam je sam Bog nepoznanica i nespoznatljiv.

Stoga on radije prihvaća tajnu kakva jest i koju susreće u svakoj spoznaji, svakom postojanju, svakom objašnjenju. „Zašto postoji nešto radije nego ništa“ jest pitanje na koje ne znamo odgovor kao ni: „Zašto su prirodni zakoni takvi kakvi jesu“? Comte-Sponville će reći da neobjašnjivo objašnjavati Bogom je prekomotno i, u najmanju ruku, znači osigurati se: „Zašto Bog radije nego ništa? Zašto ovi zakoni radije nego drugi? Šutnja pred šutnjom univerzuma čini mi se ispravnijom, vjernijom očitosti tajne, a možda i, na to ću se vratiti u

⁴¹ Isto.

⁴² Isto.

⁴³ Isto, 82.

sljedećem poglavlju, duhovno autentičnijom.⁴⁴ Ovdje nam se čini da Comte-Sponville želi da tajna ostane dostojna svoga imena. Ono što je neshvatljivo, a vrijedno je naše zadivljenosti, treba nas ispunjavati tom zadivljenosti i začudnosti pred veličinom kojoj nismo dorasli.

Ono što nas odvaja od tajne jest misao o Bogu koja je dodatno nejasno objašnjenje. Comte-Sponville želi stajati pred tajnom u šutnji. I to pred tajnom svijeta. Za njega je to najvrijednija knjiga kojoj se želi diviti i u kojoj traži odgovore na čovjekova pitanja. Ali, smatra da ih nećemo naći ako pribjegavamo Bogu koji se uporno skriva. Odgovore treba tražiti tamo gdje su postavljena pitanja. To je priroda, to je svijet daleko više od Biblije i Kurana: „On je tajnovitiji, prostraniji, nedokučiviji, začudniji, okrepljiviji i napokon istinitiji.“⁴⁵ Comte-Sponville vjeruje da postoji tajna, i to samo tajna koja je skrivena u svijetu: „Sve što se objašnjava, kupa se u neobjašnjenome“⁴⁶ i to je provalija bez dna koja je ujedno naša provalija i koju treba takvu prihvatiti.

Da tajna ne pripada nikome i da je objašnjiva jedino samom sobom, više je prigovor protiv religija nego protiv ateizma: „Ako je apsolut nespoznatljiv, što nam omogućuje misliti da je on Bog?“⁴⁷ Ovdje Comte-Sponville vidi granicu fideizma, jer vjera koja nadilazi svaki razum, ne zna u što vjerovati. Apsurd također nije rješenje, jer još ne znamo zašto bi apsurd bio Bog? Tu je i granica deizma koji se ograđuje od spoznaje Boga. No, kako znati da je predmet vjere upravo Bog jer ga je nemoguće spoznati. Tu su analogije još nedostatnije jer Comte-Sponville će zapitati: „Analogiji s čime? S onim koji vjeruje. Bog je pojmljen po analogiji s onim što mi jesmo i što spoznajemo. Prema tome, ma što se pozitivno moglo ustvrditi o Bogu, to će uvijek biti obilježeno antropomorfizmom.“⁴⁸ O Bogu, dakle, ne možemo ništa reći izvan antropomorfizma koji je u odnosu prema neshvatljivome naprosto smiješan i nedostojan. Jednako tako i negativna teologija pribjegavajući onome što Bog nije u kojoj, reći će naš autor i „sam pojam Boga postaje isprazan i nepojmljiv.“⁴⁹ Drugim riječima, Comte-Sponville, poentira: „Ako je Bog nepojmljiv, ništa nam ne dopušta misliti da je on Subjekt ili osoba, ni da je Stvoritelj, ni da je Pravedan, ni da je Ljubav, ni da je Zaštitnik i Dobročinitelj. Ako se o Bogu ne može ništa reći, ne može se reći ni da postoji niti da je Bog.“⁵⁰

⁴⁴ *Isto*, 83.

⁴⁵ *Isto*.

⁴⁶ *Isto*, 7.

⁴⁷ *Isto*, 84.

⁴⁸ *Isto*, 85.

⁴⁹ *Isto*, 86.

⁵⁰ *Isto*.

Antropomorfizam i neizrecivost su također obilježja onih koji niječu Božje postojanje. Koristimo se jednakim sredstvima da bismo dokazali oprečna mišljenja. Ipak, naš autor primjećuje da se to manje tiče ateista nego vjernika, samim time što vjernici, barem djelomično, daju za pravo antropomorfizmu, kao da bi nam apsolut bio sličan ili mi njemu. Ateist, naprotiv, misli da nam je ideja Boga slična upravo zato jer smo je mi smislili. No, krajnja ili prvotna realnost nije nam slična, ona ne nosi ništa osobno, duhovno i još manje ljudsko. Ako se i koristimo istim pojmovima da bismo dokazali da je razumno vjerovati ili ne u Božje postojanje, Comte-Sponville smatra da se te dvije stvari ne mogu poistovjećivati. Antropomorfizam se više tiče vjernika nego nevjernika. U njemu on vidi slabost za religiju i nema namjeru šutke prijeći preko ovakvog dvojbenog antropomorfizma. On odaje slabost govora i još prije toga slabost spoznaje apsoluta. U isto vrijeme, time ne dokazuje zašto bi apsolut bio ljudski.

2.4. Četvrti argument: Prekomjernost zla

Nakon tri negativna argumenta, naš autor će u nastavku govoriti o tri pozitivna argumenta koji ga navode ne samo da ne vjeruje u Boga nego i da vjeruje da Bog ne postoji. Prvi od njih je prekomjernost zla koje prema Comte-Sponvilleu snažno daje za pravo ateizmu: „Argument toliko očit, nakon Epikura ili Lukrecija toliko opetovan, da mu se ustručavam vratiti. Pa ipak, to je potrebno jer zlo i religije uvijek postoje.“⁵¹ Oslanjajući se na Epikurovo stajalište, koje onda Laktancije sažima u četiri hipoteze,⁵² Comte-Sponville drži da dovoljno pokazuju da hipoteza Boga stvoritelja nije održiva. Tako, prema njegovu mišljenju, zbilja zla i nesavršenost prirode govore da ju za nas nisu stvorili nikakvi bogovi. Okrutnost zla daje nam za pravo misliti da ovaj svijet nije božanskog podrijetla.

Međutim, ovaj problem Comte-Sponville vidi samo kao problem kod vjernika. Ateisti u njemu ne traže Boga koji je nespojiv s poimanjem i zbiljom zla: „Svijet nije stvoren za nas niti smo ga mi stvorili. Zašto bi u svemu odgovarao našim željama, našim potrebama, našim zahtjevima?“⁵³ Prema njemu, zlo je samo po sebi razumljivo i ateist ga takvog prihvaća, dok ga

⁵¹ *Isto*, 87.

⁵² „Ili Bog želi iskorijeniti zlo a ne može; ili on to može a ne želi; ili on to ne želi i ne može; ili on to želi i može. Ako želi a ne može, onda je slab, što ne odgovara Bogu; ako može a ne želi, onda je loš, što je strano Bogu. Ako ne želi i ne može, onda je istovremeno slab i loš, pa prema tome nije Bog. Ako želi i može, što jedino odgovara Bogu, odakle onda zlo i zašto ga ne odstrani?“ U: André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 88.

⁵³ *Isto*.

u isto vrijeme želi suzbiti. Ateist zlo prihvaća kao dio svijeta, dok u isto vrijeme to prihvaćanje ne znači i tek pasivno promatranje. Ipak, za vjernike je problem mnogo teži, barem u teorijskom smislu jer u praktičnom smo na istom: „Da u svijetu ima zla, i da ga ima toliko, i tako okrutnog, i tako nepravednog, kako to pomiriti s postojanjem, svemoći i beskonačnim savršenstvom Boga?“⁵⁴ To je osnovno Comte-Sponvilleovo pitanje pred kojim ne može drukčije nego da ga iznova postavi kao i mnogi naraštaji prije nas i potraži smislen odgovor.

Tako će Comte-Sponville istaknuti promišljanje Simone Weil o ovome pitanju, ne skrivajući svoje divljenje prema ovoj autorici. Argument Simone Weil o pitanju zla je da je to cijena koju valja platiti stvaranju. Stoga drži da je svijet savršen, tada bi svijet bio Bog: „Zašto postoji zlo u svijetu? Zato što svijet nije Bog, ili zato što je svijet svijet.“⁵⁵ Također, ona objašnjava da se Bog, stvarajući svijet, povukao od svoga božanstva da bi u tom svijetu moglo postojati nešto drukčije od Boga: „Bog se, iz ljubavi, lišio svoga božanstva, povukao se kako bi u toj povučenosti (stvaranje), u toj razdaljini (prostor), u tom čekanju (vrijeme), u toj lišenosti Boga (univerzum) moglo postojati nešto drugo osim njega. Stvaranje svijeta, dakle, nije uvećavanje ili napredak, već lišavanje, umanjivanje, svojevrsna amputacija koju Bog vrši nad samim sobom.“⁵⁶ Bog se, dakle, lišio samoga sebe, po stvaranju. Ovdje Comte-Sponville dovodi u vezu Ivanovo svjedočanstvo o Jaganjcu žrtvovanom od stvaranja svijeta: „Kako ne bi bilo zla u svijetu kad je svijet zapravo samo pod uvjetom da nije Bog?

Čak i prihvaćajući takvo objašnjenje, Comte-Sponville ne prihvaća toliku količinu zla. U prirodi vidi prihvatljivo objašnjenje i za postojanje dobra i postojanje zla, „dok ih Bog oboje čini neshvatljivim, prvo zbog prekomjernosti, drugo zbog manjkavosti.“⁵⁷ Svijet u kojem prepoznaje toliko strahota za Comte-Sponvillea nespojiv je s Bogom. Ovdje se prisjeća i odgovora vjernika da nas je Bog učinio slobodnima, što pretpostavlja da možemo izabrati između dobra i zla. I tu se iznova vraća na spomenuti prigovor: „Jesmo li mi slobodniji od Boga, koji je sposoban samo za dobro?“⁵⁸ Da je čovječanstvo odgovorno za mnoštvo zla, toga smo svjesni. Ali, postoji i toliko zla koje nije skrivilo čovječanstvo. Svijet, dakle u kojem živimo neshvatljivo je nasilan. Zar je takav svijet stvorio Bog, pita se naš autor. S tog stajališta mu je prihvatljivije ono što je Budina istina, „koja poučava da je cijeli život patnja i to, nažalost, jače

⁵⁴ Isto, 89.

⁵⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Ni seks ni smrt. Tri eseja o ljubavi i seksualnosti*, Zagreb, 2016., 298.

⁵⁶ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 89; Također u Simone WEIL, *Nadnaravna spoznaja*, Zagreb, 2000: „Bog nije svemoguć zato što je tvorac. Stvaranje je odricanje. (...) Bog je napustio Boga. Bog se ispraznio. Ta riječ ujedno obuhvaća Stvaranje i Utjelovljenje s Mukom.

⁵⁷ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 90.

⁵⁸ Isto.

prijanja uz naše iskustvo nego učenje različitih monoteizama. Bol i patnja su nemjerljivi i to je, kako sama priroda objašnjava, kad Bog učini užas neobjašnjivim.“⁵⁹

U kontekstu pitanja zla, Comte-Sponville spominje i teologiju nemoćnog i slabog Boga o kojoj su pisali Simone Weil i Hans Jonas.⁶⁰ Ideja svemoćnog Boga zamijenjena je idejom slabog i tragičnog Boga „koji je svijet i čovjeka mogao stvoriti samo odričući se svemoći.“⁶¹ Božja se slabost kod kršćana očitava u jaslucama i kalvariji Krista. Moć se povukla da bi postojao čovjek i da bi se njegovo ljudstvo moglo ostvariti u punini. Za Comte-Sponvillea, takva teologija ima smisla. No, ipak, nije bez prigovora. Zato će istaknuti: „Teško mi je zamisliti tog slabog Boga o kojem nam se govori, koji bi imao dovoljno moći da stvori univerzum i čovjeka, eventualno da nas uskrsne iz mrtvih, ali ne toliko da spasi dijete ili njegov narod.“⁶² Naš autor želi da zlo sagledamo u svoj njegovoj banalnosti ne prišivajući mu, iz vlastitog neznanja, tajnu i misterij. Zlo valja „gledati u lice i suzbijati ga, koliko je to moguće.“⁶³

2.5. *Peti argument: Osrednjost čovjeka*

Drugi se pozitivni argument kod Comte-Sponvillea odnosi na čovjeka. Vrlo jednostavno će reći, ne isključujući samoga sebe: „Što ih više poznajem, to manje mogu vjerovati u Boga.“⁶⁴ Razlog tome je što je previše osrednjosti, odviše unižavanja da bi vjerovao da je tog čovjeka, tog pojedinca, stvorio Bog: „Ukratko, ideja da je Bog mogao prihvatiti da stvori tako osrednje biće – ljudsko biće – ponovno mi izgleda malo vjerodostojnom.“⁶⁵ Naime, riječ je o tome da je, za našeg autora, mnogo prihvatljivija činjenica čovjekov razvoj od majmuna. Prije svega, reći će: „čovjek nije izvorno zao, čovjek je izvorno osrednji, no to nije njegova greška.“⁶⁶ Promatrati čovjeka kao majmunova potomka mnogo je prihvatljivija činjenica, nego ga razumijevati kao sličnoga Bogu, stvorenoga na Božju sliku.

⁵⁹ Isto, 91.

⁶⁰ Simone WEIL, *Nadnaravna spoznaja*, 54: „Bog je nemoćan, osim za pravednu i milostivu razdiobu dobra. Također: Simone WEIL, *Težina i milost*, Zagreb, 2004., 126: Bog je razapet u našem biću. Mi smo Božje raspeće. Božja ljubav je prema nama muka. (...) Da bismo osjetili udaljenost između nas i Boga, Bog mora biti raspeti rob. (...) Stoga ne možemo zamisliti Božji silazak prema čovjeku ili uspon čovjeka prema Bogu bez raspetosti“.

⁶¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 92.

⁶² Isto, 93.

⁶³ Isto.

⁶⁴ Isto.

⁶⁵ Isto, 94.

⁶⁶ Isto.

Polaziti od te pretpostavke, stvara lijek protiv mizantropije jer budući da su ljudi životinje, uzalud ih je mrziti. No, „kao životinje koje je stvorila priroda, mi nismo bez vrlina ni bez zasluga. Pošli smo od niske razine! Tko je, prije stotinu tisuća godina, mogao naslutiti da će te vrste velikih majmuna dospjeti na Mjesec, da će izroditi Michelangela i Mozarta, Shakespearea i Einsteina, da će izumiti prava čovjeka, pa čak i prava životinja?“⁶⁷ Drugim riječima, imamo se čemu diviti ako polazimo od pretpostavke da je taj čovjek pošao od majmunolikog iskustva.

Shvaćanje čovjeka kao stvorenog na Božju sliku daleko je teže razumjeti s obzirom da je čovjek kakvog poznajemo, prema Comte-Sponvilleu, tek velika osrednjost. Dakako da nalazimo i one pred čijim djelima se zgražamo kao i one pred čijim djelima se divimo, no ipak, u većini čovjek nije ništa posebno. Stoga, tako je teško shvatiti ili zamisliti da bi svemogući i beskrajno dobri Bog prihvatio tako osrednje kopije samoga sebe. Stoga, „ljudima – i sebi – treba oprostiti što su samo ono što jesu. Ni anđeli ni životinje.“⁶⁸ Stoga se i protivi prozivanju humanizma religijom čovjeka. Smatra to nepotpunim pristupom jer zagovara da čovjek nije bog nego bližnji. Stoga humanizam treba razumijevati kao zaštitu za čovjeka, lišenog iluzija.

Na kraju razmišljanja o čovjeku, Comte-Sponville će zaključiti da mu se “čovjekova bijeda čini mnogo nedosljednijom s njegovim božanskim podrijetlom nego njegova veličina s njegovim prirodnim podrijetlom.”⁶⁹ Sve čovjekove vrline mogu se objasniti genetskim nasljeđem dok se njegovo zlo teško može objasniti božanskim podrijetlom. Naš autor će vrlo iskreno priznati da i „što god više upoznaje sebe, to manje može vjerovati u božansko podrijetlo.”⁷⁰ Stoga mu se čini da se vjerovati u Boga, iz njegove perspektive, može nazvati grijehom oholosti: „To bi značilo pripisati odviše veliku važnost uzroku za tako mali učinak.”⁷¹ Ateizam je, naprotiv, ponizan jer priznaje da smo tek zemljani, „sinovi zemlje”⁷² koji svoju nevrijednost i malenost prihvaćaju kao takvu ne pripisujući joj tobožnje božansko podrijetlo. Na kraju zbunjuje njegova rečenica u kojoj kaže: „Zato to vrijedi prihvatiti i uz to zamišljati nebo.”⁷³ Sam autor ne obrazlaže ovu izreku. Ostaje naslutiti da i sam smatra da je čežnja za nebom potrebna čovjeku, u kojem god obliku je objašnjavali.

⁶⁷ Isto.

⁶⁸ Isto, 95.

⁶⁹ Isto, 96.

⁷⁰ Isto.

⁷¹ Isto.

⁷² Isto.

⁷³ Isto.

2.6. Šesti argument: Želja i iluzija

Već sam naslov najavljuje da je u posljednjem, trećem, pozitivnom Comte-Sponvilleovom argumentu, riječ o našoj želji za Bogom. Možda će iznenaditi njegova izjava u kojoj kaže: „Ako sam ateist, to sam i zbog toga što bih radije da Bog postoji. Biti ateist ne znači nužno biti protiv Boga.“⁷⁴ Naš autor govori da je mogućnost Božjeg postojanja nešto što bi sam želio i upravo je zbog toga sumnjičav u odnosu na religije. U Bogu vidi, osobito kršćanskom Bogu ljubavi, čovjekovu nadubljju čežnju, san o kojem bi svatko sanjario: „Što je, po definiciji, milije od Boga ljubavi.“⁷⁵ Za Comte-Sponvillea to ipak nije razlog da u Boga vjeruje, nego još više da ga odbaci: „Upravo zato što bi mi bilo draže da Bog postoji, imam jake razloge sumnjati u njegovo postojanje.“⁷⁶

Bog je predmet čovjekove najdublje čežnje jer upravo on odgovara našim najdubljim željama. No, to njega odvraća od Boga, jer razumijeva da zbilja baš nema običaj ispunjavati ljudska očekivanja. Ono što najdublje želimo, može biti ispunjeno tek u fantaziji. I zbog toga se Bog više čini kao fantazija nego zbilja. Naša najveća težnja za vječnim životom, za pobjedom pravde i mira, za ljubavlju, nešto što nam upravo kršćanska vjera obećava i baš zato što je odviše primamljivo, tim je više sumnjivo. Ono što Freud govori u svojoj knjizi *Budućnost jedne iluzije*⁷⁷ i što Nietzsche tvrdi u svom *Antikristu*⁷⁸, upravo je to da je poželjnost takvog Boga dovoljan argument za sumnju u njega. Comte-Sponville, oslonjen na njihove argumente, nastaviti će: „To što je Bog definiran kao „potpuno savršen“ primjereno je u njega ne vjerovati.“⁷⁹

Po pitanju iluzije, na tragu Freuda,⁸⁰ Comte-Sponville nalazi da iluzija nije nužno pogrešna. Iluzija bi značila uzimati svoje želje za zbilju, koje, premda teško vjerojatne, ne moraju biti i nemoguće. No iluzija, dakako, ne počiva na znanju nego snažnoj želji. Naš autor ju svrstava u određeni tip vjerovanja: „To znači vjerovati da je nešto istinito jer to snažno priželjkujemo.“⁸¹ Zato je „taj šesti argument, s trećim (nerazumljivo objašnjenje), svojevrstni hijazam koji ih oba osnažuje: Bog je, s metafizičkog stajališta, odviše neshvatljiv da ne bi bio

⁷⁴ Isto.

⁷⁵ Isto, 97.

⁷⁶ Isto.

⁷⁷ Sigmund FREUD, *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, Zagreb, 1986.

⁷⁸ Friedrich NIETZSCHE, *Antikrist*, Zagreb, 1999.

⁷⁹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 98.

⁸⁰ Sigmund FROJD, *Nova predavanja za uvođenje u psihoanalizu*, Beograd, 1970., 286: „Religija je samo iluzija i svoju snagu crpi iz toga što izlazi u susret našim nagonkim željama“.

⁸¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 101.

sumnjiv (kako znati je li ono što ne shvaćamo Bog ili utvara?); religija je, s antropološkog stajališta, odviše shvatljiva da ne bi bila sumnjiva.⁸² Naša silna želja za Bogom koji će ispuniti očekivanja kojima sami nismo dorasli jest tek naša ideja o Bogu. Upravo ta želja za „Ocem, za malu djecu kakva smo svi mi, želja za zaštitom i ljubavlju – jedan je od najjačih argumenata protiv vjerovanja u njegovo postojanje.“⁸³

2.7. Zaključni osvrt

Upoznali smo šest argumenata zašto Comte-Sponville ne vjeruje u Boga i zašto vjeruje da on ne postoji. Njegova su prva tri argumenta negativna, dovode do nevjere u Boga, a druga tri su pozitivna i dovode do vjere da Bog ne postoji. Obračunavajući se s dokazima Božjeg postojanja, nastojao je pokazati da nijedan od tih argumenata ne vrijedi kao dokaz, zato ih naziva argumentima. Na pitanje Božjeg postojanja, on ne poriče naše neznanje. Prema njemu, preostaje vjerovati ili ne vjerovati: „Što se mene tiče, u njega ne vjerujem ponajprije zbog toga što nijedan argument ne dokazuje njegovo postojanje, potom zato što ga ne potvrđuje nijedno iskustvo; naposljetku zato što želim ostati vjeran misteriju spram bitka, užasu i samilosti spram zla, milosrđu ili duhovitosti spram osrednjosti (da nas je Bog stvorio na svoju sliku, bili bismo neumoljivi), napokon razboritosti spram naših želja i iluzija.“⁸⁴

Comte-Sponvilleovo prethodno izneseno promišljanje u ključu pitanja *Postoji li Bog?* izraženo je u šest argumenata koji, smatra, potvrđuju da se Boga ne može dokazati. U *Prvom argumentu: Ontološkom, kozmološkom i fizikalno-teološkom* odbacuje da se jedno postojanje može izvesti iz definicije. Stoga vjerovati da nužno umno biće koje kontingencija dokazuje treba nazivati Bogom i vjerovati da je svijet od Boga savršeno uređen, za njega nije uvjerljivo. *Drugi argument: Slabost iskustva Boga* za Comte-Sponvillea je također dovoljan razlog da sumnja u Božje postojanje. Da on uistinu postoji, smatra, to bi se moralo više osjetiti. *Trećim argumentom: Nerazumljivo objašnjenje*, Comte-Sponville želi pokazati izostanak logičkog promišljanja, unutar kojega se želi neshvatljive stvari objašnjavati još manje shvatljivima. Tajnu svijeta i čovjeka želi se objašnjavati drugom tajnom o kojoj također ne znamo ništa – Bogom. *Četvrti argument: Prekomjernost zla*, argument je u kojem pokazuje nespojivost

⁸² Isto.

⁸³ Isto, 102.

⁸⁴ Isto.

vjerovanja u dobrog Oca koji nas ljubi dok svakodnevno uviđamo i prekomjernost zla oko nas i u nama. Taj argument je povezan i s *Petim argumentom: Osrednjost čovjeka* kojim Comte-Sponville želi zaštititi čovjeka od njegovih iluzija i spasiti humanizam od religije. Tako čovjek nije projekt nekog Boga, stvoren na Božju sliku. On je rod životinje, prema tome, općenito govoreći, čovjek nije ni dobar niti zao, on je osrednji i kao takav naznačuje tragove svojeg isključivo prirodnog podrijetla, a ne božanskog. I konačno, takav čovjek, tražeći ono što ne uspijeva naći u samome sebi, traži u liku nekog izvanjskog božanstva koje će ispuniti njegove najdublje želje. Upravo je ta silna poželjnost Boga, od kojega ništa nema milije, činjenica koja govori da on ne postoji. Zašto? Jer stvarnost nikada ne odgovara našim najdubljim željama, ona ih ustvari uvijek iznova raskrinkava i pokazuje nam svu surovost njihovih iluzija. To razmišljanje zastupljeno je u njegovom *Šestom argumentu: Želja i iluzija*. Stoga, Comte-Sponville ne tvrdi da posjeduje *znanje* o Božjem nepostojanju, ali će progovoriti o *mnijenju* koje ga usmjerava prema *vjerovanju* da Bog ne postoji.

André Comte-Sponville svoj stav i uvjerenje ne smatra pravilom i nikome ne želi nametati bilo kakva uvjerenja. Reći će da mu je dovoljno da svoje stavove „javno iznese i da ih, kako priliči, podvrgne raspravi.“⁸⁵ Protivi se bilo kakvom fanatizmu i dogmatizmu te nastoji biti čovjek koji će uvijek braniti „slobodu savjesti koja je dio prava čovjeka i zahtjeva duha.“⁸⁶ Tako čovjek ima pravo na religiju, i jednako i nereligiju. I jednu i drugu, smatra, treba štititi ali i zabraniti da se nameću silom. Stoga je sloboda duha najveće dobro u čiju obranu naš autor želi stati kao vjerni ateist.

Svjestan da nema dokaza koji bi mogli potvrditi i Božje nepostojanje, njega kao ateista to manje zabrinjava nego što bi to trebao biti slučaj s onima koji vjeruju u takvo postojanje. Tim više jer smatra da je jedino moguće dokazati ono što postoji, a ne ono što ne postoji. Kako bi objasnio svoju tvrdnju, poseže za primjerom vjerovanja u postojanje Djeda Mraza, vampira i vukodlaka. Smatra da nije moguće dokazati njihovo nepostojanje, a to svakako nije razlog da se u njih vjeruje. Ustvari, upravo činjenica da se nikad nije moglo dokazati njihovo postojanje, snažan je i dovoljan razlog da im uskratimo svoju vjeru. Comte-Sponville ovaj primjer povezuje s vjerom u Boga kojeg je također nemoguće dokazati ikakvim izvanjskim svjedočanstvom. Prema njemu, „odsutnost dokaza je argument protiv svake teističke religije te smatra da ako to još nije razlog da se bude ateist jest barem da se ne bude vjernik.“⁸⁷

⁸⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 103.

⁸⁶ *Isto*.

⁸⁷ *Isto*, 76.

Ovdje je sasvim očito da je riječ o tradicionalnim argumentima koji se tiču duge povijesti filozofskih rasprava koje svoje inačice nalaze i danas. Naša teza se ovdje proteže u duhu promišljanja o ovim argumentima da oni, koliko god ne vrijede kao dokazi, imaju snagu govora, čak i kada ih odbacimo kao dokaze za jedno postojanje. Interpretacija ovih argumenata, kako smo već istaknuli, uvelike ovisi o polazišnom uvjerenju. Comte-Sponvilleovo uvjerenje je ateističko i s tim treba računati. Jednako tako treba računati i s polazišnim uvjerenjem autora koji su zastupali svaki od ovih argumenata. Ovdje želimo reflektirati da interpretaciji ovih argumenata može ići u prilog i ateizmu i vjeri. Stoga se nalazi ključnim dopustiti da argumenti govore sami za sebe, unutar kojih se, a to je i naša teza koju ni Comte-Sponville ne osporava, može naslutiti jedno postojanje koje je temelj bitka, koje zahtijeva biti razumno i inteligentno i koje našu konačnost uvelike nadilazi. To je poteškoća s kojom ćemo se suočiti u želji da pokažemo da ovi argumenti nose snagu sumnje u jedno postojanje, ali jednako tako i uvjerenja, i to smatramo prevagom. Želja nam je istaknuti da takvo uvjerenje koje čini prevagu nije nerazumno ni strano našem iskustvu. To je ono što ćemo obraditi u teološko-kritičkom iščitavanju ovih argumenata.

Kao drugi temelj ključnih ideja Comte-Sponvillea nalazimo njegovu interpretaciju onoga što se tiče odnosa spram Boga, a koji naš autor iščitava iz teologalnih kreposti: vjere, nade i ljubavi. Njegova osnovna namjera nije načiniti razdor, nego iznijeti svoje filozofsko promišljanje kroz ove etape unutar kojih želi pokazati da je ljubav ono što nas se bitno tiče dok su vjera i nada, prema njegovu mišljenju, ne samo odmak od stvarnog života, nego i vrlo često iluzorna utjeha koje se držimo zbog svoje smrtnosti, straha i bespomoćnosti spram stvarnosti koja je surova i koja ne odgovara našim najvećim željama. To je predmet analitičkog pristupa trećeg poglavlja gdje ćemo najprije donijeti filozofiju Comte-Sponvillea o teologalnim krepostima promatranih na tragu ključnih ideja njegova ateizma.

**KLJUČNE IDEJE DUHOVNOG ATEIZMA ANDRÉA COMTE-SPONVILLEA
U TRIMA TEOLOGALNIM KREPOSTIMA**

3. Odnos prema religiji

Kako bismo razumjeli ključne ideje ateizma našeg autora u trima teologalnim krepostima, neizostavno je naglasiti njegov odnos prema religiji. Uvodeći čitatelja u razmišljanje o religiji, Comte-Sponville čini distinkciju između poimanja Boga i religije: „Bog nas, po definiciji nadilazi, religije ne.“¹ Religije su, prema njemu, više sociološka i egzistencijalna stvarnost nego ontološka, dio su naše povijesti i iskustva i prema tome i podložna našoj kritici. Uz povratak religije Comte-Sponville vidi i povratak dogmatizma, opskurantizma, integrizma, a često i fanatizma kao prijetnje ljudskoj slobodi za koju se treba boriti. To nije borba protiv religije, nego „borba za toleranciju, laičnost, slobodu vjerovanja i nevjerovanja, jer duh ne pripada nikome, ni sloboda.“² Kao što odbacuje opskurantizam, fanatizam i praznovjerje jednako tako odbacuje nihilizam i malodušje.

Polazimo od toga da se Comte-Sponville bavi religijom kao društvenom, a manje ili nikako ontološkom stvarnošću. U knjizi *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga* donosi definiciju svojeg razumijevanja religije: „Religijom nazivam svaki organizirani skup vjerovanja i običaja koji se odnose na svete stvari, natprirodne ili transcendentne (to je širi smisao riječi), i posebno na više bogova (to je uži smisao), vjerovanja i običaja koji u istu moralnu i duhovnu zajednicu sjedinjuju one koji se u njima prepoznaju ili ih prakticiraju.“³ Premda je nastojao obuhvatiti sve religije, ipak će se fokusirati na monoteističke, čijoj povijesti i sam pripada. U njegovu promatranju religije treba istaknuti dvije činjenice: to je da se bavi religijom kao kulturno-socijalnom stvarnošću te religijom u kontekstu zajedništva koje ona posreduje. Razlog zašto Comte-Sponville postavlja pitanje: Možemo li se lišiti religije? njegovo je osobno iskustvo koje razumijeva i svjedoči kao oslobađajuće. Ovdje dolazi do izražaja raskorak između autorove definicije i njegovog tumačenja razumijevanja iste. Autor, premda u svojoj definiciji donosi razumijevanje religije kao stvarnosti koja nas povezuje s transcendentnim, u nastavku o

¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 9.

² *Isto*, 7.

³ *Isto*, 11.

njoj govori isključivo kao društvenoj stvarnosti. To će objasniti shvaćanjem da je religija ljudski proizvod pa zbog toga i podložna našoj kritici, što je točno. Religija jest i kulturno-povijesna stvarnost, stoga i ljudsko djelo, ali je bitno zanemareno i ono *Sveto* koje religija posreduje. Stoga se osjeća potreba donijeti i neke druge definicije religije, pa i kršćanske, s obzirom da je naš autor ateist kršćanskih korijena. Prije toga, donosimo autorovo razumijevanje pojma *religija*.

Važna je značajka religije zajedništvo. Stoga je za Comte-Sponvillea sasvim drugo pitanje zajedništva koje religija posreduje u odnosu na religiju samu. Polazi od etimologije riječi religija i njezina dva značenja. Prvo značenje je da latinski glagol *religio* dolazi od glagola *religare*, koji znači „povezati“. Premda Comte-Sponville primjećuje da se sugerira kako tek vjerovanje u Boga može povezati, to za njega nije nikakav pokazatelj jedinog oblika društvene povezanosti. U konačnici, „ono što vjernike međusobno povezuje, sa stajališta izvanjskog promatrača, nije bog, čije je postojanje dvojbeno, nego činjenica da oni zajednički sudjeluju u istoj vjeri.“⁴ Za zajedništvo je, dakako, potrebno nešto dublje što bi moglo oblikovati zajednicu jer, zahvaljujući zajedništvu, postoji zajednica. Stoga, „živjeti u zajedništvu znači sudjelovati, a ne dijeliti.“⁵ Prema prvoj etimologiji riječi, Comte-Sponville zaključuje da se društvo ne može lišiti zajedništva, ali nije svako zajedništvo religijsko: „Čovječnost, sloboda ili pravda nisu nadnaravni entiteti, ateist ih može poštovati jednako kao i vjernik.“⁶ Druga etimologija riječi *religio* dolazi od *relegere*, što bi nosilo značenje „okupljati“ ili „povezivati“. Naglasak na *okuplja* i *povezuje* Comte-Sponville dovodi u vezu s vjernošću nečemu što je prethodno već skupljeno i naučeno. Sam će potvrditi potrebu za takvom vjernošću vrijednostima koje je čovječanstvo spoznalo, premda u ime Boga u kojeg ne vjeruje. Iako ateist, gaji poštovanje prema religiji i njezinim izdancima vrijednim ne samo poštovanja, nego i vjernosti.

U klasičnim definicajama religije nalazimo tri važne značajke pod kojima se religija promatra. Prije svega, riječ je o relaciji prema svetome.⁷ Ta važna značajka uključuje odnos

⁴ Isto, 19.

⁵ Isto.

⁶ Isto, 22.

⁷ Religija, u: *Opći religijski leksikon*, Adalbert Rebić (ur.), Zagreb, 2005., 798: „Religija (lat. *religio*, od *religare*: povezivati, okupljati), sustav vjerovanja, etičkih vrijednosti i čina kojima čovjek izražava svoj odnos prema – svetomu“. U nastavku objašnjenja ove definicije naglasak na relaciji u odnosu na sveto razgraničen je kao subjektivan i objektivan: „Kad je subjektivan, očituje se u osobnom štovanju i klanjanju pa je riječ o – religioznosti. Kad se odnos prema svetome objektivira u riječi (molitveni, vjeroispovjedni, dogmatski i pravni obrasci), gesti (obredi), predmetu (sakralni predmeti i objekti) i religijskoj zajednici, riječ je o objektivnoj religiji ili religijskoj ustanovi“.

vjernika s Bogom i to je njezina prvotna zadaća.⁸ Način na koji se takav odnos manifestira u životu pojedinca i društvu jest specifičnost svake religije. Da religija ima neizmjernu važnost za društvo i da je ona također i povijesno-kulturna stvarnost, njezina je druga važna značajka. Tom značenju posebnu pozornost posvećuje Comte-Sponville. No, i zanemaruje ono što je njezin prvotni smisao – odnos prema svetome. Treća važna značajka, čitana u kontekstu kršćanske vjere, a koju je osobito razradio protestantski teolog Karl Barth, jest da se kršćanstvo ne shvaća kao religiju nego vjeru. Prvi kršćani zazirali su od upotrebe religioznih pojmova koji su označavali drukčiji religiozni naglasak nego što je to bilo u kršćanskoj vjeri. Ipak, kršćanski teolozi vide kršćanstvo sasvim svrstano u krug ostalih religija, premda kao njezin „apsolutni vrhunac“.⁹

Ne treba zanemariti da se kršćanstvo, premda ne može odvojiti iz konteksta drugih religija, u kasnijoj teologiji sve manje naziva religijom. Razlog tome je što se u religijama stavlja naglasak na čovjekovu traženju Boga ili nečega što ga nadilazi dok je u kršćanstvu naglasak na Božjoj objavi, tj. na Božjem traženju čovjeka. Stoga je kršćanstvo više vjera, a manje religija. Tomislav Ivančić primjećuje pretjeranu reakciju Karla Bartha i predstavnika dijalektičke teologije protiv subjektiviziranja religije od strane suvremene znanosti. Ali, isto tako, naglašava da su zaslužni za bolje razlikovanje Evanđelja od religije gdje se religije prepoznaju kao djelo čovjeka, a Evanđelja djelo samoga Boga. Stoga on smatra da se u religiji moraju razlikovati objektivni i subjektivni aspekt: „Subjektivno gledano religija ljudski je stav preko kojeg se potvrđuje ovisnost o višim silama ili o božanskoj sili i to u životnom djelovanju. Objektivno, pak, ona je skup religioznih dogmi, obreda, žrtvenih djelovanja i molitava u kojima subjektivno spoznata ovisnost nalazi svoj objektivni odraz.“¹⁰ Komunikacija između subjektivne i objektivne religioznosti jest put koji se opire praznovjerju, dok istovremeno u toj napetosti traži živjeti i ostvarivati svoju religioznost. U kršćanskom slučaju religioznost se temelji na inicijativi samoga Boga i onoga što Bog govori čovjeku po ocima i prorocima te u punini po Kristu. Tako je u Kristu temelj svake spoznaje o Bogu, a ne u samom čovjeku. U Kristu je ključ zdravog balansa subjektivne i objektivne religioznosti, dok je istovremeno ta napetost put do zajedništva s Bogom.

Da bi objasnio trenutak u kojem nam je religija najpotrebnija, naš autor poseže za

⁸ Lilia SEBASTIANI, Religija (i moral), u: *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb, 2009., 995: „Religija je odnos čovjeka vjernika s Bogom u kojega vjeruje (u judeokršćanskoj religiji, odnos saveza i zajedništva), a izraz se prvenstveno rabi za označivanje raznovrsnih oblika izražavanja tog odnosa“.

⁹ Usp. Udo TWORUSCHKA, Religija – kršćanski, u: *Leksikon temeljnih religijskih pojmova*, Zagreb, 2005., 412.

¹⁰ Tomislav IVANČIĆ, *Religija i religije. Morfologija, fenomenologija i teologija religija*, Zagreb, 2007., 19.

ljudskim iskustvom smrti i strahom pred ništavilom u kojoj čovjek treba religiju da bi podnio slabost spram ništavila. Epikurovo razumijevanje smrti¹¹ govori da je taj strah neopravdan. Oslanjajući se na Epikurovo oruđe protiv religija njegova vremena, reći će da „upravo religije smrti pripisuju zbiljnost koju ona nema, ostavljajući tako žive besmisleno u strahu od posve fantomske opasnosti (pakao) koja im unakazuje radosti postojanja.“¹² Kako ni Comte-Sponville ne trpi ništa od onoga što nas odvaja od života kojeg imamo sada, tako je i strah pred smrću prijatnija da se čovjek otuđi od svoga sada. Rituali religije su potrebni tek kao proces žalovanja čija formula može biti i sasvim drukčija. Stoga smatra da su ti rituali zamjenjivi i onim ateističkim.

Ipak, on ne proziva ateizam nužnim, ali ni religiju. Njegov odgovor na pitanje lišavanja religije, kao jedini zadovoljavajući, jest tolerancija. Iz navedenog razumijevamo da ovdje nije riječ o odbacivanju religije niti borbi protiv nje. Jednako tako, on ne zagovara ni religiju. Jednostavno nas stavlja pred neka suštinska pitanja koja se tiču religije i nastoji, s predznakom ateizma, promišljati o njezinoj ulozi u životu današnjeg čovjeka, bio on vjernik ili ne. Smatra da nam neće nedostajati religijska hijerarhija i ceremonije, ali svakako hoće njezine vrijednosti kojih se ne bi smjeli odreći. Zato Comte-Sponville ovdje ne smatra ključnim pitanje vjere nego pitanje vjernosti.

Ovdje nalazimo vrijednim spomenuti još jednu interpretaciju značenja religije. Riječ je o Frédéricu Lenoiru koji smatra da socijalizacija religije dolazi tek naknadno. Prije religije same je iskustvo *svetoga* dok su „religije tu da bi pripitomile sveto, učinile ga razumljivim, organizirale ga. One tako stvaraju neku društvenu vezu, povezuju ljude.“¹³ Upuštajući se, poput našeg autora, u interpretaciju riječi *religio* koja dolazi od Cicerona, Lenoir će reći da je njezino prvo značenje „iznova čitati“, „izraz koji može upućivati na racionalnu i organizacijsku dimenziju religije.“¹⁴ Kršćanski pisac Laktancije govori o značenju riječi *religio* kao onoj koja povezuje i to dvije stvarnosti: „*Okomito* se odnosi na povezivanje pojedinca s transcendencijom, dok *vodoravno* povezuje pojedince koje povezuje to zajedničko iskustvo koje stvara društvenu vezu u zajednici.“¹⁵ Tako se razumijeva da je temelj veze jedne zajednice upravo iskustvo koje se događa na okomitoj razini. U isto vrijeme, pokazuje se da je temelj

¹¹ Ante KUSIĆ, Smrt. Kulturno-antropološki pogled, u: *Bogoslovska smotra* 53 (1983.) 4., 259: „Epikurovo razumijevanje smrti izraženo je sljedećom tvrdnjom: „Kad smrt dođe, mi ne postojimo; dok mi živimo, smrt ne postoji“. Također u: Luciano de CRESCENZO, *Povijest grčke filozofije*, Zagreb, 2012., 279: „Zašto se bojati smrti, razmišlja filozof. Dok je nas, nema smrti, a gdje je smrt, nema nas“.

¹² André COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, Paris, 2008., 17.

¹³ Frédéric LENOIR, *Bog*, Zagreb, 2013., 13.

¹⁴ *Isto*.

¹⁵ Claudio MORESCHINI, *Povijest patrističke filozofije*, Zagreb, 2009., 283-306.

najsnažnije veze u nekom društvu upravo religija. To potvrđuje i istraživanjem francuskog filozofa i pisca Régisa Debrayja koji, analizirajući političku funkciju religije, pokazuje da svako društvo ima potrebu okupiti pojedince oko nečeg nevidljivog što ih transcendira. Ističe se tako da „gotovo jedino u Europi religija više ne utemeljuje društvenu vezu te da je to prvi put u povijesti da neka civilizacija društvenu vezu pokušava stvoriti izvan religije.“¹⁶ Međutim, i kada se zagovara lišavanje religioznog zajedništva, ono se nadomješta nekim drugim transcendentnim idealom koji ima tu snagu, kao što je primjerice nacionalizam. Odbacivši religijsko zajedništvo, ostaje pitanje kako stvoriti društvenu vezu i može li se i treba li ta društvena veza posve lišiti religijskog zajedništva? Kome to treba? Ateistima? Religioznim ljudima, koji se međusobno osjećaju povezani vjerom i iskustvom Boga, zasigurno, takvo lišavanje nije potrebno.

Ovakav pristup religiji svakako je pitanje unutar kojega Comte-Sponville vidi religiju kao vid ljudskoga duha, jednu od njegovih funkcija među mnogima. Mogli bismo reći da je to promatrati religiju izvana. No, da bismo o religiji progovorili na ispravan način, valja sagledati ono što je ona sama iznutra. Na takvo motrište upozorava Paul Tillich kada kaže da je riječ o „motrištu s kojeg promatramo dubinu čovjekova duhovnog života. Religija nije neka posebna funkcija čovjekova duhovnog života, već dubinska dimenzija u svim funkcijama.“¹⁷ Dublje objašnjenje ove tvrdnje Tillich podastire u slici kojom pojašnjava jedno povijesno i zbiljsko značenje religije. Ta se slika odvija unutar potrage religije za smirajem gdje luta od jedne duhovne funkcije drugoj. Tako ona luta od čudoredne funkcije, spoznajne, estetske, prema religioznom osjećaju. Prema tim etapama, u svakom od ovih područja je religija bila prihvaćena, a onda odbačena, bez vlastite udomljenosti. U tome Tillich vidi mogućnost da „religija uvidi da joj takvo mjesto nije ni potrebno, da ne traga za vlastitim domom. Ona je svugdje kod kuće, štoviše, u dubini svih funkcija čovjekova duhovnog života. Religija je dubinska dimenzija svake od njih. Religija je dubinski oblik sveobuhvatnosti ljudskog duha.“¹⁸

Ono što je za nas ovdje još važnije, jest Tillichovo objašnjenje metafore *dubine* kojom on kaže da to ustvari znači da „religijski vid usmjerava k nečemu što je krajnje, konačno, bezuvjetno u čovjekovom duhovnom životu. Religija je, u naširem i najosnovnijem značenju riječi, krajnja zaokupljenost. (...) Stoga, ako netko odbacuje religiju u ime čudoredne funkcije ljudskog duha, odbacuje religiju u ime religije. Krajnja zaokupljenost očituje se na spoznajnoj

¹⁶ Isto.

¹⁷ Paul TILLICH, *Teologija kulture*, Rijeka-Sarajevo, 2009., 13.

¹⁸ Isto, 14.

razini u obliku strastvenog čeznuća spram posljednje zbilje. Stoga, ako netko odbacuje religiju u ime spoznajne odlike ljudskog duha, odbacuje religiju u ime religije. Krajnja zaokupljenost u estetskoj funkciji ljudskog duha očituje se u obliku neutažive čežnje da iskaže posljednji smisao. Ne može se s krajnjom ozbiljnošću odbaciti religiju, jer krajnja ozbiljnost, tj. stanje krajnje zaokupljenosti, jest religija sama. Religija je osnova, temelj i dubina ljudskog duhovnog života. To je religijski vid ljudskog duha.¹⁹ Primijenimo li ove retke na Comte-Sponvillea, shvatit ćemo da je religija u onom smislu u kojem je on analizira i želi odbaciti, institucionalizirana religija ili religija, kako je to lijepo izrekao Hadjadj, „koja je poslužila tminama.“²⁰ Dalje on nastavlja, „Nijedan redak, uzet sam za sebe, nije siguran od izvrtanja smisla. No, u isto vrijeme, nijednog retka nikako se ne smijemo odreći zato što je poslužio tminama.“²¹ Ovu misao koju Hadjadj primjenjuje na retke biblijskog teksta, jednako možemo primijeniti i na religiju, no jednako tako i na sam ateizam. Ono što je važnije ovdje istaknuti, jest da i sam Comte-Sponville odbacuje religiju u ime ćudoređa, u ime znanja i napretka, u ime onoga što živimo ovdje i sada, u ime slobode i dosega ljudskog duha, pa i u ime duhovnosti. Jednako možemo uočiti da je njegovo odbacivanje religije duboko religijsko, drugim riječima, bez religije on ju ne bi mogao ni odbaciti jer ono što je najdublje u njegovu odbacivanju, jest upravo religija. Takvo razumijevanje religije Comte-Sponville ne napada, možda zato što ju šutke prihvaća. On religiju odbacuje tek kao promatrač izvana, čim se dotakne pitanja kao što su Bog, vjera, nada, ljubav ili duhovnost, postaje razumljivo da je već unutra. U našem daljnjem radu ćemo razraditi Comte-Sponvilleovo odbacivanje religije, ali jednako tako i ono u čemu se očituje njezino prihvaćanje u svom dubljem značenju, kako ju objašnjava Tillich.

U drugom poglavlju prikazali smo *Ključne ideje duhovnog ateizma unutar argumenata za Božju opstojnost* u kojima Comte-Sponville želi pokazati da Bog nije predmet znanja te da nije pitanje postoji li on ili ne, nego vjerujete li u njega ili ne. *Odnos prema religiji* uvodi nas u treće poglavlje u kojem Comte-Sponville želi pokazati manjkavost takve vjere. *Ključne ideje duhovnog ateizma Andréa Comte-Sponvillea u trima teologalnim krepostima* dio su njegove razrade koje smo također naznačili *ključnima* upravo jer je riječ o promišljanju vjere u Boga u njezinu iskustvenom i egzistencijalnom značenju. Slijedeći Comte-Sponvilleovu razradu triju teologalnih kreposti: vjere, nade i ljubavi, riječ je o tome da on u nevjeri i vjernosti vidi veću egzistencijalnu težinu nego što bi to bila vjera te svom poimanju nade pretpostavlja ljubav. Stav

¹⁹ Isto, 15.

²⁰ Fabrice HADJADJ, *Vjera zlih duhova*, 32.

²¹ Isto, 32.

da vjera i nada čovjeka otuđuju od njega samoga i njegova života, pokušat će i filozofski utemeljiti, što ćemo prikazati u sljedećim naslovima.

Prije toga postavlja se pitanje zašto se Comte-Sponville uopće primio obračunati s teologalnim krepostima i zašto u tome vidimo ključ njegova ateizma? On sam to najbolje objašnjava u svojoj knjizi *Ni seks ni smrt* gdje donosi *Tri eseja o ljubavi i seksualnosti*. Njegov prvi esej naslovljen *Ljubav* iskazuje svu Comte-Sponvilleovu težnju da se vratimo ljubavi, a povratak ljubavi uključuje izostanak vjere i nade. Ono što njega najviše zanima, jest ljubav, a da bi je istaknuo u svoj njezinoj jasnoći, valja odbaciti ono što tu jasnoću zakriva. On se želi vratiti ljubavi kao činu, ovdje i sada, ljubavi koja ne gaji iluzije, ljubavi koja nosi i svoj vlastiti poraz, koja je potpuno ljudska bez iluzija o njoj samoj koje joj donose upravo vjera i nada. Tako svoju misao proteže, temeljeći ju, kako na grčkom, tako i na kršćanskom razumijevanju, o čemu sam govori: „Opće je poznato da je ljubav, ili barem jedna određena vrsta ljubavi, a na to ću se još vratiti, jedna od triju teologalnih vrlina kršćanske tradicije. Postoje samo tri koje se nazivaju „teologalnim“ jer za predmet imaju samoga Boga, a to su vjera, nada i milosrđe, kako obično kažu katolici, ili vjera, nada i ljubav, kako radije kažu protestanti – prema dvama francuskim prijevodima „milosrđe“ ili „ljubav“, koji se mogu dati za istu grčku riječ *agape*, koja je klasičnim Grcima uostalom bila nepoznata (ne nalazimo je ni u Platona, ni u Aristotela ni u Epikura), ali je snažno prisutna u Novom zavjetu, u kojem označava ljubav prema bližnjemu (onomu koji nam nije ni ljubavnik niti prijatelj), ono što možemo nazvati, radi kratkoće i unatoč pleonazmu, ljubavi iz milosrđa.“²² Upravo takva ljubav je ona u kojoj i Comte-Sponville vidi najveći izazov promišljanja unutar ateističkog življenja i razumijevanja ljubavi koja se ne želi odreći onog božanskog u sebi, ali se želi lišiti Boga. To je temelj od kojega Comte-Sponville polazi i u kojem želi naći svoje razumijevanje ljubavi koja je *agape*, kršćanska ljubav, a da se ne podvrgne vjeri i nadi koje vode Bogu.

Na tragu ovog uvodnog promišljanja *Odnos prema religiji* iznosimo Comte-Sponvilleovu interpretaciju teologalnih kreposti polazeći od onoga što on sam pretpostavlja vjeri i nadi, a to su vjernost i očaj. Tako, razumijevanje vjere *Vjernost u odnosu s vjerom i nevjerom* razrađujemo u dva poglavlja *Vjernost koja dokida vjeru* i *Vjera i nevjera*. Ono što je Comte-Sponvilleova svrha, a to je vidljivo iz naših naslova, jest pokazati nedokazivost vjere te snagu vjernosti unutar, bilo vjere bilo nevjere. Iz razmišljanja o drugoj teologalnoj kreposti u Comte-Sponvilleovoj interpretaciji u ključu pitanja *Nada oprečna ljubavi?* dajemo naslutiti

²² André COMTE-SPONVILLE, *Ni seks ni smrt. Tri eseja o ljubavi i seksualnosti*, 13.

njegove razloge odbacivanja nade, a to je mudrost života izražena kroz razumijevanje vremena, smrti i očaja. Ova pitanja u našem istraživačko-analitičkom pristupu bit će iznesena kroz naslove *Nada u vremenu* i *Pogubna nada*. Treća teologalna krepost koja je ljubav, a kako je Comte-Sponville još voli vidjeti u pojmu *milosrđe*, donosimo u naslovu *Ljubav* iznoseći ono što Comte-Sponville govori o ljubavi koja jedina ostaje kada su dokinute vjera i nada. Zato naslovi *Ljubav koja spaja* i *Agape kao vrhunac ljubavi* daju naslutiti njegovo viđenje ljubavi kakva je izrasla upravo iz kršćanstva, čega se sam ne želi odreći, nego osvijetliti da pred njom, s vjerom ili nevjerom, svi stojimo pred istom tajnom i istim zahtjevom.

3.1. Vjernost u odnosu s vjerom i nevjerom

Za dublje razumijevanje vjernosti Comte-Sponville usko povezuje sjećanje i zaborav: „Materija zaboravlja, samo ondje gdje postoji um postoji i memorija.“²³ Drugim riječima, prema Comte-Sponvilleu, s pamćenjem naš um ujedno i započinje. U pogledu budućnosti neprestano pamtimo da je ona ispred nas i da ju trebamo izgrađivati. To nas ujedno i opterećuje jer nas odnos spram budućnosti odvlači od sadašnjosti i jer nas plaši. Katkada je to iluzija straha pred onim što još nije došlo: „Čovjek je, međutim, um tek kroz pamćenje i on je čovjek tek kroz vjernost. Um je po definiciji vjeran um.“²⁴ Stoga naš autor tvrdi da pamćenje podržava naše vrednote. Vjernost za njega nije tek jedna od drugih vrednota, ona je razlog zašto i kako podržavati sve druge vrednote. Vjernost je temelj. Da bi vrednota mira, pravde, istine i slobode imale za nas značenje, ono nosi zahtjev vjernosti u prvom redu. A ta vjernost proizlazi iz sjećanja: „Vjernost je stoga rezultat sjećanja, a sjećanje samo u sebi vrednota.“²⁵

3.1.1. Vjernost koja dokida vjeru

Kakvu vjernost Comte-Sponville zagovara? Vjernost koja neće biti indiskriminirajuća. Svjestan je da svaka vrednota nosi tendenciju protegnuti se u dvije krajnosti, bilo u nepostojanost ili tvrdoglavost. Vjernost je prema Comte-Sponvilleu ta koja čuva balans između te dvije krajnosti. Ipak, ona ne opravdava sve, kao što ni SS-ovsku vjernost Hitleru koja je bila

²³ André COMTE-SPONVILLE, *A Short Treatise on the Great Virtues*, London, 2003., 17.

²⁴ *Isto*, 18.

²⁵ *Isto*, 19.

kriminalna: „Vjernost zlu je zla vjernost. Ovdje je riječ o vjernosti ljubavi i dobroti.“²⁶ Dakle, sjećanje nije dovoljno da bism bili vjerni, iako je njezin preduvjet, jer: „Možemo izdati samo ono što pamtimo.“²⁷

Puninu vjernosti naš autor vidi u volji koju ulažemo u odnosu na sjećanje. Postavlja se pitanje smijemo li svoje sjećanje mijenjati? Comte-Sponville smatra da smijemo ako sjećanje nema drugu vrijednost osim samog sjećanja: „Ostati vjeran našim vrijednostima nije u tome da se sjećamo da smo ih nekoć imali, nego ih očuvati živima i danas.“²⁸ S druge strane ih i ne smijemo mijenjati ako želimo da to ostanu iste vrijednosti. Ali, da bismo im ostali vjerni, nose zahtjev prije svega biti vjeran istini: „Biti vjeran nekoj misli više nego istini, značilo bi biti nevjeran. Prije svega, vjernost istini. To je mjesto gdje se vjernost razlikuje od vjere i naposljetku i od fanatizma.“²⁹

Ovdje prepoznajemo razliku razumijevanja vjernosti Comte-Sponvillea u odnosu na dogmu, vjeru i fanatizam. U vjernosti prepoznaje slobodu koju dokida u, također, svom razumijevanju vjere: „Ostati vjeran, u području misli, ne znači odbijati promjenu određene ideje (dogmatizam) ili te ideje podrediti nečem drugom, a ne njima samima (vjera) ili ih uzimati kao apsolutne (fanatizam).“³⁰ Kad je riječ o vjernosti misli, Comte-Sponville uzima da je filozofija vjerna misli. Za razliku od znanosti koja je fokusirana na sadašnji trenutak i ne vraća se svojim prvim koracima, filozofija njeguje razvoj misli od svog početka i uvijek mu se vraća. U filozofiji stoga prepoznaje i svoj put kao puninu vjernosti u odnosu na misao i traženje istine, kojoj je i sam predan.

Comte-Sponville postavlja pitanje „kako i zašto očuvati vjernost u našem vremenu u kojem je sve toliko promjenljivo, pa i mi sami? Kako ili zašto očuvati jučerašnje obećanje kada sam ja danas drukčija osoba?“³¹ Citirajući Michela de Montaignea nalazi da se u vjernosti skriva pravi temelj osobnog identiteta: „Temelj mog postojanja i identiteta jest čisti moral; oni su sadržani u vjernosti vjeri koju sam prisegnuo pred samim sobom. Istina je da nisam isti kao što sam bio jučer; isti sam samo jer ja pristajem biti isti i jer sam preuzeo odgovornost svoje prisege u svojoj vlastitoj povijesti i jer nastojim prepoznati da će moje trenutno opredjeljenje ostati

²⁶ Isto, 20.

²⁷ Isto.

²⁸ Isto.

²⁹ Isto.

³⁰ Isto.

³¹ Isto, 21.

moje i u budućnosti.³² Kao što bi rekao i Montaigne,³³ Comte-Sponville želi potvrditi da je vjernost obveza. I zato, „suprotnost vjernosti nije zaborav nego površnost, koristoljubiva nepostojanost, poricanje, podmuklost i nepostojanost.“³⁴ Premda uključuje ljubav, vjernost nije na nju svediva jer nisu sve ljubavi vjerne: „Vjernost je stoga, sa svom svojom stupnjevitosti, objekt vrijedan sam po sebi.“³⁵

Comte-Sponville prepoznaje mnoštvo specifičnih područja iz kojih se vjernost može promatrati. On će se pozabaviti trima među koje ubraja: misao, moral i vjernost između dvoje ljudi, od kojih su nama prve dvije važnije. Razlog tome je što su misao i moral općeniti pojmovi kao temelji vjernosti dok je vjernost između dvije osobe stavljena u konkretno iskustvo koje traži zaseban pristup. Jednako tako, treće područje nalazimo u prva dva, polazeći od općeg ka pojedinačnom. Vezano uz misao, naš autor polazi od potpuno jasne činjenice da postoji vjernost kao misao. Tako nastavlja da misao sama po sebi ne može biti nelogična ili nesređena: „Može se reći da misao odolijeva praznini i besmislu upravo zahvaljujući naporu koji ulaže – i taj napor je sastavnica misli – kojim odolijeva zaboravu, promjeni pomodnosti i interesa, općaranosti trenutkom i zamamnosti moći.“³⁶ Oslanjajući se na Marcela Conchea,³⁷ Comte-Sponville tvrdi da misao ne može opstojati bez vjernosti: „U redu misli, ne smijemo samo biti sposobni sjećati se nego i upregnuti volju da bismo se sjećali.“³⁸

Vjerovati u Boga, za Comte-Sponvillea je više izloženo sumnji time što je poželjnije. On navodi da smo sami svjedoci da ono što je poželjno nije i ono što je prisutno u ljudskoj stvarnosti. Stoga je to dovoljan razlog da poželjan Bog vjerojatno nije i dio naše stvarnosti. On sam priznaje da nema ništa poželjnije nego vjerovati u Božje postojanje: „Što je, po definiciji, milije od Boga ljubavi? Tko o njemu ne bi sanjario? Zašto bi mi bilo draže da Bog postoji? Jer on odgovara mojim najsnažnijim željama.“³⁹ Premda svjestan da sama poželjnost ne dokazuje da vjera nije i opravdana, ipak „nijedno vjerovanje nije u većoj mjeri izloženo sumnji u puku

³² Isto.

³³ Michel de MONTAIGNE, *Eseji – knjiga Druga*, Zagreb, 2007., 7: Michel de Montaigne drži da je „početak svih vrлина u razmišljanju i odlučivanju, a svrha i njezino savršenstvo u postojanosti“.

³⁴ André COMTE-SPONVILLE, *A Short Treatise on the Great Virtues*, 20; O postojanosti također u: Michel De MONTAIGNE, *Eseji – knjiga Druga*, 6: „Cijenim da je u ljudi najteže naći postojanost, a da ništa nije lakše naći nego nepostojanost“.

³⁵ André COMTE-SPONVILLE, *A Short Treatise on the Great Virtues*, 22.

³⁶ Isto, 23.

³⁷ Marcel Conche (1922.) je francuski filozof, specijalist za metafiziku i antičku filozofiju. On je ateist koji zagovara da zlo u svijetu, samo po sebi, negira Boga. Filozofska misao je spontano rasla u potrazi za razlozima i tu se ne može sresti Bog jer je to isključivo ljudsko djelo. Stoga odbacuje teološko tumačenje svijeta i teološki govor kao relevantan. Njegov interes usmjeren je na metafizička pitanja kao što su vrijeme, smrt, Bog, religija, vjerovanja, priroda i sloboda.

³⁸ André COMTE-SPONVILLE, *A Short Treatise on the Great Virtues*, 23.

³⁹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 97.

iluziju, kao što je to slučaj s vjerom u Božju opstojnost.⁴⁰ To je za Comte-Sponvillea dovoljan razlog da u njega ne vjeruje ili barem da uvelike sumnja. Zbog toga on vjerovanje shvaća sumnjivim i stoga će reći: „U njemu je najbolje sažeto upravo sve ono u što ne vjerujem.“⁴¹ Comte-Sponville odbacuje razumijevanje vjere kao spoznaje, ali isto tako i svoje nevjere. Shvaćati vjeru kao spoznaju, govori o dvije zablude: „s jedne strane teološkoj (jer je vjera milost, što spoznaja nikako ne može biti), a s druge strane filozofskoj (jer se brkaju dva različita pojma: vjerovanje i spoznaju).“⁴² To će isto reći za svoju nevjeru. Ona nije spoznaja, ona je nevjerovanje.

U pogledu morala, Comte-Sponville strogo razlikuje vjernost moralu i vjernost istini. Što pod time misli? Prije svega Kantovo razumijevanje apsolutnog i univerzalnog morala te objektivni temelj za moral, Comte-Sponville smatra neuvjerljivim. Stoga postavlja retorička pitanja: „Kako da znamo objektivni temelj takvog morala, jesmo li ga ikad iskusili i tko uopće to može danas vjerovati.“⁴³ Poznato je da Kant nastoji doći do pozitivnog određenja pojma slobode. On ga prepoznaje u moralnom zakonu koji nalazimo u svijesti svakog čovjeka: „Svijest o postojanju vrhovnoga moralnog zakona u nama ujedno je svijest o postojanju slobode. Moralnim (čudorednim) zakonom spoznajemo slobodu volje.“⁴⁴ Subjektivna svijest moralnog zakona ne može se temeljiti na načelu pojedinca nego mora pronaći svoju provjeru i utemeljenje u objektivnom moralnom zakonu. Inače bismo podlegli osobnim nagnućima i traženju sreće koje za Kanta nikako nije uvjet moralnog djelovanja.

Ako je Kant i u pravu, Comte-Sponville će reći da o tome nije obaviješten. S druge strane, on zagovara vjernost moralu, iako čovjek više ne vjeruje u apsolutnu istinu moralnog zakona. Zašto? Čemu onda biti vjeran? On također smatra da će moral i biti prihvatljiv sve dok je univerzalan, ali to nije dostatan razlog za vjernost: „Ja samo želim da razjasnimo i ne brkamo razlog vjernosti istini s moralnošću, koja je vjernost zakonu i ljubavi.“⁴⁵ Ovo dvoje svakako idu zajedno, ali su, prema našem autoru, također nesvedive jedna na drugu. Tako „moralnost dakle nije istina, nego vrednota i nije objekt znanja nego volje. Moral također nije bezvremenski nego povijesan.“⁴⁶

⁴⁰ André COMTE-SPONVILLE, *Spasiti duh*, 40.

⁴¹ *Isto*, 40.

⁴² *Isto*, 41.

⁴³ André COMTE-SPONVILLE, *A Short Treatise on the Great Virtues*, 24.

⁴⁴ Još o Kantovom razumijevanju morala vidi u: Josip TALANGA, Immanuel Kant, u: *Filozofski leksikon*, 576.

⁴⁵ André COMTE-SPONVILLE, *A Short Treatise on the Great Virtues*, 25.

⁴⁶ *Isto*.

Umjesto da se bavimo univerzalnošću morala, za Comte-Sponvillea važnije je istaknuti vrednotu vjernosti. Ne vjernost tek nečemu povijesnom, nego nečemu što ćemo uprisutniti u svojoj današnjici: „Vjernost zakonu je očuvati vjeru da zakon nije božanski nego ljudski, i nije univerzalan nego partikularan (iako ima potencijal univerzalnosti i treba tako biti), nije bezvremen nego povijesni; to je vjernost našoj povijesti, civilizaciji, i zacrtanim vrijednostima; to je vjernost čovjekovoj ljudskosti.“⁴⁷ Comte-Sponville podcrtava da vjernost moralu uključuje, prije svega, čovjeka i ona je potpuno neovisna o mogućem božanskom podrijetlu moralnog zakona. Moral je stvarao čovjek i on je čovjekov doseg onog najljepšeg i najljudskijeg što zahtijeva vjernost i kao dužnost i kao smisao.

Ipak, za Comte-Sponvillea moralnost nije sve, ili nije čak ni ono bitno jer su ljubav i istina mnogo više. Drugim riječima, ljubav i istina uključuju moral, ali idu onkraj njega. Međutim, sam će reći, „tko, osim mudraca i svetaca, može bez moralnosti?“⁴⁸ Stoga ju i ne želi razdvajati od vjernosti jer je vjernost izvor morala. Govoreći o povjesnosti morala, još će jednom podcrtati da smo moral naslijedili: „Možemo se buniti, ali protiv koga? Sokrata, Epikura, Krista ili Evanđelja? Montaignea, Spinoze? Nije li očito da su svi oni, u onom bitnom, vjerni istim vrijednostima koje možemo napustiti samo na vlastitu štetu. *Nisam došao dokinuti nego ispuniti...* (Mt 5,17) riječi su čovjeka vjere i još ljepše zvuče u odsutnosti vjere.“⁴⁹ Još jasnije se naziru Comte-Sponvillove težnje isticanja ljudskih dosega u svim bitnim vrednotama, pa zvale se one i kršćanske. On smatra da kroz njih treba ostati vjeran, ne nikakvom Bogu nego isključivo čovjeku. Stoga se moralnost odnosi na vjernost onom moralu i kulturi koja dolazi iz naše povijesti sazdane od ljudskog duha da bi taj duh izgrađivale. U toj vjernosti on prepoznaje vlastitu jasnoću puta koja će ga držati podalje od vjere u koju ne vjeruje.

3.1.2. Vjera i nevjera

U odnosu na Krista, Comte-Sponville ističe da je Krist „držao da ono što spašava je vjera, a ne ljubav. To je ujedno i razlog zašto nisam kršćanin ni kristovac.“⁵⁰ To što je Krist vjerovao u Boga, nije razlog da i sam u njega vjeruje, ali jednako tako ni da odbaci Kristovu poruku. Ono što Comte-Sponville suprostavlja vjeri je istina, dok nadi suprostavlja ljubav:

⁴⁷ Isto, 26.

⁴⁸ Isto.

⁴⁹ Isto.

⁵⁰ André COMTE-SPONVILLE, Spasiti duh, 41.

„Ono što spašava, jest istina, a ne vjera; ono što daje život, jest ljubav, a ne nada.“⁵¹ Njegov Krist je izgubio vjeru na križu kada je zavapio: *Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio* (Mk 15,34). U tom činu Krist mu je najbliži jer smatra da je, izgubivši vjeru, postao „slobodan, razuman i pun ljubavi.“⁵² Prema njemu, oslobodivši se vjere, Krist je tek bio sposoban za savršenu ljubav. Nedostatak vjere za Comte-Sponvillea nije razlog da odbaci ono dobro što nam je ostavljeno: „Odsutnost vjere nipošto nas ne rješava vjernosti.“⁵³ Vjernost ljudskosti shvaća kao zahtjev vjernika i nevjernika mnogo presudnijim od pitanja Boga. Tako postavlja pitanja: „Hoću li svoju svijest podrediti nepovjerljivom vjerovanju (ili nevjerovanju)? Svoj moral staviti u ovisnost o svojoj metafizici?“⁵⁴ Time Comte-Sponville postavlja zajedničke temelje čovjeka i njegovih vrijednosti koje moraju nadilaziti pitanje vjere i Boga.

Zahtjev koji nam se nameće, a koji i sam autor stavlja za razmišljanje jest: „Što se ustvari mijenja s gubitkom vjere?“⁵⁵ Kako bi dao svoj odgovor, poslužit će se trima temeljnim Kantovim pitanjima: *Što mogu znati? Što trebam činiti? Čemu se smijem nadati?*⁵⁶ Prvo pitanje tiče se spoznaje. U tom smislu ne mijenja se ništa osim „subjektivnog odnosa spram nje; to ne mijenja samu spoznaju ni njezine objektivne granice.“⁵⁷ Drugo pitanje tiče se morala. Ni tu ne prepoznavamo neku bitnu razliku osim što ateist moralno djeluje iz vlastitog uvjerenja dok vjernik to može činiti iz straha, interesa za svoje spasenje ili opreza. Ateist, kao što je Comte-Sponville, premda ne vjeruje u Boga, sam sebi zabranjuje činiti zlo i to je ono što naš autor naziva moralom: „Za to nije potrebno vjerovati u Boga; dovoljno je vjerovati svojim roditeljima i svojim učiteljima, svojim prijateljima i svojoj savjesti.“⁵⁸ Moral primljen od čovjeka za čovjeka, prema našem autoru, nema bitne razlike od morala vjernika. Ako ga promatramo kao djelovanje potaknuto strahom od Božje kazne ili radi vlastitog spasenja, onda ateistički moral nadmašuje onaj vjerski.⁵⁹ Comte-Sponville odbacuje sofizam⁶⁰ kao diskurs koji se podvrgava ičemu drugom osim istini. On odbacuje i nihilizam koji nastoji srušiti ili dokinuti moral.

⁵¹ *Isto*.

⁵² *Isto*, 42.

⁵³ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 25.

⁵⁴ *Isto*, 30.

⁵⁵ *Isto*, 38.

⁵⁶ Immanuel KANT, *Kritika čistog uma*, 354.

⁵⁷ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 38.

⁵⁸ *Isto*, 39.

⁵⁹ Upravo je Augustin držao da „motivacija u odnosu na moralno djelovanje kao nagrada i kazna ne može biti dovoljna, pa tako samo ljubav prema Bogu i bližnjemu treba motivirati moralno djelovanje.“ Vidi u: Gordan ČRPIĆ - Jasna ČURKOVIC NIMAC - Željko TANJIĆ, *Vjersko uvjerenje i moralno ponašanje*, Zagreb, 2016., 126.

⁶⁰ Sofizam, u: *Filozofski leksikon*, Stipe Kutleša (ur.), 1074: Sofizam (grčki *sóphisma*: lukavstvo, dosjetka), općeprihvaćen naziv za pogrešan zaključak, namjernu logičku pogrešku koja se čini sa svrhom da se oponent zbuni, prevari ili dovede u smutnju. Katkada je izravan, katkada uvijen, virtuosno izveden, duhovit zaključak.

Tvrđnju Ivana Karamazova: „Ako Boga nema, sve je dopušteno“ odbacuje kao mjerodavnu: „Ali ne, jer ja si ne dopuštam sve.“⁶¹ Ovdje Comte-Sponville opet podvlači vjernost koja odbacuje sofizam i nihilizam. Vjernost ljudskom napretku u smislu dinamike u spoznaji istine racionalizmom i humanizmom odupriet će se sofizmu i nihilizmu. Ukratko, „vjernost čovječanstvu i dužnosti čovječanstva za posljedicu imaju prvu dužnost i načelo: da ljudski živimo.“⁶²

Premda ćemo tek u četvrtom poglavlju kritički sagledati poimanje vjere i vjernosti Comte-Sponvillea, ovdje ćemo se samo kratko vratiti Taylorovoj analizi suvremene duhovnosti, koju smo već spomenuli. Ovdje nam je osobito važna pojava koja daje prednost svakidašnjem životu živeći vrijednosti kao što su pravda, dobrotu i jednakost za sve. Bazirana na sadašnjem životu, osim što zastire transcendentno, još više naglašava osjećaj razočaranja i nezadovoljstva ovim svijetom. Taylor upozorava da ako odbacimo religiju, koja jedina može otvoriti prostor transcendentnoga za nas, tada će fascinacija smrću i nasiljem biti još veća. Kada se ljudi ne mogu usmjeriti prema onome što je uzvišeno, oni se neminovno okreću prizemnim stvarima.⁶³ Spomenut ćemo ponovno i Henrija de Lubaca koji naglašava: „Čim čovjek prestane biti u doticaju s velikim mitskim i religioznim silama, budući da se izdvojio iz svetog toka u kojem se dotad kupao, neće li fatalno pasti pod jaram još okrutnije sile, kudikamo više slijepe, koja ga vuče u njegovu propast?“⁶⁴ Drugim riječima, postavlja se pitanje može li vjernosti određenim vrednotama opstati ako ih otrgnemo od njihovog Tvorca? Hoće li takav pristup ikoga uvjeriti, s obzirom na ljudsku nestalnost i svijet koji je toliko promjenjiv? Je li uistinu vjera isključivo vjernost određenoj ideji (kao što ju Comte-Sponville razumijeva) više nego istini? I je li vjera toliko oprečna spoznaji?

S druge strane susrećemo Saint-Arnaudovo poimanje ateističkog pristupa ovim pitanjima za koje će reći da su nam vrlo korisna. Ateisti odbacuju iskrivljene slike Boga i vrednota koje su kroz različita tumačenja možda izgubile svoje pravo značenje. Jean-Guy Saint-Arnaud će reći za Comte-Sponvillea: „Ako nakratko napustimo u prvom redu njegovo verbalno ispovijedanje ateizma i pogledamo dublje, vidjet ćemo da vjerni ateist kao što je Comte-Sponville ne stoji u prvom redu kao protivnik vjere, nego njezin zaštitnik.“⁶⁵ Ne znamo bi li se Comte-Sponville složio s takvom analizom njegovog pristupa vjeri, ipak, ona može biti u

⁶¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 38.

⁶² *Isto*, 44.

⁶³ Usp. Jean-Guy SAINT-ARNAUD, 'I'm an Atheist, Thank God!', 98.

⁶⁴ Henri de LUBAC, *Drama ateističkog humanizma*, 98.

⁶⁵ Jean-Guy SAINT-ARNAUD, 'I'm an Atheist, Thank God!', 109.

nekom smislu relevantna samim time jer nas njegov pristup vjeri izaziva na traženje još veće jasnoće razumijevanja i izričaja. Važno je istaknuti da ovaj autor traži kritičko promišljanje njegova vlastitog djela. On ga podvrgava raspravi i traži sučeljavanje misli koja će i njemu samome biti izazov i mogućnost za dubljom potragom. To je dovoljan razlog vjerovati da nas ovakav izazov stavlja u situaciju da promišljamo svoju vjeru, kao i nevjeru. Stoga, na tragu Tomáša Halíka, želimo reći da su ateisti katkad oni koji nam ne dopuštaju pritajiti se u vlastitu samodostatnost i komfor koji je mnogo veća opasnost vjeri, nego sama ateistička kritika.

Jean Richard u svom članku „Theology and God“ govori o novijim ateizmima, ubrajajući Luca Ferryja i Andréa Comte-Sponvillea u jednu zasebnu grupaciju: „Za njih nije pitanje kako možemo (znanstveno) objasniti svijet bez Boga, nego ima li ljudski život ikakvo značenje bez Boga? Oni sebe nazivaju ateistima koji ne pokušavaju dokazati da Bog ne postoji. Bog i religija za njih nemaju nikakvo značenje; oni idu svojim putem bez Boga. Unatoč tome, ne poriču nijedno životno značenje kao ni njegovu duhovnu dimenziju. Dakako, ove dimenzije oni nastoje objasniti na filozofski, a ne duhovni ili religiozni način.“⁶⁶ Comte-Sponville i govori o svom filozofskom pristupu ovim pitanjima. Međutim, ne možemo se složiti da Bog i religija za njega nemaju nikakvo značenje. Premda nemaju ontološko značenje, ali zasigurno imaju sociološko, što smo već i objasnili u njegovom odnosu spram religije. S druge strane, naš autor sam govori da ga kršćanski Bog zanima, onaj Pascalov Bog.⁶⁷ Naravno, nećemo ga zbog toga prozvati vjernikom, ali čini se važnim i pristupiti oprezno u odnosu na njegovo poimanje pitanja vjere i odnosa spram Boga. Tim više što je i on sam oprezan i, rekli bismo, pošten, ne iznoseći tvrdnje opterećene osobnim iskustvima,⁶⁸ već iskrenim i otvorenim pitanjima koji zadiru u kršćansko razumijevanje čovjeka i svijeta. Comte-Sponville se ne bori protiv vjere već jednostavno daje svoje objašnjenje zašto mu je ona suvišna, ali jednako tako ostavlja otvorenim

⁶⁶ Jean RICHARD, Theology and God, u: *Compas*, 45 (2011.) 1., 6.

⁶⁷ Usp. Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 59. Ovdje nalazimo poznati Pascalov napis pronađen zašiven u postavi njegova kaputa. Na njemu je zapisano Pascalovo iskustvo nakon njegova obraćenja u kojem on izražava vjeru u *Boga Abrahama, Izaka i Jakova* nasuprot *Bogu filozofa i učenjaka*. Ovoj poznatoj Božjoj samoobjavi u gorućem grmu pred Mojsijevim licem, Pascal dodaje: *Bog Isusa Krista* pronalazeći tog Boga na putu kojeg svjedoči Evanđelje.

⁶⁸ Na web stranici nalazimo Comte-Sponvilleovo iskustvo odrastanja u kršćanskoj obitelji. Živio je s depresivnom majkom i autoritativnim ocem. U nekoliko navrata u knjizi *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga* progovara o tužnim i samotnim danima svoga djetinjstva, stoga ga smatra otužnim. Jasno daje do znanja da je takva obiteljska atmosfera, vjerojatno između ostalog, i plod kršćanskog odgoja zbog kojeg se čini da je bio »nesretno« dijete. Međutim, u njegovim promišljanjima i stavovima ne nalazimo ogorčenost na kršćansku vjeru ili samu religiju koje bi smatrao odgovornima za njegovo nesretno odrastanje. Ne uzima svoje iskustvo kao mjerodavno da bi opravdao suvišnost religije. Comte-Sponville je filozof koji razloge svojih stavova traži u razumnom objašnjenju ograđujući se od samoga sebe. On o svom iskustvu govori otvoreno i vrlo skromno, tek usput, ne pridajući mu nikakvo posebno značenje. Za razliku od Luc Ferryja koji se, polazeći iz svog osobnog iskustva bori protiv vjere. No, nalazimo da to nije slučaj Comte-Sponvillea. Stoga, premda prijatelji, oni se u pristupu vjeri, bitno razlikuju: <http://www.psychologies.com/Culture/Savoirs/Philosophie/Interviews/Andre-Comte-Sponville-La-philosophie-m-a-donne-le-gout-de-vivre> (viđeno, 21.8.2018.)

ne samo postojanje Boga, nego i važnost i ulogu vjere u ljudskom životu.

Želimo li ukratko sažeti što znače vjernost i nevjera u Comte-Sponvilleovoj filozofiji, vidjet ćemo da on čovjekovu vjernost vidi u vjernosti istini i ljubavi. Posebnu pozornost posvećuje vjernosti u kontekstu promišljanja vjernosti kao misli i vjernosti moralu. U njegovoj filozofiji misao je presudna te smatra da ona ne može opstojati bez vjernosti. Razlikujući vjernost moralu i vjernost istini, reći će da one nisu isključive, ali da ih također ne treba svoditi jednu na drugu. Drugim riječima, vjernost moralu uključuje vjernost zakonu i ljubavi. Međutim, vjernost istini i ljubavi je više od vjernosti moralu, jer onaj tko ima prvu, druga mu nije potrebna. Također u kontekstu vjernosti, Comte-Sponvilleova nevjera nije zapreka. Smatra da u ovoj problematici vjera ili nevjera nisu presudno pitanje, jer njegova nevjera u vjernost istini i ljubavi ništa ne mijenja. S obzirom da odbacuje da se vjera temelji na spoznaji, smatra da imati ili nemati vjeru nije isto pitanje kao što je to vjernost čovječnosti i čovječanstvu.

Ovdje nam se nameće opasnost dviju krajnosti. Jedna od njih je promatrati našeg autora kao ateista koji namjerava ugroziti kršćanske vrijednosti i samu kršćansku vjeru te ga svrstati u ateizam kojem ne pripada. Drugi je odati mu priznanje u svemu i ne sagledati kritički ono što se nama, s predznakom teizma, čini nerazumljivim. Sam Comte-Sponville želi da ga se podvrgne raspravi u želji za većom jasnoćom. U svrhu toga, valja dopustiti da nitko nema monopol nad istinom i da se istina može čuti od teista kao i od ateista. Premda Comte-Sponville odbacuje vjeru, on ne odbacuje vjernost. Ako odbacuje nadu, što tada prihvaća? To je jedno od temeljnih pitanja ovog rada, s obzirom da nam je kršćanska vjera naviještena prije svega kao vjera nade. Odbacivši nadu kao vrlinu, prihvaća li tada Comte-Sponville očaj kao čovjekovu posljednju riječ? Ako je to tako, ne bi li nas trebala uznemiriti činjenica da ateizam u sebi nosi takvu snagu u kojoj bi očaj mogao biti prihvatljiviji od nade? U nastavku smo, dakle, pozvani promišljati o njegovom poimanju nade i očaja.

3.2. Nada oprečna ljubavi?

Dok za Comte-Sponvillea gubitak vjere ne mijenja ništa u spoznaji i moralu, stvari se mijenjaju kada pokušava dati odgovor na treće Kantovo pitanje: *Čemu se smijem nadati?* U znaku promišljanja između nade i očaja jednog ateista, Comte-Sponville se ne libi stati na stranu beznađa kada u njemu prepoznaje veću istinitost nego bi to bila ikakva nada: „Dok se onaj tko u Boga vjeruje može nadati svemu, onaj tko u njega ne vjeruje ne može se nadati ničemu

apsolutnom, ni vječnom i tako se sve naše nade sudaraju s krajnjim ništavilom.⁶⁹ Ovakvu tragičnu postavku, s kojom se prema Comte-Sponvilleu svaki lucidni ateist mora susresti, nadomješta drukčijom paradigmom. Ona ne polazi od nadanja u nešto što bi se trebalo dogoditi, nego živi to sada i ovdje. S obzirom da Comte-Sponville nadu povezuje s nečim u budućnosti, važno je spomenuti i njegovo razumijevanje vremena.

3.2.1. Nada u vremenu

Za Comte-Sponvillea, vrijeme ne postoji, postoji jedino sadašnjost. Sve što se događa, događa se u sadašnjosti ili se ne događa uopće. Tako naš autor razumijeva i beskonačnost kao „sadašnjost koja ostaje sadašnjošću.“⁷⁰ To je ujedno i ono što je Augustin nazivao „neprestanom Božjom današnjicom“⁷¹ također je, i još u većoj mjeri, neprestana današnjica prirode (zbilja je ono uvijek – prisutno) odnosno mišljenja (istina je također ono uvijek – prisutno).⁷² U Augustinovom razumijevanju da se vječnost i vrijeme uzajamno isključuju, Comte-Sponville nalazi paradoks stran našem iskustvu: „Jesmo li ikada iskusili prošlost? Jesmo li ikada iskusili išta iz budućnosti? Mi imamo samo i isključivo iskustvo sadašnjosti.“⁷³ Kod sv. Augustina nalazimo da mi ipak imamo neko iskustvo sva tri vremena: „Tri su vremena, sadašnje u prošlosti, sadašnje u sadašnjosti, sadašnje u budućnosti. Sadašnjost u prošlosti je pamćenje, sadašnjost u sadašnjosti je gledanje, sadašnjost u budućnosti je očekivanje.“⁷⁴ Augustin razlikuje subjektivno i objektivno poimanje vremena. Psihološko-subjektivno poimanje vremena nam dozvoljava da preko memorije i očekivanja doživljavamo prošlost i budućnost kao dio naše sadašnjosti. Comte-Sponville će sva ta iskustva objasniti sadašnjošću. Augustin je svjestan aporije koja komplicira stvar jer se čini da je stvarna samo sadašnjost dok prošlost i budućnost opstojе tek u svijesti. Tako se vrijeme javlja kao iluzija dok se čini da opstoji samo sadašnjost. No, što je onda sadašnjost koja nam se prikazuje kao jedina stvarna? Možemo li nju zaustaviti ili barem produljiti njezino trajanje? Ona se ustvari pokazuje tek kao prijelazak između onoga što je prošlo i onoga što još nije došlo. Sadašnjost biva tek kao ne-prošlost i ne-

⁶⁹ Usp. André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 45.

⁷⁰ André COMTE-SPONVILLE, *Spasiti duh*, 43.

⁷¹ Claudio MORESCHINI, *Povijest patrističke filozofije*, 441: Augustin govori da „vrijeme ima za svrhu 'prelaženja preko' pa se stoga zapravo rastvara u ništa koje je na kraju vremena; nasuprot tome je vječnost kao jedino vrijeme koje nije bilo niti će biti, nego je punina bitka, ona uvijek jest“.

⁷² André COMTE-SPONVILLE, *Spasiti duh*, 43.

⁷³ André COMTE-SPONVILLE, *The little book of philosophy*, London, 2005., 115.

⁷⁴ Augustin AURELIJE, *Ispovijesti*, Zagreb, 2016., 229.

budućnost. Na kraju shvaća da se vrijeme ne može odijeliti od duše i njezine egzistencije. Ono se upravo shvaća kao bivstvujući način ljudskog duha. Objektivno promatranje vremena za Augustina je povezano sa stvaranjem. Vrijeme je Božje stvorenje. Ono proizlazi iz Božjeg vječnog sada. Vrijeme je stoga moguće razumjevati samo iz Božje vječnosti pokrenuto Božjom voljom.⁷⁵

Premda, mi imamo iskustvo prošlosti po sjećanju, također i budućnosti kroz naše planove i nade, Comte-Sponville će naglasiti: „Prošlosti više nema, budućnost još nije došla, imamo samo sadašnjost kao jedino stvarno vrijeme.“⁷⁶ Zato i naša nada, iščekivanje, maštanje i odluke nisu nešto što opstoji u budućnosti, ili prošlosti, one su ili sada ili uopće ne postoje: Iako čovjek odolijeva vremenu stoga jer se sjeća i jer iščekuje, on konačno postaje toga i svjestan. Um se konstantno opire i to je ono što naš um jest: sjećanje, maštanje, svojeglavost, volja...ali vremenu je moguće odoljeti samo vremenom.“⁷⁷ Drugim riječima, Comte-Sponville zagovara ljudski povratak sadašnjosti. Biti svjestan da sve što jest, jest sada. Um opstoji jedino u našem tijelu i to je jedini način postojanja u svijetu. Ono ne može izbjeći vrijeme drukčije osim da promijeni svoju percepciju nepostojanja ničeg drugog osim sadašnjosti. To je jedino što imamo: „Živjeti u sadašnjosti je jednostavno živjeti realnost. Mi smo već u Kraljevstvu: vječnost je sada.“⁷⁸

3.2.2. Pogubna nada

Iz ove perspektive razumijevanja vremena, nada za Comte-Sponville biva suvišna ili još više pogubna. Usmjerava naš pogled prema onome čemu se nadamo i tako dokida puninu življenja onoga što je stvarno i što jedino imamo: „Mudrac želi samo ono što jest ili ono što ovisi o njemu. Čemu se treba nadati? Luđak želi samo ono što ne postoji i što ne ovisi o njemu.“⁷⁹ Naš autor ovdje postavlja volju oprečnu nadi, jer samo volja pokreće.

Umjesto filozofije Sørenea Kirkegaarda »Opreka očaju je vjerovanje«,⁸⁰ Comte-

⁷⁵ Usp. Ivan ČAGALJ, Vrijeme u filozofiji Aurelija Augustina, u: *Crkva u svijetu*, 13 (1978.) 1, 57.

⁷⁶ André COMTE-SPONVILLE, *The little book of philosophy*, 116.

⁷⁷ *Isto*, 119.

⁷⁸ *Isto*, 124.

⁷⁹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 46.

⁸⁰ Søren KIERKEGAARD, *Bolest na smrt*, Beograd, 1974., 38; Usp. Kirkegaard, u: *Filozofski leksikon*, Stipe Kutleša (ur.), 592. Kirkegaard kroz »strah« i »drhtanje« u svoju egzistencijalnu filozofiju uvodi temeljni osjećaj tjeskobe. Ne negirajući čovjekov usud prepuštenosti tjeskobi, koju i sam proživljava, odgovor na pitanje egzistencijalnog očaja i tjeskobe nalazi u vjeri i osobnom odnosu s Bogom. Također, profesor Mirko Zurovac

Sponville naglašava: „Opreka vjerovanju je očaj.“⁸¹ Sam naslov nas podsjeća na Nietzscheovu *veselu znanost* kada i Comte-Sponville progovara o *veselom očaju*. Čini nam se da time nastoji otupjeti oštricu očaja, međutim on ipak ne poriče: „Ako više ne vjerujete u Boga, čemu se ipak smijete nadati? Ničemu, u svakom slučaju ničemu apsolutnom ni vječnom, ničemu s onu stranu „vrlo mračne dubine smrti,“ kao što je govorio Gide, tako da se sve naše nade, za ovaj život, ma kako opravdane (da bude manje ratova, manje patnji, manje nepravdi...), sudaraju s krajnjim ništavilom koje guši sve, sreću i nesreću, i to stvara još veću nepravdu (da smrt jednako pogađa nevinoga i krivoga), još veću nesreću (koliko jada u jednom ljudskom životu?), što nas navodi na tragičnost ili, radi zaborava, na rasonodu.“⁸² Comte-Sponville ne želi izmaknuti očaju. Smatra da se s njim svaki ateist mora suočiti i prihvatiti da je „jedino smrt besmrtna.“⁸³ Očaj je neizbježan u životu ateista i ono što je Comte-Sponville pokušavao domisliti kako iz njega izaći jest: „da se sreći ne treba nadati nego da je treba živjeti, ovdje i sada.“⁸⁴

U nemogućnosti da živimo sreću ovdje i sada, on vidi očaj i tragediju našeg života. Zašto? Jer se uvijek nadamo onome čega nemamo, i sreći koja nedostaje. U sadašnjosti prisutnosti kraljevstva, Comte-Sponville će reći da je nada suvišna. Ona je suprotnost sreći, jer samo tamo gdje nedostaje sreća, postoji nada. Tako zamišljamo i raj, tamo gdje će biti prisutno sve, nada nam više neće biti potrebna.⁸⁵ Treba se vratiti sreći koja je sada jer samo nju imamo upravo kao i sadašnjost u kojoj je možemo živjeti. Comte-Sponville ovdje vidi put. Ipak, svjestan da to ne poništava tragediju postavlja pitanje: „Zašto bi ju trebalo poništiti? Bolje je, prihvatiti je, i radosno ako je moguće.“⁸⁶ Drugim riječima, Comte-Sponville nas uvodi u „mudrost očaja“⁸⁷ koja nas može uvesti u istinskiji život negoli je to iluzija nade koja nas od njega udaljava. On se naslanja na mudrost epikurejaca i stoika,⁸⁸ kasnije Spinozinu mudrost, ali i mudrost budizma i Sankhyje.⁸⁹ Njegovo poimanje mudrosti očaja dovodi do očaja koji je stvaralački, koji se ne prepušta drhtavom nadanju ili nemoći. Takav „očaj može biti životvoran,

objašnjava Kirkegaardov paradoks čije rješenje vidi isključivo u vjeri. Vjera je istinsko opravdanje i smisao egzistencije. Patnja čovjeka osuđena na očajanje i smrt, smisao može pronaći jedino u vjeri. Usp: Mirko ZUROVAC, *Dijalektika egzistencije u filozofiji Sorena Kirkegaarda*, u: *Bolest na smrt*, Beograd, 1974., XXVIII.

⁸¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 48.

⁸² *Isto*, 45.

⁸³ *Isto*.

⁸⁴ *Isto*.

⁸⁵ Usp. André COMTE-SPONVILLE, *Le bonheur, désespérément*, Paris, 2000, 47.

⁸⁶ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 45.

⁸⁷ *Isto*, 46.

⁸⁸ Tu je riječ o onoj mudrosti koju zagovaraju i jedna i druga škola naglašavajući sadašnjost življenja i uzimanje onoga što život pruža u ovom trenutku ne iščekujući trenutak koji možda nikad neće doći. Pri tome ne treba sadašnjost ispunjavati iracionalnim strahovima od nagradi ili kazni bogova. Vidi više u: Filip GRGIĆ, *Epikurejstvo*, u: *Filozofski leksikon*, 289. i Filip GRGIĆ, *Stoicizam*, u: *Filozofski leksikon*, 1100-1102.

⁸⁹ Usp. André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 46.

spasiteljski, radostan.“⁹⁰ Drugim riječima, za razliku od nade koja nas vječito usmjerava prema onome što nemamo i što ne može biti, očaj nas vraća nama samima, onome što možemo i što jesmo. Očaj je istinsko iskustvo čovjekove sudbine koja ne mora biti gorka nego obljubljena kao jedina istinita pa čak i radosna. Treba prihvatiti neutješnost ateizma i upravo je to ono što ga njemu privlači. Tako smatra da je „možda upravo utjeha razlog zašto smo izmislili religiju, koja sadržava apsolutnu utjehu. To je upravo razlog zašto mi je draži ateizam, jer on ne poznaje drugo nego užas protiv kojeg se bori.“⁹¹ Tako će o očaju zaključiti: „Uvijek volim njegov gorki i okrepljujući okus.“⁹²

Je li taj gorki i okrepljujući okus očaja jednako radostan i kada se čovjek nađe pred pitanjem svoje smrtnosti? Kakav odgovor nudi naš autor pri tvrdnji da čovjek može biti sretan i usred svog usuda smrtnosti i tragike? Pojasnit će ponajprije da je cijeli naš život obilježen smrtnošću poput sjene koja nikoga ne zaobilazi, svjestan da je smrt nepoznanica o kojoj doista ništa ne možemo znati. Što nas čeka *s onu stranu*, ne možemo dokučiti, ipak, mi smo jedini svjesni da umiremo: „Ova tajna je ono gdje čovječnost počinje (jer nijedna životinja ne spekulira o smrti).“⁹³

Comte-Sponville govori o dvije struje razumijevanja smrti: „Jedna je ona koja govori da je smrt ništa (ništavilo, preciznije rečeno) i druga koja tvrdi da postoji drugi život ili beskrajni nastavak ovog sada života...oba ova puta pokušavaju dokinuti smrt.“⁹⁴ Smrt, dakle, ostaje misterij, koliko god mi o njoj promišljali, dok ju u isto vrijeme nijedno od ovih objašnjenja nije dokinulo. Ona je dio svakodnevnog života i dotiče naš život vrlo ozbiljno i zabrinjavajuće. Njezina moć ima velik utjecaj na čovječanstvo, a i na prirodu filozofije: „Postoje oni koji smrt uzimaju vrlo ozbiljno, kao ništavilo (većina ateističkih i materijalističkih filozofa je uključena u ovaj tabor) i postoje oni koji u smrti vide jednostavan prijelaz između dva života, možda čak i kao početak jednog novog i istinskog života (ovo je tabor religioznih tvrdnji kao i spiritualista i idealista).“⁹⁵ On smatra da i ako vjerujemo u nešto nakon smrti, ili ako ne vjerujemo, smrt i dalje oblikuje i određuje naš cjelokupni život.

Na ovo krucijalno pitanje znanost nam nije kadra ponuditi odgovor. Filozofija nam možda neće riješiti problem smrti, tvrdi Comte-Sponville, ali nam možda može pomoći da se s

⁹⁰ *Isto*, 47.

⁹¹ André COMTE-SPONVILLE, *L'inconsolable et autres impromptus*, Paris, 2018., 13. (slobodan prijevod)

⁹² André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 48.

⁹³ André COMTE-SPONVILLE, *The little book of philosophy*, 38.

⁹⁴ *Isto*.

⁹⁵ *Isto*, 39.

njome suočimo: „Filozofirati znači naučiti umrijeti. Jer pravi filozofi su naučili voljeti život onakav kakav jest, zašto bi se bojali svoje smrtnosti.“⁹⁶ Stoga, smatra Comte-Sponville, možemo izabrati između ništavila ili ponovnog rođenja, ali možemo i ostaviti pitanje otvorenim ne svrstavajući se ni u jedan od dvaju tabora. Koju god opciju izabrali, jedino je sigurno da ćemo svi umrijeti i to je konac svakog od nas. Oba ova tabora koriste smrt kao olakšanje, bilo od ovog teškog i jadnog života koji će u smrti pronaći svoj smiraj ili u njoj nalaze nadu za budući život. Obje ideje su, za Comte-Sponvillea, komforne. Obje koriste smrt da bi ovaj život učinile prihvatljivijim.

On je na strani onih kojima se ništavilo čini mnogo izvjesnijim. Zabrinjava ga smrt, ali ipak njegova vlastita daleko manje nego smrt onih koje voli: „Moja smrt će uzeti samo mene, što znači da ću kada dođe, izgubiti sve i ništa u isto vrijeme, jer ništa od mene neće ostati da osjeti taj gubitak. Smrt drugih, naprotiv, izaziva patnju na drukčiji način i s njom se treba suočiti.“⁹⁷ Život je, ipak, ono što imamo. Zato će Comte-Sponville reći: Ako želiš ljubiti život, ako ga želiš razumno cijiniti, ne zaboravi da je smrt dio njega. Prihvatiti svoju vlastitu smrt kao i smrt onih koje voliš, način je kako biti vjeran svome životu.“⁹⁸ Za njega je smrt tek podsjetnik koliko je život dragocjen. Kad je ne bi bilo, to bismo sigurno zaboravili.

Za svoje razumijevanje smrti Comte-Sponville nalazi uporište i u evanđeljima i Kristovoj poruci. Podsjeća na milosrdnog Samaritanca čija vjera, podrijetlo, vjerovanje u besmrtnost nisu u prvom planu, već njegova ljubav i milosrđe spram bližnjega koji pred njim stoji sada, u ovom trenutku. Ono što prepoznaje u Kristovoj poruci „manje je ono što on govori o Bogu ili o eventualnom životu poslije smrti (uostalom on o tome ne govori mnogo) nego ono što govori o čovjeku i o ovozemaljskom životu.“⁹⁹ Stoga Comte-Sponville kraljevstvo nebesko vidi već sada i pitanje nastavlja li se to kraljevstvo i onkraj ovoga života smatra nebitnim: „Ako smo već u kraljevstvu, mi smo već spašeni. Što bi nam smrt mogla uzeti? Što bi nam besmrtnost mogla donijeti?“¹⁰⁰

Interpretaciju nade Comte-Sponvillea nalazimo i u psihologijsko-terapeutskom smislu. Ovdje se govori o nadi kao vrsti bolesti koja otežava brojne situacije u kojima ljudi žive te da je nada uvijek prisutna gdje su prisutni čovjekov jad i patnja. Haim Omer i Robert Rosenbaum sažimaju Comte-Sponvilleove argumente protiv nade: „1. Nada ide ruku pod ruku sa strahom i

⁹⁶ *Isto*, 40.

⁹⁷ *Isto*, 44.

⁹⁸ *Isto*.

⁹⁹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 49.

¹⁰⁰ *Isto*, 51.

razočaranošću; 2. Nada kreira nezdravu ovisnost o fantomskim željama; 3. Nada stoji između nas i života.“¹⁰¹ Promatrana iz ove perspektive, ona ruši ljudsku osobnost i čini je nezrelom, nerealnom i nezdravom za ljudski sadašnji život. Također, neispunjene ljudske nade mogu imati golem utjecaj na čovjekovu budućnost. One bivaju poput copy-paste sistema u ljudskoj psihi, kadre čovjeka potpuno destabilizirati noseći svoju destruktivnu snagu.¹⁰² Ovakav pristup nadi, temeljen na Comte-Sponvilleovoj filozofiji, donosi jedan razrađen psihološki pogled koji može djelovati zabrinjavajuće. Stoljećima njegovana nada, osobito od strane kršćanstva, može potaknuti posve pogrešan pristup životu koji vodi čovjekovoj destrukciji. No, je li to tako? Je li nas Comte-Sponville prepustio očaju utemeljujući ga u njegovoj stvaralačkoj snazi? To su pitanja, kao i mnoga druga u ovom dijelu rada, na koja ćemo nastojati dati u teološko-kritičkom pristupu ovim pitanjima.

3.3. Ljubav

Pitanje nade svakako je, pa i za Comte-Sponvillea, povezano s pitanjem ljubavi. On o njoj progovara na način koji će nas sučeliti s pitanjima koja nas mogu udružiti. To je Comte-Sponvilleova svrha. On ne prekriva ono što nas razdvaja ali u središte pozornosti stavlja ono što nas spaja. „Držim da ono što tvori vrijednost ljudskog života, ne prebiva u činjenici da neka osoba vjeruje ili ne vjeruje u Boga ili u život poslije smrti.“¹⁰³ Tako on u središte pozornosti želi staviti pitanja ljubavi oko kojih svi trebamo biti zabrinuti. Zato pitanje vjere ili nevjere u Boga ne smatra nosivim. Za njega, naime, „ono što nas razdvaja, jest samo ono što ustvari ne znamo.“¹⁰⁴ Drugim riječima, „ono što čini vrijednost ljudskog života, nije vjera, nije nada, već količina ljubavi, samilosti i pravde za koje smo sposobni.“¹⁰⁵

¹⁰¹ Haim OMER - Robert ROSENBAUM, Diseases of Hope and Work of Despair, u: *Psychotherapy*, 34 (1997.) 3, 226.

¹⁰² *Isto*, 228.

¹⁰³ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 49.

¹⁰⁴ *Isto*.

¹⁰⁵ *Isto*.

3.3.1. Ljubav koja spaja

Svoje razumijevanje ljubavi koja nas spaja Comte-Sponville potkrepljuje Pavlovim Hvalospjevom ljubavi (1Kor 13, 1-13), sv. Augustinom i sv. Tomom Akvinskim. Oslanja se i na samog Krista, kojem vjera i nada nisu bile potrebne. Kao njegovi nasljedovatelji ostaje nam živjeti Kraljevstvo nebesko ne nekad, već sada u ljubavi koja je u Kristu bila savršena. Jer *Kraljevstvo je Božje među vama* (Lk 17, 20-25). On sugerira da je, „za vjernike koji misle da smo barem djelomično, u kraljevstvu nebeskom, to kraljevstvo po definiciji svima zajedničko; i da stoga nas i njih razdvajaju samo nada i vjera, a nipošto ljubav i spoznaja.“¹⁰⁶ Ostaje potresen izjavom sv. Tome u kojoj govori da Krist nije imao ni vjeru ni nadu nego savršeno milosrđe. U tome on vidi svoj odnos s Kristom i svoju šansu nasljedovanja, ne u vjeri i nadi, nego u ljubavi i milosrđu. Da Comte-Sponville u to vjeruje, potvrđuje činjenica da se u knjizi, *Le livre noir de la condition des chrétiens dans le monde* koja govori o progonima kršćana, odazvao pozivu napisati članak. Naime, na samom početku on govori da je vjerojatno moguće da se netko začudi što jedan ateist sudjeluje u jednoj ovakvoj knjizi. No, pritom naglašava da je on tamo gdje se krše ljudska prava zato da ih brani, neovisno je li netko vjernik ili to nije.¹⁰⁷

Dakako, on opet ne poništava razliku između onih koji vjeruju u Boga ili ne vjeruju, već pokušava naći mjesto susretanja i komunikacije između jednih i drugih: „To je opet vjernost, ali onome što nas ujedinjuje više nego ono što nas razdvaja: vjernost onome najboljem što je čovječanstvo stvorilo.“¹⁰⁸ Comte-Sponville i evanđelja shvaća kao dio toga najboljeg. On želi produbljivati svoju tradiciju, kako i sam kaže: „Sokratovu tradiciju, Isusovu tradiciju i sagledavati, jer to je moj put, kamo ona može voditi jednog ateista.“¹⁰⁹

Ne treba čuditi da kršćane naziva svojom obitelji, svojom povijesti i zato im se obraća: „Od vas me odvajaju samo tri dana – tri dana koja se, sukladno tradiciji, kreću od Svetog petka do Uskrsa.“¹¹⁰ On na koncu prihvaća gotovo sve istinitim, osim, kako kaže, dragog Boga. Ali priznaje da je bit Kristove poruke ljubav i u tome vidi njegov život zanimljivim i prosvjetljujućim: „Recimo da sam sebi oblikovao neku vrstu unutarnjega Krista, istinski blaga i ponizna srca, ali čisto ljudskog Krista, koji me prati ili vodi.“¹¹¹ Comte-Sponville prihvaća

¹⁰⁶ Isto, 50.

¹⁰⁷ André COMTE-SPONVILLE, Comme une nouvelle alliance, u: *Le livre noir de la condition des chrétiens dans le monde*, Jean-Michel di Falco - Timothy Radcliffe - Andrea Riccardi (ur.), Paris, 2014., 119.

¹⁰⁸ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 52.

¹⁰⁹ Isto, 53.

¹¹⁰ Isto.

¹¹¹ Isto, 54.

ljudskog Krista čija „povijest za njega završava na Golgoti, na Križu, kad Isus, citirajući psalmista, jakim glasom uzviknu: *Bože moj, Bože moj! Zašto si me ostavio?*“¹¹² U tom činu naš autor vidi bratsko suživljavanje s ljudskom sudbinom u njezinom usudu i očaju kojem ne može izbjeći. Ono što je za kršćane temeljno, a to je Uskrsnuće, za Comte-Sponvillea ostaje tek duboka čežnja čovjeka koju nitko, pa ni Krist, nije ispunio. Njegov Krist skončava na Golgoti, i ono što nas kršćane može samo zadiviti, jest da je i takav Krist ljubljen.

Sažimajući Comte-Sponvilleovo razumijevanje nade, primjetit ćemo da pojam nada usko veže uz pojam vrijeme. Da bi objasnio nadu kao varljivu zamku, reći će da je nada nešto što nas veže za ono što treba biti ili što bi moglo biti, za budućnost. Međutim, vrijeme je kako ga mi shvaćamo (prošlost, sadašnjost, budućnost) zamka. Mi nemamo ni prošlost ni budućnost. Jedino što imamo je ovo sada. Nada nas, naime, odvaja od ovog sada i neprestano usmjerava prema nečemu što nikad neće doći. Ako i dođe, ono neće doći nekad, nego sada. Ono je obojeno i samim očajem (koji je općenito shvaćen kao suprotnost nadi) koji, tek prihvativši (umjesto da bježimo u nadu) možemo izmijeniti. Drugim riječima, očaj je nužno iskustvo nutarnje preobrazbe koja se usmjerava prema našem sada i ovdje. Samo takav pristup može učiniti da očaj bude i radostan, jer je vjernost životu ujedno i vjernost očaju koji je njegov dio. Ni smrt nije dovoljna stvarnost za podržavanje nade. Snaga smrti tako silno obilježava naš život i budi strah pred onim čega nema i što ne postoji. Jer kada dođe smrt, neće biti nas. Nadati se nekom budućem životu uključuje instrumentaliziranje smrti da bi nam ovdje bilo lakše. Comte-Sponville zagovara vjernost životu s njegovim očajem i smrtnošću. Nada nas od te vjernosti udaljuje. Preostaje reći, život je sada i ovdje, vjernost dakle ljubavi umjesto nadi u bolje sutra koje nikad nije postojalo.

Comte-Sponville ne vjeruje u vječni život, ne vjeruje u Boga, ali želi graditi zajedništvo, želi ostati vjeran Kristovoj poruci. Pitamo se, je li moguće biti vjeran Kristovoj poruci i istovremeno odbaciti temeljni događaj uskrsnuća? Comte-Sponville će reći da o životu poslije smrti ništa ne znamo, jedni vjeruju, drugi ne, no njemu je važno da „postoji život prije smrti i barem to nas približava.“¹¹³ Na kraju Comte-Sponville sažima: „Možemo se lišiti religije; ali ne i zajedništva, vjernosti i ljubavi. Ono što nas ovdje ujedinjuje, važnije je od onoga što nas razdvaja. Mir svima, vjernicima i nevjernicima. Život je dragocjeniji od religije; zajedništvo je dragocjenije od crkava; vjernost je dragocjenija od vjere ili ateizma; napokon – ono što daje za

¹¹² *Isto*, 55.

¹¹³ *Isto*.

pravo hrabrim ljudima, vjernicima ili nevjernicima – ljubav je dragocjenija od nade i očaja.“¹¹⁴ Nakon ovog uvoda valja se zapitati o kakvoj ljubavi Comte-Sponville govori?

3.3.2. *Agape* kao vrhunac ljubavi

Ljubav je za njega najzanimljivija tema koja nas se tiče. Stoga je to nezaobilazno pitanje jer su, kaže, „sve druge teme zanimljive samo zbog ljubavi koju u njima nalazimo ili koju u njih ulažemo.“¹¹⁵ Kao i prethodno za vjernost, i za ljubav će Comte-Sponville reći da nije svaka ljubav vrlina, kao što je ljubav prema novcu ili nasilju.¹¹⁶ Osobiti predmet interesa koji se tiče ljubavi jest pitanje može li ljubav kao vrlina biti dužnost? To pitanje izranja iz evanđeoske zapovijedi ljubavi koju Comte-Sponville nalazi vrijednom pozornosti. Naslanjajući se na Kantovo propitkivanje odnosa ljubavi i dužnosti, zaključuje da je ljubav sklonost i osjećaj koji se ne može zapovijediti.¹¹⁷ Tu, dakako ne prestaje njegova potraga za Kristovom zapovijedi ljubavi i njezinim stvarnim značenjem. Tako će naglasiti ono što se proteže u svakom njegovu propitkivanju, unutar kojega želi istaknuti nepristrani pogled na vrijednost evanđelja, gdje njegov ateizam nikako ne smije biti već unaprijed donešena prosudba: „Što se tiče problema, on je sljedeći: ako ljubav nije dužnost, ako se ljubav ne može zapovijediti, kakvog smisla može imati Božja zapovijed „Ljubi bližnjega svoga kao sebe samog“? Kakvim nam čudnim odstupanjem evanđelja mogu zapovijediti tako nešto kao što je ljubav, koja se ne zapovijeda? Oni koji su već čitali neku od mojih knjiga, i koji stoga znaju da sam ateist, mogli bi iz toga zaključiti da evanđelja ne bi trebala biti moj problem. Odgovorit ću im jednostavno da biti ateist ne znači i biti neinteligentan, i da bih želio barem razumjeti. To je osobito važno kad je riječ o jednoj od temeljnih knjiga naše civilizacije. A moramo priznati da je to slučaj i sa Svetim pismom, Starim i Novim zavjetom, bili mi vjernici, ateisti ili agnostici, i bez obzira na religiju onih koji su vjernici. Kako bismo mogli odbiti da ih razumijemo?“¹¹⁸ Ovaj citat daje nam uvidjeti ne samo veličinu Comte-Sponvillea koji ovom pitanju nastoji prići ogoljen od vlastitih predodžbi i prosudbi koje bi ga nužno unaprijed ograničile, nego nam daje naslutiti i veličinu

¹¹⁴ *Isto*.

¹¹⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Ni seks ni smrt. Tri eseja o ljubavi i seksualnosti*, 12.

¹¹⁶ *Isto*.

¹¹⁷ *Usp. Isto*, 14.

¹¹⁸ *Isto*, 15.

te poruke pred kojom ni ateizam ne može ostati ravnodušan i to je ono što Comte-Sponville želi i pokazati.

Na tragu razumijevanja ljubavi kao zapovijedi on vidi takvu mogućnost unutar čina, a ne osjećaja. Zato smatra da je tu više riječ o idealu nego zahtjevu. Zašto joj Sveto pismo daje oblik zapovijedi? Zato što naša dužnost nije da volimo, jasno, nego da poštujemo taj ideal (ljubav prema bližnjemu) i da se prisilimo da djelujemo – jer jedino to ovisi o nama – u skladu s onim što taj ideal podrazumijeva, ako smo za to sposobni, i što od nas zahtijeva, kada to nismo. Ljubav nije zakon po tome što je ideal, ali taj nas ideal, čak i kad je nedostižan, obvezuje.¹¹⁹ Drugim riječima, Comte-Sponville u Kristovoj zapovijedi ljubavi vidi djelo, čin koji oponaša ljubav čak i kada to nije. To je mjesto na kojem nastupa moral koji se usmjerava na ljubav, odnosno oponašanje ljubavi: „Isus i moral od nas zahtijevaju, dakle, da djelujemo: *iz ljubavi*, kada nekog volimo, ili *kao da ljubimo*, kada ljubav izostane. Posve nam je jasno da je drugi pojam alternative daleko najčešći. Moral nam je potreban samo kada ljubav izostane; to je razlog zašto nam je toliko potreban – da bismo djelovali u skladu s tim idealom, u nama (ljubav) koji se ne može zapovijediti, ali koji zapovijeda.“¹²⁰ To je ljubav koja to može biti čak i kada to nije. S druge strane, u Agustinovoj *Ljubi i čini što želiš*, Comte-Sponville vidi veću vrijednost, a to je onda kada nam moral nije potreban jer ga tada prerasta ljubav. Međutim, ideal ljubavi previše je za nas, i stoga je moral ono što nam je potrebno da bismo činili *kao da* volimo. U tom duhu, on tako lijepo primjećuje i izražava: „Na taj način ljubav djeluje, za moral, kao regulativni ideal: što znači da treba postupati *kao da*, znajući dobro da to gotovo nikada nije *tako!* To je ono što otprilike razlikuje moral od dobrih osjećaja. Sveti Augustin s pravom je rekao da je „kratko i istinito određenje kreposti: krepost je red u ljubavi“. Ali, treba dodati da ljubav zapovijeda, osim iznimno, samo neizravno: da ona više vlada (kao ideal) nego što upravlja (kao osjećaj). To je ono što razlikuje vrlinu od svetosti: treba se podčiniti ljubavi, *čak i kada ona izostane.*“¹²¹ Ova, vrlo lijepa i vrlo istinita misao o ljubavi govori nam puno o nama. Osim što nas podsjeća na to da volimo ljubav, pokazuje nam i našu krhkost i koliko nas taj ideal ljubavi nadilazi. S druge strane, čini se da smo osigurali izvjesnu formulu kroz moral, zakon i odgoj koji mogu oponašati ljubav kako bi nam njezin ideal svijetlio, makar i kroz njezino oponašanje. Ipak, za Comte-Sponvillea, moral još uvijek ostaje privid ljubavi, a zakon i odgoj privid morala,¹²² no, to nije ono što za njega životu daje okus: „Smisao ili vrijednost životu ne

¹¹⁹ *Isto*, 16.

¹²⁰ *Isto*, 17.

¹²¹ *Isto*, 21.

¹²² *Usp. Isto*, 24.

daju zakon i odgoj. Tu je riječ o kretanju od privida ljubavi prema pravoj ljubavi.“¹²³ Kako se to postiže?

Kasično razumijevanje ljubavi je polazište i Comte-Sponvillea u okviru triju pojmova, *eros*, *filia*, i *agape*. Poznato je da su prva dva u samoj grčkoj filozofiji iznimno poznata, dok je razumijevanje ljubavi kao *agape* osobito kršćansko. Tim putem će i Comte-Sponville razvijati svoju misao da bi dospio do vrhunca u kojem prepoznamo ljubav, a to je ljubav shvaćena kao *agape*. U kontekstu govora o ljubavi kao *erosu* Comte-Sponville je svjestan njegova površnog značenja kako se često interpretira. Međutim, donosi i svoje razumijevanje koje je povezano s nedostatkom i željom kakvo nalazi u Platonovoj *Gozbi*.¹²⁴ Na tom tragu kaže: „Aristofan opisuje ljubav onakvom kakvom bismo mi željeli da ona bude: ljubav o kakvoj sanjamo, veliku ljubav, „ljubav s velikim Lj“, kako kažemo kad nam je šesnaest; i kako ta ljubav odgovara našim željama i našim iluzijama, rado je se sjećamo. Dok Sokrat opisuje ljubav ne onakvom kakvom bismo je mi željeli, nego onakvom kakva jest: osuđenu uvijek na nedostajanje, na nepotpunost, na samoću, na traganje, predajući nas time nesreći ili vjeri. Budući da je ta ljubav mnogo teža, i mnogo zahtjevnija, obično je brzo zaboravljamo...U svakom slučaju ta su dva govora vrlo zanimljiva: Aristofanov, zato što nas osvještava o našim ljubavnim iluzijama; a Sokratov, zato što nas osvještava o našim ljubavnim razočaranjima, a time i o istini o ljubavi.“¹²⁵ Drugim riječima, Comte-Sponville želi ljubav osloboditi od iluzija koje volimo imati o njoj, a koje vrlo često naše iskustvo ne potvrđuje. Također, sama činjenica da je u ljubavi uvijek dvoje, priziva činjenicu neizrecive samoće unutar te dvojnosti s kojom se, koliko god se osjećali kao jedno, svi moramo nositi.

Kada se nameće pitanje, odakle ljubav?, Comte-Sponville će reći da ona dolazi od žene (majke) i seksa: „Što bismo znali o ljubavi bez žena? Što bismo znali o čovječanstvu bez majki? (...) Ljubav nam nije dala u cijelosti priroda: morali smo je dakle izmisliti ili barem odnjegovati.“¹²⁶ Na tom tragu, kada je riječ o ljubavi u kontekstu ljubavne strasti, Comte-Sponville će govoriti o ljubavi kao želji koja je nužno vezana uz nedostatak, jer „Volimo samo ono što želimo; želimo samo ono što nam nedostaje.“¹²⁷ U tom nedostatku vidi i ljubav prema Bogu, naslanjajući se na riječi Simone Weil koja kaže: „Jer onaj kojega treba voljeti nije

¹²³ *Isto*, 24-25.

¹²⁴ PLATON, *Gozba*, Beograd, 1983: Aristofanov govor o ljubavi vidi od 54-60. str; Sokratov govor od 65-81. str.

¹²⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Ni seks ni smrt. Tri eseja o ljubavi i seksualnosti*, 32.

¹²⁶ *Isto*, 42.

¹²⁷ *Isto*, 43.

ovdje.“¹²⁸ Na tragu razumijevanja ljubavi kao želje, a želje kao nedostatka koja još prati Platonovu *Gozbu*, dolazi do toga da nema sretne ljubavi. Takva ljubav se, drži i Schopenhauer, nužno kreće od želje do dosade, jer očekivanja da će se sreća sresti tamo gdje nam je nedostajala, iščezava kada se postigne ono što smo željeli. O takvoj Platonovoj i Schopenhauerovoj istini, sam kaže sljedeće: „Postoji nešto o čemu Platon vrlo malo govori, ili čak nimalo, a to je da katkad postoje sretni parovi, sretno zaposleni ljudi koji vole svoj posao itd. Trebat će nam, dakle, neka druga teorija o ljubavi ili o želji. Moramo zapravo pobjeći od Platona i Schopenhauera, pod uvjetom da se to može. Uvjeren sam da oni govore samo jedan dio istine o ljubavi, i to sam pokušao objasniti drugima; ali sam također uvjeren da ne govore cijelu istinu. Ne postoji sretna ljubav, kao što ne postoji ni sreća bez ljubavi.“¹²⁹ Alternativa koju će Comte-Sponville pronaći kod Aristotela i Spinoze ujedno je i sljedeći korak razumijevanja ljubavi kao *filie*.

Upravo je taj pojam – *filia* – ono što se može naći i u prijateljstvu, braku, obitelji, a Aristotel njome označava ono najvažnije o ljubavi u svojoj *Nikomahovoj etici*: „Voljeti znači radovati se.“¹³⁰ Prema tome, Comte-Sponville će reći da „nema nesretne ljubavi.“¹³¹ Taj obrat traži i obrat razumijevanja želje koju Comte-Sponville preuzima od Spinoze. Za Spinozu želja nije nedostatak jer nedostatak je ništa, ona je moć u smislu *snage* – snaga postojanja i moć djelovanja. Upravo njezina moć osigurava da se „postoji više i bolje.“¹³² Prema ovim dvjema različitim idejama ljubavi i želje, Comte-Sonville drži da su i Platon, s jedne strane (želja kao nedostatak), i Spinoza, s druge (želja kao moć), u pravu te da se zbog toga neprestano i sukobljavaju. Jednako je istina da je želja nedostatak i jednako je istina da postoje „užitak i sreća koje želi ono što ima, ono što jest, ono što čini, to jest *kada želi ono što ne nedostaje*.“¹³³ Riječ je o dva pola, i želje kao nedostatka i želje kao radosti koji se međusobno prožimaju u svakom našem iskustvu i svakoj ljubavi. Na tom tragu Comte-Sponville nastoji se obračunati s iluzijama koje imamo o ljubavi, sa strašću koju želimo da traje zauvijek, ističući samoću unutar svakog ljubavnog odnosa koju valja prihvatiti te naglašava: „Nema sretne ljubavi, ni sreće bez ljubavi, rekao sam. Ova rečenica nije proturječna, i ne osuđuje nas na nesreću. Jer tu nije riječ o istoj ljubavi u oba slučaja. Ne postoji sretna ljubav (*eros*), a ni sreća bez ljubavi (*filia*). To nam daje dovoljno naznaka za put koji moramo slijediti. Treba voljeti malo manje ono što

¹²⁸ Simone WEIL, *Težina i milost*, Zagreb, 2004., 146.

¹²⁹ André COMTE-SPONVILLE, *Ni seks ni smrt. Tri eseja o ljubavi i seksualnosti*, 54.

¹³⁰ ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, Zagreb, 1982, pogl. VIII i IX.

¹³¹ André COMTE-SPONVILLE, *Ni seks ni smrt. Tri eseja o ljubavi i seksualnosti*, 64.

¹³² *Isto*, 66.

¹³³ *Isto*, 68.

nedostaje (ono što je objekt nadanja, u svojoj strogosti, više nego ljubavi), a malo više ono što imamo; malo manje ono što sanjamo, a malo više ono što poznajemo. To znači prijeći s jedne ljubavi na drugu, s *erosa* na *filiju*, sa strasti na čin, a da nikad nismo završili. Više vrijedi uživati i radovati se onome što imamo nego željeti ono što nemamo. Više vrijedi voljeti ono što poznajemo nego sanjati ono što volimo. To je istina o paru, kad je sretan, i o ljubavi, kad je istinska.¹³⁴

Iako je ljubav, unutar grčke filozofije, poznata kao *eros* i *filia*, Comte-Sponville se tu ne zaustavlja. Svjestan da je dalji govor o njoj, u kontekstu ljubavi kao *agape*, govor koji je nužno vezan uz kršćanstvo, govor, koji „nećete naći ni u Platona, ni u Aristotela, ni u Epikura, niti, barem koliko ja znam, ijednog Grka iz klasičnog doba. To je ipak grčka riječ, ali javlja se tek u kasnoj antici, i ne nužno u samoj Grčkoj. Dogodilo se da je netko tri i pol stoljeća nakon Aristotelove smrti u jednom krajnje zabačenom kutku Rimskog Carstva (vrijeme atenske veličine i Aleksandrova Carstva već je prošlo), netko tko nije bio Grk, čak ni Rimljanin, nego nekakav neznani mješanac, počeo govoriti na jednom nemogućem semitskom dijalektu – možda na aramejskom – čudne stvari.“¹³⁵ Upravo ovakvim uvodom Comte-Sponville najavljuje tu novost u pogledu ljubavi koja će i za njega samoga biti najizvrsniji put, ako ništa, barem kao ideal.

Na tom tragu naš autor nastoji razumijeti o kakvoj ljubavi Isus govori s obzirom da joj ljubavi ne pristaju sasvim ni pojam *eros* ni *filia*. Stoga se nametnula potreba za novom izvedenicom, „makar bila izvedena iz prilično učestalog glagola *agapan*, „ljubiti“, kako bi označili tu ljubav koju je Isus propovijedao, ljubav to više neobičnu što je težila biti univerzalnom. To je ljubav – božanska ljubav, ili ono što je božansko u ljubavi – koju će Latini prevesti kao *caritas* (od pridjeva *carus*, „drag“), a Francuzi kao *charité*.“¹³⁶ Nakon što je razjasnio pojmovlje, Comte-Sponville će se pozvati na iskustvo i priznati da je ljubav kao *agape* teško uočiti unutar iskustva, za razliku od ljubavi koja je *eros* i *filia*. Tako će ustvrditi da „koliko god *eros* i *filia* nedvojbeno bili dio stvarnosti, našeg zajedničkog iskustva muškaraca i žena, moguće je da *agape*, ljubav iz milosrđa, nije ništa drugo nego ideal, ljubav koja zrači, da tako kažem, samo svojom odsutnošću – koja dakle zrači, koja nas obasjava, pa je time ono što se naziva ideal, ali nije predmet iskustva, čak ni činjenica (koju bismo mogli spoznati dedukcijom) stvarnog svijeta. Osim toga, kršćani u tome vide milost koja je moguća samo nadnaravnim

¹³⁴ Isto, 86.

¹³⁵ Isto, 87.

¹³⁶ Isto, 90.

putem... Stoga kada govorim o *erosu* ili *filiji*, govorim iz iskustva; kada govorim o *agape*, moram priznati da govorim prema tuđem kazivanju. Ali, kako to kazivanje traje već dvije tisuće godina, kako nas taj ideal obasjava već dvadeset stoljeća, ono je postalo dio jedne civilizacije, one naše, i to opravdava moj čin da se pomučim o tome misliti.“¹³⁷

Za svoje polazište razmišljanja o kršćanskoj ljubavi *agape*, on preuzima njezino razumijevanje unutar filozofije Simone Weil, koju iznimno cijeni. Na tom tragu, naslanjajući se na njezino viđenje moći, nalazi i mjesto gdje se Simone razilazi od Spinoze. To je upravo ono što će biti naglašeno kod Spinoze u kontekstu želje kao moći i radosti. Simone, naprotiv, smatra da ni želja ni moć nisu dovoljni, jer obje mogu biti suprotnost ljubavi. Za Simone, „ljubav iz milosrđa jest ljubav koja odbija maksimalno služiti se svojom moći.“¹³⁸ To je njezina razrada problematike pitanja zla kojim ćemo se detaljnije baviti u argumentu o zlu gdje je izražena ljubav koja se odriče posjedovanja, što je samo djelomično izraženo u ljubavi kao *erosu* i *filiji*, ali ne kao ideal nego kao nužnost. U ljubavi koja je *agape* i Comte-Sponville shvaća da je riječ o „ljubavi koju Bog osjeća, ili radije koja On jest, ako postoji, ili koja bi bio kad bi postojao. Dakle, također, ljubav koju on nadahnjuje (ljubav Božja, ljubav prema bližnjemu), ili koju obasjava. (...) To nije ljubav koja želi posjedovati ono što joj nedostaje, ni postojati još više, ni potvrđivati maksimalno svoju moć; naprotiv, to je ljubav koja se odriče maksimalnog korištenja svojom moći, koja pristaje postojati manje da bi neka druga stvar koja se razlikuje od nje mogla postojati.“¹³⁹

Takvu ljubav on nalazi primjenjivu unutar svih ljudskih iskustava i odnosa, ljubav koja nam je potrebna kao povlačenje, koju on naziva „trenutak blagosti, trenutak delikatnosti ili povlačenja, koji dolazi ublažiti ono što radosna snaga ljubavi može imati od inače previše afirmativnog, previše ekspanzivnog i previše napasnog.“¹⁴⁰ Nešto kasnije će, povezujući *eros* i *filiju*, reći: „Eto što je za jednog ateista milosrđe: taj dio blagosti, suosjećanja, kako bi možda rekli zapadnjaci, dio povlačenja, kako bi rekla Simone Weil, koji će ublažiti ne samo nasilnost želje ili nedostatka (*eros*), nego i onoga što bi moć i radost same po sebi mogle izazvati da bude previše snažno, previše agresivno, rekao bih čak previše ekspanzivno (*filia*). To je suprotno od *conatus* ili je više neka vrsta nježnog i blagog samoograničavanja koje prati *conatus*: radi se o tome da treba pristati postojati malo manje da bi onaj drugi mogao postojati malo više.“¹⁴¹ U

¹³⁷ Isto, 91.

¹³⁸ Isto, 93.

¹³⁹ Isto, 98.

¹⁴⁰ Isto, 99.

¹⁴¹ Isto, 100.

tom duhu, takva ljubav koja prožima svaku našu ljudsku ljubav i obasjava ju novim svjetlom unutar kojega tek potpuno možemo sagledati ne samo ono što nam je iskustveno dohvatljivo nego i ono što svijetli kao ideal. Prethodno je Comte-Sponville govorio o ljubavi kao *agape* koja je nesigurna u svojoj iskustvenoj dimenziji, barem ne tako jasno i očito kao što je to *eros* i *filija*. No, može li biti drugačije? Njezina blagost tiče se, kako onoga što ona u sebi jest, tako i načina kako se ona manifestira. No, ovdje smo mogli uvidjeti da Comte-Sponville ima upravo takvo iskustvo ljubavi koja prožima svaku ljubav i bez koje ljubav ne bi opstala.

Na tom tragu nalazi i svoj odgovor zašto Krist zapovijeda ljubav kao i odgovor o kakvoj je ljubavi riječ: „To je ljubav oslobođena od svake požude, svake pohote, dakle svakog egoizma – kada postoji samo dobrohotnost, kada volim drugog samo zbog njegova vlastitog dobra, a ne više zbog svojeg. Milosrđe, ako postoji, jest ljubav oslobođena ega: ljubav bez egoizma, bez posesivnosti, bez pripadnosti, bez granica.“¹⁴² Svjestan težine takva zahtjeva, kaže: „Moguće je, ponavljam, da je to samo ideal, koji sjaji samo svojom odsutnošću. Ali sjaji: taj nas ideal obasjava, on pokazuje smjer, a to je smjer sve veće ljubavi, sve otvorenije, sve manje posesivne ili egoistične. I kako svi polazimo s vrlo niske razine, imamo dobru marginu progresije.“¹⁴³ To je ljubav koje se Comte-Sponville zbog težine zahtjeva ne želi odreći i u kojoj vidi našu najveću šansu. Ljubav *agape* je ona koja tek daje puninu značenja ljubavi koja je *eros* i koja je *filija* i to Comte-Sponville prihvaća, svjestan da je njegov govor o ljubavi duboko kršćanski. O tome nam govori: „Mnogo su me puta pitali: „Ta ljubav o kojoj govorite, je li ona nešto univerzalno ili nešto posebno, je li kulturna ili povijesna? Jer, napokon, koliko god bili ateist, vaš je diskurs tipično židovskokršćanski... Pa što onda? I kultura je dio realnoga. Zašto bih se ja trebao stidjeti svoje? I koji je drugi pristup prema univerzalnom bolji od otvorene partikularnosti jedne povijesti ili jedne civilizacije?“¹⁴⁴ Ne dvojeći da je njegov diskurs kršćanski i bez nastojanja da to opovrgne, Comte-Sponville samo potvrđuje da je upravo ono što nas ljudski najviše uzdiže izraslo iz kršćanske poruke, koju, ni kao ateist ne želi odbaciti kao ideal koji svijetli i daje da ga vodi. Možemo se pitati: Je li time Comte-Sponville upravo potvrdio svoje kršćanstvo? Odgovor koji može biti dvoznačan ustvari je tako malo važan, sve dok nas, a kako i sam Comte-Sponville drži, bili vjernici ili ne, vodi ideal: *Ljubi bližnjega svoga, kao samoga sebe!* (Mt 22, 39)

¹⁴² *Isto*, 104.

¹⁴³ *Isto*, 105.

¹⁴⁴ *Isto*, 109.

Na kraju valja naglasiti i da Comte-Sponville vjeruje da postoji samo ljudska ljubav, da ljubav nije besmrtna, nego naša, ljudska, konačna: „Ljubav dakle, smatram, nije Bog. Ali činjenica da je divinizirana u većini civilizacija do te mjere da je pretvorena, u našoj, u jedinstvenog Boga, govori nam nešto vrlo važno: da je ljubav bez sumnje ono što, u čovjeku, najviše nalikuje na Boga, možda ono što nam je dalo ideju o Bogu, a za ateiste ono što stoji na njegovu mjestu.“¹⁴⁵ Ako ljubav i nije besmrtna, to za njega nije razlog da je se odrekemo ili da prestanemo voljeti. U ljubavi on vidi milost i obdarenost mogućnošću da budemo voljeni i da volimo. Iako začetak ljubavi vidi u majci i seksu, opetovano naglašava da ona nije svediva ni na majčinstvo ni na seks. Ona je nešto što nas uvijek iznova stavlja pred zahtjev *biti čovjek*, postojati više i bolje, radovati se ljubavi i onda kada je ona teška ili još i više kada od nas zahtijeva postojati manje, da bi drugi postojali više. Međutim, Comte-Sponville ne daje objašnjenje zašto je to tako? Iako će reći zato što mi volimo ljubav i zato jer joj se radujemo, ali još ostaje pitanje, koje je možda i za njega previše: Zašto? Zašto nas raduje kad smo moralni, zašto želimo voljeti bezuvjetno, pa i one koji nam nisu ni ljubavnici niti prijatelji? I zašto baš u takvoj, bezuvjetnoj, ljubavi vidimo najviše značenje postojati više i bolje, koje se u svojoj punini ostvaruje tek kada se ono raduje drugome bez ikakve vlastite koristi? Ta će pitanja ostati otvorena do našeg teološko-kritičkog dijela gdje ćemo nastojati dati svoje odgovore.

3.4. Zaključni osvrt

Nakon što smo iznijeli Comte-Sponvilleovo viđenje teologalnih kreposti: vjere, nade i ljubavi, važno je iznijeti što će od njegovih smjernica biti predmet našeg razmišljanja u teološko-kritičkom iščitavanju tih istih. Polazimo od vjere. Primijetit ćemo da promišljanje o vjeri ustvari započinje promišljanjem o vjernosti. To je Comte-Sponvilleova razrada kojoj smo ovdje htjeli ostati dosljedniji. Razlog tome je jer Comte-Sponville vjeri pretpostavlja vjernost te ističe da vjera nije potrebna da bismo bili vjerni. Na tom tragu bilo je od osobite važnosti istaknuti o kakvoj je vjernosti riječ i vjernosti čemu. Sažeto rečeno, Comte-Sponville govori o vjernosti moralu koji je za njega u prvom redu ljudski moral pa njegova vjernost zahtijeva vjernost tom čovjeku koji nam je moral ostavio u baštinu. Da bi to osobito reflektirao, polazi od toga da biti *vjeran* ne uključuje nužno biti *vjernik*. Stoga je njegova prvotna namjera razdvojiti vjernost od vjere koja se odnosi na Boga. U nastavku svoje razrade on donosi da se

¹⁴⁵ *Isto*, 112.

ta vjernost kreće od morala koji nam je potreban jer nam nedostaje ljubav, a njezin vrhunac nalazi u vjernosti istini i ljubavi kada nam moral, kao niži stupanj, više nije potreban. On pokušava iznjedriti i temelj morala bez Boga u središtu kojega stoji čovjek. Ono što također dolazi do izražaja u pogledu razumijevanja morala, jest njegov pristup ovom pitanju u znaku vjernosti i vjere. Moral promatran iz perspektive vjernosti jest, smatra, moral pridržan svakom čovjeku neovisno o njegovu religijskom opredjeljenju. S druge strane, moral u kontekstu vjere svodi na strah pred Bogom i djelovanje iz osjećaja straha. Je li to baš tako i je li takvo utemeljenje dostatno, ostaje kao put promišljanja za naš teološko-kritički sud.

Jasnije reflektiranje odvojitosti vjernosti i vjere nastoji izraziti iznošenjem slabosti vjerovanja. Na tom tragu će donijeti svoje promišljanje o vjeri koja nije spoznaja. On, doduše, kaže da to nije ni njegova nevjera, ali vjera je time ugroženija kao afirmativna odluka spram nečega što nije znanje nego vjerovanje. Iako Comte-Sponville ne govori da je riječ o *pukom* vjerovanju, implicira nevjerovanje prosvjećenijim, bliskijim stvarnosti kakva ona u sebi jest, i koja nije u raskoraku s onim što zovemo znanjem. To je također očito iz njegovih naznaka da je vjera oprečna istini i slobodi jer za sobom povlači dogmatizam, fanatizam i opskurantizam. Vjera je, dakle, zatvorena u svoje dogme, može biti fanatična te sklona zamračivanju ljudske prosvjećenosti. Kao da svim tim tendencijama jednako nije sklon i ateizam, što i on sam potvrđuje. U tom svjetlu Comte-Sponville naznačuje nepovjerljivost vjerovanja u Boga implicirajući da tu nije riječ o znanju nego vjerovanju, čemu se on kao prosvijećeni ateist ne može prikloniti. Ove će smjernice, koje se tiču pitanja vjere, biti osobit predmet našeg teološko-kritičkog iščitavanja unutar kojih držimo da vjera nije oprečna spoznaji nego joj prethodi, da ona jednako tako nije oprečna istini i slobodi, te da ona nije nepovjerljivo vjerovanje, u najmanju ruku ništa manje nego što je nevjera.

Zanimljivo je da će Comte-Sponville, dok govori o vjernosti, reći da nije svaka vjernost dobra (vjernost Hitleru), također kada govori o ljubavi također će reći da nije ni svaka ljubav dobra (ljubav prema novcu i nasilju), jedino u pogledu nade nema takve tvrdnje. Možda i zato što nadi pretpostavlja očaj unutar kojega nema alternative. Iz iznesenog promišljanja o nadi iščitavamo da Comte-Sponville u nadi vidi opreku ljubavi. To će još jasnije doći do izražaja kada bude riječ o ljubavi. Riječ je o tome da je ljubav voljeti ono što imamo, ono što je sada i ovdje, a ne ono što nedostaje ili čemu se nadamo. Na tom tragu on izdvaja poimanje vremena kao jamca svojoj tvrdnji da je nada pogubna za naše istinsko življenje sadašnjosti koja je jedino što imamo. U nadi se tako iščitava otuđenje ne samo od svoje sadašnjosti nego i od stvarnog čovjeka i stvarne zbilje. Nada je duboko ukorijenjena u našu svijest jer što nosimo duboki strah

spram očaja i spram smrti. On, naprotiv, pravu mudrost života vidi upravo u očaju koji je bliskiji onome što zovemo čovjek i njegova zbilja. U svjetlu ovih smjernica Comte-Sponville nas stavlja pred izazov suočavanja mudrosti očaja i mudrosti nade. Takav sukob mišljenja zahtijeva sočiti se s poimanjem vremena, očaja i smrti kako bismo iznjedrili odgovor je li nada iluzija koja nas pogubno zaokuplja i time odvodi od stvarnih nas ili je to jednako i sam očaj? Naša teza, polazeći od onoga što Comte-Sponvilleu nedostaje, a to je da nije svaka nada dobra, traži produbiti razmišljanje o nadi i iznjediti njezinu stvarnu snagu. Stoga, prevaga na strani očaja ili nade, traži očitovati se u našem teološko-kritičkom iščitavanju ovih pitanja.

O ljubavi se može govoriti s različitih aspekata. Kada Comte-Sponville o njoj govori, govori iz perspektive jedne od teologalnih kreposti, iako ne isključivo iz takve perspektive. Ono što je njegova osnovna namjera, jest da se kao ateist ne želi odreći ljubavi ni onako kako je ona shvaćena u kršćanskom smislu. Stoga u svojoj razradi o ljubavi, kakvu smo nastojali ovdje prikazati iz više izvora, on započinje govor o njoj kao onoj koja nas povezuje, neovisno o tome negujemo li vjeru i nadu u njihovu kršćanskom smislu. Drugim riječima, neovisno o tome vjerujemo li u Boga ili život nakon smrti. Na tom tragu on se naslanja na Krista, Evanđelje, sv. Pavla i Tomu Akvinskog. U drugom dijelu on govori o ljubavi provlačeći svoju razradu kroz pojam *eros*, *filiju* i *agape*. Ono što osobito dolazi do izražaja jest da ljubav shvaćenu kao *agape* i Comte-Sponville prihvaća kao vrhunac izričaja za koji smo mi ljudi sposobni. Iako u njoj vidi nesaglediv ideal koji je vrlo često prezahtjevan, on svijetli i upravo nas ta svjetlost vodi da ljubav ili oponašamo ili istinski živimo. Što bi na tom tragu mogao biti predmet naše teološko-kritičke misli? Prije svega, riječ je o odnosu vjere, nade i ljubavi koji želimo istražiti i prikazati da vjera i nada nisu oprečne ljubavi, nego upravo suprotno. S druge strane, s obzirom da u iznesenom promišljanju o ljubavi dolazi do izražaja Comte-Sponvilleov odnos spram Krista, on također zahtijeva pozornost, napose stoga što je njegov govor o ljubavi neodvojiv od odnosa s Kristom. Tako ga prikazuje Comte-Sponville i stoga mu tako pristupamo. Neizostavnim se pokazuje i tvrdnja koju on navodi, a temelji se na Tomi Akvinskom, da Krist nije imao ni vjeru niti nadu. Tek izostanak vjere i nade učinio ga je sposobnim za savršeno milosrđe i savršenu ljubav. Nakon što ćemo se dotaknuti i te tvrdnje, koja ukazuje na izostanak Kristove vjere koju Comte-Sponville vidi u Kristovim riječima: *Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio*, ona za sobom povlači i dodatno pitanje. To je pitanje »smrti Boga«, koju Comte-Sponville vidi potvrđenu na križu i u kojoj nalazi i doseg svog osobnog odnosa s Kristom. Tu je, dakako, neizostavan Nietzscheov proglas *smrti Boga*, što zahtijeva detaljnije i vidjeti Comte-Sponvilleov odnos spram Nietzschea. Tim više jer je sam napisao opširan članak o svom odnosu s Nietzscheom koji uvelike utječe na razumijevanje ljubavi kao teologalne kreposti. Na koncu,

ono što je u najvećoj mjeri očito, jest da Comte-Sponville u Kristovoj ljubavi vidi priliku za nasljedovanje te u ljubavi kao *agape* njezinu najuzvišeniju manifestaciju. Iako višestruko naglašava da je, za razliku od *erosa* i *filije*, ljubav *agape* bila strana grčkoj filozofiji te je ona isključivo ljubav shvaćena u odnosu s Bogom ili barem ono što možemo shvatiti kao božansko u ljubavi, on ju prihvaća kao predmet svoje vjernosti. U njoj vidi ono najdublje kršćansko i ono najuzvišenije ljudsko čemu pridaje i najveće značenje. U tome ne možemo nego prepoznati duboku sklonost kršćanstvu i potvrdu veličine njezine poruke.

IV. POGLAVLJE

DUHOVNOST DUHOVNOG ATEIZMA

4. *Duhovnost ateizma*

Duhovnost je sljedeća tema koja je našem autoru iznimno važna. U susretu sa stereotipima gdje je duhovnost pridržana samo pozvanima za redovnički ili svetački život, Comte-Sponville želi osvijetliti razumijevanje da to nije tako. Duh je, reći će, „najuzvišeniji dio čovjeka ili zapravo najuzvišenija funkcija koja nas čini drukčijima od životinja, višima i boljima od životinja koje smo mi.“¹ Stoga, smatra, nemati religiju ne znači ujedno i odbaciti svaki vid duhovnoga života. Također, više puta naglašava da biti materijalist i ateist također ne znači zanijekati duh.²

U nastojanju da objasni što podrazumijeva pod duhovnošću, naslovit će svoje poglavlje *Duhovnost bez Boga*. Stoga, prvo što upada u oči jest da Comte-Sponville ne povezuje vjeru u Boga i duhovnost. Oslanjajući se na Descartesa, reći će da je duh: „stvar koja misli, to jest stvar koja sumnja, koja poima, koja tvrdi, koja poriče, koja hoće, koja neće, koja također mašta i koja osjeća.“³ Tomu će dodati da je to stvar koja „voli, koja kontemplira, koja se sjeća, koja se ruga i šali.“⁴ Iako je Descartesova definicija da je ta stvar nematerijalna supstancija, Comte-Sponville smatra da je to mozak. No, povlači paralelu kada kaže: „Što je duh? To je moć mišljenja, utoliko što ona dopijeva do istinitog, do univerzalnog, do smiješnog. Vjerojatno ta moć ništa ne bi mogla bez mozga, to jest ne bi postojala. No, mozak bi bez te moći bio samo organ poput svakog drugog.“⁵

Prema tome, duh nije supstancija nego funkcija, moć, čin. Naš autor smatra da je taj čin nepobitan jer ga pretpostavlja svako osporavanje. U širem značenju riječi duhovnost obuhvaća gotovo sav ljudski život uključujući mentalni ili psihički život. Uže značenje riječi duhovnosti odnosi se na, prema našem autoru, otvorenost prema neograničenom. Riječ je o „našem unutarnjem životu koji je u odnosu s apsolutnim, beskonačnim ili vječnim.“⁶ Comte-Sponville

¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 105.

² Usp. André COMTE-SPONVILLE, *C'est chose tendre que la vie*, Paris, 2015., 83.

³ René DESCARTES, *Metafizičke meditacije*, 66.

⁴ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 106.

⁵ *Isto*.

⁶ *Isto*.

govori o nama kao „konačnim bićima otvorenima prema beskonačnom, efemerna bića otvorena prema vječnosti, relativna otvorena prema apsolutnome.“⁷ Tu otvorenost uključuje duh, a duhovnost nas osposobljuje da tu otvorenost iskušavamo i živimo. Unutar propitkivanja duhovnosti kao života duha, potrebno je navesti još neka mišljenja o razumijevanju duha i duhovnosti.

Razlikujemo filozofsko i teološko razumijevanje duha. Tako „u izvornom filozofskom smislu duh označuje ponajprije „nositelja života“ ili onu najvišu čovjekovu sposobnost koja ga u teološkom smislu dovodi u doticaj s božanskim, a u filozofskom kroza sve stupnjeve njegova bitka (tijelo, zamjedba, osjet, duša, volja, razum, um) upravo mu omogućuje da se kao duhovan ozbilji u izvanjskom svijetu, tj. da „u tuđem spozna ono svoje“, ali tako da mu ta spoznaja omogućuje povratak u samoga sebe, u kojem je potpuno izmiren s tom spoznatom izvanjskom zbiljnošću (G.W.F. Hegel).“⁸ Kod Anaksagore nalazimo da je u izvornom grčkom smislu duh bio mišljen prije svega kao *nous*, tj. kao umni princip koji prožimlje cjelokupni kozmos, prije svega kao razložni prirodni zakon. Aristotel navodi da duh upravlja cjelokupnom zakonitošću kozmosa te je on sam nematerijalan jer bi u suprotnome i sam podlijegao toj zakonitosti. Kasnije, Alber Veliki tumači da je duh ono što u sebi sadrži sve što se može spoznati, ali na temelju jedne vrste znanja koja je viša od svakoga, njime obuhvaćenoga znanja, znanja koje izvire iz prvog uzroka svih stvari, što je Bog sam. Toma Akvinski će razraditi da je sam duh nematerijalan jer svemu materijalnome priopćuje njegov bitak, tj. duh je životni princip svega živućega.⁹

Najiscrpniji prikaz pojma duha obradio je G.W.F. Hegel analizirajući ga kao subjektivni, objektivni i apsolutni. Nalazi da „tek u filozofiji, koja sjedinjuje umjetnost i objavljenu religiju, duh dolazi do apsolutnog sebeznanja, tj. do vlastitog pojma kao zbiljnosti, kroz koju on govori samome sebi da je on sva ta zbiljnost.“¹⁰ U *Općem religijskom leksikonu* nalazimo da je u „kršćanskoj teologiji i filozofiji, duh nematerijalna supstancija (*spiritus*) koja može biti stvorena (anđeli i čovjek) i nestvorena (Bog). Ljudski duh je nematerijalno počelo, nositelj racionalnog mišljenja i htijenja. Za zemaljskog života u dubokoj je povezanosti s tijelom, prostorom i vremenom.“¹¹

⁷ *Isto*.

⁸ Željko PAVIĆ, Duh, u: *Filozofski leksikon*, 256.

⁹ *Usp. Isto*, 256.

¹⁰ *Isto*, 257.

¹¹ Duh, u: *Opći religijski leksikon*, Adalbert Rebić (ur.), Zagreb, 2005., 212.

Analiza razumijevanja duha i duhovnosti našeg autora u komparaciji s razumijevanjem drugih filozofa, kao i kršćanske teologije i filozofije, zahtijevala bi puno više pozornosti nego što ćemo joj mi ovdje posvetiti. Veću pozornost toj temi posvetit ćemo u sedmom poglavlju u kojem ćemo se baviti pitanjem duha i duhovnosti. Za sada je važno naglasiti da prijepore oko materijalne ili nematerijalne supstancije duha neće razriješiti ni Comte-Sponville. Izvor duha je, smatra, materija. Ipak, dodaje, da kao što je duh neodvojiv od mozga kao organa, bez duha, mozak bi samo to i ostao. Ono što je važno, jest da on prepoznaje duh kao iznimnu mogućnost življenja koju ne može zanijekati nitko, jer takvu mogućnost posjeduje čovjek. Premda je ona usko vezana uz osjećanje nadnaravne stvarnosti, naš autor će se s time složiti, ali tu stvarnost odbija nazvati Bogom.

Poglavlje *Duhovnost ateizma* zahtijeva voditi se Comte-Sponvillovom razradom moguće duhovnosti za ateiste koju nastoji najprije objasniti kao *Duhovnost bez Boga*. S obzirom da je riječ o njegovoj ideji takve duhovnosti, izdajamo i *Duhovne učitelje* na kojima se Comte-Sponville nadahnjuje. Svjestan da duhovnost uranja u svoj vrhunac izražen u *Mistici i misteriju*, pokušat će naći njezino razumijevanje unutar ateizma. Takva mistika se temelji na *Imanenciji*, što je suprotnost transcendenciji. To su naslovi koji već prije govora o iskustvu proizlaze iz samog *Duhovnog iskustva* koje se prepoznaje u poznatoj sintagmi „*Oceanski osjećaj*“ i *Mistično iskustvo*. Na temelju takvog iskustva koje je prisutno i u Comte-Sponvilleovu životu, on razumijeva što znači *Govoriti o šutnji* te *Kakva duhovnost za ateiste?*. Kroz ove etape prikazat ćemo njegove ideje duhovnosti s ateističkim predznakom koju, prema Comte-Sponvilleu, treba osloboditi njezina poistovjećivanja s religijom.

4.1. *Duhovnost bez Boga*

Duhovnost bez Boga jest ono što, prema Comte-Sponvilleu, čini razliku između religije i duhovnosti. Religija je samo jedan od njezinih oblika jer „svaka duhovnost nije nužno religijska.“¹² Vjerovati ili ne vjerovati u Boga, u natprirodno ili sveto, ne znači ne biti suočen s beskonačnošću, s vječnošću, s apsolutnim. To također ne znači suočiti se sa samima sobom gdje su za našeg autora priroda, istina i naša konačnost dostatni. Stoga, Comte-Sponvilleov ateizam ne poriče postojanje apsolutnog, nego poricanje njegove transcendencije, duhovnosti i

¹² André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 107.

osobnosti: „To znači poricati da je apsolut Bog.“¹³ Njegova su temeljna metafizička stajališta naturalizam,¹⁴ imanentizam¹⁵ i materijalizam.¹⁶ Smatra da ona „otklanaju svaku natprirodnost, svaku transcendenciju i svaki nematerijalni duh (pa dakle, i svakog boga stvoritelja). Priroda je za njega sva zbilja (natprirodno ne postoji) i ona postoji neovisno o duhu (koji ona proizvodi, koji nju ne proizvodi). Odatle proizlazi da je sve imanentno Svemu.“¹⁷

Riječ *Sve* podrazumijeva prirodu. Dio je njegove definicije, reći će naš autor, da je to Sve jedino i da nema svog tvorca: „Priroda radije nego svijet. Postanak radije nego red. To je Lukrecijeva više nego Spinozina priroda: zacijelo slobodna, ali kako ništa njome izvana ne upravlja, istodobno stvorena i stvoriteljska, slučajna koliko i nužna, bez mišljenja, bez svijesti, bez volje – bez subjekta i svrhe.“¹⁸ Tako Comte-Sponville smatra da priroda postoji prije duha koji je misli. To je ujedno i ono gdje naturalizam završava u materijalizmu: „Duh nije uzrok prirode. On je njezin najzanimljiviji, najspektakularniji, najnadonosniji rezultat – jer samo za njega postoji zanimanje, spektakl i obećanje. Odatle proizlazi duhovnost koja, kao što čitamo u evanđeljima, nije drugo doli život u *duhu i istini*.“¹⁹

Stoga, razumijevanje da je Priroda sve daje za pravo Comte-Sponvilleu da kaže da govoriti o duhovnosti bez Boga nije proturječno. Smatra da smo zbog dvijetisućljetne dominacije kršćanske duhovnosti zaboravili da je duhovnost postojala i prije samog kršćanstva. Religija i duhovnost, prema našem autoru, nisu sinonimi: „Dovoljno je napraviti odmak, kako u vremenu (osobito prema grčkim mudrostima) tako i u prostoru (prema budističkom ili taoističkom Istoku).“²⁰ Namjera našeg autora je pokazati da religija i duhovnost nisu nužno

¹³ *Isto*.

¹⁴ „Općenito, naturalizam naše pojmove, stavove, norme ili postupke te njihove predmete objašnjava *prirodnim* svojstvima i podrijetlom, inzistirajući na relevantnosti rezultata istraživanja u prirodnim (fizici, kemiji i biologiji) i nekim društvenim znanostima (psihologiji ili lingvistici). Naturalizam je općenito suprotan *idealizmu, racionalizmu, strogom normativizmu i supernaturalizmu*, odn. teizmu, a sukladan *realizmu, empirizmu, deskriptivizmu i scijentizmu* (kao doktrini o univerzalnoj relevantnosti znanstvenog znanja)“. Vidi u: Zvonimir ČULJAK, Naturalizam, u: *Filozofski leksikon*, 797.

¹⁵ „Imanentizam je filozofski nazor koji pod imanencijom podrazumijeva sveukupnost zbiljskih, svijesti i njezinoj spoznaji dostupnih stvari, dakle cjelinu svijeta, ali ne i spoznavajućeg subjekta, budući da on u svojoj nutarnosti nikada nije u potpunosti raspoloživ spoznaji. Takvim shvaćanjem odbacuje se svaka metafizika koja prekoračuje danu sferu imanencije“. Vidi u: Imanentizam ili filozofija imanencije, u *Filozofski leksikon*, (gl.ur. Stipe Kutleša), 522.

¹⁶ „Metafizički materijalizam (ontološki i spoznajnoteorijski, uključujući i dijalektički) je monistički nauk prema kojem se bitak, cjelina svijeta i sva unutarsvjetovna bića, procesi i pojave (uključujući dušu, duh itd.) temelje na materiji i u konačnici svode na materijalno (sve što opstoji je materijalne naravi i svime upravljaju prirodni, materijalni zakoni; jedina supstancija je materijalne naravi)“. Vidi u: Lino VELJAK, Materijalizam, u: *Filozofski leksikon*, 733.

¹⁷ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 108.

¹⁸ *Isto*.

¹⁹ *Isto*, 109.

²⁰ *Isto*.

povezani, te da je duhovnost plod prirode, pa prema tome i sasvim prirodna, dok religija istodobno to nije. Biti materijalist u filozofskom smislu i ateist ne znači zanijekati duhovnost koja je dio prirode koju čovjek ne može i ne smije zanijekati, samo zato jer smo ju naviknuli povezivati s kršćanstvom. Odbaciti Boga i religiju, prema našem autoru, nipošto ne znači odbaciti duh.

4.2. Duhovni učitelji

Duhovni život koji naš autor objašnjava temelji se na njegovoj filozofiji koju crpi iz istočnjačkih religija. Sklonost budizmu, premda ne zanemaruje svoje kršćanske korijene, uvodi ga u sferu razumijevanja duhovnosti kojoj Bog nije potreban. Zato će prepoznati učitelje duhovnosti koja bi mogla biti prihvatljiva za svakoga neovisno o religijskom opredjeljenju. Stoga poseže za učiteljima kojima je nihilizam blizak utoliko što je on potrebno iskustvo da bi se došlo do zbilje i da bi ga se ujedno i nadišlo. Duhovnost slobodna od dogmi, iluzija i religije duhovnost je koju vidi u učenju Buddhine, Krishnamurtija, Nāgārjune i Prajnapada.

U *Buddhinom* učenju naš autor osobito prihvaća njegovo razumijevanje života kao patnje te put kojim Buddha nastoji patnju nadići: „Srednji put“ se općenito može odrediti kao ustezanje od ekstremnih i jednostranih „gledišta“ budući da ona previđaju kompleksnost zbilje i ne dovode do rješenja egzistencijalnog problema patnje.“²¹ Buddhina prosvjetljujuća meditacija sredstvo je za ići „protiv struje uobičajenog mišljenja i vjerovanja teško shvatljiva prirodnome umu.“²² Osobito privlači što Buddha nije ostavio nikakvu doktrinu zatvorenog sustava ni u razumijevanju egzistencije nikakvo uporište u višim danostima: „On je prvi u povijesti mišljenja razgradio egzistenciju na puki psihofizički tok bez čvrste supstancije (duše, subjekta) u pozadini, smatrajući ju pukom misaonom tvorbom, temeljenom na statičnosti jezičnih oblika. (...) Stoga se Buddhina pozicija može okarakterizirati kao situacionizam, dinamizam i procesualizam, koji je jednako udaljen od naivnog empirizma i idealizma.“²³ Dok na Zapadu susrećemo afirmaciju individualnosti, u Buddhizmu se ona nastoji ugasiti, dokidanje svake žudnje i svake vezanosti, čak i od sebe samoga treba voditi smrti ega. Ni u kršćanstvu takve budističke zamisli nisu strane jer je u izvornom kršćanstvu također riječ o „obratu

²¹ Goran KARDAŠ, Buddha, u: *Filozofski leksikon*, 154.

²² *Isto*.

²³ *Isto*, 155.

(„metanoia“) *cijelog čovjeka* (bez grčkog dualizma duša-tijelo), iz egocentričnosti njegova „ja“ (kako god razumijevanog) u istinsko sebstvo.²⁴ Tako i o ljubavi Buddha govori tek kao univerzalnoj prema svim živim bićima. Ipak ostaje sporno kako, „u kontekstu nauka o uzajamnoj zavisnosti svih stvari (fenomena), valja razumijevati nauku što ga dopunjuje, nauku o odsutnosti „ja“, o čovjekovom „ne-ja“ (anātman).“²⁵ Kidanje svih vezanosti u budizmu zahtijeva vrlo isposnički karakter nasljedovanja ovog puta: „Na Zapadu se često zaboravlja vrlo zahtjevan karakter budističke askeze i zadržava samo njegova »nježnija« strana: nekoliko tehnika da se nađe malo spokoja.“²⁶

Nāgārjuna je indijski budistički filozof (II-III. st) koji, nezadovoljan interpretacijom Buddhina nauka, nastoji relativizirati izvorni Buddhin duh metodičkom skepsom. Stekao je naslov četrnaestog patrijarha u kineskoj i japanskoj školi zena svojom ustrajnom metodom kojom pokazuje „nemogućnost jednostranog zauzimanja teorijskog stajališta. Svaka propozicija u sebi sadrži vlastitu negaciju i svako postavljanje teze istodobno znači i njezino negiranje.“²⁷ To je bio prvi korak za pripremanje terena kako bi se doprlo do izvornog Buddhinog duha. Tako najprije odbacuje kauzalni niz prema načelu uzroka i učinka.²⁸ On vraća izvorni Buddhin nauku da su sve pojave lišene supstancije: „Cijeli je svijet u neprestanoj transformaciji, a prividna mnogostrukost pojava tek je mentalni odraz pogrešnog pripisivanja supstancijalnosti. Stoga, *nirvana* nije nešto što se treba postići, ona se sama razotkriva kao posljedica uvida u praznu narav svijeta.“²⁹ *Nāgārjuna* vraća izvorno razumijevanje „budističkog neposrednog osobnog iskustva svijeta, lišenog dogmatizma naknadnih teorijskih tvorbi.“³⁰

Krishnamurti (1895-1986) je poznati filozof i pisac, rođen u Indiji u brahmanskoj obitelji. Njegovo poimanje primjene filozofije, životne mudrosti i traženje istine ostavilo je velik trag na našeg autora: „Naučavao je nužnost revolucije u psihi do koje ne može dovesti nikakav vanjski čimbenik, vjerski, politički, ni socijalni nego samo pojedinac.“³¹ *Krishnamurti* nije želio da ga se naziva filozofom, ali je izrazio „štovanje za izvorno značenje *filozofije* kao ljubavi prema istini i mudrosti u svakidašnjem životu danas.“³² On odbacuje da ga se naziva učiteljem i zahtijeva da ga se provjerava i ispituje kroz svakidašnja iskustva: „Ako ste se doista

²⁴ Hans KÜNG, *Kršćanstvo i svjetske religije*, Zagreb, 1994., 336.

²⁵ *Isto*, 335.

²⁶ Frédéric LENOIR, *Bog*, 83.

²⁷ Goran KARDAŠ, *Nāgārjuna*, u: *Filozofski leksikon*, 791.

²⁸ *Isto*, 792.

²⁹ *Isto*.

³⁰ *Isto*.

³¹ Josip BLAŽEVIĆ, Jiddu Krishnamurti, u: *Enciklopedijski priručnik: New age i kršćanstvo*, Split, 2014., 527.

³² David SKITT, Predgovor urednika – Filozofija bez granica, u: Jiddu Krishnamurti, *Biti čovjek*, 9.

okrenuli svijetu kakav jest, s punom pažnjom, mogli bi otkriti nešto beskrajno veće nego je bilo koja filozofija, veće nego bilo koja knjiga na svijetu, veće nego bilo koje učenje, veće nego bilo koji učitelj.“³³ On također govori o ograničenjima jezika koji je sadržan tek od običnih riječi kojima sam želi dati novo tumačenje. Riječ je o tome da malo razlikujemo riječi od onoga na što se one odnose, tj. treba znati razlikovati riječ samu i stvar koju ona označava. Njegova filozofija zagovara „napuštanje svih autoriteta, uključujući i svoje vlastito iskustvo, kada promatramo sebe, druge ljude i život.“³⁴ Krishnamurti smatra da trebamo tražiti novo i vječno, ono što je za nas, a ne ono što je bilo prije. Tako treba prekinuti i sa svime što je pročitano ili izrečeno o istini ili Bogu.

Prigovor protiv Krishnamurtija jest da se on odveć oslanja na nutarnje promatranje i osjetila koja zapažaju novo: „Nedostupnost takvih promatranja i osjećaja za druge iziskuje odbacivanje cijelog ovog područja kao sasvim subjektivnog i neprimjenjivog za bilo koji proces provjere koji bi se mogao nazvati objektivnim ili znanstvenim.“³⁵ Ipak, David Skitt smatra da, bez obzira na optužbu o subjektivizmu, Krishnamurti oživljava jedno razumno gledanje kroz kvalitetu naših osjetila. To nas potiče na naše osobno istraživanje i razvijanje sposobnosti viđenja istine. David Skitt postavlja temeljno pitanje: „Može li ljudsko biće iz vlastitog iskustva osvjetliti kvalitetu uma koju svi trebamo – recimo jasnoću – i ukazati na ono što ga temeljno ograničava?“³⁶ Odgovor nalazi kod Krishnamurtija koji je dvostruk: „»Najprije, sumnja, pitanje, propitivanje onoga što ja kažem. Drugo, provjeri što ja kažem o iskustvu«. Cijeli slučaj baca se u krilo svakoga od nas. Moramo biti skeptični, kaže on, i pronaći odgovor na to za sebe.“³⁷

³³ *Isto*, 12.

³⁴ *Isto*, 21.

³⁵ *Isto*, 22.

³⁶ *Isto*, 23.

³⁷ *Isto*.

4.3. Mistika i misterij

U odgovoru na pitanje koje naš autor sam sebi postavlja: Kakva duhovnost za ateiste? polazi od triju teoloških vrlina kako bi im pretpostavio druge. Umjesto vjere – vjernost, umjesto nade – djelovanje i napokon ljubav radije nego strah ili podređenost. Dosadašnje promišljanje o duhovnosti, smatra, više se odnosilo na odnos prema čovječnosti nego na odnos prema apsolutnom ili beskonačnom. Što uistinu podrazumijeva pod odnosom prema apsolutnom, ne uključujući Boga u cijelu priču, promišljat ćemo u nastavku. Prije svega, reći će, „duhovni život u svojoj krajnjoj točki dopijeva do mistike.“³⁸

Služeći se riječju mistika, govorio je o njoj naglašavajući pritom odsutnost misterija. Ipak kasnije takvu zamisao odbacuje govoreći da u mistici ima misterija. On ga pronalazi u svijetu, u pitanjima koje čovjek sebi postavlja. On ga nadasve pronalazi u iskustvu bitka, „s onu stranu banalnosti bivstvujućih. Iskustvo mistike, s onu stranu hinjene prozirnosti objašnjenja.“³⁹ To je iskustvo odmaka od lažnih očitosti svakodnevlja i uranjanje u meditativno promatranje svijeta u duhu udivljenja usklika da ima nešto, a ne ništa. To iskustvo ne zahtijeva pitanje *zašto*. To *nešto* je svoj vlastiti uzrok. Tu Comte-Sponville susreće misterij šutnje spram zbiljskog, šutnju osjetilnosti, šutnju pozornosti. Oslanjajući se na duhovnost zena, pronalazi takvu pozornost, bespredmetnu, gdje postoji samo svijest. Ili dozivajući Krishnamurtia⁴⁰ koji traži oslobođenje od poznatog da bi se dospjelo do zbiljskog.

Ne odbacujući riječi, ne zaboravlja šutnju koja je kadra osluhnuti neizrecivo i koja „prekriva sva naša objašnjenja, koja ih sadrži i koja ju ne sadrže.“⁴¹ Kako bi jasnije objasnio što pod time misli, poseže iznova za kršćanskim razumijevanjem duhovnosti: „Ne Riječ nego šutnja, ne smisao nego bitak.“⁴² Dosegnuti takvu razinu duhovnosti, ili kako Comte-Sponville kaže: „To je domena duhovnosti ili mistike, čim one izbjegnu religiju“⁴³ opet nalazi svoj razlaz

³⁸ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 110.

³⁹ *Isto*, 111.

⁴⁰ Jiddu KRISHNAMURTI, *Biti čovjek*, Pula, 2004., U svojoj knjizi *Biti čovjek*, Krishnamurti zagovara oslobođenje od svih naših uvjetovanosti, izvanjskih i nutarnjih, kako bismo bili sposobni doživjeti ono nenadano, istinsko, neponovljivo. Na stranici 34. govori: „Život je nešto što treba otkriti. A vi ga ne možete otkriti ukoliko niste izgubili, odbacili stvari koje ste pronašli. (...) Zanimarite vaše filozofije, vaše religije, vaše običaje, vaše rasističke tabue i sve ostalo. Oni nisu život. Ako ste zarobljeni time, nikada nećete otkriti život. I još na stranici 246: Možete spoznati sebe samo onda kada ne znate, kada niste isprogramirani, kada niste ograđeni, kada ne nastojite neprekidno voditi, mijenjati, obuzdavati, kontrolirati. Samo onda kada vidite sebe nenadano, to jest kada um nema zaključke stvorene unaprijed u pogledu samoga sebe, onda kada je um otvoren, nepripremljen susresti neznan.“

⁴¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 112.

⁴² *Isto*.

⁴³ *Isto*.

s religijom. Shvaćamo da je religija smetnja ovoj duhovnoj pozornosti i bistrini koju naš autor zagovara. Udivljenje pred svijetom koji svoju pozornost usmjerava na „bitak koji je sam misterij, nalazeći da su očitost i misterij jedno te isto – jer je misterij bitak sam.“⁴⁴

4.4. Imanencija

Svoje razumijevanje imanencije Comte-Sponville temelji na neznanju o univerzumu. Postoji li samo jedan ili ih je i beskonačno, to je pitanje koje za fizičare ostaje otvorenim: „Kako bi ga uostalom mogli zatvoriti kad ne znaju je li univerzum Sve?“⁴⁵ Duh ima iskustvo nepoznatoga, imanencije i neizmjernosti: „Mi smo u svemu i ono nas, konačno ili beskonačno, nadmašuje: njegove su granice, ako postoje, za nas definitivno nedostupne. Ono nas okružuje, sadrži, nadilazi.“⁴⁶ To nije transcendencija nego imanencija jer mi smo u njoj. To naš autor potvrđuje jednim jednostavnim iskustvom čovjeka koji stoji pred udivljenošću zvijezda koje otvaraju prostor i svijest nedostupnosti, daljine koja postaje očitost. Dok nas svjetlost zatvara u tamnicu ovog našeg svijeta, noć nam otvara nepregledne prostore koji nas nenadmašno nadilaze, ali i čine dio njih. Čovjek koji promatra i biva dio Svega: „Tama nas, kad je lijepo, otvara prema svjetlosti neba, koje je univerzum. Ono nedostupno koje me sadrži, zapažam jasnije nego danju.“⁴⁷

Banalno iskustvo, reći će Comte-Sponville, ali zašto bi bilo? Ono je naše iskustvo, čovjeka koji stoji pred veličinom koja ga uvodi u prostor udivljenja ako mu se prepusti: „Svijet je naše mjesto; nebo, naš horizont; vječnost naša svakidašnjica. To me uzbuđuje više od Kurana ili Bilbije.“⁴⁸ Životno iskustvo koje je iskustvo imanencije i neizmjernosti je upravo iskustvo koje dopijeva do duhovnosti: „Univerzum je tu, on nas okružuje, on nas nadilazi: on je sve, a mi nismo gotovo ništa.“⁴⁹ Stajati nasuprot toj veličini univerzuma i nepoznatog, Comte-Sponvillea ne uznemirava, niti zbunjuje. Stajati pred takvom veličinom postajemo svjesni svoje neznatne malenosti i to je prilika, reći će Comte-Sponville, da „uzdignemo dušu, jer ego, napokon stavljen na svoje mjesto, prestaje sve zaokupljati.“⁵⁰

⁴⁴ *Isto.*

⁴⁵ *Isto.*

⁴⁶ *Isto*, 113.

⁴⁷ *Isto.*

⁴⁸ *Isto*, 114.

⁴⁹ *Isto.*

⁵⁰ *Isto.*

U toj osvještеноj malenosti Comte-Sponville nalazi oslobađajuće iskustvo. Tako tvrdi da priroda nudi duhovno i oslobađajuće iskustvo čovjeka iz njegove tamnice jastva. Za razliku od Blaise Pascala,⁵¹ kojeg naziva učiteljem mišljenja i prema kojem izražava ogromno divljenje, naš autor u ovom iskustvu vidi oslobođenje, dok Pascal govori o strahu i tjeskobi. Strah i tjeskoba su pridržani jedino našem egu. A naš autor, tražeći mir, nalazi ga u motrenju neizmjernosti, ne mir kao riječ, nego mir kao iskustvo: „Koliko su važne naše brige spram mliječnoga puta? To ih ne poništava, ali ih čini podnošljivijima, tako da one nipošto nisu previše okrutne, prihvatljivijima, običnijima, laganijima...Vječna tišina tih prostora umiruje me.“⁵²

Kod našeg autora se nazrijeva Krishnamurtijev pogled na mir kao iskustvo beskrajna pred kojim smo mi i naše brige tek neznatni. One tu gube svoju težinu nalazeći veličinu koja nas sadrži, nadilazi i čiji smo dio: „Mi smo unutra – u srži bitka, u srži misterija. Duhovnost imanencije: sve je tu i to je ono što se naziva univerzumom.“⁵³ Primjećujemo da naš autor u duhovnosti imanencije traži neko olakšanje za ljudski život. Ili ako ne traži, barem izražava da ga nalazi. Također određeno oslobođenje unutar suprotnosti malenosti i veličine kada nas ego napušta shvaćajući da je zbilja mnogo veća od nas samih i da smo tek njezin dio u univerzumu.

4.5. *Duhovno iskustvo*

U kontekstu duhovne prakse za ateiste, Comte-Sponville promišlja i razvija njezin mogući modus unutar teorije i primjene. Jedno od važnih polazišta je njegovo osobno iskustvo duhovnog osjećaja i iskustva koje prepoznaje unutar budističke duhovnosti. Tako će razmotriti pitanje moguće duhovnosti koja će biti slobodna od religije i Boga, a koja pritom ostaje vjerna ljudskom duhu. U tom smislu nastoji prepoznati takav duhovni izričaj pridržan svima te pokazati da biti materijalist i ateist ne znači zanijekati duhovni život.

⁵¹ Blaise PASCAL, *Misli*, 110: „Evo što vidim i što me uznemiruje. Gledam sa svih strana i vidim posvuda samo tminu. Priroda mi ne pruža ništa što ne bi bilo povod dvojbi i nemiru“.

⁵² André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 116.

⁵³ *Isto*, 112.

4.5.1. »Oceanski osjećaj«

Ovdje Comte-Sponville govori o osjećaju, koji ustvari više želi osvijetliti kao iskustvo gdje se događa izmijenjeno stanje svijesti. On se oslanja na duhovnu mudrost Svamija Prajnanpada. Prajnanpad objašnjava ovo iskustvo kao „iskustvo jedinstva, osjetiti se jednim sa svime.“⁵⁴ To je ona mudrost jedinstva s univerzumom gdje su Bog, religija ili Crkva suviše. Dovoljni su univerzum, svijet i iskustvo. Svjestan da se ovo iskustvo može iskazati i na religiozan način, Comte-Sponville to ne smatra pravilom. Oslanjajući se na knjigu Michela Hulina posvećenu „divljoj mistici“, u kojoj je riječ o brojnim svjedočanstvima ljudi koji su doživjeli iskustvo, tj. stanje ili osjećaj da je sve tu, vječnu sadašnjost, puninu, tajanstvenost ili neizrecivu i preobilnu radost, drži da ta iskustva ne proizlaze iz religijske opredjeljenosti, ono je pridržano svima. Svjedočanstvo tog iskustva nalazi i u knjizi *Stranac* Alberta Camusa, našem autoru posebno bliska i važna jer je smještena u ateističku duhovnu klimu. Sasvim sigurno je fasciniran ovim iskustvom koje je prisutno na svim kontinentima, u raznolikim duhovnim i intelektualnim klimama: „Oceanski osjećaj ne pripada nijednoj religiji, nijednoj filozofiji, i to je bolje. To nije dogma ni čin vjere. To je iskustvo.“⁵⁵

Govoreći o Freudovoj⁵⁶ interpretaciji ovog iskustva, koje mu prepričava Romain Rolland, ne nalazi da je Freud imao pravo. Pojam oceanski osjećaj zapravo je prvi upotrijebio Freudov prijatelj, francuski književnik Romain Rolland u pismu Freudu iz 1927. Nakon čitanja Freudove knjige o religiji pod nazivom *Budućnost jedne iluzije* poslao mu je pismo u kojem među ostalim stoji: „Pod religijskim osjećajem podrazumijevam – posve neovisno o bilo kakvoj dogmi, bilo kakvom vjerovanju, bilo kakvoj crkvenoj organizaciji, bilo kakvoj nadi u osobno spasenje, itd. – jednostavan i neposredan osjećaj vječnosti (koji ne mora zapravo biti vječnost, naprosto je bez granica, i kao oceanski). Taj je osjećaj zapravo subjektivne naravi. To je dodir.“⁵⁷

U pojmu „oceanski osjećaj Freud vidi izraz neograničenog narcizma koji smješta u „prvobitnu fazu osjećaja jastva“, koja kod dojenčeta prethodi rascjepu između jastva i izvanjskog svijeta.“⁵⁸ Još će reći Freud, u povodu misticizma da je to „mračna samopercepcija

⁵⁴ *Isto*, 117.

⁵⁵ *Isto*, 119.

⁵⁶ Freudova interpretacija „Oceanskog osjećaja“ nalazi se u: Sigmund FROJD, *Nelagodnost u kulturi*, 5-13.

⁵⁷ ENCYCLOPEDIA.COM, u: <https://www.encyclopedia.com/psychology/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/oceanic-feeling> (videno, 2.7.2018.)

⁵⁸ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 120.

vladavine nesvjesnog, s onu stranu Ja“.⁵⁹ Reći će Comte-Sponville da je to moguće, s obzirom da su iskustva o kojima su ljudi svjedočili povezani s ljubavlju, u prvom redu s primitkom ljubavi. No, govoreći o vlastitom takvom iskustvu, ne nalazi poveznicu s Freudovom interpretacijom: „Univerzum mi je uvijek izgledao ravnodušan spram svega, to jest spram sebe sama – bez ljubavi, bez mržnje, bez afekata. Sretna je činjenica da ga mogu voljeti. Taj osjećaj vječnosti, nečega bezgraničnog, neomeđenog, dojam krajnje sigurnosti, osjećaj da smo jedno sa svime, da to sam doživio.“⁶⁰ U ovom iskustvu naš autor vidi nešto naj snažnije, najpotresnije, najspokojnije što je ikada iskusio. Ako bi ga pokušao imenovati, ne nalazi riječ koju ispravno poimamo, osim da kaže da je to bilo nešto najprirodnije što je ikad iskusio. To je misterij neodvojiv od očitosti ili objava bez poruke i tajne.

4.5.2. Mistično iskustvo

Comte-Sponville govori o mističnom iskustvu koje je sam doživio. Dogodilo se to sasvim iznenada, neočekivano, neplanirano, ničim izazvano. Savršena harmonija koju nikad prije nije doživio i koja je utihnula u njemu sva pitanja: „Otkud bi tu moglo biti pitanja? Postojala je samo očitost. Postojala je samo tišina. Postojala je samo istina, ali bez okolišanja. Samo svijet, ali bez značenja i svrhe. Samo imanencija, ali bez opreke. Samo zbilja, ali bez drugoga. Nije bilo vjere. Nije bilo nade. Nije bilo obećanja. Postojalo je samo sve, i ljepota svega, i istina svega, i prisutnost svega. To je bilo dostatno.“⁶¹ U trenutku mističnog iskustva nestala su sva dotadašnja umovanja i pojmovi i ostala je samo prisutnost čiju snagu nije moguće izmjeriti ni sa čim što dolazi od nas.

To iskustvo donosi Comte-Sponvilleu iskustvenu spoznaju o tome što je ustvari blaženstvo, što vječnost? Naš autor je to doživio, ali bez Boga. Tek sad mu je njegov odnos prema Bogu postao smiješan naspram onoga što je ovdje doživio. Iskusi vječnost, prema njegovim riječima, u tih nekoliko sekundi, vratio se svome životu, jednakom kao i prije. Pustio je vječnost da traje, vječnost koja ga je nastavala barem jedan trenutak. U kontekstu ovog iskustva, reći će: „U mom odnosu prema vremenu nešto se time promijenilo, kao da je postalo smirenije (da, čak i usred tjeskobe), pročišćenije, slobodnije... Određena otvorenost prema

⁵⁹ *Isto.*

⁶⁰ *Isto.*

⁶¹ *Isto*, 122.

sadašnjosti, prema vremenu koje prolazi i koje ostaje, prema vječnosti postojanja, prema trajnoj imanenciji svega... Ta iskustva, makar i iznimna, promijenila su moj svakodnevni život i učinila ga sretnijim ili manje teškim. Trajno su preobrazila moj odnos prema svijetu, prema drugima, prema meni samome...“⁶²

4.6. Govoriti o šutnji

Premda se čini apsurdno, naš autor smatra da, iako je riječ o šutnji, to nije razlog da o tome ne možemo reći nešto istinito: „Svaki je osjet nijem, to nas ne ometa da na njemu temeljimo svoje riječi. Kakva je spoznaja drukčija moguća? Kakvo je svjedočanstvo drukčije moguće? To da istina nije diskurs, ne sprečava diskurs da bude istinit. Kad bi apsolut uostalom i bio neizreciv, to ne bi dokazivalo da je takvo i samo iskustvo koje mu teži ili ga susreće.“⁶³ Stoga će nastojati progovoriti o onome što je doživio kao i onome što je pročitao da bi iznio određene postavke prepoznate iz same spoznaje i iz iskustva. U ovom dijelu ćemo kratko pojasniti fundamentalne fenomene koji su važni za shvaćanje Comte-Sponvilleovog mističnog iskustva. To su fundamentalne postavke svake religije obojane njegovim osobnim iskustvom i bliske budističkom razumijevanju duhovnosti. Također su važne jer u njima prepoznaje mogućnost duhovnog razumijevanja tajne i za ateiste koji odbacuju da je njezino objašnjenje Bog.

a) *Misterij i očitost* – *Misterij*, Comte-Sponville razumijeva „stanje u kojem se odjednom iznenada pričinjava kao da je sve novo, zasebno, neobično, začuđujuće, zacijelo nimalo iracionalno, ali neobjašnjivo ili neshvatljivo, kao onkraj svakog razuma.“⁶⁴ *Očitost* je gdje nestaju sva pitanja, a „postoji samo bitak, postoji samo zbillja“.⁶⁵ Dakle, misterij bitka i očitost bitka tvori samo jedno. Pitanja »zašto radije nešto nego ništa« je nestalo. Nema zagonetke: „Rješenje problema života uviđa se kad nestane tog problema. Misterij i očitost su jedno, i to je svijet.“⁶⁶

⁶² *Isto*, 123.

⁶³ *Isto*, 124.

⁶⁴ *Isto*, 126.

⁶⁵ *Isto*.

⁶⁶ *Isto*.

b) *Punina* – naš problem, Comte-Sponville, vidi u ropstvu od onoga što nemamo i što nam nedostaje: „Zatočenici smo želje i nade, mi se neprestano nadamo da živimo.“⁶⁷ Ovoj zatočenosti pretpostavlja rijetke trenutke milosti kada prestajemo željeti sve drugo osim onoga što jest, „kada ne manjka ništa, kada se nemamo čemu nadati niti za čime žaliti, kada se pitanje posjedovanja više ne postavlja – to je ono što nazivam *puninom*.“⁶⁸ Takvo razumijevanje punine pokušat će objasniti sljedećim tekstom: „Trenutak ispunjenja, primjerice, vodeći ljubav (kada se ne teži uspješnosti, ni prema drugome, ni prema sebi, kada su čak orgazam i ljubav prestali nedostajati, kada postoji samo čisti užitak, čista naslada, ali bez manjka, samo moć užitka i pružanja užitka...) ili, pak, baveći se sportom, što može prerasti u svojevrsno duhovno iskustvo. Više nemate cilj ili ste ga već postigli, recimo da ga, pri svakom koraku, niste prestali postizati: vi hodate. To je svojevrsno hodočašće u imanenciju, ali koje ne bi smjeralo nikamo ili koje bi zapravo smjeralo upravo onamo gdje ste.“⁶⁹ Ovaj Comte-Sponvilleov citat nam najbolje objašnjava njegovo razumijevanje punine. Ono je povezano s frustracijom koju osjećamo zbog manjka koji nam nedostaje. Smatra da ona ovdje prestaje: “Vi ste kao nekim čudom oslobođeni frustracije: oslobođeni manjka, oslobođeni ništavila.“⁷⁰ Punina koju pri takvom iskustvu osjećamo, zadovoljava svaki manjak, to jest, ispravnije rečeno, ona ga dokida. Iznad ove punine se nema više što poželjeti.

c) *Jednostavnost* – pod jednostavnošću Comte-Sponville podrazumijeva oslobođenje od samih sebe gdje između djela i nas više nema dvojstva: „Znači da postoji samo *ja* i samo svijest i samo djelovanje.“⁷¹ Jednostavnost se tako pretače u iskrenost u kojoj se više ne pretvaramo da jesmo ono što jesmo ili da smo nešto drugo. Preostaje samo to da živimo, osjećamo i djelujemo. Prema njemu, to je ono što budisti nazivaju *anâtman*,⁷² no s obzirom da je ta riječ u sebi negacija (nema jastva, nema sebstva), Comte-Sponville radije govori o jednostavnosti. Ona uključuje lakoću življenja u kojem je svijest tako čista, bistra i jasna. Nema odvojenosti, postoji samo aktivnost. Nju može doživjeti virtuoz na nekom koncertu ili u nekoj drugoj aktivnosti kakva god ona bila. To prestaje biti tehnika ili put, to postaje život sam, u svojoj jednostavnosti: „Prestali smo se gledati: vidimo. Prestali smo se pretvarati: djelujemo. Prestali smo očekivati: pozorni smo. Što je jednostavnije od jednostavnosti? Šetali ste? Postoji samo šetnja. Vodili ste

⁶⁷ *Isto*, 127.

⁶⁸ *Isto*.

⁶⁹ *Isto*, 128.

⁷⁰ *Isto*.

⁷¹ *Isto*.

⁷² Usp. Frédéric LENOIR, *Bog*, 86: „Budizam ne vjeruje u supstancijalnu realnost atmana (duše). Za njega je atman privremeni agregat koji bi se nakon smrti trebao raspasti“.

ljubav? Postoji samo žudnja ili ljubav? Meditirali ste? Postoji samo meditacija. Bili ste? Postoji samo bitak.“⁷³

d) *Jedinstvo* – dokinuto je dvojstvo u kojem više nema razdvojenosti između nas i nas, nas i svijeta, nutrine i izvanjskosti, između ja i svega: „Postoji samo sve i jedinstvo svega.“⁷⁴ To je ono što je Comte-Sponville nazvao oceanskim osjećajem i što sa Svamijem Prajnapanpadom naziva iskustvom jedinstva. Sama je istina da postoji „samo jedno, bez drugoga, kao što je govorio Prajnapanpad.“⁷⁵ Ovakvo razumijevanje jedinstva treba razlikovati od jedinstva Spinozine supstancije ili materijalnog jedinstva kod materijalista. Temeljna je razlika što je u ovim dvjema riječ o sustavu koji isključuje dok je jedinstvo koje Prajnapanpad objašnjava iskustvo koje je uronjenost, stopljenost, integracija. Na kraju, „nije riječ o tome da se bude ili ne bude spinozist, ili materijalist, riječ je o tome da se bude jedno sa svime.“⁷⁶

e) *Tišina* – ona dokida jezik, diskurs, razum: „Mi smo od svega odvojeni samo mišljenjem – samo nama samima. Ostavite ego, prestanite misliti: ostaje sve.“⁷⁷ Comte-Sponville će opet reći da ovdje mišljenje i govor nisu dokinuti, nego jednostavno više nisu nužni. To je kada postoji zbilja, osjetilnost: „To je kao da smo stvari konačno vidjeli kakve jesu, bez krinki, bez etiketa, bez imena.“⁷⁸ Riječi ipak ovdje postaju smetnja koja narušava šutnju i pozornost u odnosu na „zbilju uvijek odvojenu riječima koje nam služe da bismo je iskazali ili se od nje zaštitili. A onda, iznenada, na okuci neke meditacije, osjeta ili čina: sama istina kao takva.“⁷⁹ To je ono što on naziva tišinom. Ona nije iracionalna, ona je „sve ono što ostaje kad se ušuti – to jest sve.“⁸⁰ Tišina je pretpostavljena našim diskursima i istinama: „Dovoljno je šutjeti ili radije uspostaviti tišinu u sebi, da bi bila samo istina.“⁸¹

f) *Vječnost* – ono što iskustvo, o kojem govori Comte-Sponville, u sebi uključuje, jest odnos prema vremenu. Time zbiljsko vrijeme ne prestaje, sadašnjost i trajanje se nastavljaju i samo to i postoji. Ono što smo prethodno već naglasili, njegov odnos prema vremenu, tako i ovdje: „Nema više prošlosti, nema budućnosti, postoji samo sadašnjost koja ostaje prisutna: više nema vječnosti.“⁸² Samo naše iskustvo potvrđuje da ono jučer i ono sutra ne postoje, postoji

⁷³ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 130.

⁷⁴ *Isto*.

⁷⁵ *Isto*.

⁷⁶ *Isto*, 131.

⁷⁷ *Isto*.

⁷⁸ *Isto*.

⁷⁹ *Isto*.

⁸⁰ *Isto*, 132.

⁸¹ *Isto*.

⁸² *Isto*, 133.

samo sadašnjost. No, tu više nije riječ o vremenu, „to je vrijeme – *kronos*, to je trajanje.“⁸³ Sadašnjost ne možemo izmjeriti jer je ona trajanje samo dok traje. To trajanje ne tone u prošlost koje nema niti dolazi iz budućnosti, ono je „stalna današnjica svijeta i istine, koje tvore jedno, u sadašnjosti, i to je vječnost sama.“⁸⁴ Postojanje sadašnje vječnosti, postoji samo vječnost na djelu i tu naš autor nalazi opreku rajju ili iščekivanju vječnosti u nekoj budućnosti koja ne postoji: „Kako bismo je mogli dočekati ili dosegnuti, budući da smo već tu? Vječnost sadašnjosti: prisutnost vječnosti.“⁸⁵

g) *Spokojstvo* – je ono koje dokida ništavilo pred kojim ego drhti, osjeća nadu ili strah. Postoji dakle samo sadašnjost i „tada ostaje spokojstvo koje je bitak – u – sadašnjosti svijesti i svega.“⁸⁶ Sadašnjost je ona koja nas uvodi u život, ona se ne izabire, nego živi. U vezi s tim on dovodi i svoju ideju o veselom očaju gdje je riječ ustvari o tome da se prijeđe onkraj očaja – onamo gdje dvije strane tvore jedno. Spokojstvo ne uključuje neaktivnost ili bezvoljnost. To je djelovanje bez straha i bez nade: „Ničemu se nemamo nadati, ničega bojati: sve je ovdje. To je ono što ozbiljuje iskustvo koje spominjem. Iznutra to je zapravo ne-nada, gdje nema nade i straha.“⁸⁷ To je stav Krishnamurtija i Prajnanpada. Riječ je o tome da se djeluje spokojno.

h) *Prihvatanje* – ovdje Comte-Sponville govori da nema ni dobra niti zla, „postoji samo zbilja, koja je bez drugoga. Kojoj bismo se normi ili pravilu mogli podrediti?“⁸⁸ Ipak, to ne dokida moral koji je dio zbilje i to ne znači prepustiti se imoralizmu. Ali teorijski ili kontemplativni amoralizam nudi rješenje da nema ni dobra ni zla i da se od toga stvara određena metafizika ili ontologija, „drugim riječima, da se na prirodu projicira ono što postoji samo u nama, da se naše prosudbe smatraju spoznajom, naši ideali zbiljom i, dapače, zbilja greškom ili padom.“⁸⁹ Ovdje se Comte-Sponville suprotstavlja teolozima koji bi htjeli da samo dobro jest i to dobro tvori bitak. Prema njemu, dobro više nije drugo do zlo te je bitak s onu stranu dobra i zla. Time naš autor ne dokida pitanje zla koje je upotrijebio protiv Boga, jer zlo za subjekte i dalje postoji: „Zbilju valja uzeti ili ostaviti ili, zapravo, u iskustvu na koje se pozivam, ona je upravo to što se može samo uzeti: jer ona je svoja vlastita stečevina, koja nas odvaja od svega ostalog.“⁹⁰

⁸³ *Isto*.

⁸⁴ *Isto*, 134.

⁸⁵ *Isto*.

⁸⁶ *Isto*.

⁸⁷ *Isto*, 135.

⁸⁸ *Isto*, 137.

⁸⁹ *Isto*.

⁹⁰ *Isto*, 138.

Prema Nietzscheu, to je tragična mudrost, prema Prajnanpadu, to je mudrost prihvaćanja. Važno je razlikovati da nije riječ o onome što bi trebalo biti već o onome što jest, a to nije ni nada ni žalost. Jedini je put prihvaćanje, reći *da* svemu što jest i svemu što se događa. Tu su suviše i mudrost i religije jer „postoji samo vječna nužnost nastajanja, koja je istinski bitak.“⁹¹ U mističnom iskustvu zbilja je baš ono što jest, bez greške i nju se ne može ni sa čim uspoređivati niti prosuđivati. Prema tome, samo je zbilja apsolutna i svaki sud vrijednosti relativan i to je ono što naš autor naziva relativizmom. Sve ide kako ide u jednom zbiljskom svijetu, koji je svijet: „Nije riječ o nihilizmu ni o dokidanju morala (jer reći *da* svemu znači reći *da* i našim vrijednosnim sudovima, našim odbijanjima, našim pobunama, koje su dio svega), već o konstataciji da je moral samo ljudski, da je on naš moral, ne moral univerzuma ili apsoluta.

To će isto reći za ljepotu koju stvaramo i volimo gdje lijepo može otvoriti pristup apsolutnome, no ono samo nije apsolutno: „Lijepo i ružno, zadivljujuće i osrednje, podjednako su zatočenici relativnog kao dobro i zlo. Umjetnost doseže apsolutno samo kada sebe prestaje uzimati kao predmet i cilj, kad teži tišini ili je otkriva.“⁹² Relativno je samo put da bi se došlo do onoga što se kroz relativno i vremenito izražava. Stoga, „dobro i zlo, lijepo i ružno, pravedno i nepravedno postoje samo relativno – samo za čovječanstvo i po čovječanstvu.“⁹³ Comte-Sponville ne želi dokinuti ono relativno, ali naglašava opasnost da se relativno apsolutizira, ali također i da se apsolut vidi negdje drugdje: „Jer on je ovdje, uvijek već ovdje, prije svakog djela, prije svakog suda, prije svakog angažmana, jer on im prethodi i prati ih, nosi ih i odnosi.“⁹⁴ Zbiljska je, dakle, samo zbilja i ništa relativno ne može prosuđivati apsolutno. Ovdje nije riječ o tome da se poriču ili ruše naše vrijednosti već o tome da se kaže *da* svemu i to je ono što nazivamo prihvaćanje.

i) Neovisnost – je ono gdje prihvaćanje i oslobođenje idu zajedno. Oslobođeni smo svih dogmi, pravila, naredaba, crkava, stranaka, mnijenja, ideologija, gurua...postoji samo zbilja i istina. Istina se ne pokorava nikome i to je ono po čemu je ona slobodna i osloboditeljska (*Istina će vas osloboditi* Iv 8, 31-42): „I budući da nema ničeg drugog doli istine, ona ne zapovijeda. Evo nas bez Boga i Gospodara. To je ono što nazivam *neovisnošću*.“⁹⁵ Takva neovisnost nema ništa zajedničko sa slobodnom voljom, niti sa bilo kakvim fatalizmom, istina ne pripada egu: „Ona je slobodna jer je univerzalna.“⁹⁶ Tako, referirajući se na Prajnanpada, Comte-Sponville

⁹¹ *Isto*.

⁹² *Isto*, 140.

⁹³ *Isto*.

⁹⁴ *Isto*, 141.

⁹⁵ *Isto*, 143.

⁹⁶ *Isto*.

zaključuje da se savršenstvo sastoji od neovisnosti. Ono zahtijeva osloboditi se svega, čak i svoga oca i majke. Što ostaje? Ostaje Sve. I tu ne nalazi potrebu „izliječenja ega, nego da se od njega izliječimo – ne o spasu jastva, nego da se od njega oslobodimo.“⁹⁷ Ovdje Comte-Sponville ozbiljuje govor o tamnici nas samih, gdje smo zatočenici samih sebe: „svojih navika, frustracija, uloga, poricanja, mentalnog sklopa, svoje ideologije, prošlosti, svojih strahova, nadanja, prosudbi...kad sve to nestane, nema više tamnice, ni uznika: postoji samo istina, koja je bez podanika i bez gospodara.“⁹⁸

j) *Smrt i besmrtnost* – naš autor ovdje progovara o svom osobnom iskustvu misterija: „Recimo, da sam i ja *osjetio* i *oprobao* trenutke misterija, očitosti, punine, jednostavnosti, jedinstva, tišine, vječnosti, spokojstva, prihvaćanja, neovisnosti...“⁹⁹ Svoje iskustvo nastoji objasniti, ali uvijek naglašava da to nisu bile riječi, pogotovo ne u onom relativnom smislu kako ih mi razumijevamo. To je bilo individualno iskustvo i sve je to bilo samo jedno, svijest bez riječi i subjekta: „bio je to napokon moj život izručen samome sebi i svemu.“¹⁰⁰ Unutar tog iskustva Comte-Sponvilleu ništa nije bilo važno, ponajmanje činjenica da će umrijeti: „Ta mi činjenica pomaže da to prihvatim. Smrt će me uzeti tek u budućnosti i prošlosti, kojih nema. Sadašnjost i vječnost za nju su nedostižne. Ona će uzeti samo mene, uzet će me potpuno i neće mi uzeti ništa. Smrt će uzeti samo moje iluzije.“¹⁰¹

k) *Mistika i ateizam* – svjestan da iskustvo kao takvo ne dokazuje ništa o postojanju i nepostojanju Boga. Svako je, dakle, iskustvo relativno. Stoga, ni ideja mistike i ateizma nije paradoksalna, a to potvrđuje i knjiga *Mistika i mistici* oca Lubaca: „Mistik nagriza mit: mistik ga se u konačnici rješava; odbacuje ga kao praznu ljušturu, ostajući pritom milostiv prema onima kojima je još potreban.“¹⁰² Lubac objašnjava, kako ga interpretira Comte-Sponville, da je prirodni misticizam, postavši naturalističkim, ustvari čisti misticizam, koji se više ne raspoznaje ni u jednom predmetu. On bi, dakle, prema Comte-Sponvilleu, bio „svojevrsna hipostazirana mistična intuicija: što nam se čini najdubljim oblikom ateizma.“¹⁰³

Postoje i autori, kao što je rekao Alexandre Kojève u *Ogledu o povijesti poganske filozofije*,¹⁰⁴ koji smatraju da je autentična mistika ustvari ateistička. Comte-Sponville će reći

⁹⁷ *Isto*.

⁹⁸ *Isto*, 144.

⁹⁹ *Isto*, 145.

¹⁰⁰ *Isto*.

¹⁰¹ *Isto*, 146.

¹⁰² *Isto*.

¹⁰³ *Isto*, 147.

¹⁰⁴ Aleksandre KOJÈVE, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païene*, Paris, 1968.

da je ovaj stav malo pretjeran, ali koji ipak pokazuje da duhovnost i religija nisu one koje moraju zajedno opstojati. To potvrđuje, prema njemu, i mistično iskustvo u kojemu „jedna i druga mogu kulminirati, ali ne dopušta njihovo poistovjećivanje.“¹⁰⁵ Prema poznatoj Nietzscheovoj izreci: *Ja sam mistik i ni u što ne vjerujem*, Comte-Sponville smatra da je to manje proturječno nego što se čini. To iskustvo ne ostavlja puno mjesta vjеровanjima: „On vidi, što će ti dogme? Sve je tu, što će ti nada? On prebiva u vječnosti, zašto bi je čekao? On je već spašen, što će mu religija? Mistik, vjernik ili ne, jest onaj kojemu je sam Bog prestao nedostajati. No Bog koji ne nedostaje, je li to još uvijek Bog?“¹⁰⁶

l) Apsolutno i relativno – Prema Comte-Sponvilleu, ateizam nije zapreka da se služimo vlastitim duhom. Naprotiv, za njega je to još veći razlog, kako sam kaže: „da mu se radujem, da me veseli, bilo to i u krajnjoj točki gdje on tiho kulminira, dokidajući se.“¹⁰⁷ Ako bismo postavili pitanje, a koje i sam autor postavlja: „Što ostaje kad je Bog prestao nedostajati? Ili: Što ostaje kad su nas prošlost i budućnost prestali odvajati od sadašnjosti? Ili: Što ostaje kad su nas ego i mentalni sklop prestali odvajati od zbilje?“¹⁰⁸ Čini se da gubimo sve, ne ostaje nam ništa što bismo mogli nazvati svojim. Nestajemo u ponoru ništavila gdje nema ničega i gdje idemo prema ničemu.

Comte-Sponville ipak ne misli tako. On će ponuditi svoje odgovore nošen iskustvom koje ga je snažno obilježilo, i njegovu duhovnost i njegovo ateističko uvjerenje. Na prvo pitanje odgovara: „Ostaje punina onoga što jest, koja nije ni subjekt ni Bog.“¹⁰⁹ Na drugo pitanje: „Ostaje vječnost: trajno sada zbilje i istine.“¹¹⁰ I na treće pitanje odgovara: „Ostaje tiho jedinstvo svega.“¹¹¹ Vrativši se definiciji Boga kao apsoluta na djelu i u osobi, ovo iskustvo ga je još dublje otrgnulo od takvog Boga: „On bi bio sve Drugo (transcendencija); ja sam prebivao u Svemu samome (imanencija). On bi bio Subjekt; nije više bilo *subjekta* svega. On bi bio Riječ; više nije bilo ničeg doli tišine. On bi bio Sudac i Spasitelj; više nije bilo nikoga da sudi ni da spašava.“¹¹²

Prethodno je također bilo naglašeno ono što Comte-Sponville i ovdje reflektira: „Od apsoluta i vječnosti odvojeni smo jedino nama samima.“¹¹³ To je ono što on iskusi i nastoji

¹⁰⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 147.

¹⁰⁶ *Isto*.

¹⁰⁷ *Isto*.

¹⁰⁸ *Isto*, 148.

¹⁰⁹ *Isto*.

¹¹⁰ *Isto*.

¹¹¹ *Isto*.

¹¹² *Isto*.

¹¹³ *Isto*.

shvatiti, to je ono što ga veseli i barem djelomično umiruje: „Blagost, mir, kao sjećanje na vječnu sreću – dok ona traje – kao najava već ozbiljenog spasenja, usprkost tjeskobi i umoru, patnji i užasu.“¹¹⁴ Citirajući stav Nāgārjune, objasniti će: „Ako razlikuješ samsaru od nirvane, ti si u samsari.“¹¹⁵ To za našeg autora znači da „ako razlikuješ svoj život kakav jest – varljiv, zamoran, tjeskoban – i spasenje, ti si u svojem životu kakav jest. Ako razlikuješ vječnost i vrijeme, ti si u vremenu. Ako razlikuješ apsolutno i relativno, ti si u relativnom.“¹¹⁶ Jednom kada se ta razlika prestane povlačiti i kada te ego prestane opsjedati, tada ništa ne manjka jer je sve tu i tada i Bog prestaje nedostajati.

lj) Duhovnost za svakidašnjicu – svjestan da je ovo iskustvo rijetkost, da su ga doživjeli samo neki, a on sam tek nekoliko puta, drži da je to premalo da bi na tom temelju izgradili duhovnost. No, s druge strane, i dovoljno da bi o njoj stekli ideju: „To je svojevrsna zamišljena točka, na slici u perspektivi: neoblikovana i neoznačujuća točka pomoću koje se cjelina organizira i zadobiva smisao.“¹¹⁷ Svjesan da je zadivljujuće u isti mah živjeti ovu mističnu dimenziju, kako je on razumijeva, prethodno ju nastoji objasniti. To je zacijelo samo izniman vrhunac, ali nije riječ o tome da time upravljamo kao kapitalom: „Tko makar jedanput do toga dospije, taj u istom trenutku koji ga nikada nije napustio, koji nikada neće napustiti, ozbiljuje: da su apsolut i relativno, spasenje i traženje, cilj i put jedno – da vrhunac življenja nije drugo do život sam, u svojoj istini ili svojoj vječnosti.“¹¹⁸ Taj put, dakle, ne vodi nikamo doli ondje gdje već jesmo. Sam apsolut nije cilj puta već sam put: “Duhovnost je putovanje, ali *sub specie temporis*, kao što je govorio Spinoza (sa stajališta vremena). Ono što mistična svijest živi, prostor jednog trenutka, to je sam put, ali *sub specie aeternitatis* (sa stajališta vječnosti). Duhovnost svakodnevnog života; mistika vječnosti.“¹¹⁹

o) Nutrina i transcendencija. Imanencija i otvorenost – riječi sv. Augustina: „Bog je u meni prisnije od mene samog, a ipak viši od neba“¹²⁰ predstavljaju govor koji našem autoru govori sve manje. Reći će: „Danas se klonim te uzvišenosti koja sve gazi, ali i te nutrine, prisnosti i tog samojastva.“¹²¹ Za Comte-Sponvillea to je duhovnost koja nas ne približava svijetu, drugima i svemu. Tom duhu pretpostavit će Buddhin duh: „Nije riječ o tome da se spasi jastvo, na tome inzistiram, već da se od njega oslobodimo. Ne da se zatvorimo u njegovu dušu,

¹¹⁴ Isto.

¹¹⁵ Isto.

¹¹⁶ Isto, 149.

¹¹⁷ Isto.

¹¹⁸ Isto, 150.

¹¹⁹ Isto, 151.

¹²⁰ Isto.

¹²¹ Isto.

već da živimo univerzum. To je Buddhin duh (nema sebstva: ni atman ni Brahman). To je Spinozin duh (nema druge slobode jastva doli istine, koja je sve).¹²²

Comte-Sponville se odupire povlačenju u nutarnji život koji traži da sadrži apsolut, jer on mene sadrži i traži da iziđem iz sebe samoga. Probuditi se znači otkriti da Boga nema i da postoji samo san koji je svijet i istina koja znači buđenje. Duhovni je život stoga da se više živi umjesto da se nadamo da živimo i iziđe iz tamnice sebstva: „Ne, dakle, umrijeti u sebi, već se otvoriti životu, zbilji, svemu.“¹²³ Da bi se živjela veličina duha, nije potreban Bog, „dostatna je priroda, dostatna je istina, dostatno je Sve jer ničeg drugog nema. Duhovnost imanencije radije nego transcendencije, i otvorenosti radije nego nutrine.“¹²⁴

4.7. Kakva duhovnost za ateiste?

Jedna je od prvotnih Comte-Sponvilleovih osobnih ideja o Bogu, koju je zapisao još u dječjačkoj dobi: „Ili Bog postoji i tada ništa nije važno. Ili pak Bog ne postoji, i tada ništa nije važno.“¹²⁵ Kasnije shvaća da ga logika transcendencije ne privlači, nego radije imanencije, očajja i nihilizma. Upravo onako kako ga je Nietzsche analizirao: „Ako se svaka vrijednost i sva zbilja usredotoče na Boga, tada, povuče li se vjera, nalazimo samo isprazni i uzaludni svijet, bez vrijednosti, bez spasitelja, bez važnosti...“¹²⁶ Suprotno vjeri ili traženju oslonca u Bogu, sam će reći: „Ne tražeći utočište i izvjesnost, bez apsolutne istine, bez lažne točke oslonca, mi razvijamo uvijek novu filozofiju, kao što postavljamo uvijek nove vrijednosti. Zato je, međutim, neophodno proživjeti iskustvo nihilizma.“¹²⁷ Comte-Sponville svjedoči da su mu trebale godine da se tome odupre, da iziđe iz takvog sustava razmišljanja i da ponovno nađe smisao za „realnost, užitak, djelovanje, preobrazbu očaja u sreću i imanencije u mudrosti.“¹²⁸ Kasnije, u sazrijevanju svoje filozofske misli i duhovnosti koja ga obuzima, Comte-Sponville mijenja svoj osobni iskaz iz dječjačke dobi te navodi: „Ili Bog postoji i tada je sve važno; ili, pak, Bog ne postoji i tada je sve važno.“¹²⁹

¹²² Isto.

¹²³ Isto, 153.

¹²⁴ Isto, 154.

¹²⁵ Isto, 155.

¹²⁶ Isto, 156.

¹²⁷ Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo*, 127.

¹²⁸ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 156.

¹²⁹ Isto.

U nastojanju da bude jasniji, objašnjava da nema važnosti po sebi već je nešto važnost ili vrijednost zbog pozornosti ili ljubavi koju tome pridajemo. Također, „postoji samo relativna vrijednost – razmjerna ljubavi koju joj poklanjamo i to je mjesto gdje se relativizam, ateizam i vjernost mogu spojiti.“¹³⁰ Stoga, premda je ljubav najviša vrijednost, u njoj ne moramo vidjeti apsolut, pa dakle ni Boga: „Apsolut nije Bog niti nas voli. To nije razlog da u njemu prestanemo prebivati, makar i relativno, niti da mu uskratimo ljubav.“¹³¹ Pozivajući se i na Evanđelje, reći će da ljubav ne zahtijeva nužno i uzvrat ljubavi: „Biti ateist znači misliti da nas istina ne voli niti ona samu sebe voli.“¹³² Ovim iskazom on podrazumijeva istinu kalvarije jer ljubav uvijek vrijedi više od mržnje, čak i raspeta.

Ne zanemarujući ono što vjernike i ateiste razdvaja (religija i metafizika), radije ističe ono što ih ujedinjuje, a to je prostor zajedništva i vjernosti. U Kristovim riječima na križu *Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio* (Mt 27,46) jedan ateist vidi nedostatak Boga i potvrdu da istina nije Bog. Ono bitno se ne skriva tu, nego u „ljubavi (dakle radosti) i istini (dakle univerzalnome) za koje smo sposobni.“¹³³ Što je dakle duhovnost? To je „naš konačni odnos prema beskonačnome i neizmjernom, naše vremenito iskustvo vječnosti, naš relativni pristup apsolutnome.“¹³⁴ Radost je u susretu i to daje za pravo ljubavi koja prati ideju izvanjskog uzroka: „Da je istina bez ljubavi, to ljubav ne osuđuje da bude bez istine (jer je istina da volimo) niti nam priječi da istinu volimo.“¹³⁵ Istinsku ljubav istine, naš autor vidi u temeljnom pristanku ovdje i sada, spasenju, mudrosti, blaženstvu. U istini ne vidi subjekt ljubavi koja nas voli ili voli samu sebe: „To je Pentekost ateista, ili istinski duh ateizma: ne Duh koji silazi, već duh koji se otvara (svijetu, drugima, raspoloživoj vječnosti) i koja se raduje. Apsolut nije ljubav; ljubav je ona koja nas katkada otvara apsolutnome. Ljubav, a ne nada, daje život; istina, a ne vjera, oslobađa. Mi smo već u Kraljevstvu: vječnost je već sada.“¹³⁶

¹³⁰ *Isto.*

¹³¹ *Isto.*

¹³² *Isto*, 157.

¹³³ *Isto.*

¹³⁴ *Isto.*

¹³⁵ *Isto.*

¹³⁶ *Isto*, 158.

4.8. Zaključni osvrt

Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga naslov je Comte-Sponvilleove knjige čija je težnja pokazati da duh i život duha (duhovnost) nisu proturječni nevjeri u Boga. To je ono što on objašnjava, a što smo nastojali iznijeti u četvrtom poglavlju ovog rada. Da bi pokazao i osnovu svoje tvrdnje, Comte-Sponville se upušta u temeljitu razradu svoje teorije, unutar koje, smatra, duhovnost bez Boga nije proturječna. Takvo utemeljenje nalazi u, prije svega, svom filozofskom utemeljenju koje polazi od materijalizma, naturalizma i imanentizma, a potom i od duhovnih učitelja u kojima vidi življenje duhovnosti bez Boga. Svjestan nužnosti služiti se religijskim pojmovima, on ih nastoji objasniti unutar svoga ateizma kao i unutar duhovnog iskustva kakvo je sam doživio. Na tom tragu svoje iskustvo smatra mističnim, ali jednako tako iskustvom kojem Bog nije potreban. Treba naglasiti da se njegova razrada duhovnosti temelji na dvjema temama. To su pitanje duha i pitanje duhovnosti. Da bi jasnije očitovao svoje ateističko uvjerenje u poimanju duha, bavi se filozofskim, religijskim, ali i znanstvenim diskursom. Stoga će i naša teološko-kritička razrada zahtijevati takav pristup.

Ono što mi iščitavamo iz Comte-Sponvilleove filozofije, također su dvije odrednice koje se kreću od pitanja duha i pitanja duhovnosti. Kad je riječ o pitanju duha, Comte-Sponville se bavi duhom isključivo kao funkcijom u mozgu, iako joj pripisuje svojevrsnu uzvišenost. Već ovdje on zadire u prirodoznanstvenu disciplinu koja će zahtijevati svoju zasebnu problematiku: Može li se duh objasniti ljudskim mozgom? Comte-Sponvilleova svrha je oduzeti duhu bilo kakvo božansko podrijetlo, prema tome i bilo kakav nadnaravni entitet koji bi upućivao na Boga. Ono što je izvanredno u ljudskom duhu, jest njegova kreativnost, ali ne i njegovo podrijetlo koje je svodivo na materiju. Odatle proizlazi problematika naturalizacije duha i duhovnosti koja će biti predmet naše razrade u teološko-kritičkom ključu, a koja će zahtijevati filozofski, teološki i prirodoznanstveni pristup.

Kada je riječ o duhovnosti, ona je funkcija duha, najkreativnija i najuzvišenija funkcija koje se on kao ateist ne želi odreći. To je nešto što i njega kao ateista uzbuđuje i ne ostavlja ravnodušnim te, samim time, smatra, nije nešto što pripada isključivo religiji. U svome članku koji smo ovdje već navodili, naslova *Spasiti duh*, Comte-Sponville vidi izazov upravo spasiti duh od Boga i religije. Zašto Comte-Sponville zahtijeva takvo 'oslobođenje' duha? Upravo iz brojnih, prethodno iznesenih, razloga, među kojima su da njemu Bog ne nedostaje, da religija sa sobom donosi dogmatizam, fanatizam i ospkurantizam, a sama ideja Boga iluzornu utjehu koja nas odvaja od nas samih. Tek u oslobođenju od religije i Boga on nalazi svoje viđenje

života duha – duhovnosti kakvu želi, ako ništa, barem u teoriji, razumjeti. Na tom tragu se postavlja pitanje svrhe i smisla takve duhovnosti. Comte-Sponville će tom problemu doskočiti tako što će govoriti o Apsolutu, Tajni, Bitku, što nikako nije sinonim za Boga. Za njega tajna i apsolut mogu biti Priroda. Stoga će i više puta naglasiti da je duhovnost otvorenost prema apsolutu. Nameće se potreba razumjeti i istražiti što je duhovnost bez Boga otvorena spram apsoluta i što je sam apsolut unutar takve duhovnosti? Budući da smo svjesni da Comte-Sponville poseže za budističkom filozofijom kako bi ukazao na neproturjeđe svojih ideja, od velikog značaja će biti i uvid u razumijevanje apsoluta unutar budističke filozofije.

U svjetlu ovih pitanja, naznaka, razrada, tvrdnji i iskustva, nalazimo da Comte-Sponvilleova duhovnost nosi u sebi višeznačno proturjeđe. Ne stoga što se jedan ateist zanima za duhovnost i ne stoga što on smatra da duh i duhovnost nisu vlasništvo religije. U tome mu apsolutno dajemo za pravo. Naša su pitanja naturalizacija duha i duhovnosti koje nužno uključuju svoje posljedice, a koje Comte-Sponville kao da šutke zaobilazi. Jedna je od takvih posljedica što se u redukcionističkom naturalizmu niječe slobodna volja koju Comte-Sponville višestruko potvrđuje. Sjetimo se poimanja vjere kao opreke istini i slobodi. Ako sloboda ne postoji, onda nemamo što braniti. Također njegovo odbacivanje tvrdnje Dostojevskog: *Ako Boga nema, sve je dozvoljeno*, objašnjava: Ne, jer ja si ne dopuštam sve. Kako bi jedno takvo ne dopuštanje bilo predmet rasprave ukoliko ono ne proizlazi iz jedne slobode? Ako i ne pristaje na redukcionistički naturalizam, tada je naturalist u smislu u kojem to može biti svaki kršćanin. To će, dakako, temeljnije biti razrađeno u teološko-kritičkom dijelu rada koji će se baviti pitanjem duha i duhovnosti. Ovdje ćemo samo napomenuti da će teološko-kritičko iščitavanje ovih pitanja biti razrađeno upravo na tragu pitanja o apsolutu. To je još jedan izazov za kršćansku duhovnost koja je bez Boga nezamisliva. Stoga nam se nameće zahtjev da tome pristupimo pod znakom pitanja: Je li Comte-Sponville ostvario svojevrzni pristup životu duha i duhovnosti, oslobodivši se pritom religije i Boga? Drugim riječima, ako nam Bog nije potreban na drugim područjima ljudskoga života, kao što su moral i ljubav, je li on suvišan i u samoj duhovnosti?

Drugi dio: Teološko-kritička interpretacija duhovnosti bez Boga

V. POGLAVLJE

TEOLOŠKO-KRITIČKI PRISTUP NEGATIVNOM ATEIZMU

ANDRÉA COMTE-SPONVILLEA

5. Teološko razumijevanje prva tri argumenta Božje opstojnosti u filozofiji Andréa Comte-Sponvillea

Ovo poglavlje će sadržavati teološko-kritički uvid Comte-Sponvilleova tri argumenta zašto ne posjeduje vjeru u Boga. Šest argumenata koje Comte-Sponville zastupa, predstavljeni su u drugom poglavlju prvoga dijela rada. Prva tri argumenta temelj su njegova negativnog ateizma dok su druga tri temelj njegova pozitivnog argumenta. Po tom principu smo ih i ovdje podijelili. Negativnim ateizmom, Comte-Sponville, razumijeva ne vjerovanje u Božje postojanje dok pod pozitivnim razumijeva vjerovanje da Bog ne postoji. U takav negativni ateizam uključuje svoja prva tri argumenta. Riječ je o argumentima koji su unutar filozofske i kršćanske tradicije vrijedili kao argumenti koji govore u prilog Božjoj egzistenciji. Stoga se obračunava s tim argumentima ističući da su oni podložni kritici i svojim proturječnostima koji nemaju snagu argumentirano uvjeriti bilo koga da Bog postoji. On ustvari želi pokazati da ti argumenti sadržavaju snagu opravdane sumnje u Božju egzistenciju kao nedostupne našem znanju te da je priznanje ili nepriznanje takve egzistencije stvar vjere ili nevjere. Svojom nevjerom, Comte-Sponville pokazuje da ti argumenti nose veću snagu ne vjerovanja u Boga nego vjerovanja.

No, kao što sam autor naglašava, premda ne vjeruje u Božju egzistenciju, pitanje Boga nam je postavljeno, i to nije razlog da o njemu ne razmišljamo. To je svakako ključno polazište ovog poglavlja, jer bi u suprotnom bilo suvislo govoriti o nečemu što ne postoji barem u pitanju koje nas muči. Ovo poglavlje nema ambiciju dokazati Božje postojanje, nego ga zajedno s Comte-Sponvilleom, unutar njegovih argumenata, propitkivati. Slijedeći njegovu argumentaciju i unutar drugih autora koji su te argumente zastupali, nastojat ćemo pokazati i drugu stranu (onu teističku) kako se odnositi spram ovih argumenata. Stoga, će ovo poglavlje biti razrađeno prema Comte-Sponvilleovim argumentima: *Prvi argument: Ontološki,*

kozmolozki i fizikalno-teološki. S obzirom da je riječ o argumentima koji su klasični unutar teološke i filozofske tradicije, ta činjenica zahtijeva sagledati ih u njihovu filozofsko-teološkom i povijesnom kontekstu kao i autore koji su ih zastupali. Služeći se i njihovim modernijim inačicama, pokušat ćemo uvidjeti jesu li ti argumenti izgubili snagu razumnog opravdanja vjere u Boga. *Drugi argument: Slabost iskustva Boga* zahtijeva prije svega propitati naravno i transcendentno iskustvo unutar kojih se, kako smatramo, očituje i samo iskustvo Boga, prije svega kroz bitak i smisao, a onda i kroz samo razumijevanje Boga kao »odsutnoga«. Na temelju toga ćemo se baviti i samim duhovnim iskustvom Andréa Comte-Sponvillea i razmotriti je li njegovo iskustvo apsoluta blisko onome što podrazumijevamo pod pojmom Bog? *Treći argument: Nerazumljivo objašnjenje* uključuje istražiti nedostatnost govora o Bogu kako to razumijeva Comte-Sponville, te ispitati razliku i sličnost između onoga što vjernik shvaća »Bogom« a Comte-Sponville »tajnom«. Na tom tragu donosimo dvije hipoteze kao moguća objašnjenja svijeta i čovjeka. Prva je ona od koje polazi Comte-Sponville – materijalistička, a druga – hipoteza Bog, unutar kojih želimo pokazati da materijalistička hipoteza nije razumljivija, pronicljivija i obuhvatnija nego bi to bila hipoteza Bog. Započinjemo s prvim argumentom koji, kako smo istaknuli, sadrži tri klasična argumenta koji žele, prije svega opravdati, razumnost vjerovanja u Božju opstojnost.

5.1. Prvi argument: Ontološki, kozmolozki i fizikalno-teološki

Prije nego se počnemo baviti argumentima Comte-Sponvillea o pitanju Božje egzistencije, prikazat ćemo ukratko smisao ovog poglavlja. Također ćemo naglasiti ključnu razliku između Comte-Sponvilleova i našega razumijevanja znanja koje smatramo ključnim u pristupu njegovim argumentima. Prije svega, sam pristup bilo kakvim dokazima ili argumentima Božje egzistencije je vrlo raznolik. Nakon Kantove kritike dokaza, nitko više nije vjerovao da je takvu egzistenciju moguće i dokazati. To i sam naš autor zastupa, istaknuvši pritom da i nije moguće dokazati jedno nepostojanje.¹ Za jedne je to bio dovoljan razlog da učvrste svoju nevjeru ili negaciju takve egzistencije dok su drugi nastojali objasniti da Bog više ne bi bio Bog kada bi se sveo na razumsko umovanje i dokazivost kao što je to u slučaju bilo koje stvari. Mnoštvo literature i nastojanja autora da pridonesu sporazumu ili još više nesporazumu tvrdnje ili nijekanja Božje egzistencije je zadivljujuća. Čini se nemoguće

¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 76.

napraviti pregled onih barem ključnih autora i djela čije stavove nije moguće zaobići kad su u pitanju raznovrsne znanstvene discipline koje o ovoj tematici imaju što za reći. To ipak neće biti sadržaj ovog poglavlja iz razloga što ono zahtijeva baviti se argumentima koje Comte-Sponville nalazi ključnima za ne vjerovanje u Božju egzistenciju.

Međutim, kao što smo već rekli, dok je jednima nemogućnost dokaza ujedno i potvrda nepostojanja Božje egzistencije, drugi tu nemogućnost pripisuju Božjoj transcendentnosti u čiju bit ljudski razum nije kadar prodrijeti. Vjerojatno i jedni i drugi imaju podjednako pravo te i jedna i druga prosudba ima svoje utemeljenje upravo u ljudskom razumijevanju mogućnosti i nemogućnost spoznaje. No, kao što se strana onih koji vjeruju mora odreći isključivosti vjere, jednako tako se i strana onih koji ne vjeruju mora odreći isključivosti razuma, upravo iz razloga što sam razum nije jedino objašnjenje zbilje i što mi neprestano prekoračujemo razum i samu empiriju. Ovo poglavlje nastoji pridonijeti raspravi koja je kadra osluhnuti i jednu i drugu stranu, ne zanemarujući pritom da i Bog nedokazivih dokaza nosi sadržaj koji ne treba zanemariti.

Da bismo to pojasnili, kako smo i najavili, želimo izraziti razliku poimanja znanja od kojeg polazi Comte-Sponville i koje će u našoj razradi biti ključno. Polazeći od razlikovanja razuma i uma, kao dviju moći ljudskog duha, koje su se u povijesti često poistovjećivale, donosimo njihovu jasnu razliku kako je formulirao Kant: „Razum je organ aposteriorne teorijske spoznaje, vezan je uz osjetilima dobivene podatke, dok je um uspostavljajuće-povezujuća moć. Um se dijeli na teorijski (ili čisti) i praktički. Teorijski um je sposobnost zaključivanja, preispitivanja i dolaženja do apriornih umskih ideja (duša, Bog, svijet) neovisno o iskustvu. Praktički um u smislu umnoga djelovanja utemeljuje, pak, normativnu filozofsku etiku, koja se ne poziva ni na kakvu višu instancu.“² Ovo je ključna razlika razuma i uma koji, kao dvije funkcije duha, pretpostavljaju sam duh. Na tom tragu, znanje koje Comte-Sponville, u duhu prosvjetiteljskog idealiziranja uma, zatvara u svoj priopćiv i provjerljiv rezultat dokazivanja ili iskustva, sam priznaje nije dokinuo svu onu plejadu funkcija duha koje također polučuju određeno znanje ili svijest o neznanju, bez kojega naš život ne bi bio moguć. Je li moguće takvo čisto mišljenje i čisto znanje kako ga Comte-Sponville postulira u svojoj filozofiji spram argumenata o Božjoj opstojnosti? Smatramo da „čisto“ mišljenje, bez pretpostavki bilo koje vrste, jednostavno nije moguće. Svaki mislilac, a to vrijedi i za akademskog filozofa, svoje mišljenje započinje s već određene pozicije, tj. s pretpostavkama

² Lino VELJAK, Razum i um, u: *Filozofski leksikon*, 970.

vlastitog iskustva svijeta u kojem živi, a time i načina doživljavanja i razumijevanja svijeta i sebe samoga.“³ Time želimo naznačiti da je približavanje spoznaji istine motivirano određenim svjetonazorom koji nije i ne mora biti znanje koje je provjerljivo. Tu je također prisutan i motivacijski aspekt koji je nezanemariv kao aspekt prihvaćanja i odbacivanja, u našem slučaju, Boga. Iz ovih naznaka proizlazi da je „teško povući jasnu crtu razdvajanja između potpuno neovisnog i nepredodređenog uma i konkretnog svijeta života kao prostorne i vremenske polazišne točke filozofiranja.“⁴ U toj poteškoći nalazimo i da je samo znanje, svedivo kao povjerljivo, svedeno na razumski dio funkcije mozga, koja bitno zanemaruje i njegove druge dimenzije koje su dio njegova iskustva. Tako i jedna kritika na „filozofsko mišljenje, sukladno svojoj naravi i zadaći, želi cjelinu života podrediti racionalnom i znanstvenom mišljenju nadilazeći religijski način razumijevanja svijeta. Ona u tome, prema Corethu, ne može uspjeti i zato smisljena cjelina života izmiče filozofskom mišljenju.“⁵ To je ujedno i sasvim legitimna pozicija, kao što je i Comte-Sponvilleova. Međutim, smatramo da je to ujedno metoda koja uključuje osigurati se, makar to značilo bitno zanemariti čovjeka i svijet kao cjelinu. U našem radu, koliko god to bio veći izazov i teži zadatak, znanje ne razumijevamo isključivo u njegovu provjerljivu značenju, nego i kao ono koje proizlazi iz činjenice da „čovjek nadilazi samoga sebe, štoviše, on se ostvaruje ako se transcendirira.“⁶

Raznovrsnost dokaza o Božjoj egzistenciji proizlazi katkad upravo iz vjere u Božju egzistenciju, katkad iz korjenite sumnje, no i jedni i drugi se nastoje osloniti na filozofski um. Temelj tog nastojanja je da se sadržaj Božje objave potvrdi, ali se njome izravno ne služi. Tako je potrebno podsjetiti na filozofski sustav unutar kojega se promatra i ispituje valjanost ili nevaljanost nekog dokaza. Polazimo od same riječi 'dokaz' „(latinski *demonstratio, probatio*), što je u logici postupak zaključivanja koji jamči istinitost nekog iskaza, a sam iskaz čija se istinitost dokazom utvrđuje zove se tvrdnja (teza, *thesis probandi*). Za dokaz teze pozivamo se na iskaze koje nazivamo razlozima ili argumentima (*argumenta probandi*), a glavni razlog zove se srž ili nerv dokaza (*nervus probandi*).“⁷ U smislu dokazivanja Božje egzistencije jednako se traži da dokaz bude logički valjan i činjenično istinit, vođen kriterijima zdravog razuma. Takvim pristupom se bavi i racionalna ili naravna teologija koja prepoznaje spekulativni (Spinoza i Hegel) i logički (u okviru zdravog razuma) pristup istraživanja dokaza Božje egzistencije. U spekulativni se ubrajaju ontološki, kozmološki i fizikalno-teološki. Logička

³ Nenad MALOVIĆ, *Mišljenje i djelovanje. O znanju, društvu i djelovanju*, Zagreb, 2016., 37.

⁴ *Isto*, 41.

⁵ *Isto*, 42.

⁶ *Isto*, 38.

⁷ Stipe KUTLEŠA, Dokaz, u: *Filozofski leksikon*, 242.

struktura ontološkog argumenta, najjasnije izražena u Descartesa, može se izložiti u sljedećem kategoričkom silogizmu.

Bog posjeduje sva savršenstva.

Postojanje je jedno od savršenstava.

Bog postoji.⁸

Ovo je, u formalno-logičkom pogledu, dokaz valjano izveden. No zašto on ipak nije dokaz o Božjoj egzistenciji, pokazat ćemo u nastavku.

5.1.1. Ontološki dokaz

Sam argument utemeljen je na Platonu i Augustinu te je nakon Anselma nanovo promišljen u Descartesa, Spinoze, Leibniza, Kanta, Tome, Hegela, Hartshornea, Wolffa i dr. U ovom dijelu rada ćemo prikazati neke od ključnih autora, bilo onih koji su ga branili ili opovrgavali. To će nam poslužiti za ispravno razumijevanje ontološkog dokaza, zvanog još *unum argumentum*, dokaz *a priori* i kartezijanski dokaz.

Na samom početku njegova djela *Proslogion*⁹ (1078.) Anselmo iznosi razloge zašto piše ovo djelo. Riječ je o molbi njegove subraće koji to od njega traže. Bilo je to u vrijeme dok je Anselmo provodio još prilično miran monastički život, s obzirom na ono što će ga čekati kasnije kada bude izabran za biskupa Canterburyja. Riječ je o tome da se ovaj argument stvara u ozračju vjere i među onima koji ne samo da vjeruju u Božju egzistenciju, nego tu egzistenciju i predano žive. Ipak, upravo unutar takve predanosti izranja i propitkivanje vjere, kada Anselmova subraća mole Anselma da se ne poziva na Pismo ili Tradiciju, nego na čisti um kojim bi mogao pokazati ispravnost vjere u Boga. Nikako ne treba zanemariti da se u ovakvom ozračju vjere držalo do razumske argumentacije te da se takvu argumentaciju nije apsolutiziralo, ali se do nje držalo. Anselmo, poštujući zahtjeve ljudskog razuma, nastoji podastrijeti da je vjerovati u Božju egzistenciju razumno, no pritom se nema namjeru udaljiti od vjere. Njegova vjera u Boga je ono od čega polazi te je njegov ontološki argument unutarnje razumijevanje upravo te vjere.

⁸ Željko POROBIJA, Ontološki dokaz postojanja Boga, u: *Biblijski pogledi*, 3 (1995.) 2, 122.

⁹ Anselmo CANTERBURYJSKI, *Proslogion*, u: Anselmo CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus*, I, Zagreb, 1997., 243.

Stoga za Anselma istina nije nepoznata, istina je Bog, koju on, vjerujući, nastoji razumjeti i razumom objasniti.

Važnost ovog konteksta utječe i na ispravno razumijevanje njegova dokaza. Treba znati da Anselmov argument nije dokaz za one koji ne vjeruju, nego za one koji vjeruju. Njegova teološka misao duboko je naslonjena na platonističko-augustinovskoj tradiciji koja je dominantna u svim njegovim spisima. Takav argument „da je Bog nešto od čega se ništa veće ne može misliti“¹⁰ proširuje tvrdnjom da je „Bog nešto veće od onoga što se može misliti.“¹¹ Naslanja se na riječi bezumnika iz psalma 52: *Bezumnik reče u srcu 'Nema Boga'* u kojem prepoznaje da i sam bezumnik koji Boga nije čuo, u razumu, ima ideju Boga. Prema Anselmu a potom i prema Descartesu, Leibnizu i Wolffu, moguće je dokazati Boga iz samoga mišljenja: iz ideje najsavršenijeg i apsolutno nužnog bića, koja nužno uključuje i njegovu egzistenciju. Jer, ako bi se to najsavršenije biće mislilo bez postojanja, tada ono više ne bi bilo najsavršenije biće a to je proturječno. Polazi se od (svakom pojedinom čovjeku urođenog) pojma Boga kao najsavršenijeg ili nužnog bića, „zatim se bez posezanja za empirijskim iskustvom (a priori) zaključuje da to biće postoji, jer njegova opstojnost jednostavno spada u njegovu savršenost i nužnost.“¹² Takva argumentacija je mogla biti uvjerljiva „samo dotle dok se mogao pretpostaviti platonsko-augustinovski shvaćeni realizam ideja, po kojemu bi ideje imale vlastitu, neovisnu zbiljnost.“¹³ Međutim, stvari se mijenjaju onda kada se zaoštava razlika između razuma i vjere, te kada razum dobiva samostalnost u odnosu na vjeru. U kontekstu te promjene, Toma će dati kritiku ontološkog dokaza.

Što Toma predbacuje Anselmu? Tomina kritika Anselmova argumenta u *Sumi teologije*¹⁴, izražena je ponajprije kroz Anselmovo suglasje razuma i vjere izražen u njegovu iskazu *Credo ut intelligam*. Toma zatim dovodi u pitanje sam pojam Boga koji nema svoju istoznačnost u razumijevanju svih ljudi kako to stoji kod Anselma. I također, upitno je iz samog pojma Boga zaključivati da on ujedno i postoji. Drugim riječima kada bi pojam Boga i bio istoznačan u razumu svih ljudi, to još uvijek ne opravdava njegovu egzistenciju. To bi objasnilo postojanje tog pojma unutar razuma ali ne i nužno izvan njega. Anselmo pak u svom esencijalnom obliku tvrdi da sam pojam Boga sadrži u sebi egzistenciju kao nužan atribut, jer

¹⁰ *Isto*, 255.

¹¹ *Isto*, 257.

¹² Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 74.

¹³ *Isto*.

¹⁴ Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, (Tomo VEREŠ), Zagreb, 2005., 168.

najsavršenije biće to ne bi bilo ukoliko ne postoji. Čini se da njegovi najraniji kritičari, kao što je njegov suvremenik i subrat Gaunilo i kasnije Toma, to nisu shvatili.

Comte-Sponville se također nadovezuje na Tomin prigovor tvrdeći da se ne može iz neke definicije izvesti egzistencija. Anselmova se, naime, argumentacija, temelji na samorazumljivosti Božjeg postojanja, dok je Tomina kritika usmjerena prema praksi koja nije tako jednostavno odraz te samorazumljivosti. Smatrao je da se zahtijeva jedan drugačiji pristup što će upravo rezultirati njegovim 'pet puteva', koje neće temeljiti isključivo na razumu nego na opažanjima iz stvorenog svijeta. Iako je Toma kritizirao Anselmov *unum argumentum*, on će mu svejedno poslužiti za njegovih 'pet puteva' do Boga.

Descartes, kao tražitelj one Arhimedove točke metodom korjenite sumnje na kraju dolazi do Boga kroz izvjesnost u samome sebi i činjenici vlastite egzistencije. Unutar vlastite egzistencije zatječe ideju nekog savršenog bića. Valja napomenuti da za „Descartesa ideja nije bila ni u kojem slučaju puka misao, prazna riječ, 'samo' pojam, nego praiskonska zbilja.“¹⁵ Stoga ideja beskrajno savršenog bića mora imati i neki zbiljski bitak koji toj ideji odgovara. U tom slučaju iz zbiljnosti ideje mogla se izvoditi i zbiljnost egzistencije. Za Descartesa takva ideja nije darovana iz nečega konačnog, nego iz nečega beskonačnog a to je Bog. Temeljeći se na Anselmu on će ustvrditi da „je već u ideji Boga kao najsvršenijeg bića dano i to da on egzistira.“¹⁶ Razlog tome je jer se ideja Boga ne može zamijeniti bilo kojom drugom idejom, „najsavršenije biće ne može biti bez najviše savršenosti.“¹⁷ Descartes, još jasnije nego to čini Anselmo, tvrdi da postojanje spada u Božju bit jednako kao što u bit trokuta spada da ima tri kuta. On je svjestan da to ujedno ne znači da trokut postoji, nego da se to odnosi na njegovu bit koja je neodvojiva od tri kuta jednako kao što je postojanje neodvojivo od pojma Bog.

I sam Descartes postavlja pitanje o mogućoj prijevari. No, on objašnjava da ukoliko u samome sebi, koji je konačan, susreće ideju beskonačnoga, ona prema Descartesu nije mogla doći iz konačnoga, nego tek iz nečega beskonačnoga što naziva Bogom: „Jer iako je u meni zamisao sućnosti zbog samoga toga što sam sućnost, ipak – budući sam sâm konačan – ne bi bilo zamisli beskonačne sućnosti, da ona ne potječe od neke druge sućnosti koja je istinski beskonačna.“¹⁸ Tako Descartes nalazi i put razumijevanja prema materijalnim stvarima izvanjskog svijeta: „Jer, odakle – pitam se – može uzeti učinak svoju stvarnost ako ne od

¹⁵ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 74.

¹⁶ *Isto*, 45

¹⁷ *Isto*.

¹⁸ René DESCARTES, *Metafizičke meditacije*, 88.

uzroka? A kako da uzrok nju njemu dadne, ako je sâm ne bi imao? Odatle pak slijedi ne samo da nešto ne može postati iz ništa, nego i da ono što je savršenije – naime: što u sebi sadrži više stvarnosti, ne može postati od onoga što je manje savršeno.“¹⁹ Tako Descartes, kao pobornik Anselmova argumenta, nadograđuje svoju teoriju koja se više ne kreće od izvjesnosti Božje do samoizvjesnosti nego od smoizvjesnosti do izvjesnosti Božje. To je ujedno i veliki zaokret u promišljanju o Božjoj egzistenciji koja će za Descartesa biti dovoljno razumna da prihvati postojanje najsavršnijeg bića čije savršenstvo u sebi nužno uprisutnjuje predikat postojanja.

Comte-Sponville smatra da je Descartesov argument još manje prihvatljiv od Anselmovog. Razlog tome je jer ni ovaj argument koji polazi od ideje beskonačnog i savršenog u meni ne dokazuje Boga. Drugi i još veći razlog tome je jer je čovjek konačno i nesavršeno biće i „zato što je ideja beskonačnosti, u čovjeku, konačna ideja, kao što je ideja savršenosti nesavršena ideja. Same su te ideje, dakle, konačne i nesavršene, jer kako bismo ih drugačije mogli misliti.“²⁰ Upravo tako, kako bismo ih drugačije mogli misliti? Međutim, ako čovjek i prepoznaje ideju beskonačnosti i savršenosti u sebi kao konačne, time one nisu dokinute. Osim toga, sama činjenica da tu ideju prepoznamo kao konačnu i nesavršenu upućuju na beskonačnost i savršenost o kojoj imamo neku ideju ali ju nismo kadri prodrijeti ni izreći. Neprotumačivo i neizrecivo nije i nerazumno. Možemo li u konačnici do kraja izreći i samo neko iskustvo u kojem smo doživjeli neizrecivu ljepotu? Koliko god se trudili, ona će ostati neizreciva i slabašna unutar naše konačnosti. Susresti se s njezinom konačnošću ne dokida njezinu beskonačnost, i susresti se s njezinim nesavršenstvom ne dokida njezinu savršenost. Biti dio tog proturječja jedino i nazire njezinu beskonačnost i savršenost, jer čim smo spoznali da je ona u nama konačna, već smo ju prekoračili. Do koje granice? Nije poznato. Ali jamči da ima put koji možemo tek osluhnuti, iskusiti, nazrijeti ali ne i njime ovladati. Stoga, ideja beskonačnosti i savršenosti u nama kao konačna nije dokinula tu ideju, jer ju je upravo svijest uzdignula iznad naše konačnosti. Time se ne dokazuje Bog. Ali se razumno može prihvatiti ideja beskonačnosti i savršenosti u nama, koju sam razum nije kadar objumiti.

Još jedan važan pristaša Anselmova dokaza je Leibniz, začetnik samostalne njemačke filozofije i jedan od pokretača prosvjetiteljstva. Upravo je on, iako uz korekture, preuzeo karentizijanski racionalizam, te je kao veliki filozof, matematičar i teolog znao 'znanstveni stav' povezati s kršćanskom vjerom. Leibniz je držao da ideja Boga nije proturječna te da bi se sam

¹⁹ *Isto*, 80.

²⁰ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 75.

dokaz trebao još više zaoštriti da bi to i pokazao. Ipak, sam Leibniz nije dublje pridonio riješavanju ovog pitanja.

Upravo će Kant, nazvan i razaračem dokaza Božje egzistencije, prozreti naivnu svemoć uma i prije prosvjetiteljstva što i objašnava u svojoj *Kritici čistoga uma*. Dokazima izvedenim iz spekulativnog uma, Kant dodjeljuje dignitet dokaza, te navodi da su to fizikalno-teološki, kozmološki i ontološki: „Drugih dokaza nema, niti ih može biti.“²¹ No, svejednako će se obračunati s umskim nastojanjem ovih dokaza nastojeći pokazati da oni ne dokazuju Božju egzistenciju. Stoga se prema njemu iz pojma Boga može izvoditi samo njegova mogućnost, ne i njegova zbiljnost. Jednako kao što se iz pojma trokuta razumije da on sadrži tri kuta, to još uvijek ne sadrži njegovo zbiljsko postojanje, te se tako i iz pojma Boga razumije njegova savršenost ali ne i njegovo postojanje. Baš kao što se iz pojma stotinu talira može izvesti samo mogućnost, ne i zbiljnost tih talira. No, važno je primijetiti da se „iza Kantove kritike ne krije, kako se to često nagađa, rezignacija u stvarima uma, nego najzad *etički-religiozno utemeljeno uvjerenje da se umu moraju postaviti granice*.“²² Kant, dakle, dokazuje da Božju egzistenciju nije moguće dokazati kroz: „nevaljanost zaključivanja od promišljenog na zbiljsko, ograničenost uma na pojavni svijet, neutemeljivost općeg načela uzročnosti.“²³ Odlučno odbacivanje dokaza koji su izvan polja mogućeg iskustva nije i posljednje što Kant ima za reći kad je u pitanju Božja egzistencija. Tako nemogućnost dokaza Boga ne poništava vjeru u Boga, nego ju tek čini mogućom. Kao što se pokazala nemogućnost dokaza, jednako je jasna i nemogućnost njegova opovrgavanja. Tako postaje općeprihvaćeno da Bog nije temelj znanja te da nijedan um nema uvid postoji li ili ne najviše biće. Kant tako Božju egzistenciju ne dokazuje teorijski, nego praktički postulira polazeći od čudoredne svijesti ljudskog bića.

Sada kada razumijemo da je dokaz jedne egzistencije nužnog bića jednostavno nedokazivo, preostaje nam iz toga nazrijeti ono što se očituje iz te nedokazivosti. Vraćamo se na ono što smo rekli na samom početku ovog naslova. Interpretacija nemogućnosti da se dokaže jedno postojanje za jedne će biti potvrda nepostojanja a za druge potvrda uzvišenosti postojanja koje ljudski razum nije kadar ograničiti unutar jedne definicije. Ontološki dokaz nije lako odbaciti. To nam govori i čitav niz knjiga napisanih o njemu i kritičara koji sežu od Anselmova vremena do najnovijeg. Ipak, ontološki dokaz se čini neuspješnim, barem u oblicima koji su ovdje razmatrani. Brian Davies će reći da je razlog tome jer „definicije mogu samo dotle i ići;

²¹ Immanuel KANT, *Kritika čistog uma*, 273.

²² Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 813.

²³ *Isto*, 815.

i to što definicija nije kadra razumski obuhvatiti Božje postojanje nikako nije dokaz da je vjera u njegovo postojanje nerazložna.²⁴

Odmaknemo li se samo jedan korak od razumske isključivosti i same empirije, nazrijevamo mnoštvo pitanja i dosega koji po svemu bivaju sasvim razumski: „Mogu li se promišljati zakoni prirode, pogotovu pak etičke norme, a da se na bilo koji način ne prekorači empirija?“²⁵ Premda nemogućnost dokaza, a ujedno i nemogućnost nijekanja, ipak ostaje mogućnost postojanja, a to nije malo. Jedna mogućnost je već puno. Jedan od modernijih zagovaratelja ontološkog dokaza Alvin Plantinga će ustvrditi da „argument ne uspijeva kao iskaz prirodne teologije, ali ističe da on svejedno služi svrsi da pokaže kako nije iracionalno ili epistemički nedopustivo vjerovati da Bog postoji; jer taj argument je valjan i ima premise, uključujući i onu mogućnost, koje isto tako mogu biti istinite kao i neistinite.“²⁶ Nije li u biću od kojeg se veće ne može zamisliti ipak sadržana fascinantna snaga ideje Boga koja potvrđuje da je riječ o susretanju nekog posve drugoga? A samo nedokazivo i neizrecivo nije ujedno i bezlično. Koliko god bili ponosni na ljudski um jer je naučio objasniti zakone prirode, sjetimo se da su oni puno prije već bili tu. Upravo tako će reći Abraham Joshua Heschel: „Znam da moram ispitivati ali ne i tko je u mene usadio ispitivačku tjeskobu.“²⁷

Comte-Sponvilleov pristup ontološkom argumentu nije ništa novo. On se naslanja na već rečeno i sam se pribraja u one koji smatraju da jedna definicija ne dokazuje i jedno postojanje. I mi se, slično, priklanjamo tim misliocima s obzirom na Božju *drugost*, ali i ističemo da ni Comte-Sponville nije dokinuo da ontološki argument nudi veliku mogućnost postojanja Boga i da je to argument za razumno vjerovanje u takvo postojanje. Svjesni smo da je njegov pristup ovom argumentu ograničen prostorom, i da mu pristupa iz razloga, kako sam kaže, jer ga ne želi preskočiti. Comte-Sponville, unutar svog razumijevanja da Bog nije predmet znanja nego vjerovanja, ne tvrdi da Bog ne postoji niti na temelju Anselmova neuspješnog argumenta. Ipak, zanemaruje njegov kontekst a i mogućnost koju on u sebi sadrži te za tu mogućnost ne daje nikakvo rješenje. Razlog tome je, sasvim sigurno, jer ni Comte-Sponville nema instrument kojim bi mogao zaniijekati snagu mogućnosti da Bog postoji.

Njegov argument je da jedno *nepostojanje* i nije moguće dokazati: „Pokušajte, primjerice, dokazati da ne postoji Djed Mraz, da ne postoje vampiri, vile, vukodlaci... Nećete

²⁴ Brian DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, Zagreb, 1998., 64.

²⁵ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 810.

²⁶ Richard M. GALE, Neuspjeh klasičnih teističkih argumenata, u: *Ateizam*, Michel Martin (ur.), Zagreb, 2011., 87.

²⁷ Abraham Joshua HESCHEL, *Čovjek nije sam*, Rijeka, 2010., 40.

uspjeti. No, to nije razlog da se u njih vjeruje.“²⁸ Ovo je jedan od njegovih najslabijih argumenata kojim su se i drugi autori služili. Riječ je o analogiji jednako slaboj kao i njezinoj argumentaciji. Ako se pozovemo na zdrav razum, možemo se osloniti na pitanje Alister McGratha: „Koliko poznajete ljudi koji su počeli vjerovati u Djeda Božićnjaka u svojoj odrasloj dobi? Ili tko je u svojoj starosti pronašao utjehu u vjerovanju u Zubić Vilu?“²⁹ Upravo takav primjer nalazimo kod Alistera McGratha a također i Francis s. Collinsa kojeg ćemo spominjati u teleološkom dokazu. Obojica ugledni znanstvenici, odgajani i odrasli kao ateisti, dolaze do spoznaje i iskustva Boga u svojoj zreloj dobi. Nisu time prestali biti manje znanstvenici, već su upravo našli da je vjerovati razumnije nego ne vjerovati. Stoga, Djed Božićnjak i Zubić Vila nikako nisu primjeri koje možemo primjeniti na Boga i vjeru u njegovo postojanje.

5.1.2. Kozmološki dokaz

Ovaj argument jedan je od onih argumenata koje nije moguće do kraja dokazati kao ni opovrgnuti. Kao i svaki dokaz za Boga, i ovome se može iznaći protudokaz a tom protudokazu sljedeći protudokaz i tako nemali broj autora koji sežu od samog grčkog razdoblja do danas. Kao i svaki argument koji ćemo ovdje obraditi, i ovaj zahtijeva zasebnu pažnju vrijednu doktorske teme. Kako to u našem slučaju nije moguće, nastojat ćemo odgovoriti na one ključne stvari u interpretaciji Comte-Sponvillea. Dva su ključna pitanja koja Comte-Sponville zapaža i propitkuje, vezano uz ovaj dokaz. To je prije svega problem beskonačnog regresa. On ga naziva vrtoglavicom u kojoj se razum gubi dok nam kozmološki dokaz želi nametnuti da vjerujemo u načelo dovoljnog razloga te da svaka činjenica ima razlog svoga postojanja. Comte-Sponvilleov odgovor je: „Pa što? Zašto kontigencija ne bi bila krajnja riječ ili krajnja šutnja?“³⁰ I druga njegova zamjedba je da kada bismo i dali za pravo Leibnizu, i pristali uz postojanje nekog nužnog Bića, to još uvijek ne dokazuje da je to biće Bog. Propitkujući zajedno s Comte-Sponvilleom, slijediti ćemo kratki pregled rasprave koja se odvija uz kozmološki dokaz i donijeti vlastite zaključke.

²⁸ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 76.

²⁹ Alister McGRATH, *Dawkinsova iluzija?*, Zagreb, 2012., 20.

³⁰ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 68.

a) Kozmološki dokaz u 'putovima' Tome Akvinskog

Premda se Comte-Sponville pita o kozmološkom dokazu izvedenom kod Leibniza, neophodno je započeti s Tomom Akvinskim koji je ovaj argument najtemeljnije obradio prije svih. On je zastupljen u prva tri od Tominih 'pet putova' sadržanih u njegovu djelu *Suma Teologije*. Prvi put je onaj iz 'gibanja': „Sve što se zbiva, prima gibanje od nekog drugog bića. To znači da gibanje prima ono biće koje se nalazi u stanju mogućnosti (in potentia) prema drugom biću ka kojemu se giba, a začinje gibanje ono biće koje se nalazi u stanju zbiljnosti (actu). Začeti gibanje zapravo i nije ništa drugo nego izvesti nešto iz mogućnosti u zbiljnost. A izvesti nešto iz mogućnosti u zbiljnost može samo neko zbiljsko biće.“³¹ Gibanje je ono koje uvijek prouzročava netko drugi. Ako slijedimo taj niz, prema Tomi, moramo doći do nekog *Prvog Pokretača* a to je Bog; Drugi put je onaj iz uzročnog djelovanja: „Ustanovljujemo, naime, da u ovome svijetu osjetilnih bića postoji sustav (ordo) proizvođača, ali ne opažamo, niti je to moguće, da nešto bude proizvođač samoga sebe, jer bi tada moralo postojati prije sebe, a to je nemoguće. Ali sustav proizvođača ne može ići u beskraj.“³² Stoga je, polazeći od činjenica iz iskustva, za Tomu nužno priznati postojanje nekog neprouzročnog i u tom smislu *Prvog Uzroka*, kojega nazivamo Bogom; Treći put je onaj iz nenužnosti stvari u svijetu: „Ustanovljujemo da neka bića mogu biti i ne biti, to jest da nastaju i nestaju; prema tome mogu biti i ne biti. (...) Ako nekoć nije bilo ničega, onda također ništa nije moglo nastati, niti bi sada ičega bilo. A to je očigledno u raskoraku sa zbiljom. Iz toga slijedi da nisu sva bića mogućnosne prirode, već mora u zbilji postojati i neko nužno biće.“³³ Tako Toma iz nenužnosti stvari u svijetu izvodi postojanje *Nužnog Bića* koje uvjetuje postojanje svih nenužnih bića, a da samo nije uvjetovano. To je ono što mislimo pod pojmom Bog.

Kao što je bio slučaj s Anselmom, tako i Toma nastoji podastrijeti nutarnje razumijevanje vjere a ne čisto umno dokazivanje Božje egzistencije. Stoga je i riječ o 'putovima' pred kojima se vjera pretpostavlja. Ovaj argument je, za razliku od Anselmova, *a posteriori* – onaj koji proizlazi iz iskustva kontigencije svijeta gdje je „Akvinčeva misao vodilja da svijet zrcali Boga te da vjera rezonira s onime što promatramo u svijetu.“³⁴ Važno je istaknuti dvije teze Tomine metafizike koja je metafizika skolastičkog razdoblja, i u svojim bitnim pojmovima kao što su *gibanje* i *uzročnost* se razlikuju od kasnijih izvedenica kozmološkog dokaza. Tako

³¹ Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, 172. Također, Toma AKVINSKI, *Suma protiv pogana*, 53.

³² Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, 173.

³³ *Isto*, 174.

³⁴ Alister McGRATH, *Dawkinsova iluzija?*, 28.

nalazimo da se „pojam 'gibanje' u skolastici shvaća kao bilo kakva promjena: prijelaz iz mogućnosti u zbiljnost.“³⁵ Tada možemo razumjeti Tomino razumijevanje gibanja kada kaže da „sve što se giba, giba se od nekog drugog bića. Naime, ništa se ne giba, osim ukoliko je u stanju mogućnosti (*in potentia*) u odnosu na ono prema čemu se giba, a giba se ukoliko je u stanju zbiljnosti (*actu*). Gibati, naime, nije ništa drugo nego izvesti nešto iz mogućnosti u zbiljnost. A izvesti nešto iz mogućnosti u zbiljnost može samo neko zbiljsko biće.“³⁶ U poimanju uzročnosti, skolastički princip izražava da „puka mogućnost ne može ozbiljiti mogućnost. Princip da jedino aktualno aktualizira povezan je s drugom tezom Tomine metafizike, a to je stvarna razlika između biti i bitka, tj. esencije (onoga što stvar jest) i egzistencije (činjenice da stvar realno jest).“³⁷ S obzirom da prema Tomi egzistencija nije čin same supstancije, tu egzistenciju stoga mora dati neko drugo biće koje je čista esencija i čista egzistencija, a to je ono što razumijevamo pod pojmom Bog.

Sažete kritike koje pogađaju načelo gibanja nalazimo kod Brian Daviesa koje se temelje na kritikama Anthony Kennya. Tako navodi kako je rečeno da se ustvari lako može ukazati na stvari koje sebe mijenjaju ili pokreću. Također navodi da je Tomino načelo u suprotnosti s Newtonovim prvim zakonom o „gibanju koje se može objasniti načelom inercije putem prethodnog gibanja tijela samog, bez pozivanja na drugi čimbenik.“³⁸ Ipak, tvrdnja da se Newtonov zakon protivi Tominu principu gibanja i nije potpuno točna. Činjenica da će tijela u stanju kretanja u tom stanju i ostati ako ih nešto ne zaustavi, nije princip koji pobija Tomin princip gibanja: „Newtonov zakon tiče se samo mjesnog gibanja, a ne kvalitativnoga, kvantitativnoga ili supstancijalnoga. Stoga, čak i da je istina da se nešto može gibati mjesno, bez nužnosti daljnjeg objašnjenja, stvari će svejedno trebati objašnjenje u pogledu drugih vrsta promjena. Ako je inercijsko gibanje 'stanje' (kako se tipično opisuje), a ne prava 'promjena' (i stoga aktualiziranje potencije), onda Newtonov zakon uopće ne dotiče skolastički princip uzročnosti.“³⁹ Također, Davies nam donosi još jedan Kennyjev prigovor na Tomin 'prvi put' koji kaže da samo nešto što je stvarno može dovesti do promijene ono što je potencijalno. Kenny

³⁵ Hrvoje JUKO, Dalibor RENIĆ, Pojam kontingencije u argumentima za Božje postojanje Tome Akvinskoga i G.W. Leibniza, u: *Obnovljeni život*, 70 (2015.) 2., 165. O tome još u: Hrvoje JUKO, Leibnizovski argument, princip dovoljnog razloga i neki ontološki poništivači, u: *Božje postojanje i Božji atributi*, Tvrtko Jolić (ur.), Zagreb, 2017., 31-40.

³⁶ Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, 290.

³⁷ Hrvoje JUKO, Dalibor RENIĆ, Pojam kontingencije u argumentima za Božje postojanje Tome Akvinskoga i G.W. Leibniza, 165.

³⁸ Brian DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, 68.

³⁹ Hrvoje JUKO, Dalibor RENIĆ, Pojam kontingencije u argumentima za Božje postojanje Tome Akvinskoga i G.W. Leibniza, 166.

navodi da „činitelji kraljeva ne moraju biti kraljevi te da mrtvaci ne počinjaju ubojstvo.“⁴⁰ Ni ovaj prigovor nije uzdrmao kozmološki argument, jer kako objašnjava Davies: „Činitelj kraljeva ne mora biti kralj, ali mora imati moć da čini kraljeve. Ubojica ne može biti leš, ali mora imati moć ubijanja.“⁴¹ Prema tome, Tomino razumijevanje gibanja, „da sve što se giba, giba se od nekog drugog“ nije opovrgnuto.

Drugi veliki prigovor kozmološkom argumentu kojeg se upućuje kozmološkom dokazu izvedenom i iz Tomina 'drugog puta', a na čijem tragu je i Comte-Sponville, jest prigovor, često nazivan, beskonačni regres. Toma tvrdi da ne može biti beskonačni niz uzrokâ i da on negdje mora stati. No Comte-Sponville, kao i mnogi drugi prije njega, se pita, zašto ne bi postojao beskonačan niz uzroka ili pokretača? Treba znati da je i Toma bio svjestan ovakvog pitanja. Da bismo ispravno razumjeli njegovu tvrdnju koja kaže da mora postojati zadnji uzrok, treba se osloniti na skolastičko razumijevanje „akcidentalnog uzročnog niza (*per accidens*) i esencijalnog uzročnog niza (*per se*). Akcidentalni niz je ako svaki član uzročnog niza ima uzročnu moć neovisno od prethodnog člana (primjer je moć stjecanja potomstva). Esencijalni ili niz *per se* ima uzročnu moć samo na instrumentalan način (primjer je štap koji pokreće kamen a kojemu je potrebna nečija ruka).“⁴² U ovom problemu treba razlikovati dva beskonačna niza. Oni se odnose na beskonačni niz uzroka stvari i beskonačni niz događaja koji se promatraju odvojeno ali su i nužno povezani. Odgovor na ovaj problem dotiče se Tominog 'trećeg puta' koji polazi od nenužnosti stvari u svijetu.

Stoga valja znati što Toma misli kada koristi pojmove *nužno* i *moguće*. Tu je uključeno razumijevanje materije i forme od kojih je prema Tomi, sastavljeno ljudsko iskustvo: „Toma drži da predmete ljudskog iskustva karakterizira ne samo *mogućnost*, već i *tendencija* propadanja. Dakle, termin *moguće* Toma koristi u značenju 'imati tendenciju prestati postojati', dok pod *nužno* razumijeva 'trajno', postojano ili neprolazno. Ono dakle što ne može biti, jednom doista ne postoji.“⁴³ Toma je također mislio da je teoretski, akcidentalni beskonačni niz moguć, dok niz *per se* zahtijeva Prvog pokretača. Međutim, i akcidentalni niz zahtijeva određene nužne uvjete: „Mora postojati barem vrijeme jer se radi o akcidentalnom uređenom nizu. Ako je vrijeme samo moguća stvar (tj. takva da je počela ili prestala postojati), onda ovakav niz neće biti beskrajn. Stoga, barem nešto u tome nizu mora biti nužno, a ne samo moguće. Da bi

⁴⁰ Brian DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, 72.

⁴¹ *Isto*.

⁴² Hrvoje JUKO, Dalibor RENIĆ, Pojam kontingencije u argumentima za Božje postojanje Tome Akvinskoga i G.W. Leibniza, 167

⁴³ *Isto*, 169.

relevantno uzrokovanje postojanja bilo beskrajno, vrijeme (ako ne i materija) svejedno će morati biti trajno, i stoga barem jedno *nužno biće*. A to je sve što je potrebno da se uspostavi prvi dio Akvinčeva argumenta.⁴⁴ Ovdje je tek uspostavljeno da je postojanje nužnog bića plauzibilnije od njegovih kritika premda se tu još ne dokazuje da je to biće Bog u teističkom smislu. Stoga se postavlja pitanje može li materija biti to nužno biće? Nalazimo tvrdnju da postoje barem dva razloga zašto to nije moguće. Prije svega materija je „prema aristotelovskoj koncepciji čista potencijalnost. Stoga, prvi razlog je da ako materijalne stvari (kako Toma tvrdi) imaju inherentnu tendenciju iskvarivanja, onda takva stvar očito neće moći biti nužna po sebi. Drugi razlog je da prema Tominu nauku o esenciji i egzistenciji, ništa ne može biti krajnje objašnjenje postojanja stvari, osim nečega u čemu su esencija i egzistencija identične, a to isključuje materiju, vrijeme, prostor...a objašnjava Boga.“⁴⁵

Richard M. Gale će pokušati dati razlog zašto je niz beskonačnog vraćanja nemoguć. On kaže da kad bi postojalo beskonačno vraćanje uzroka i pokretača ne bi bilo člana kojega bismo mogli držati moralno odgovornim, prikladnim subjektom, bilo pohvale ili krivnje. Što on time misli? To objašnjava kroz dva primjera koje zbog jasnoće moramo iznijeti u cjelini: „U jednom, skupina dječaka pokušava ući besplatno u kino tako da svaki dječak ukazuje na onoga iza njega dok ulazi u dvoranu, a kada sakupljač ulaznica zaustavi zadnjega u skupini za ulaznice, on ustvrdi da ne zna tko su drugi dječaci. Zadnji dječak plaća za sebe, ali svi drugi ulaze besplatno. Sada, pretpostavimo da je vraćanje dječaka koji ukazuju iza sebe na drugog dječaka beskonačno. Istinu govoreći, vlasnik kino dvorane ne bi bio sretan s takvim zbivanjem, jer nikada ne bi dobio novac, upravo kao što nikada ne biste uspjeli unovčiti ček kada bi on bio pokriven bankovnim računom koji bi opet bio pokriven drugim i tako *ad infinitum*. Sustav kredita, poput slijeda dječaka koji ulaze u dvoranu, mora završiti nekim stvarnim novcem. Drugi primjer uključuje lanac automobila koji istodobno guraju jedan drugoga, tako da prvoga istodobno gura drugi, a drugoga treći i tako *ad infinitum*. Kada bi vraćanje pokretača bilo beskonačno, ne bi bilo objašnjenja odakle dolazi udarac, energija i snaga pokreta.“⁴⁶ Pojasnimo ovaj primjer. Čini nam se da Richard M. Gale želi pokazati da uzročno posljedični niz, bilo događaja, bilo uzroka, mora negdje završiti jer bi inače i sama ljudska egzistencija bila onemogućena. Tako ne funkcionira čovjek niti priroda prema principu dovoljnog razloga. U ovoj točki smo se više približili Leibnizu, nego samom Tomi. Leibniz će ovaj argument izvesti

⁴⁴ *Isto*, 171.

⁴⁵ *Isto*, 172.

⁴⁶ Richard M. GALE, Neuspjeh klasičnih teističkih argumenata, 89.

iz Tominih postavki, ali će se on sam baviti drukčijim putem promišljanja svog argumenta iz same kontigencije svijeta.

b) Kozmološki dokaz Gottfried Wilhelm Leibniza

Kroz povijest se smatralo da su Tomin 'treći put' i Leibnizov dokaz gotovo isti, međutim razliku nalazimo u principu dovoljnog razloga (dalje PDR) koji je Leibnizova izvedenica kozmološkog dokaza. Pretpostavlja se da je uzrok tome upravo terminologija koju smo u Tominu smislu nastojali precizirati: „Krivica je vjerojatno i kod nemalog broja tomista koji su nakon Leibniza Tomin 'treći put' tumačili pomoću principa dovoljnog razloga, a ne Tomine stvarne razlike esencije i egzistencije i *per se* uređenih nizova.“⁴⁷ Pitanja koja postavlja Leibniz su: „Zašto nešto postoji radije no da ne postoji? Zbog čega je nešto tako a ne drukčije?“⁴⁸

Prije svega, razmislimo o samom pitanju, s obzirom da su se kritičari često bavili upravo samom postavkom pitanja: Zašto radije nešto, a ne ništa? Drži se da nema potrebe govoriti o postojanju stvari na ovaj način: „Čini se da i Akvinski i Leibniz kažu kako možemo pitati zašto nešto postoji ukoliko to nije potrebno, te da je odgovor na pitanje – Bog.“⁴⁹ Nazire se sugestija banalnosti ovog pitanja, koja sasvim sigurno nije poštena ni prema Tomi ni prema Leibnizu. Davies nam objašnjava različite moguće odgovore na ovo pitanje i do kuda seže znanost ako pokuša na njega odgovoriti. Tako on navodi primjer lokvice na kućnom stubištu: „Ukoliko jedan dan zateknem lokvicu na svom stubištu, naravno je da ćemo postaviti pitanje: Otkuda se ta lokvica tamo našla? Što je njezin uzrok? On objašnjava da mogu postojati znanstveni zakoni koji objašnjavaju kako mi se dogodila lokvica na mom stubištu nekog određenog dana, ali ti zakoni neće objasniti zašto radije lokvica, a ne ništa uopće. Jer sada se postavljeno pitanje 'Zašto radije nešto, a ne ništa' širi u mnogo teže pitanje 'Zašto radije ima nečega a ne ničega'?“⁵⁰ Čini se da je pitanje razložno samo onda kada znanost na njega ima odgovor. Međutim, ako je razložno pitati se o uzroku pojedinih stvari, jednako je razložno pitati što omogućuje taj uzrok. U konačnici, kao što smo svjesni postojanja stvari o kojima se pitamo, jednako smo svjesni i

⁴⁷ Hrvoje JUKO, Dalibor RENIĆ, Pojam kontigencije u argumentima za Božje postojanje Tome Akvinskoga i G.W. Leibniza, 173.

⁴⁸ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Teodiceja*, 106.

⁴⁹ Brian DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, 70.

⁵⁰ *Isto*, 74.

pitanja njihova uzroka i što taj uzrok omogućuje. Možda sasvim slučajno, ali i jedno i drugo su nam postavljeni.

Leibniz dakle traži razlog postojanja stvari, te zašto su stvari upravo takve a ne drukčije? Polazeći od iskustva svijeta prepoznajemo mogućnosti koje jesu a mogle su ne biti, i stoga sam traga za uzrokom mogućnosti koje jesu. Ono što je ključna razlika između Tomina 'trećeg puta' i Leibnizova dokaza je ta da „Toma riješava problem regresa razlikovanjem *per se* i *per accidens* uzročnih nizova, leibnizovski argument uopće se ne bavi problemom regresa. Čak i da postoji beskonačan niz vremenskih ili uzročnih stanja, Leibniz svejedno pita: koji je razlog postojanja čitovog niza, makar bio beskonačan?“⁵¹ Leibniz se vodi s dva načela: „Prvo je *načelo proturječnosti* koje kaže da je od dva proturječna stava jedan istinit a drugi lažan. Drugo *načelo* je načelo *određujućeg razloga* po kojem se nikad ništa ne zbiva bez uzroka ili barem određujućeg razloga, tj. nečega što *a priori* pruža objašnjenje zašto nešto postoji radije no da ne postoji, te zbog čega je nešto tako a ne drukčije.“⁵² PDR-a je žila kucavica njegova dokaza kojeg opravdava prije svega *a priori* govoreći o ovom principu kao urođenoj ideji koja je temeljna u samom mišljenju te da PDR nije moguće konzistentno negirati što je slično neproturječu. On PDR također opravdava i *a posteriori* jer smatra da čovjek neprestano pretpostavlja taj princip bez kojeg bi njegova racionalna funkcija bila nemoguća. Osim toga PDR je, prema Leibnizu potvrđen i nikada nije opovrgnut: „Za bilo koji slučaj postojanja stvari, bilo koji događaj ili bilo koji iskaz koji je razmatran, jasno je da postoji dovoljan razlog i nikada se nije susreo slučaj da ga nema.“⁵³

Leibniz, prema principu dovoljnog razloga, objašnjava kontingenciju svijeta. Zašto postoji svemir i čitav niz uzročnih stvari i uzročnih odnosa? Ako kažemo da je odgovor u prethodnim uzrocima, to nikako ne može biti „jer su prethodni uzroci samo prijašnja stanja takvoga svijeta.“⁵⁴ Tako Leibniz dolazi do metafizički nužnoga bića onkraj kontingentnog svijeta navodeći: „*Bog je prvi razlog stvari*. Jer one stvari koje su ograničene, kakvo je sve ono što vidimo i iskušavamo, kontigentne su i ne sadrže ništa zbog čega bi nužno postojale, jer je očito da su vrijeme, prostor i tvar, sami po sebi ujedinjeni, jednoobrazni i ravnodušni spram svega, mogli primiti posve drukčije kretanje i oblike, a i u drugom poretku. Dakle, *razlog postojanja svijeta*, koji je potpuni skup *kontigentnih* stvari, treba tražiti u *supstanciji koja u sebi*

⁵¹ Hrvoje JUKO, Dalibor RENIĆ, Pojam kontingencije u argumentima za Božje postojanje Tome Akvinskoga i G.W. Leibniza, 173.

⁵² Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Teodiceja*, 106.

⁵³ Hrvoje JUKO, Dalibor RENIĆ, Pojam kontingencije u argumentima za Božje postojanje Tome Akvinskoga i G.W. Leibniza, 174.

⁵⁴ *Isto*, 174.

nosi razlog svoga postojanja i koja je, dakle, nužna i vječna. Osim toga taj uzrok treba biti *uman*.“⁵⁵ Nakon kritike Leibnizova argumenta koja kaže da PDR ne može biti istinit jer ima kontigentnih činjenica, Wiliam Lane Craig⁵⁶ predlaže sljedeću formulaciju Leibnizova argumenta:

1. Bilo koja stvar koja postoji ima objašnjenje svojega postojanja, ili u nužnosti vlastite naravi, ili u izvanjskom uzroku.
2. Ako svemir ima objašnjenje svojega postojanja, to je objašnjenje Bog.
3. Svemir postoji.
4. Dakle, svemir ima objašnjenje svojega postojanja. (iz 1,3)
5. Dakle, objašnjenje je postojanja svemira Bog. (iz 2,4)⁵⁷

Juko i Renić drže da je argument, prema pravilima logike, valjan. Njegove premise također ako se prema ovoj formulaciji razumijeva: 1. da je PDR dovoljno uzeti za samo postojanje stvari (poput supstancija sa svojstvima) i objašnjivost kao početno stajalište pa iznimke moraju biti objašnjive iznimke: zašto je taj - i - taj slučaj neobjašnjiv?; 2. Objašnjenje svemira ne može biti fizička stvarnost, jer se pod 'svemir' misli svu prostornu, vremensku, materijalnu i energetska stvarnost pa i one koje nadilaze fiskalizaciju. Jedina preostala mogućnost tog objašnjenja je nematerijalni, nužni um. 3. svemir postoji, 4. dakle, svemir ima objašnjenje svojega postojanja i 5. objašnjenje postojanja svemira je Bog.⁵⁸ Iz ovoga, prema autorima slijedi, da je kozmološki argument, ovako izveden, uvjerljiviji da jest nego da nije. Stoga Tomin uzročni niz *per se*, po definiciji zahtijeva Prvog pokretača jer je instrumentalan. Ako štap pokreće kamen, on to ne može bez nečije ruke. Ruka, štap i kamen su uzročni niz *per se* hijerarhijski uređen i on zahtijeva nekoga tko je nešto prvi pokrenuo. Leibniz se ne dotiče pitanja beskonačnih uzročnih nizova nego njihova objašnjenja unutar kojega dolazi do metafizički umnoga bića, što teist naziva Bogom.

⁵⁵ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Teodiceja*, 88.

⁵⁶ Valentin, STUHNE, *Kalam kozmološki argument* W. L. Craiga, u: *Božje postojanje i Božji atributi*, (ur. Tvrto Jolić), 41-54: William Lane Craig preuzima formulaciju poznatog *Kalam* kozmološkog argumenta kojeg su preuzeli i značajno razvili islamski filozofi. Sam argument se svodi na dvije premise i zaglavak: (1) Sve što je počelo postojati ima uzrok; (2) svemir je počeo postojati; (3) dakle, svemir ima uzrok. Izvedenica kozmološkog dokaza, nazvana *kalam* argumentom, sužava pitanje na postojanje svemira što ostavlja manju mogućnost protudokaza.

⁵⁷ Hrvoje JUKO, Dalibor RENIĆ, *Pojam kontingencije u argumentima za Božje postojanje Tome Akvinskoga i G.W. Leibniza*, 175.

⁵⁸ *Isto*, 176.

I sam Comte-Sponville tvrdi da je kozmološki dokaz jedan od najzanimljivijih koji i njega samoga nuka na kolebanje. Polazeći od Comte-Sponvilleove 'vrtoglavice', kako on naziva kontigenciju, mi se pitamo o njoj i zaključujemo da bi beskonačni niz bio apsurdan. Ali Comte-Sponville u tome ne vidi nikakav problem te se pita: „Zašto istina ne bi bila apsurdna? Što nam zapravo dokazuje da naš razum ne postupa nerazumno?“⁵⁹ Odgovor je jednostavan, to nam nitko ne jamči, ali to je sve što imamo. S druge strane, i sam se Comte-Sponville prepušta prethodnom povjerenju u um, kada samu umnost uma dovodi u pitanje i kada spoznaje mogućnost da je možda istina apsurdna. Katkada se čini da pobornici Božje neegzistencije točno naznačuju kada i kako treba postaviti pitanje i kada i kako se treba služiti umnošću, ovisno o tome što određeno pitanje sugerira ili sama umnost. Što time mislimo? Na isključivu umnost uma se oslanjamo onda kada ona ide u smjeru upitnosti Božje egzistencije. No, tu istu umnost dovodimo u pitanje kada je ona blizu izvjesnosti ili barem naslućivanja Božjeg postojanja.

S druge strane ovdje se uočava još jedna bitna stvar. Ako smo ikada uočili neki uzrok, primjerice da sunce uzrokuje život na zemlji, to znači da uzrok osim što zaokuplja ljudska pitanja, on je uočen. Ako smo uočili i prihvatili bilo koji uzrok u slijedu uročnog lanca i sam taj jedan uzrok ukazuje na uzrok koji njemu prethodi i tako redom. Sama činjenica da nešto posjeduje uzročnu funkciju vodi nas do onoga što je toj stvari uzrokovalo uzročnu funkciju. Osim što nas to vraća, u pokušaju da slijedimo trag uzroka, sama funkcija uzročnosti u jednoj stvari dokazuje krajnju uzročnost. Kako? Možda zato jer uzrok sam u sebi ima snagu vratiti se svome početku. Ako bismo se beskonačno vraćali, početka nikada ne bi bilo. A to nije moguće, ne zato što bi bilo apsurdno, nego jer nas život poučava da je sve jednom negdje počelo. Zato jer i znanost govori o početku i da je u jednom trenutku nešto prouzročilo nešto drugo. Comte-Sponville će reći da nam to još uvijek ništa ne govori o Bogu i to je točno. Kozmološki dokaz nam ipak posreduje i to prilično uvjerljivo, da vjernik u njemu može prepoznati Božji trag.

5.1.3. Fizikalno-teološki ili teleologijski dokaz

Teleologijski dokaz također ima svoje različite inačice i predmet je kako filozofske tako i prirodnoznanstvene rasprave. Comte-Sponville se dotiče i jednog i drugog područja u nastojanju da istakne njegove slabosti. No prije nego se pozabavimo pitanjima Comte-Sponvillea, prikazat ćemo dokaz tek s kratkim osvrtom na njegovu povijest. Teleologijski dokaz (grčki *télos*: svrha

⁵⁹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 68.

- što znači upravljen prema cilju) je dokaz koji polazi od spoznaje da je u prirodnom poretku zastupljen red (dizajn) umjesto kaosa iza kojega stoji umno biće (dizajner).

Pitagora je prvi koji u univerzumu prepoznaje harmoniju a koju će razraditi Platon i prvi zaključiti da je Bog izvor reda u kojem se on sam očituje. Tako su za Platona prirodne pojave odraz razuma i volje i imaju svoj cilj a to je postizanje dobra: „Time je Platon postao tvorac teleološkog dokaza u povijesti filozofije, premda je jasno kako se Platonova koncepcija Boga koji uređuje postojeći kaos razlikuje od kršćanskog Boga koji stvara *ex nihilo*.“⁶⁰ Toma je razvio ovaj dokaz u svome 'petom putu' koji govori o svrhovitosti svijeta i njegovoj preciznoj uređenosti. U slici odapete strijele prema svome cilju on vidi Boga koji stoji iza zbivanja koja se u prirodi očituju.

Kant je, kao najveći kritičar dokaza Božje egzistencije, u jednu ruku i pobornik i kritičar teleološkog dokaza. On ga i naziva fizikalno-teološkim. Njegovo pristajanje uz teleološki dokaz proizlazi iz promatranja i divljenja spram poretka prirode, njezine usklađenosti i ljepote i stoga smatra da nije kadar tome pripisati slučaj ili udes.⁶¹ S druge strane kritiku koju upućuje ovom dokazu je upravo iz reda kojeg čovjek promatra. On misli da bismo mi nametnuli red u svemir u kojem god bili, te je sam red nametnut našim umom unutar iskustva koje nameće takve kategorije.⁶² Davies će odgovoriti na ovu kritiku dovodeći u pitanje poimanje svijeta i iskustva prema Kantu. Naime, ako je svijet neka vrsta konstrukcije naših umova, kako bismo mogli govoriti o stvarima koje nadilaze naše iskustvo? Ili, kako bismo u empirijskom istraživanju kao što je prirodna znanost, mogli tvrditi o stvarima koje su na različit način uređene, stvari koje bi bile takve sve i kada ih nitko kao takve ne bi mogao iskusiti.⁶³ Stoga je, smatra Davies, „razložno prihvatiti premisu da je red otkriven a ne nametnut.“⁶⁴

Promišljanje o ovome dokazu nalazimo kod stoika, Cicerona, Tome Akvinskog, Kanta, Malebranchea, Fénelona, Leibniza, Voltairea, Rousseaua itd. To dovoljno pokazuje da ovaj dokaz nosi snagu pitanja kojeg nije jednostavno ignorirati, a tome u prilog ide i njegova današnja aktualnost. No, ne možemo se baviti svim autorima u čijim radovima je ovaj dokaz zastupljen, pa ćemo prijeći na najpoznatiju verziju i u nastavku se baviti suvremenijim inačicama i pravama. William Paley, britanski svećenik i filozof (1743.-1805.), autor je najpoznatije inačice dokaza iz uređenosti kojeg obrazlaže u svojoj knjizi *Natural Theology*. On

⁶⁰ Željko POROBIJA, Teleološki dokaz postojanja Boga, u: *Biblijski pogledi*, 4 (1996.) 2, 107.

⁶¹ Usp. Immanuel KANT, *Kritika čistog uma*, 284.

⁶² Usp. *Isto*, 286.

⁶³ Usp. Brian DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, 87.

⁶⁴ *Isto*.

uzima analoški primjer sata kojeg pronalazimo na nekoj livadi. Kao sastavljen mehanizam koji sačinjava sat naravno je da bismo pretpostavili da iza djela tog sata stoji neko inteligentno biće koje je njegove dijelove spojilo u cjelinu i učinilo da bude skladan mehanizam. Sigurno je da ni u kojem slučaju nećemo misliti da je sat nastao pukim slučajem. Tako Paley povlači granicu sa svemirom koji je složen mehanizam iza kojega mora stajati neki inteligentni dizajner koji je očit primjer božanskog uređenja. Tako dolazimo do pojma inteligentni dizajn, teorija osporavana i branjena, kako smo i naglasili, u filozofskoj i prirodnoznanstvenoj raspravi.

Comte-Sponville još priziva sliku urara temeljeći se na Voltairu, te će zaključiti da je, uzevši sve u obzir ipak riječ o analogiji, doduše vrlo sugestivnoj. Reći će kako ta analogija ne mari za nered, strahote i svoje disfunkcionalnosti: „I kancerozni je tumor svojevrsan satni mehanizam: Čime to dokazuje da su tumori ili kataklizme stvar inteligentnog i dobrohotnog dizajna?“⁶⁵ Pitanja koja Comte-Sponville upućuje ovom dokazu nastojeći tako istaknuti njegovu slabost su pitanja problematike zla u svijetu. To je, naime, poseban njegov argument kojim ćemo se i posebno baviti, ali ne u ovom kontekstu. Važno je tek istaknuti da se Paley ne bavi tim pitanjem već Darwinovom teorijom evolucije: „Mehanizmi koji su tako mnogo dojmili Paleya vjerojatno su bili potaknuti prirodnim procesom mutacije organizama i da samo sposobniji uspijevaju preživjeti i dalje se razmnožavati.“⁶⁶ Pitanje zla u svakom je teleološkom argumentu problematičan jer ne uspijeva pokazati da je taj inteligentan dizajner svedobrohotan, svemoguć i sveznajuć. Kod pitanja zla unutar teleološkog argumenta mnogi su se pozivali na slobodu volje kako bi opravdali postojanje zla i u isto vrijeme postojanje Boga. Neki⁶⁷ će naglasiti da se postojanje zla ne može učiniti filozofskim dokazom protiv Boga. Činjenica da naš svemir sadrži visoki stupanj reda, iako u njemu ima zla još uvijek stoji i opravdan je temelj za ovaj dokaz. U nastavku ćemo istaknuti tek neke od filozofskih rasprava koje će nam poslužiti za nastavak promišljanja i sam zaključak.

⁶⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 72.

⁶⁶ Richard M. GALE, *Neuspjeh klasičnih teističkih argumenata*, u: *Ateizam*, Michel Martin (ur.), Zagreb, 2011., 96.

⁶⁷ Željko POROBIJA, *Teleološki dokaz postojanja Boga*, 118.

a) Neka filozofska pitanja i prijepori

Pitanje je, je li teleološki dokaz razložen? Davies nam donosi neke od Humeovih kritika te na njih pokušava odgovoriti što ćemo u nastavku prikazati. Polazi se od dvije naznake za sve verzije dokaza a to su: „1. Svemir sadrži visok stupanj reda; 2. Razložno je obrazlagati ovaj red pozivajući se na vanjski i inteligentni uzrok, tj. uzrok koji je inteligentan, ali nije dio uređenog svemira.“⁶⁸ Za prvu naznaku Davies smatra da je točna. Razlog tome je vrlo očit jer, kako kaže: „U visokom stupnju reda mogu biti postavljeni znanstveni zakoni te se mogu praviti očekivanja o ponašanju stvari u vrlo širokom području. Čak i kada ne možemo formulirati zakon u svrhu obrazloženja neke pojave, mi težimo pretpostavci da on postoji.“⁶⁹ Druga naznaka za Daviesa biva otvorenom jer nemamo jamstvo objašnjenja reda. Ipak, smatra on, nije uvijek razložno promišljati na osnovi ove mogućnosti. Naime, i onda „kada smo suočeni sa skladnim uređenjima stvari tamo gdje je mogao biti kaos i osim ako nemamo pozitivnog dokaza da nijedna inteligencija nije do toga dovela, mi ih jednostavno nastojimo obrazlagati pozivajući se na inteligenciju.“⁷⁰ Što želi time reći? Jednostavno ukoliko nijedan pozitivni argument nije dokinuo pozivanje na inteligenciju, razložno je na nju se pozivati.

Zašto je tome tako? Zato što tamo gdje je mogao biti kaos mi prepoznajemo red i uređenost i to je snažan razlog koji opravdava da u tom redu prepoznajemo svrhu. Tu istu uređenost prepoznajemo i u fizikalnim zakonima i stoga je, smatra Davies, razložno pozivati se na inteligenciju sve dok nemamo dovoljan razlog na nju se ne pozivati. To ne znači da će zagovaratelji inteligentnog uređenja čekati neki razložen razlog *za* ili *protiv* kako bi se priklonili uvjerljivijem zaključku, premda je katkada čekanje i vrijeme jedino što nam preostaje u skladu s našim trenutnim neznanjem. Zagovaratelji inteligencije jednako nastoje otkriti istinu kao i zagovaratelji slučaja. Međutim, tu svakako argument protiv reda i uređenosti ne može biti pretpostavka, kao što kaže Comte-Sponville, da taj red neće nadživjeti gašenje sunca. To je nešto što se tek treba dogoditi. Dovoljno uviđamo da ne spoznajemo do kraja ni ono što nas okružuje i da i ono što spoznajemo je uvelike temeljeno na pretpostavkama. Kako tek možemo znati ono što pretpostavljamo da se tek ima dogoditi? Ako je dovoljno razumno i hrabro vjerovati da će gašenje sunca okončati svrhovitost i uređenost svijeta, jednako je hrabro i razumno vjerovati da će tu svrhovitost i red Bog dovesti svome cilju.

⁶⁸ Brian DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, 96.

⁶⁹ *Isto*.

⁷⁰ *Isto*, 98.

Donosimo još jedno filozofsko promišljanje o teleologijskome dokazu Željka Porobije koji također nastoji pokazati slabosti, ali i vjerojatnost ovog dokaza. On se temelji na logičkoj strukturi dokaza koja izgleda ovako⁷¹:

Sve što je dizajnirano, ima dizajnera

Svijet je dizajniran

Svijet ima dizajnera, a to je Bog

Sam dokaz je ispravno izveden, no upitna je njegova druga premisa koja je ujedno i živac dokaza. Porobija kaže da prvi iskaz ne može biti doveden u sumnju dok drugi iskaz, ukoliko bi se prihvatio i njegov zaključak bi bio ispravan. No upravo je on najviše osporavan. Razlog tome je jer se radi o analogiji između sata kao mehanizma i svijeta, te samim time silogizam ima analoški zaključak što govori tek o njegovoj vjerojatnosti. Sam problem analogije istaknuo je i Comte-Sponville, no prije njega a prije i samog Paleya, David Hume i Kant. Problem analogije je u tome što ona zaključku silogizma daje tek vjerojatnost, no i ta vjerojatnost ima različite stupnjeve. Veća ili manja vjerojatnost ovisi o sličnosti predmeta u kojima se ona traži,⁷² a ta sličnost između sata i svijeta nije uvjerljiva. Smatralo se da je ta analogija slabašna i da se mogao naći puno bolji primjer, poput ljudskog organizma i svijeta.

Nalazimo još dva prigovora na valjanost analoškog zaključivanja. To su, kako primjećuje Hume, problem zaključivanja s dijelova na cjelinu: „Može li se iz evidentne stvorenosti nekih dijelova univerzuma pravovaljano zaključiti na stvorenost cijeloga svijeta?“⁷³ Također i treće pitanje koje postavlja Hume je: „Na osnovu čega znamo da je svijet umjetničko djelo? Iako je točna Paleyeva opaska da je moguće prvi put vidjeti sat i shvatiti kako je on artefakt, ipak je nužno napomenuti kako je to moguće tek na osnovu iskustva nekog drugog artefakta. No, jesmo li vidjeli u iskustvu da je svijet nastao?“⁷⁴ Prema ovim prigovorima za Porobiju ne postoji opravdanje da je svijet dizajniran.

Za Porobiju, koliko god bilo nelogično ipak biva i logično vjerovati da su se ekstremno rijetke kombinacije dogodile. Teističko objašnjenje nije jedino moguće, stoga će reći da „čak i ako je svrhovitost nešto izvana unijeto u svijet, prema Kantovoj analizi, tvrdimo da je svaka svršnost u prirodi potpuno slučajna i da je napokon i svijet potpuno slučajan.“⁷⁵ Za njega ipak

⁷¹ Usp. Željko POROBIJA, *Teleološki dokaz postojanja Boga*, 109.

⁷² Usp. *Isto*, 110.

⁷³ *Isto*, 111.

⁷⁴ *Isto*.

⁷⁵ *Isto*, 114.

vrijednost i valjanost teleološkog dokaza ostaje zbog „snage njegova pitanja koje on pokreće i evidentnosti fantastičnog poretka stvari u svijetu.“⁷⁶ Razlog tome je što osim filozofske, tu je uključena i znanstvena rasprava koja također nema dovoljno jak odgovor na pitanje teleološkog dokaza. Postavimo li pitanje, kako on kaže, *ili Bog ili evolucija*⁷⁷ tada se događa da jedna teorija drugu isključuje. Problem je što i teorija evolucije ima svoje slabosti i nije kadra dati odgovore na sva pitanja. Zato, smatra Porobija, teleološki dokaz kao silogizam nakon Humea, „nije uvjerljiv, ali teističkom interpretiranju prirodne svrhovitosti tek predstoji vrijeme potvrđivanja.“⁷⁸ Iznijeli smo, samo neke od mnogih filozofskih prijepora na ovaj dokaz. Na njegove kritike se iznašlo odgovore i nova pitanja koja sam dokaz još uvijek čini mogućim i održivim. Kako je on nužno povezan uz znanstveno objašnjenje poretka prirodnih pojava i njezinih zakona, osvrnut ćemo se i na rasprave koje su iznesene u tom području.

b) Prirodoznanstvene rasprave o uređenosti svijeta

U suvremenom poimanju ID-a tvrdi se da to nije ujedno i dokaz za Boga. S tim se slažu i pobornici i osporavatelji ID-a, samo iz različitih razloga. Također, neki zagovaratelji ID-a se ne protive evoluciji, nego samo drže da ona nije potpuno objašnjenje prirode i svijeta. Ovakva inačica teleološkog argumenta nastoji detektirati dizajn u prirodnom poretku stvari, a da pritome ne ukazuje nužno na Boga. S obzirom da je poznato da se ID kao metoda sasvim logično koristi u nekim drugim znanostima, kao što je arheologija, postavlja se pitanje može li takva vrsta zaključivanja biti adekvatna u biologiji ili fizici? S druge strane kao oponent stoji darvinizam koji razumijevamo kao objašnjenje slučajne i nasumične mutacije koja vođena prirodnom selekcijom dovodi do onih procesa kakve danas nalazimo. Drugim riječima, oponent je objašnjenje da je sve stvar slučaja.⁷⁹ Međutim, sam slučaj nije objašnjenje. Čini se da u razjašnjenju ovog pitanja, ID teorija nije tako banalna kao što se to želi prikazati. Osim toga

⁷⁶ *Isto*, 119.

⁷⁷ *Isto*.

⁷⁸ *Isto*, 120.

⁷⁹ Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, Zagreb, 2010., 56: Ward nas uvodi razumijevanje termina slučajno: „U najstrožem smislu riječi on znači da stvari dolaze do postojanja bez ikakvog uzroka ili razloga. U širem smislu dogoditi se slučajno znači dogoditi se nasumičnim komešanjem mogućih stanja nekog fizičkog sistema. S obzirom da 'slučajno' u najstrožem smislu i sami znanstvenici odbacuju jer se za svaku promjenu traži neki razlog ili uzrok, širi smisao 'slučajnoga' je otvoren za dokaz iz nevjerovatnosti koji tvrdi da je gotovo nezamislivo nevjerovatno da se slučajno dogode složene stvari poput ljudskih bića. Nezamislivo i slučajno se moglo dogoditi, ali s druge strane bilo što što taj proces čini manje nevjerovatnim, jest poboljšanje. To je ono čemu teži svaki znanstvenik i zbog čega je i sama darvinova teorija dobra. Upravo nas ta evolucijska teorija dovodi do potrage za dubljim objašnjenjem.“

nužno izranja i jedno od pitanja, koje i Comte-Sponville spominje, a to je: Je li u procesu evolucije Bog suvišan? Keith Ward će reći da bi „bio suvišan kada bi nam prirodni zakoni znali objasniti zašto toliko dovode do života koliko ustvari dovode.“⁸⁰ Ovdje se, dakle bavimo dvama pitanjima: Je li ID moguća znanstvena metoda i ukazuje li ona na Boga?

Suvremeni kontekst ove problematike preuzima inačice ID-a pod pitanjima što je *zaključivanje na dizajn* a zatim što je *teorija inteligentnog dizajna*: „*Zaključivanje na dizajn* logika je kojom se otkriva *specificirana nevjerovatnost* i služi, između ostaloga, kao glavno oruđe teorije inteligentnog dizajna. ID je teorija koja pokušava primijeniti zaključivanje na dizajn, bilo na partikularne fenomene, bilo na veći skup relevantnih fenomena te je u kontekstu biologije, ID najbolje objašnjenje nekih fenomena u živoj prirodi.“⁸¹ Može li se *zaključivanje na dizajn* prihvatiti kao znanstveni oblik zaključivanja, nastojao je odgovoriti William A. Dembski,⁸² američki matematičar, filozof i teolog. On se tim pitanjem bavi kao metodom u znanosti općenito. Nakon što je ustvrdio da je to metoda koja se koristi u drugim znanostima, također pokazuje da je „*zaključivanje na dizajn* legitimno objašnjenje u okviru znanosti. Dizajn se, naime definira kao *nevjerovatnost pod uzorkom*, dok je zaključivanje na dizajn logika kojom je ta nevjerovatnost pod uzorkom detektirana i demonstrirana.“⁸³

Tri su kriterija kada je riječ o zaključivanju na dizajn: *kontigentnost*, *kompleksnost* i *specifikacija (uzorak)*. Za naše daljnje razmišljanje je važno razumjeti što Dembski misli pod *specifikacijom*? Da bi to objasnio oslanja se na razliku između *specifikacije* i *fabrikacije*: „Specifikacije su uzorci koji u prisutnosti malih vjerojatnosti jamče eliminaciju hipoteze slučajnosti, dok su *fabrikacije* uzorci koji u prisustvu malih vjerojatnosti ne jamče eliminaciju hipoteze slučajnosti.“⁸⁴ U tom slučaju mala vjerojatnost je nužan uvjet za odbacivanje slučajnosti, iako nije dovoljan jer ostaje još pitanje mogu li se uzorci odvojiti od događaja, bilo da su zadani prije ili poslije? Ono što čini razliku između specifikacije i fabrikacije je

⁸⁰ *Isto*, 28.

⁸¹ Anto PAVLOVIĆ - Valentin STUHNE, *Inteligentni dizajn, zaključivanje na dizajn i demarkacijska kontroverza*, u: *Obnovljeni život*, 70 (2015.) 4, 428.

⁸² Francis S. COLLINS, *Božji jezik*, Zagreb, 2008., 191. O Dembskom Collins govori kao najuglednijem matematičkom oblikovatelju pokreta inteligentnog dizajna, koji zavređuje pohvalu za naglašavanje dalekosežne važnosti traženja prave istine. Stoga ističe nekoliko njegovih vrijednih stavova: „Inteligentni dizajn ne smije postati plemenita laž za nadvladavanje stajališta koja smatramo neprihvatljivima“; „Inteligentni nas dizajn mora uvjeriti u svoje istine na temelju njihove znanstvene vrijednosti.“

⁸³ Anto PAVLOVIĆ, Valentin STUHNE, *Inteligentni dizajn, zaključivanje na dizajn i demarkacijska kontroverza*, 430.

⁸⁴ *Isto*, 431.

„neovisnost koja je *odvojivost* a koja zahtijeva pozadinsko znanje.“⁸⁵ To je naime problematično kod zaključivanja na dizajn.

Također, Dembski se služi još jednom opcijom za označavanje formalne procedure za određivanje klasifikacije događaja a to je *explanatorni filter*. Tri su explanatorne opcije: *regularnost*, *slučajnost* i *dizajn*: „Kad se kaže da je događaj *regularan*, smatra se da će se uglavnom uvijek događati. Kad je slučaj, smatra se da je takvo događanje kompatibilno s više događaja. Kad se događaju pripiše *dizajn*, zapravo se kaže da se disjunkciji može pridati *regularnost ili slučajnost*.“⁸⁶ Dembski odmah napominje da zaključivanje na dizajn nije ujedno zaključivanje na dizajnera, nego tvrdnja da događaj nije ni regularan ni slučaj. Ako je događaj niske vjerojatnosti i postoji specifikacija onda se događaju pridjeva vrijednost dizajna, a sama vjerojatnost treba biti jasno definirana, a ne proizvoljna. Keith Ward će se temeljiti upravo na toj nevjerojatnosti koju detektira u „zakonima koji uzrokuju da se subatomske čestice udruže u prilično postojeće atome, koji se sa svoje strane združuju u druge složene samo-umnažajuće molekule, koje tvore kodove za združivanje bjelančevina u organska tijela, koja se umnažaju te vremenom postaju sve bolje prilagođena svojem okruženju, tako da silno zamršeni i složeni organizmi žive i reproduciraju se – tek kao rezultat nekih općih zakona i niza jednostavnih subatomske čestice.“⁸⁷ Postavimo li pitanje koje su šanse za takav proces, shvatit ćemo da su one, kako kaže Ward, astronomski male. Stoga samo objašnjenje na dizajn nije suvišno, nego se postavlja kao vrlo dobro objašnjenje, koje tu ne zatvara put znanosti, nego zahtijeva da se i prema takvom objašnjenju odnosi znanstveno.

Biolog Michael J. Behe govori o nesvodivoj kompleksnosti te da pojedini fenomeni ne mogu biti objašnjeni darvinističkom teorijom. Njegovo poimanje nesvodive kompleksnosti odnosi se na „sustav koji je sastavljen od više precizno ugođenih interaktivnih dijelova, koji doprinose osnovnoj funkciji, na način da izdvajanje bilo kojeg dijela uzrokuje prestanak funkcioniranja sustava.“⁸⁸ Behe tako prepoznaje definiciju dizajna koja nadilazi individualne komponente, a opet se na njima temelji kao svrhovitu uređenost dijelova. Primjer za nesvodivu kompleksnost Behe vidi u „bakterijskom biću“⁸⁹ koji je posljedica velikog napretka biokemije

⁸⁵ *Isto*.

⁸⁶ *Isto*, 432.

⁸⁷ Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 50.

⁸⁸ Anto PAVLOVIĆ, Valentin STUHNE, *Inteligentni dizajn, zaključivanje na dizajn i demarkacijska kontroverza*, 433.

⁸⁹ O tome još u: Francis s. COLLINS, *Božji jezik*, 182: Mnoge različite bakterije posjeduju bičeve koji su majušni „vanjski motori“ za pokretanje stanica u različitim smjerovima. Struktura bakterijskog biča, koji se sastoji od oko trideset različitih bjelančevina, doista je vrlo lijepa. Ona obuhvaća minijaturne inačice glavnog

što dovodi do spoznaje da je život temeljen na *kompleksnim molekularnim mehanizmima*. S obzirom da ne postoji znanstveno objašnjenje takvih izvanrednih pojava a koji stoje na neinteligentnoj i nesvrhovitoj hipotezi valja zaključiti da darvinizam ne može ponuditi odgovore na neka pitanja u biološkim i evolucijskim procesima. To ne znači da je dizajn jedino rješenje takvih odgovora, nego da postoji metoda koja taj dizajn može detektirati i sama je, prema Behe-u jednako znanstvena kao i evolucijskih metoda. Tako bi osnovna znanstvena tvrdnja teorije ID-a bila, kako to navodi Francis s. Collins, „argument osobne zapanjenosti.“⁹⁰

Da bi to pokazao Behe govori i o problematici evolucijskih objašnjenja koje, smatra on, polaze od tri stožerne postavke: a) zajedničko podrijetlo; b) prirodna selekcija; c) nasumična mutacija. Prva dva mehanizma nisu toliko upitna ali ni ključna u objašnjavanju biološke raznolikosti. Način na koji su različiti organizmi nastali treba objasniti nasumična mutacija a ona je, prema Beheu, vrlo ograničena. Tako on „ukazuje na golemu diskrepanciju između onoga što se općenito tvrdi da (b) i (c) mogu napraviti i onoga što stvarno mogu napraviti.“⁹¹ Tu su još k tome i kompleksni mehanizmi koji nisu evolucijski objašnjivi. Na primjeru virusa malarije, Behe objašnjava da je 99% mutacija štetno, a one koje se smatraju blagotvornima, uglavnom slamaju gene i degradiraju funkcije, dakle ništa za što bismo očekivali da može stvoriti sofisticirane biokemijske mehanizme kao što je bakterijski bič.⁹² Tako su, smatra Behe, ova tri mehanizma kao dovoljna objašnjenja mehanizama neuvjerljiva i proizvoljna.

Keith Ward će naglasiti da su „zakoni i uvjeti vrlo lako mogli biti drukčiji i spriječiti postojanje bilo koje složene molekule, a genetske mutacije vrlo su lako mogle biti prekrhke i kaotične da bi stabilne temeljne strukture održale u postojanju. To je razlog zašto je čitav proces i dalje uvelike nevjerovatan.“⁹³ No, samo detektiranje nevjerovatnosti nije ujedno i detektiranje dizajna iako je, kako tvrdi Behe, njegov nužan uvjet. Ipak ta nevjerovatnost je poteškoća za darvinizam, jer „uzme li se u obzir broj mogućnosti – različite konstante gravitacije, različite vrijednosti jakih i slabih nuklearnih sila, različitih uvjeta na planetu – koji su jednako tako lako mogli postojati,“⁹⁴ to ne govori u prilog slučajnosti koja ima nizak, gotovo nemoguć stupanj vjerovatnosti. Ward iznosi da je i sam Darwin imao tu poteškoću jer „premda je tu nevjerovatnost

sidra, pogonskog brtvila i univerzalne spojke. Sve to pokreće vlaknasti propeler. Cjelokupni je sklop nanotehnološko inženjersko čudo.

⁹⁰ *Isto*, 183.

⁹¹ Anto PAVLOVIĆ, Valentin STUHNE, *Inteligentni dizajn, zaključivanje na dizajn i demarkacijska kontroverza*, 434.

⁹² *Isto*, 435.

⁹³ Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 51.

⁹⁴ *Isto*, 52.

znanstveno objasnio, ipak nije objasnio zašto su baš oni procesi i zakoni na kojima se ti procesi zasnivaju tako učinkoviti kako doista jesu.“⁹⁵

Među najznačajnijim kritikama ID teorije jest ona da nije podložna empirijskoj falsifikaciji. Ipak, upravo u kontekstu teme o bakterijskom biću, biolog K. Miller, jedan od najvećih osporavatelja ID-a, dao je izravne empirijske dokaze koji bi ju trebali falsificirati, tako što je nastojao dokazati da bakterijski bič nije nesvodivo kompleksan.⁹⁶ Stoga postoje uvjerljivi argumenti, a prethodno smo neke i iznijeli, koji bi pokazali da *zaključivanje na dizajn* ima predispozicije biti fokus interesa u znanosti. Međutim, problem se pojavljuje upravo na temeljima na kojima se moderna znanost izgrađuje a to su filozofski pravci: naturalizam i materijalizam. Riječ je o tome da se ID teoriju odbacuje zbog njezine povezanosti s dizajnerom-Bogom, dok sam naturalizam „nije nešto što se može eksperimentalno potvrditi ili odbaciti.“⁹⁷ Također ni materijalizam, za koji Ward kaže da više nitko danas nije siguran što je materija. Stoga se pita „koji je smisao biti materijalist kada nismo točno sigurni što je materija? Više ne izgleda da je ona skup običnih elementarnih čestica. Umjesto toga imamo »zoološki vrt česticâ« koji sačinjavaju trepereće, nesupstancijalne i virtualne valne čestice, od kojih većinu mi vjerojatno uopće ne možemo detektirati. Materijalizam ustvari više nema navodnu povlasticu da je najjednostavnije objašnjenje svijeta.“⁹⁸ Ovakvim pristupom u samoj znanosti se događa neznanstveni pristup spram ID teorije, te se time ona odbacuje prije nego se dokazalo da ju treba odbaciti. Ako ID teorija i nije plauzibilna, onda to treba potkrijepiti valjanim argumentima. Međutim, također je potrebna i zdrava znanstvena rasprava gdje se neće apriori prihvaćati ili odbacivati neku teoriju radi znanstvenog dogmatizma, nego radi snage ili slabosti njezine argumentacije.

Sigurno je da ne treba osobito naglašavati zašto ID teorija ukazuje na Boga. Mnogi su, ne sumnjajući u najbolje namjere, željeli detektirati Boga te ukazati na neku opipljivu izvjesnost Božje stvaralačke kreativnosti. Ovdje želimo naglasiti da darvinistička teorija i nije tako izvjesna, premda je trenutno najbolja i jedina moguća. Međutim, ono što se čini temeljnim problemom jest da je i sam Comte-Sponville pao pod utjecaj nekih od najglasnijih evolucionista koji su tvrdili da Darwinova teorija zahtijeva ateizam. Ako se dogodi da se teorija ID-a i odbaci kao neznanstvena, to još uvijek ne znači da će dokinuće te teorije dokinuti vjeru a još manje,

⁹⁵ *Isto*.

⁹⁶ Usp. Ante PAVLOVIĆ, Valentin STUHN, *Inteligentni dizajn, zaključivanje na dizajn i demarkacijska kontroverza*, 437.

⁹⁷ *Isto*, 440.

⁹⁸ Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 19.

ukoliko postoji, Boga. Jer kao što ni Bog, tako ni vjera ne ovisi o ID dokazu. Uz to, postoje brojni evolucionisti koji su u isto vrijeme i vjernici. Stoga, je li ID teorija plauzibilna ili ne, za vjeru ne znači ništa. I Comte-Sponville naglašava da pravo pitanje nije postoji li Bog ili ne, nego vjerujemo li u njega ili ne?⁹⁹ Mi bismo to rekli drukčije: Pravo pitanje je imamo li povjerenje u Božje postojanje? Ono što se ID teoriji zamjera je što tražeći pukotine u evolucijskom poimanju nastanka svijeta nalazi svoje argumente. Također, Francis Collins, kao vjernik i uvaženi biolog će naglasiti: „Pretpostavljene pukotine u evoluciji koje je pokret Inteligentnog dizajna namjeravao ispuniti Bogom, ispunio je napredak znanosti. Da ironija bude još veća, namećući to ograničeno, uskogrudno shvaćanje Božje uloge, inteligentni je dizajn na putu da nanese veliku štetu vjeri.“¹⁰⁰

Ward, objašnjava da je možda Darwin opovrgnuo dokaz iz dizajna, u njegovu obliku iz XVII. st, ali „dokaz iz dizajna i dalje živi kao dokaz da je jako nevjerovatna jasna struktura zakona i konstanti koji izgleda da su na jedinstven način podešeni za proizvođenje života preko procesa evolucije.“¹⁰¹ Međutim, Bog kao dizajner i kreator učinio bi ovu priču manje nevjerovatnom što je novi dokaz iz dizajna i vrlo je, kako i sam Comte-Sponville priznaje, učinkovit. Ipak, dokaz temeljen na zapanjenosti pred nevjerovatnim i neobjašnjivim neće uvjeriti onoga tko je unaprijed odlučio nevjerovati, ali može ispuniti zahvalnošću onoga tko vjeruje.

5.2. Drugi argument: Slabost iskustva Boga

Slabost iskustva Boga je Comte-Sponvilleov drugi argument, presudniji od prvoga. Ovdje ćemo istaknuti glavne momente njegova dokaza u kontekstu pitanja o iskustvu Boga i promišljati o tim momentima u teološko-kritičkom duhu. Važno je podsjetiti da Comte-Sponville ne pristupa ovom, kao ni jednom drugom argumentu, konačnim odgovorom na pitanje Božje egzistencije. On ju propitkuje, shodno svojem spoznavanju i iskustvu, unutar kojega ne dokida iskustvo drugih, suprotno njegovu. Njegov intelektualno pošten pristup nas navodi na jednako pošten odgovor u kojem zajedno s njim želimo, u istoj otvorenosti duha, propitkivati tu veličinu - zvanu Bog. Unutar svakog od njegovih argumenata, pa tako i ovdje,

⁹⁹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 58.

¹⁰⁰ Francis s. COLLINS, *Božji jezik*, 192.

¹⁰¹ Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 55.

Comte-Sponville iznosi svoje razloge zašto ne vjeruje u Boga, ali jednako tako u svakom od njih dopušta da je on sam u krivu pa tako i mogućnost da Bog postoji.

Poglavlje *Slabost iskustva Boga* podijelit ćemo u dvije velike cjeline. Prva cjelina *Iskustvo Boga* polazi od njegove tvrdnje u obliku pitanja: „Ne bi li se, ako Bog postoji, to moralo više vidjeti ili osjetiti.“¹⁰² Ovaj argument smatra važnijim i jednostavnijim od prvoga jer sâm, kako kaže, nema iskustvo Boga.¹⁰³ Jednako tako, za njega ni iskustva drugih nisu uvjerljiva. Pokušavajući pojednostaviti stvar, postavlja pitanje: Zašto se Bog ne usuglasi s našim teolozima i jednostavno ne pokaže?¹⁰⁴ Ili također, „kad bi on htio da vjerujem, to bi bilo brzo učinjeno. Ako on to neće, čemu toliko ustrajati?“¹⁰⁵ U Božjoj šutnji i skrivenosti on vidi njegovo nepostojanje. U slabosti iskustva, također. Svjestan da to ništa ne dokazuje, Comte-Sponville je skloniji jednostavnijoj hipotezi a to je da slabost iskustva ima prevagu na strani Božjeg nepostojanja. No, zašto bi jednostavnije objašnjenje bilo istinitije, ukoliko jest jednostavnije? Sama tema iskustva, polazeći od njegove 'naravne' dimenzije, je vrlo kompleksna kao i sam čovjekov svijet iskustva. Tako ćemo prvu veliku cjelinu postaviti ontološki u sagledavanju iskustva kroz njegovu a) *Naravnu i transcendentnu dimenziju*, b) *Iskustvo Boga kroz bitak i smisao*, c) *Verifikaciju iskustva Boga* i d) *Odsutni Bog*. Polazeći od ontološke razrade fenomena iskustva nastojimo se približiti onome u čemu transcendentnost iskustva možemo utemeljiti. Naša teza je da je Bog 'vidljiv' i 'osjetljiv' već u samom ontološkom poimanju iskustva u njegovoj naravnoj i transcendentnoj dimenziji. To povlači za sobom razumijevanje čovjeka kao transcendentnog bića koje 'dohvaća' nešto onkraj sebe i u tome traži svoje utemeljenje koje u samome sebi ne može naći. Na tom tragu nastavljamo graditi naše razmišljanje u ključu pitanja skrivenog, ili kako je to poznatije u literaturi, *odsutnog* Boga (*Deus Absconditus*) koja je važna tema Comte-Sponvilleove teze da je iskustvo Boga neuvjerljivo samim time jer je on odsutni Bog. U ovoj cjelini želimo odgovoriti na pitanje: Je li odsutni Bog slabost iskustva Boga ili njegova snaga?

U drugoj cjelini ovog promišljanja *Mistično iskustvi Andréa Comte-Sponvillea*, iznimno uvrštavamo Comte-Sponvilleovo iskustvo koje on sam naziva mističnim. Svoje iskustvo također prepoznaje u onome što se razumijeva kao oceanski »osjećaj« i svjedoči da je unutar tog iskustva prisutna neka tajna. Stoga ga razrađujemo u naslovima a) *Osobno svjedočanstvo 'misterija'*, b) *André Comte-Sponvilleova interpretacija mističnog iskustva*, c) *Andréa Comte-*

¹⁰²André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 77.

¹⁰³ Usp. *Isto*, 76.

¹⁰⁴ Usp. *Isto*, 77.

¹⁰⁵ *Isto*.

Sponvilleovo iskustvo: Bog – suvišan ili neimenovani misterij? U objašnjenju svog iskustva ne prepoznaje Boga niti ikakvu religiju. Stoga želimo odogovoriti na pitanje: Može li se Comte-Sponvilleovo mistično iskustvo objasniti bez Boga i bez religije? S obzirom da je riječ o iskustvu, ova tematika se naslanja na raznolikost iskustva određenih pojedinaca. Ta tematika je, dakle, nužno subjektivna i polazi od te subjektivnosti. Jednako tako, mi ćemo tražiti i njegov objektivni moment, bio on nazivan Bog ili ideal apsolutnoga.

Ove dvije cjeline su iznimno složena i razgranata pitanja čiju problematiku nećemo obraditi u cjelosti, jer to, osim što bi bilo nemoguće, nije ni svrha našeg rada. Promišljanje iskustva Boga oslanjamo se isključivo na ono što Comte-Sponville o takvom iskustvu govori u kontekstu argumentacije Božjeg nepostojanja. Svrha je pokazati da njegovi argumenti, objašnjeni ateistički, jednako tako, razumijevani teistički, mogu biti argumenti koji govore u prilog Božjeg postojanja. Dvije cjeline: *Iskustvo Boga* i *Mistično iskustvo Andréa Comte-Sponvillea*, razradit ćemo u ovom poglavlju, svjesni težine i dubine ovih egzistencijalnih pitanja. Obadvije cjeline zahtijevaju strogu pozornost i duboku razradu koja u samoj sebi zahtijeva mnoštvo pitanja na koja treba valjano odgovoriti u svrhu cjeline koju imamo pred sobom. Nekih, makar važnih pitanja koja se tiču ovih momenata, dotaknut ćemo se tek u naznakama, upravo zbog njihove složenosti koja bi nas odvela u odveć široke rasprave. Stoga, već na samom početku i prije nego se upustimo u rasprave o samom iskustvu, želimo naglasiti važnost i nezamjenjivost iskustva, makar je njegov sadržaj često neizreciv, neiscrpiv i nedorečen. Za primjer, uzmimo krug ljudi koji razgovaraju o temi nasilja. Svaki od njih govori što je o tome čitao, čuo od drugih ili što o tome misli. No, izjasni li se netko u toj raspravi da ima iskustvo nasilja i da je to sam proživio, složiti ćemo se da takva izjava zahtijeva posebnu pozornost u odnosu na ono što je netko pročitao, čuo ili što o toj temi misli. To ostavlja dojam da je iskustvo ustvari dublje znanje ili prava potvrda onoga što čitamo i o čemu čujemo. To ne znači da svi trebamo iskusiti nasilje da bismo znali da je ono loše, ali mi ustvari potvrđujemo da je ono loše, upravo jer je netko imao takvo iskustvo. Religiozno ili duhovno iskustvo je povezano ali se i razlikuje od samog pojma *iskustvo*. Time smo već započeli naše promišljanje o iskustvu Boga.

5.2.1. Iskustvo Boga

Ovakav prijelaz s razumskog na iskustveno propitkivanje Božje egzistencije nije slučajan. To je tema koja se danas nameće i u kontekstu spekulativnih dokaza za Božje postojanje. Upravo sadržaj razumskog razumijevanja Božje egzistencije i njezinih dokaza, koji se svrstavaju u tradicionalne logičko-spekulativne dokaze, više nije moguće zadržati ni zbiljski razumijeti bez priziva na religiozno iskustvo.¹⁰⁶ Riječ je o tome da sadržaj, branjen unutar razumskih dokaza, nije puki umni konstrukt koji taj sadržaj ne očituje i unutar iskustva. On ustvari svoj autoritet i crpi iz iskustva jer je iz iskustva i spoznat. Tako, premda smo neprestano suočeni s teškoćom da sadržaje i pojmove razumskih dokaza do kraja zaokružimo u zadovoljavajuću konstrukciju ljudskih dosega spoznaje, oni se očituju u svom „vlastitom izvoru iskustva kojeg ne duguju nekome drugom izvoru na koji bi se u konačnici mogla svesti.“¹⁰⁷ Slično, iz psihološke perspektive govori C. G. Jung: „Kad je netko na primjer imao neki religiozni doživljaj, onda je imao upravo taj doživljaj, i nitko mu ga ne može oduzeti.“¹⁰⁸ Bog, koji neprestano izmiče našim definicijama, spoznajama i kategorijama, je prisutan u ljudskom iskustvu i time forma definicije dobiva snagu u kojoj se riječ 'Bog' još uvijek ne iscrpljuje. Kao što je to bilo u logičko-spekulativnim dokazima, tako i u kontekstu iskustva, Bog ostaje prisutan i odsutan u isto vrijeme. To nas ne oslobađa propitivanja: Što na temelju iskustva Boga možemo znati i zaključiti? U kontekstu rasprava o iskustvu Boga, pokušat ćemo promišljati je li to iskustvo slabo i nedovoljno da bismo u njemu prepoznali očitovanje Boga te govori li to iskustvo razumnome čovjeku da Bog postoji? To su pitanja koja ćemo promišljati u sklopu Comte-Sponvilleove naznake da je iskustvo Boga slabo i samim time nedovoljno da bismo se priklonili vjeri u Božje postojanje.

S obzirom na problematiku složenog pojmovlja, ovo ćemo razmišljanje razraditi unutar dviju smjernica a to su naravno i transcendentno iskustvo. Već sam pojam *iskustvo* je sadržajno dovoljno složen i predmet rasprava raznih autora i disciplina, te se njegova složenost dodatno zaoštrava kada mu pridodamo pojam »transcendentno« ili »transcendentalno«. Ove dvije razine iskustva, naravno i transcendentno, nije ni teorijski ni pojmovno moguće strogo odijeliti a ta podijela se još manje očituje u praksi. Time se naglašava njihova prožetost i transcendentna dimenzija unutar obje razine iskustva. Drugim riječima, i naravno iskustvo ima svoju

¹⁰⁶ Usp. Anto PAVLOVIĆ, Stjepan ŠTIVIĆ, Religiozno iskustvo s motrišta transcendentalne refleksije i njegova uloga spram kritika metafizike i dokaza za Božje postojanje, u: *Nova prisutnost*, 15 (2017.) 2, 196.

¹⁰⁷ Andrea AGUTI, *Filozofija religije. Povijest, teme, problemi*, Zagreb, 2017., 86.

¹⁰⁸ Carl Gustav JUNG, *O religiji i kršćanstvu*, Đakovo, 1996., 19.

transcendentnu dimenziju, i transcendentno ima svoju naravnu dimenziju. Svijest o transcendentnoj dimenziji iskustva je upravo i spoznata iz naravnog iskustva koja je onda postala važan predmet promišljanja i razvoja. Obje razine iskustva, kada je u pitanju osluškivanje Božjeg očitovanja, mogu posredovati Božju iskru koju su-iskusujemo i su-spoznajemo. Iz toga proizlazi raznovrsnost iskustava koja su vezana uz subjektivnost pa samim time podložna manipulaciji i nepovjerenju. U isto vrijeme, svako iskustvo je i neodvojivo od subjektivnosti bez koje ono ne bi bilo ni moguće. Mnogi su autori, promišljajući iskustvo naglašavali njegovo intelektualno i objektivno uporište, dok su drugi veću važnost pridavali upravo njegovoj izvornosti unutar subjektivnosti. U našem radu, nastojat ćemo objediniti ove dimenzije, kako bismo došli do temeljnog uporišta unutar kojeg pojedinac može sagledavati vlastito iskustvo ili neiskustvo, a konačno i samu njegovu interpretaciju. Na tom tragu važno je naglasiti razumijevanje »transcendentnog« i »transcendentalnog« iskustva, kako to nalazimo u Kanta, što predstavlja samo središte njegove filozofije. Općenito »transcendentno« znači ono onkraj našeg iskustva, odnosno ono što je nedostupno iskustvenoj spoznaji: „prekoračivanje, nadilaženje granica (u ponašanju, doživljavanju, svijesti, te posebice, prekoračivanje granica iskustvenoga i iskustvom doseživoga), također prostor s one strane tih granica; suprotnost imanenciji.“¹⁰⁹ Transcendentalno je ono što omogućuje svaku moguću spoznaju - ono što Kant zove „apriorni spoznajni oblici naše svijesti“¹¹⁰ – tako što prethodi i omogućuje svako iskustvo, a time i spoznaju. Zato za Kanta možemo spoznati samo ono što je predmet iskustva te nije moguća spoznaja Boga, duše ili svijeta kao cjeline.

a) Naravno i transcendentno iskustvo

Naravno ljudsko iskustvo je važan čimbenik različitih znanstvenih područja, ovisno o njihovu predmetu interesa. Tako se ono u svojoj osnovnoj definiciji razumijeva kao „čovjekovo osjetilno opažanje i doživljavanje izvanjskog svijeta, bilo materijalnog bilo nematerijalnog (duhovnoga).“¹¹¹ Njegov rezultat se očituje kroz „proces primanja perceptivnih, ali i memorijskih, introspektivnih ili testimonijskih informacija, na osnovi kojih se formiraju naše predodžbe, vjerovanja i znanja o svijetu.“¹¹² Ono se razlikuje od drugih vrsta spoznaje, jer je

¹⁰⁹ Lino VELJAK, Transcendencija, u: *Filozofski leksikon*, 1179.

¹¹⁰ Immanuel KANT, *Kritika čistog uma*, 29.

¹¹¹ Ivan MACAN, Vjera kao ljudsko iskustvo: filozofsko-antropološki pristup, u: *Diacovensia*, 21 (2013.) 2, 221.

¹¹² Andrea AGUTI, *Filozofija religije. Povijest, teme, problemi*, 86.

„iskustvo oblik spoznaje koja proizlazi iz neposrednog primanja nekog dojma iz stvarnosti (unutarnje i vanjske) koja izmiče našem slobodnom raspolaganju.“¹¹³ U tom duhu se govori o njegovoj aktivnoj te ujedno i pasivnoj dimenziji. Etimologija hrvatske riječi stavlja naglasak na tome da se iskustvo dobiva iz kušanja.¹¹⁴ Sukladno ovim definicijama, susrećemo izraze kao što su „*ljudsko iskustvo, osobno iskustvo, svakodnevno iskustvo, životno iskustvo* a oni se čine najbližima osnovnom ili izvornom značenju *iskustva* kao čovjekovog neposrednog dodira sa stvarnošću drukčijom od njega.“¹¹⁵ Jednako tako, ovi pojmovi pokazuju složenost fenomena iskustva preko kojeg čovjek prima određenu informaciju ili spoznaju koja ga formira kao i njegov odnos prema svijetu. Iskustvo tako ima svoju „dijalektičku strukturu, jer povezuje različite stvarnosti tako da, ako se jedna od njih zanemari, dolazi do osiromašenja i odstupanja od njegova autentičnog oblika.“¹¹⁶ U našem kontekstu promišljanja, čini se najprikladnije pitati: Što nam iskustvo govori o ljudskom iskustvu?

Iskustvo je temelj ljudskog znanja i odnosa prema svijetu te je samim time snažna i nezaobilazna karika ljudskog postojanja. Ne ulazeći u odveć složeno razumijevanje svakog od aspekata koji se tiču iskustva i koji zahtijevaju detaljniju analizu, ovdje želimo istaknuti ono što smo na početku naglasili, a to je razumijevanje naravnog iskustva koje u sebi sadrži transcendentnu i transcendentalnu dimenziju nakon koje dolazimo i do samog pojma »transcendentno iskustvo« i »transcendentalno iskustvo«. Već u samom naravnom iskustvu spoznajemo nadnaravni element koji nam ostaje nedokučiv, neizreciv i neiskusiv do kraja. U njemu naslućujemo tek vlastito čuvstvo u odnosu na neizrecivo i nespoznatljivo, a mi ga ipak nekom intuicijom dohvaćamo, svjesni da prisutnosti neizrecivoga i njegove odsutnosti u isto vrijeme. Čovjeku se „po religioznom iskustvu otvara u drugome iskustvu posljednji, svobuhvatni i spasonosni obzor ljudskog iskustva, *dimenzija iskustva* iz kojeg dolazi i u koje utječe svekoliko iskustvo.“¹¹⁷ Transcendentna dimenzija naravnog iskustva je ono što nas obuzima, u čemu duboko sudjelujemo ali što ne uspijevamo ni spoznajno ni iskustveno do kraja proniknuti. Tu je ona granica, točka raspoznavanja, gdje smo čak i svjesni nedorečenosti i neiscrpivosti takva iskustva, ali o kojem imamo dojam i doživljaj koji nas formira ili transformira.

¹¹³ Karl RAHNER - Herbert VORGRIMLER, *Iskustvo*, u: *Teološki rječnik*, Đakovo, 1992, 204.

¹¹⁴ Usp. Tomislav IVANČIĆ, *Kršćanstvo u traganju za identitetom*, Zagreb, 1990,

¹¹⁵ Valerija Nedjeljka KOVAČ, *Svakodnevno iskustvo kao mjesto iskustva Boga*, u: *Bogoslovska smotra*, 84 (2014.) 4, 830.

¹¹⁶ *Isto*, 840.

¹¹⁷ KASPER, Walter, *Bog Isusa Krista*, Đakovo, 1994., 139.

Takvo nas iskustvo uvlači u svoj poseban jezik i izričaj, svoju posebnu formu spoznavanja i razumijevanja, svoj, recimo to tako svijet, kojeg smo svjesni ali koji nam izmiče. Iskustvo ima svoj poseban kôd iskustvenosti i interpretacije koju možemo i naučiti ali koja i izmiče onom 'naučenom' jer je kadra potpuno promijeniti svijet koji razumijevamo, kao opipljiv i dostupan. Vidimo da nas već naravno iskustvo uvodi u iskustvo transcendentnoga, nečega s onu stranu čemu smo bitno usmjereni, premda je o nama neovisno i nama nedostupno. O toj stvarnosti koja nas zatječe mi imamo iskustvo, dojam, oblikovanu ideju, ali nemamo sposobnost da tu stvarnost do kraja objasnimo i proniknemo. Ono što posebno naglašavamo je upravo naša svijest o neizrecivosti i neiskusivosti te stvarnosti koja jednako govori sama za sebe. To je onaj naravni temelj, prožet i transcendentnim u kojem čovjek, nalazi transcendentnu stvarnost u samom sebi i izvan sebe. Na taj način biva zatečen pitanjima o sebi samome kao i promišljanjem što ga to osposobljuje za takvo iskustvo i takvu svijest? Kant drži da „postoje dva stabla ljudske spoznaje koja možda proizlaze iz zajedničkoga, ali nama nepoznatog korijena, naime *osjetilnost* i *razum*. Pomoću osjetilnosti predmeti nam se daju, dok se pomoću uma pomišljaju. Ukoliko bi osjetilnost sadržavala predodžbe *a priori* koje sačinjavaju uvjete pod kojima nam se predmeti daju, pripadala bi ona transcendentalnoj filozofiji. Transcendentalna nauka o osjetilima morala bi pripadati prvom dijelu elementarne znanosti, jer uvjeti pod kojima se predmeti jedino daju ljudskoj spoznaji prethode onima pod kojima se predmeti promišljaju.“¹¹⁸ Osim dakle, što prepoznajemo transcendentno iskustvo kao ono koje je onkraj spoznaje i iskustva, na tragu Kanta razlikujemo i transcendentalno iskustvo kao ono koje je apriorni uvijet svake spoznaje i iskustva.

Pitanje, koje izmiče mogućnosti odgovora, time biva još hitnijim. S obzirom na razvoj promatranja ljudskog iskustva, njegove empirijske dimenzije, osobito od 17. stoljeća, uvelike se dovodi u pitanje sama mogućnost verificiranja stvarnosti koje su osjetilima nedostupne, kao što je upravo duhovna stvarnost i njezine kategorije poput Boga, duše i slobode. Tom problemu nastojalo se doskočiti povezivanjem onoga što je „iskustveno i onoga nadiskustvenog (transcendentalno), te se u diskurs uvodi pojam »transcendentalno iskustvo« (Karl Rahner).“¹¹⁹ Upravo kod Rahnera nalazimo pokušaj da pomiri Kanta i skolastiku, pa je govorio o Bogu kao praiskustvu koje omogućuje svako drugo iskustvo. Za opravdanje toga pojma, uvodi se i »transcendentalnu metodu« koja bi mogla imati svoje instrumente verifikacije takva iskustva te koja je ujedno ukazala na slabosti „pozitivističko-empiričkog pristupa raznim filozofskim (pa i

¹¹⁸ Immanuel KANT, *Kritika čistog uma*, 30.

¹¹⁹ Ivan MACAN, *Vjera kao ljudsko iskustvo: filozofsko-antropološki pristup*, 222.

znanstvenim) pitanjima.¹²⁰ Time se željelo pokazati da takva vrsta iskustva ima barem toliko razloga za uvažavanje koliko i druga filozofska, pa i prirodoznanstvena pitanja, koja nisu podložna znanstvenim metodama verifikacije u strogom smislu, a ipak ih se kao takve prihvaća.

Transcendentno i transcendentalno iskustvo u sebi podrazumijevaju raznovrsnost govora koji susrećemo u pojmovima kao što su religiozno iskustvo, iskustvo vjere, mistično iskustvo, duhovno iskustvo, iskustvo svetoga, iskustvo božanskoga i iskustvo Boga. Autori koji posežu za ovim pojmovima, često se njima služe kako bi govorili o istoj stvarnosti, premda u svojim preciznijim značenjima oni nisu istovjetni. Ono što je za naše promišljanje važno istaknuti je da „njihov temeljni zajednički nazivnik upućuje na čovjekov neposredni dodir s transcendentalnom stvarnošću, a razlikuju se po detaljnijem određenju te stvarnosti.“¹²¹ Naš put promišljanja o iskustvu polazi od naravnog iskustva unutar kojega smo detektirali transcendentnu stvarnost koju čovjek ne može objasniti sobom. Otvorenost transcendentnom iskustvu nas potiče da se pitamo o njegovu uzroku i smislu. Mnogi su veliki umovi prisutni u našoj povijesti svjedočili takvim iskustvima, što nas ne ostavlja ravnodušnima. Transcendentno iskustvo ima svoju povijest i zbog toga je zbiljski prisutno i kao predmet promišljanja.

Na tragu značenja latinske riječi *transcendere* koja znači nadići, izdići se, popeti se iznad, razlikujemo spoznajnoteorijsko razumijevanje transcendencije koja naglašava „neovisnost spoznajnog objekta o spoznaji i spoznajnom subjektu. Objekt nadilazi područje svijesti i neovisan je o njoj. Metafizička transcendencija nadilazi svako osjetilno iskustvo i prema tome postoji izvan vidljivoga svijeta.“¹²² Takva transcendencija, neovisna o našoj spoznaji i iskustvu, ona koja ga uvijek nadilazi, ipak je prisutna u svijesti pojedinca. Drugim riječima, mi smo svjesni da nešto nadilazi našu spoznaju i naše iskustvo, a svjesni smo toga na temelju funkcije koju posjedujemo, a koja je u stanju apstrahirati, dotaknuti nešto intuicijom i logično zaključiti. Tako dolazimo i do antropološkog poimanja transcendencije koje se očituje u „iskustvu da čovjek u svojem faktičnom stanju ne može doseći ono što je njegov bitak u potenciji, njegova neizmjerena mogućnost, iako je stalno nošen tom mogućnošću.“¹²³ Čovjek kao biće koje neprestano prekoračuje svoje vlastite granice i transcendirira samoga sebe, tim činom dohvaća i su-iskusuje stvarnost koja njega samog nadilazi u spoznaji i iskustvu. To se ogleda i kao znanje, ali ne znanje u strogom smislu, nego više kao osvjedočenje o vlastitoj

¹²⁰ *Isto*, 223.

¹²¹ Valerija Nedjeljka KOVAČ, *Svakodnevno iskustvo kao mjesto iskustva Boga*, 830.

¹²² Tomislav IVANČIĆ, *Kršćanstvo u traganju za identitetom*, 32.

¹²³ *Isto*.

transcendentnosti i transcendentalnosti svijeta koja ga neprestano prožima i uvlači u suiskustvo svoga vlastitog znanja, svoga vlastitog bitka i svoje vlastite stvarnosti.

U tom duhu, teologija pronalazi i sam naravni temelj za osvjedočenje transcendentnoga koje se u teološkom poimanju shvaća Božjom stvarnošću, koja je izvan ovoga svijeta i slobodna od svijeta, a u kojoj mi ipak djelomično sudjelujemo i Božjom imanentnošću. Transcendencija je nedostupna našoj spoznaji i iskustvu ali ipak ona koja nas uvlači u svoj prostor i o kojoj imamo svijest i suiskustvo. Na tom tragu leži uvjerenje, kako smo već prethodno nastojali pokazati, da i konkretno, životno, svakodnevno iskustvo već upućuje na duhovnu ili religioznu dimenziju u čovjeku, a samim time i na konačno utemeljenje koje nazivamo Bogom. Govor o transcendenciji nije pridržan samo onima koje ta stvarnost upućuje na Boga. S predznakom ateizma o njoj govori Ernst Bloch kao čovjekovu prekoračivanju samog sebe što objašnjava produžetkom nagona i nevolje, a samo znanje kao rezultat čuđenja. Transcendirajući čovjek dakle, ali bez Transcendencije.¹²⁴ No, takva transcendencija se brzo našla u kolopletu vlastitih ideja oblikovanih materijalističkim temeljem koja je našla svoj kraj kad se postavilo pitanje smisla takva prekoračivanja: „Može li dakle, individualno i društveno transcendiranje bez istinske transcendencije uopće stići k cilju?“¹²⁵ Još hitnije pitanje, koje možda ujedno sadržava i odgovor je: Može li čovjek samim sobom objasniti ono što njemu samom izmiče, a ujedno ga duboko proniče i određuje? Ukoliko je transcendencija samo u nama, tada ona više nije transcendencija jer se može objasniti kao funkcija ili nagon. Možemo se odreći imena, ali ne i sadržaja transcendentnog iskustva koji nam govori drugačije a to je da: „Bez prave transcendencije nema ni pravog transcendiranja.“¹²⁶

U sklopu ovog razmišljanja dolazimo do pojma »religiozno iskustvo« koje unutar svoje specifikacije ima vlastitu stvarnost i ukazuje na nju. Ivan Macan taj pojam objašnjava kao „sasvim posebno iskustvo koje nazivamo »religioznim« iskustvom ili pokatkad istoznačno s vjerskim iskustvom (ili »iskustvom vjere«), premda je pojam »vjera« širi od pojma »religija« pa se zato govori i o »religioznoj vjeri«, za razliku od mnogih drugih vrsta vjerovanja.“¹²⁷ Promatranje religioznog iskustva, bilo s psihološke, filozofske ili teološke strane kod onih ljudi koji su religiozno iskustvo doživjeli i o njemu govore, pokazuje da se radi o „unutrašnjem doživljaju u kojemu su najednom shvatili svu dubinu svoje egzistencije i smisao čitave stvarnosti. Takvo se iskustvo temelji na jednom sveobuhvatnom, dubljem uvidu u vlastitu

¹²⁴ Usp. Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 729-734.

¹²⁵ *Isto*, 735.

¹²⁶ *Isto*, 736.

¹²⁷ Ivan MACAN, *Vjera kao ljudsko iskustvo: filozofsko-antropološki pristup*, 223.

stvarnost i stvarnost svijeta.¹²⁸ Iz transcendentnog iskustva proizlazi religiozni osjećaj koji se kroz cijelu povijest slijevao u pojmu »Bog«. Proizlazi da iz ovakve analize, kroz promatranje naravnog i transcendentnog iskustva, „tek se u trećem koraku događa iskustvo Boga u specifičnom smislu.“¹²⁹ Ovdje se nameće onaj temeljni problem poistovjećivanja transcendencije i Boga. Drugim riječima, sama transcendencija kao dio svijeta i dio čovjeka nije ujedno i dokaz da je riječ o nekom konačnom Biću koje ima volju i um. Unutar naše razrade to je temeljno pitanje. Kroz iskustvo Boga kroz bitak i smisao pokazuje se da transcendencija koja nam se očituje nije tek neki ures našeg bivstvovanja, nego temelj koji to cjelokupno bivstvovanje i sadržava.

b) Iskustvo Boga kroz bitak i smisao

Transcendentalno-refleksivna metoda¹³⁰ je ona koja nastoji oživjeti metafizičke pojmove, napose pojam bitka koji je „stožerni pojam metafizike, a ujedno i »šifra« za racionalno uspinjanje Bogu.“¹³¹ Oslanjajući se na Tomino razumijevanje bitka koji je usmjeren ne toliko na njegovu objektivnost koliko na djelatni čin bivstvovanja, zadaća refleksije „polazi od dinamizma ljudske duhovne, tj. misaone aktivnosti kakva se očituje u njegovu konkretnom življenju. U tom se dinamizmu očituje kako čovjek refleksivno dohvaća činjenicu postojanja, i to ukoliko je on sam biće o posjedovanju bitka, te ukoliko, budući da je duhovno biće, živi u stalnoj relaciji, tj. otvorenosti prema bitku, prema svemu što se nalazi na obzoru bitka, te naposljetku, ili, možda ispravnije je reći, prije svega, prema Bitku u punini kao Temelju.“¹³² Prema Tominu shvaćanju, Bog, nema bitak, nego je sam svoj bitak, „promatran kao causa efficiens, on uzrokuje sav stvoreni bitak, koji je participacija stvaralačkog bitka.“¹³³ Do takvog poimanja bitka Toma dolazi prije svega „promatrajući stvarnost i uočavajući sličnost svih stvari u tome da jesu, ali i razliku da jesu na različite načine. Ta sličnost je razlog Tomina zaključka

¹²⁸ *Isto*.

¹²⁹ Valerija Nedjeljka KOVAČ, *Svakodnevno iskustvo kao mjesto iskustva Boga*, 841.

¹³⁰ „Idejni začetnik ove metode je belgijski isusovac Joseph Maréchal, koji je u post-kantovskom vremenu bio među prvim pobornicima klasične metafizike koji Kanta nije držao njezinim »neprijateljem« i »rušiteljem«, kojega treba ili ignorirati ili protiv kojeg se treba boriti, nego, naprotiv, promišlja klasičnu metafiziku, prvenstveno onu Tome Akvinskog, uzimajući u obzir njegovu kritiku i usvajajući njegovu transcendentnalnu metodu:“ u: Anto PAVLOVIĆ, Stjepan ŠTIVIĆ, *Religiozno iskustvo s motrišta transcendentalne refleksije i njegova uloga spram kritika metafizike i dokaza za Božje postojanje*, 198.

¹³¹ *Isto*, 199.

¹³² *Isto*, 201.

¹³³ Marko VUČETIĆ, *Temelji metafizike Tome Akvinskog*, u: *Crkva u svijetu*, 36 (2001.) 2, 245.

o univerzalnom bitku kao uzroku svakog drugog bitka slijedeći pravilo: 'Kada je jedna te ista stvar zajednička mnogim bićima, ona nužno mora biti uzrokovana u njima jednim jedinim uzrokom'.¹³⁴ Bog, kao bitak sam, i uzrok svakog drugog bitka, ono je što naziremo kao neizrecivo i neiskusivo, a koje spoznajemo iz izrecivog i iskusivog. Tako zadivljeni stojimo pred svemirom, ali štuujemo samo ono što ga pokreće, jer čuvstvo za neizrecivim dano je čovjeku.

Pavlović i Štivić, metodom metafizičke refleksije, dolaze do toga da polazeći od konkretnog ljudskog iskustva mi potvrđujemo otvorenost prema bitku u punini. Riječ je o tome da govor o najobičnijem životnom iskustvu uvijek ostavlja prostor onoga čemu smo otvoreni, što naslućujemo, ali je neizrecivo i nije moguće do kraja tematizirati. Tim uvidom se zaključuje da „stvarnost postoji, da je u sebi smisljena, te da je kao takva, dostupna intelektu i volji, tj. dohvatljiva je našoj spoznaji i iskustvu,¹³⁵ ali jednako tako, dodat ćemo, ljudsku otvorenost i prema onom neizrecivom, neiscrpivom i nedohvatljivom. Tu se očituje naša usmjerenost duha prema Temelju i Punini Bitka gdje se ogleda naša svijest o neizrecivom kojem smo otvoreni i s kojim ostvarujemo određenu relaciju. Biti svjesni toga nije malo. Riječ je o našoj usmjerenosti Smislu, Punini, Temelju, što u kršćanskoj tradiciji nazivamo Bogom.

Neizostavno je spomenuti filozofa bitka, Martina Heideggera (1889.-1976.), koji ne „promišlja bitak polazeći od čovjeka, nego čovjeka i svijet polazeći od bitka.“¹³⁶ U kratkim naznakama, on bitak shvaća kao „čovjekovu istinu i čovjeka kao mjesto 'svijetljenja bitka'“. Tako ljudski opstanak – shvaćen na egzistencijalno-transcendentalno-filozofski način – biva omogućen tek bitkom. Čovjek i bitak upućeni su jedan na drugoga.¹³⁷ Kao onaj koji smatra da u području mišljenja o Bogu radije treba šutjeti, i ne poistovjećujući bitak s Bogom ili konačnim Utemeljenjem, on ga shvaća kao onog koji se svijetu „objavljuje vazda putem ništa, koje se iskušava posvuda: sve bivstvuje moglo bi i ne biti! Tako se bitak skriveno-neskriveno pojavljuje, izlazi na svjetlo; a ništa, koje posvuda djeluje ništeći, pojavljuje se ipak samo kao *veo bitka*, kao na način na koji se bitak pojavljuje čovjeku kad on prekoračuje bivstvujeće.“¹³⁸ Mnogi će u ovom govoru o bitku, prepoznati upravo govor o Bogu te mogućnost mišljenja o Bogu iz samog bitka. Tada bi značilo da se bitak ne objašnjava sobom samim, nego Bogom. Temelj takvog razumijevanja bitka krije se u poimanju bitka „*temeljni događaj koji sve*

¹³⁴ *Isto*, 244.

¹³⁵ Anto PAVLOVIĆ, Stjepan ŠTIVIĆ, Religiozno iskustvo s motrišta transcendentalne refleksije i njegova uloga spram kritika metafizike i dokaza za Božje postojanje, 202.

¹³⁶ *Isto*, 746.

¹³⁷ *Isto*.

¹³⁸ *Isto*, 748.

*obuhvaća i osvjetljuje.*¹³⁹ Ne krije li se već tu klica šutnje o Bogu, kojeg želimo sakriti i onda kada o njemu govorimo? Nije li takav govor i u Comte-Sponvillea skriven *velom tajne*, kako on voli nazvati tajnu, prešućujući pritom onoga u odnosu na koga je u *velu tajne* već oblikovao ideju o njemu pa i samo svoje iskustvo?

Comte-Sponvilleov govor o bitku očituje se u tajni u koju vjeruje, koja je za nas neobjašnjiva, jer bitak će se moći objasniti tek sobom samim: „Pitanje: Zašto postoji nešto radije nego ništa?, postavlja se utoliko nužnije ukoliko je ono bez mogućeg odgovora. To je ono što ga čini fascinantnim, prosvjetljujućim, okrepljujućim: ono nas upućuje na ono što nazivamo tajnom bitka, neodvojivom od njegove evidentnosti. Ono nas budi iz našeg pozitivističkog sna. Ono potresa naše običaje, naše jednostavne prosudbe, naše tobožnje očiglednosti. Ono nas, barem zakratko, odvaja od prividne banalnosti svega, prividne normalnosti svega.“¹⁴⁰ Comte-Sponville ne skriva svoju težnju za spoznajom ili barem naslućivanjem bitka koji bi utažio našu žeđ koja se može utažiti tek kada se izdignemo iz banalnosti svakodnevnog i normalnog. U ovim riječima Comte-Sponvillea naziremo govor o Bogu, kojeg on u svojoj filozofskoj misli ipak želi prešutjeti, ne dakako pojmovno, nego sadržajno. Ako se bitak objašnjava sobom samim, to znači da on ipak zahtijeva objašnjenje. To je ono što će biti predmet razmišljanja u njegovu sljedećem argumentu *Nerazumljivo objašnjenje*. Čovjekova težnja, fascinirana pred tajnom bitka, ma kako ju nazvali, je ono što nas sve povezuje i pred čijim udivljenjem stojimo kao djeca. Ali ipak, to ne zovemo istim imenom, jer se katkada čini da Bog filozofâ, koji ne traži molitve i štovanja, mora biti netko posve drugi, pa radije priroda ili neki kumir. Možda nam, s druge strane, takva 'šutnja' ili 'prešućivanje' Boga govori o jednom obliku poštovanja unutar ateističke misli koju ne treba olako odbaciti.

Upravo pitanje smisla je jedno od temeljnih za nastavak ovog promišljanja. Povijesno gledano, primjećuje se promjena paradigme koja se premiješta s ontološko-metafizičkog tumačenja cjelokupne stvarnosti na antropocentrično-pozitivistički. Promijena paradigme uzrokuje i gubitak horizonta u kojem Bog prevladava kao Temelj i Smisao.¹⁴¹ Ipak, ta promijena nije dokinula pitanje smisla koje se uvijek iznova javlja u svijesti pojedinca i društva. Unutar prirodno-nastveno-tehničke paradigme tumačenja svijeta, koja dominira suvremenim kretanjima, na pitanje smisla odgovara da smisao nije negdje izvan nas, nego da smisao svemu dajemo mi sami. Shvaćanje da je sve što postoji nastalo iz ničega i slučajno, da svijet nema

¹³⁹ *Isto*.

¹⁴⁰ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 71.

¹⁴¹ Usp. Valerija Nedjeljka KOVAČ, *Svakodnevno iskustvo kao mjesto iskustva Boga*, 843.

svrhu ni smisao, te da će se sve jednog dana vratiti u prvotno ništavilo iz kojeg i potječemo, postaje novo evanđelje prirodnoznanstveno-tehničkog tumačenja svijeta i čovjeka. Ipak, takav način tumačenja, koje se temelji na »radosnoj vijesti« ljudskog napretka, doseže svoje granice ondje gdje se javlja čovjekova duhovna i etička stvarnost,¹⁴² a napose njegova otvorenost traženju smisla cjeline čovjekova postojanja. Kako naznačuje njemački teolog Walter Kasper, „pitanje i iskustvo smisla se otvara u trenucima čovjekova susreta s ljubavlju, radošću, povjerenjem, uspjehom, bolesti, smrću...Takvo preklapanje cjeline i pojedinačnog, idealnog i realnog, bitka i bića, shvaćamo smislom.“¹⁴³

Smisao je nešto što nas oduvijek kao svjesna i misleća bića zaokuplja i pokreće. U nastojanju da objasnimo neku misao, iskustvo ili pojavu, mi tražimo njezinu smislenost ili ako govorimo o besmislu mi govorimo o odsutnosti smisla jer „upravo pod pretpostavkom smisla možemo svoje pojedine čine, pa naposljetku i vlastito postojanje, vlastiti život, proglasiti besmislenim.“¹⁴⁴ Smisao je težnja unutar koje, čini se, „stoji i pada sav naš životno-iskustveni bitak. Upravo smisao razumijevamo kao objektivnu vrednotu, koja se na poseban način očituje kroz njegov transcendentalan karakter koji dominira cjelinom našeg postojanja i življenja, prožimajući sve pojedinačne fragmente našega iskustva, slažući ih u jedinstvenu cjelinu.“¹⁴⁵ Potraga za smislom i značenjem upućuje nas na neku višu stvarnost koja našim fragmentarnim iskustvima i sadržajima daje smisao, a to može biti samo nešto što u samome sebi sadržava smisao. Tako smo uvučeni u iskustvo svijesti o neizrecivome i smislenome prema kojem smo u svojoj biti otvoreni i s kojima neprestano dolazimo u dodir, počevši od naravnog reda iskustva koje nas zatiče. Smisao se očituje u našoj naravnoj dimenziji iskustva, u nama samima, u postojanju svega što postoji, ali svojim uzmicanjem i nedokučivošću neprestano transcendirira od vidljivog i oipljivog te se time nazrijeva kao nešto u nama prisutno i ujedno u nama odsutno. Tako se smisao pokazuje kao objektivna i transcendentarna dimenzija čovjekova postojanja, prisutna istovremeno u nama i izvan nas.

Na tom tragu povezujemo ono što Pavlović i Štivić zaključuju da „naposljetku ono što se pokazalo u metafizičkim analizama kao »Punina Bitka« od kojega sva druga pojedinačna bića primaju ono što imaju i jesu; u transcendentálnom iskustvu kao ontološki »Temelj«, koji je iskonski »izvor« i »uvir« (Cilj) cjelokupnog ljudskog djelovanja; te u spontanom životnom

¹⁴² *Isto*.

¹⁴³ *Isto*, 844.

¹⁴⁴ Anto PAVLOVIĆ, Stjepan ŠTIVIĆ, Religiozno iskustvo s motrišta transcendentálne refleksije i njegova uloga spram kritika metafizike i dokaza za Božje postojanje, 205.

¹⁴⁵ *Isto*, 204.

iskustvu kao »Sveobuhvatni smisao«, u čijem okrilju osmišljavamo vlastito postojanje, zapravo jedna jedinstvena i Najuzvišenija Zbilja, koju, kako to naznačuje Toma Akvinski na kraju svakog od pet puteva, svi nazivaju »Bog«. Pokazuje se, naime, da ono što je o Božjem postojanju, na logičko-spekulativnoj – metafizičkoj – razini izraženo u silogizmima, nije igra riječi bez sadržaja, a time i smisla i značenja, nego da ima svoje ishodište, a time i čvrstu podlogu u konkretnom životnom iskustvu koja upućuje na zbiljski sadržaj i stvarnu snagu tih dokaza.¹⁴⁶ Jednako tako Ivančić će naglasiti povezanost transcendencije i smisla, jer „ograničenost u čovjeku i oko njega postavlja pitanje smislenosti a pitanje smisla pitanje je transcendiranja u jednom sveobuhvatnom smislu. Kao što je Bog transcendentan tako da je imanentan svemu i čovjeku, tako je i smisao nešto transcendentno ukoliko je imanentan. A to znači sveobuhvatan.“¹⁴⁷ Ova stvarnost, koja modernog čovjeka uznemiruje, tim više jer nije podložna našim kategorijama, ogleda se u kontekstu bitka i smisla kao jednim kategorijama u kojima čovjek može smisljeno živjeti i pomiriti cjelovitost svojega postojanja. Otvorenost bitku i smislu govori o otvorenosti transcendentalnoj stvarnosti koja je u sebi Bitak i Smisao. Tu se nameće zaključak da su bitak i smisao ono što čovjek ne može objasniti samim sobom, već se objašnjavaju Bitkom i Smislom samim, što se nazrijeva kao ključ za iskustvo Boga. Tako naš put od naravnog, transcendentnog i transcendentalnog iskustva dopijeva do iskustva Boga kao trećeg koraka. Tu se javlja problematika mogućnosti iskustva Boga i njegove verifikacije o kojoj ćemo u naznakama prikazati i to pitanje.

c) Verifikacija iskustva Boga

Pitanje koje nas ovdje zaokuplja je: Može li iskustvo Boga biti verificirano i na koji način te govori li to iskustvo razumnome čovjeku da Bog postoji? Kao uvod u promišljanje, spomenut ćemo tri prigovora u odnosu na iskustvo Boga koji nastoje verifikaciju takva iskustva dovesti u pitanje. Prva primjedba odnosi se na sam pojam Boga kao nemoguć pojam što onda podrazumjeva da ni samo iskustvo ne može biti moguće. Druga primjedba kaže da prečesto susrećemo čitav niz pogrešnih prepoznavanja, kriva tumačenja evidencije i haluciniranja koja nas onda dovode do zaključka da je iskustvo varljivo i nepouzđano. Treća primjedba polazi od ovih čimbenika (halucinacije, ludost, psihološki i društveni pritisak) koji mogu biti krivi pa

¹⁴⁶ *Isto*, 206.

¹⁴⁷ Tomislav IVANČIĆ, *Kršćanstvo u traganju za identitetom*, 34.

samim time i pogriješiti s predmetom svoga iskustva.¹⁴⁸ Ukratko, sve tri primjedbe svode se na prigovor da je svako iskustvo podložno sumnji jer nije podložno provjeri kojom bi se utvrdilo da je zaista bilo nekog iskustva Boga. U nastavku ćemo se pozabaviti svakom od ovih primjedbi.

Prvu primjedbu smo već prikazali u ontološkom dokazu unutar kojega prepoznajemo da takva primjedba nema svoje konačno utemeljenje iz razloga što mogućnost Boga nije dokinuta. Pojam Boga, iako ne dokazuje njegovo postojanje, ipak snažno sugerira njegovu mogućnost: „U najmanju ruku, nije očito da Boga ne može biti, te stoga nije očito da ne može biti razložne vjere u Boga zasnovane na iskustvu – samo zato jer Boga ne može biti.“¹⁴⁹ Jednako tako, kad je riječ o pojmu Boga, njegovu razumijevanju i govoru o njemu, tvrdnja da je to metafizički pojam o kojemu se ništa suvislo ne može reći, pa tako ni posredovati određeno iskustvo, ne stoji. Davies to objašnjava na sljedeći način: „Ne mora se točno znati što riječ znači kako bi ju se nekako razumjelo ili kako bi ju se suvislo koristilo. Ne moram točno znati što je vulkan, ali o vulkanima još uvijek mogu suvislo govoriti. I mogu razumno reći da Jones ima malariju, a da mi nije jasno što točno govorim. Drugim riječima, mogu suvislo upotrebljavati riječ, a da ih nisam u stanju definirati. Ovo stajalište ne čini ništa kako bi se pokazalo da ima Boga, ali pokazuje da – kako bi se smisleno govorilo o Bogu – nije nužno točno razumjeti težinu vlastitih iskaza o njemu.“¹⁵⁰ Riječ je o tome da pojam Boga nismo možda u stanju definirati, proniknuti do kraja ni objasniti što točno mislimo kad kažemo »Bog«, ali ta činjenica ne isključuje mogućnost da o njemu suvislo govorimo i da o njemu potpuno pouzdano imamo iskustvo. Pojam Bog, kao i druge ljudske ideje i riječi, su nepotpuni da bi izrazili Apsolut, Puninu Bitka i Najuzvišeniju Zbilju. No upravo se u tom pojmu »Bog« „slijevalo sve religiozno iskustvo i govorenja mnoštva naraštaja kroz povijest.“¹⁵¹ Ono što je zajedničko svakom tom pojedinačnom činu spoznaje i iskustva, jest da se „Bog ujedno skriva i otkriva, u njima je uvijek prisutan, ali ne na tematski način, nego kao su-spoznat i su-iskušen.“¹⁵²

Druga primjedba koja se odnosi na varljivost iskustva i čimbenike koji na nju ukazuju također nije primjedba koja to iskustvo dokida. Davies tvrdi da se „argument iz činjenice revizije ne može koristiti da bi se u nekom apsolutnom smislu nijekalo mogućnost spoznaje

¹⁴⁸ Usp. Brian DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, 107.

¹⁴⁹ *Isto*, 107.

¹⁵⁰ *Isto*, 30.

¹⁵¹ Anto PAVLOVIĆ, Stjepan ŠTIVIĆ, *Religiozno iskustvo s motrišta transcendentalne refleksije i njegova uloga spram kritika metafizike i dokaza za Božje postojanje*, 207.

¹⁵² *Isto*, 206.

putem iskustva.¹⁵³ Primjer koji nam za tu tvrdnju podastire Davies kaže sljedeće: „Halucinacija, ludost ili krivo tumačenje evidencije nisu dovoljni razlozi za to da bismo svako iskustvo proglasili krivim. Pogrešno prepoznati X znači imati iskustvo X-a i pogrešno vjerovati da je X nešto drugo, a ne X. Stoga, mora biti moguće imati iskustvo X-a i ispravno vjerovati da je to X.“¹⁵⁴ To je ono što povezujemo i s činom sumnje. Da bismo u nešto sumnjali, sumnji mora prethoditi neka spoznaja, neko opće uvjerenje ili znanje. Inače, ne znamo ništa o predmetu sumnje niti što se postupkom sumnje nastoji prihvatiti ili odbaciti. Jednako tako sama verifikacija iskustva zahtijeva neko prethodno razumijevanje što bi bio Bog da bismo iskustvo Boga uopće mogli dovesti u pitanje.

Primjedba varljivosti ni u kojem slučaju ne opovrgava mogućnost iskustva Boga jer „pogrešno tumačiti evidenciju znači biti svjestan nečega i iz toga izvesti pogrešne zaključke. Stoga mora biti svjestan nečega te izvesti iz toga točne zaključke. Imati halucinacije znači pogrešno vjerovati da je nešto tu prisutno. Stoga mora biti moguće vjerovati ispravno da je nešto tu prisutno.“¹⁵⁵ Drugim riječima, ako smo svjesni pogreške tumačenja evidencije, nužno smo svjesni i njezina ispravna tumačenja, jer drukčije ne bismo imali na temelju čega prosuđivati ispravnost ili krivost takva tumačenja. Ovime Davies želi pokazati da se neke tvrdnje temeljene na iskustvu razložno mogu prihvatiti i razumski potvrditi da barem nekih stvari ima, kako u iskustvu tako i u stvarnosti. Comte-Sponvilleova primjedba da je iskustvo Boga slabo također upućuje na činjenicu neke ideje kakvo bi ono trebalo biti da bi se vjera u Boga mogla opravdati. Time se ne dokazuje činjenica iskustva Boga, ali se dolazi do toga da u sebi nosimo ideju ispravnosti takvog iskustva, pa i njegova inteziteta koji bi mogao biti više ili manje uvjerljiv.

Oslanjajući se na Wittgensteina, koji potvrđuje i našu zamjedbu, a koja upućuje na to da i prije nego postavimo pitanje o nečemu, unaprijed neupitno prihvaćamo neko razumijevanje toga ispitivanja: „Sumnja može postojati samo tamo gdje postoji pitanje; pitanje samo tamo gdje postoji odgovor; a ovaj samo tamo gdje se nešto *može reći*.“¹⁵⁶ To je ono što smo naglasili i kod Descartesa kada njegovoj korjenitoj sumnji prethodi povjerenje u razum, svjestan svoga 'misliti'. U tom smislu, iskustvo nam posredno ili neposredno prenaša neki dojam o onome o čemu pitamo, što se u kodu pitanja može pokazati istinitim ili ne. Sama činjenica da se takav dojam pokazuje istinitim ili stvarnim govori o mogućnosti takve spoznaje. Jednako tako, onda

¹⁵³ Brian DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, 108.

¹⁵⁴ *Isto*.

¹⁵⁵ *Isto*.

¹⁵⁶ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Zagreb, 2003., 169.

kada se pokaže krivim, govori da iskustvo zahtijeva razumnu interpretaciju. Time tvrdimo da je iskustvo Boga moguće i da je moguće potvrditi da je to iskustvo i stvarno, a jednako tako i da nije svako iskustvo ujedno i iskustvo Boga. To ukazuje na činjenicu da sama falsifikacija iskustva potvrđuje da o njemu imamo neki dojam, koji se može pokazati ispravnim ili krivim. To je ono što nas vodi trećoj primjedbi.

Treća primjedba kaže da predmet iskustva, u ovom slučaju Bog, može biti pogrešan. Razumljivo je da određena iskustva usred halucinacija, ludosti ili društvenih i psiholoških pritisaka mogu biti kriva. Jednako tako, ti čimbenici ne ukazuju na nužnost da je neko iskustvo krivo: „Istinitost nekog vjerovanja nije podložna čimbenicima koji dovode do vjerovanja.“¹⁵⁷ Ako se poslužimo primjerom pijana čovjeka koji je svjedočio nekoj nesreći, ne znači da bi njegov iskaz o toj nesreći bio kriv. Mogao bi biti, ali mogao bi i ne biti. On nije pouzdan, ali to je tek prva zamjerka trećoj primjedbi. Druga je da stav treće primjedbe ne dokazuje da su svi ljudi koji su imali iskustvo Boga bili pod utjecajem halucinacija, ludosti ili drugih pritisaka. Naprotiv, slušamo različita iskustva Boga od strane ljudi koji su u isto vrijeme razumni i pouzdani. Stoga, ni treća primjedba ne opovrgava iskustvo Boga kao razumno i pouzdano prihvatljivo iskustvo razumna čovjeka.

Na koncu, Davies objašnjava mogućnost dogovorene provjere iskustva. Činjenica da takva iskustva nisu jednake prirode niti oko njih postoji apsolutno slaganje, nije potvrda da ta iskustva nisu podložna provjeri a niti to da su takva iskustva kriva. Da bi objasnio tu tvrdnju poslužit će se trima momentima. Prvi je taj da „ima smisla reći da se može razložno činiti neke tvrdnje zasnovane na iskustvu, dok nema apsolutnog slaganja oko prirode i predmeta njihova iskustva na strani onih koji brane tvrdnju. Dva se astronoma mogu složiti oko postojanja zvijezde i oni mogu biti razložni kada tvrde da ona postoji iako je vide s različitih lokacija i različitim instrumentima. Druga je da ako A i B tvrde na osnovu iskustva da je nešto slučaj, ali se ne slažu oko prirode iskustva i prirode toga što se iskusi, ne slijedi da jedan od njih ne može biti u pravu, a drugi u krivu. I treći moment je činjenica da se A i B ne slažu oko prirode X-a kojeg su, kako kažu, iskusili, ne treba pokazivati da obojica ne mogu biti u pravu da je X tu i da je razložno vjerovati tako.“¹⁵⁸

¹⁵⁷ Brian DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, 110.

¹⁵⁸ *Isto*, 114.

Kad je riječ o samom iskustvu, tada se oslanjamo na Gerald O'Collinsa koji iznosi mogućnost teza u obliku tvrdnji, koje uključuju višedimenzionalnost u odnosu na iskustvo:¹⁵⁹

1. Stvarnost i pojam iskustva su višeslojni i polivalentni; iskustvo nije moguće precizno definirati niti svesti na jednostavnu formulu.
2. Iskustvo je proces niza manjih sub-iskustava, koja se mogu korigirati novim iskustvima, ali i stanje koje rezultira iz tog procesa.
3. Svako iskustvo ima objektivni i subjektivni pol.
4. Iskustvo nužno uključuje izravan kontakt između subjekta koji iskusi i objekta koji biva iskušen. Zato je iskustvo istodobno neposredno i ima svoje pretpostavke, koje ga omogućuju.
5. Iskustvo ima karakteristiku partikularnosti, konkretnosti i specifičnosti, događa se u *ovome* partikularnom vremenu i u *ovome* partikularnom prostoru.
6. Iskustvo sadrži aktivnu i pasivnu komponentu, koje su prisutne u različitim omjerima.
7. Iskustvo sadrži neposrednu evidenciju, no moguće su pogrešne interpretacije. Iskustvo je stoga provizorno i potrebno je razlikovati što se iskusi.
8. Iskustva su često olako kategoriziraju kao dobra-loša, ugodna-bolna, pozitivna-negativna, pri čemu postoji opasnost reduciranja iskustva na kriterij ugone.
9. Čitava osoba kao i cjelina stvarnosti uključeni su u suiskustvo.
10. Iskustvo, refleksija i jezik se razlikuju, ali se i međusobno uvjetuju i čine nerazdvojivo jedinstvo.
11. U samome iskustvu započinje proces interpretacije iskustva, koji može različito trajati.
12. Interpretacija iskustva poklapa se s otkrivanjem značenja iskustva, koje također može dugo trajati.
13. Premda je svako iskustvo neposredno osobno i do kraja neizrecivo, ono teži priopćenju te ima karakteristiku komunikabilnosti.
14. Čovjek živi u napetosti između tradicije kao prenošenja iskustva jedne zajednice i suvremenog vlastitog iskustva, koji se međusobno osvjetljuju.

U sklopu verifikacije iskustva Boga, kojem bi se moglo pristupiti na znanstveni način, jest prostor gdje se religija i religioznost manifestiraju u konkretnim oblicima. Nekoliko je autora ponudilo modele po kojima se religiozno iskustvo može razmatrati. Izdvajamo pet dimenzija koje su konstituirali Charles Y. Glock i Rodney Stark: 1. Jakost vjerskog uvjerenja ispitanika, 2. Religiozno iskustvo, 3. Religijska praksa, 4. Religijska spoznaja, 5. Posljedica na moralni život ljudi, odnosno čimbenik utjecaja vjerskog uvjerenja na svakidašnji život čovjeka.¹⁶⁰ U ovih pet dimenzija je sadržajan prostor religioznoga, koji jednako zahtijeva višedimenzionalni pristup uključujući sociološki, psihološki, teološki itd.

¹⁵⁹ Značajke koje navodi Gerald O'Collins dostupne su u njegovu djelu: Gerald O'COLLINS, *Rethinking Fundamental Theology*, Oxford, 2011., 42-52., no, zbog skraćenog oblika, preuzimamo ih iz članka: Valerija Nedjeljka KOVAČ, Svakodnevno iskustvo kao mjesto iskustva Boga, 839.

¹⁶⁰ Stipe TADIĆ, Religiozno iskustvo – neistraživana i/ili neistraživa dimenzija religije i religioznosti, u: *Društvena istraživanja: časopis za opća društvena pitanja*, 7 (1998) 3, 204.

Koraci koje smo naznačili, prije svega Daviesove naznake mogućnosti provjere iskustva, potom i mogućnost provjere iskustva uopće Geralda O'Collinsa, te mogućnost provjere iskustva Boga unutar religioznog prostora od strane Charlesa Y. Glocka i Rodneya Starka, upućuju nas da je iskustvo podložno verifikaciji pa i u znanstvenom smislu, iako se na nju ne može svesti. U njima smo željeli navesti čimbenike iskustva koje ovdje nismo mogli obraditi u cijelosti ali su važni za cjelovito sagledavanje ljudskog iskustva uopće a onda i religioznog iskustva. U tim naznakama primjećujemo njihovu prožetost ali i mogućnost promatranja zasebno. Pri tome želimo naglasiti da se naravno iskustvo, transcendentalno iskustvo i iskustvo Boga može zaštititi od manipulacije i pogrešnog dešifriranja unutar kojih je razuman čovjek, kritičkim umom, kadar sagledati njihovu uvjerljivost. Pri tome je važno naglasiti da kada je riječ o iskustvu Boga, tada on nije predmet iskustva kao bilo koja druga stvar, nego je riječ o nekome tko je potpuno *Drugi*. Davies naglašava da s obzirom na prethodne primjedbe: „Boga bi moglo biti; premda pozivanje na iskustvo nije uvijek jamac nepogrešivosti, ponekad je razložno braniti tvrdnje koje se pozivaju na iskustvo; ljudi koji tvrde iskustvo Boga čine se razložnim u drugim pogledima; i moguće je govoriti o dogovorenim provjerama za prepoznavanje iskustva Boga.“¹⁶¹ Međutim, to još uvijek ne znači reći kako je uvijek razložno vjerovati u Boga na osnovi iskustva Boga. Problem je u tome što je iskustvo Boga različito od bilo koje pojedinačne stvari. Po definiciji Bog i ne bi mogao biti bilo koja pojedinačna stvar jer time ne bi mogao biti uzrokom postojanja svih stvari. S druge strane, Bog se ne iscrpljuje u iskustvu jednako kao što se ne iscrpljuje u razumsko-spekulativnim dokazima.

Hans Küng također naglašava važnost verificiranja same verifikacije i što pod samom verifikacijom mislimo. Naglasak je na tome da se „empiristički kriterij verifikacije u najboljem slučaju može rabiti za razgraničenje matematičko-prirodnoznanstvenih i metafizičkih stavova,“¹⁶² no, kada se postavlja pitanje smisla i besmisla tada sama verifikacija gubi svoju težinu jer se pokazuje da i nešto „ne-empirijsko te u tome smislu 'meta-fizičko' može biti krajnje smisljeno.“¹⁶³ U tako shvaćenoj verifikaciji, koja ima svoje ograničeno područje, nije primjenjiva verifikacija Božje egzistencije kao nečega što se može zateći u vremenu i prostoru dostupno našim osjetilima. Stoga Küng smatra da je „Boga kao zbilju koja navodno sve određuje treba verificirati *na iskustvu zbilje čovjeka i svijeta*. Ono što nudi općedostupno iskustvo konkretne zbilje svijeta i čovjeka valja misaono dešifrirati i jezično izraziti. Iskazi o Bogu trebaju se obistiniti i potvrditi u obzoru iskustva našeg života. Samo ako se govor o Bogu

¹⁶¹ Brian DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, 114.

¹⁶² Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 830.

¹⁶³ *Isto*.

pokriva konkretnim iskustvom zbilje čovjeka i svijeta, ako se na njega odnosi, ako je njime posredovan, njegova je vjerodostojnost utemeljena.¹⁶⁴ Küng se ustvari oslanja na razradu William Jamesa u njegovoj knjizi *Raznolikosti religioznog iskustva* koji polazi od empirizma i kako o „religioznom životu treba suditi na temelju njegova ishoda.“¹⁶⁵ Ovim zaključujemo i naše promišljanje koje se vodilo promatranjem zbilje čovjeka i svijeta koja nas obuhvaća u svojoj naravnoj i transcendentalnoj zbilji. Ono što je čovjeku nedostupno nije i bez smisla, bez su-iskustva i bez su-spoznaje. I naša naravna dimenzija nam očituje da se naš život u cjelini ne temelji na onome što je verifikacijski dostupno, nego upravo na onome što joj izmiče, jer ono što je u „čovjeku najvrijednije i najzanimljivije su ustvari njegova nad-vjeronanja.“¹⁶⁶

Vratimo li se na pitanje s početka ovog poglavlja koja smo postavili a ono glasi: Govori li iskustvo Boga razumnome čovjeku da Bog postoji?, naš je odgovor da *da* utoliko ukoliko možemo prihvatiti da i naravno iskustvo posreduje određenu istinu ili vjeronanje koje se pokazalo ispravnim. Odgovor je također *da*, ukoliko je posrijedi spoznaja jedne drukčije zbilje za koju smo otvoreni, a koja nas bitno određuje i definira cjelovito postojanje kao smislenu i potvrdno u iskustvu. Ako je naravno iskustvo moguće verificirati, iako ono ima i svoju nadnaravnu dimenziju, to upućuje da se i transcendentno iskustvo može verificirati iako ne i svesti na takvu verifikaciju. Iako se iskustvo Boga razlikuje od naravnog iskustva stoga jer je riječ o Bogu kao različitom od bilo koje druge pojedinačne stvari, ne možemo izmaknuti prisustvu svijesti o njemu, našoj naravno/transcendentalnom čuvstvu da su-spoznamo i su-iskusimo Božju transcendentnost. Osim toga, prisustvo iskustva Boga je tu, bilo ono slabo ili jako a ta „ponovno otkrivena transcendentija 'znači da prema zbilji moramo vratiti otvorenost opažanja.“¹⁶⁷ Slabost iskustva se može objasniti našom konačnošću, ali kako objašnjavamo da smo sposobni za takvu vrstu iskustva i dohvaćanja stvarnosti koje nismo kadri objasniti sobom? Razuman čovjek može zaključiti da je u toj stvarnosti prisutan Netko tko nas osposobljuje za takvu vrstu su-spoznaje i su-iskustva u kojoj sudjelujemo, koja nas uvlači u svijet drukčiji od našega, a opet prisutan upravo u našem naravnom i konačnom. Također, razuman čovjek može zaključiti da je transcendentija kojoj smo otvoreni i s kojom imamo određenu relaciju, ujedno prisutna u nama i izvan nas, sadržana u pojmu Bog.

U isto vrijeme smo svjesni da je iskustvo Boga jednako 'neuhvatljivo' kao što su neuhvatljivi i dokazi Božje egzistencije. Ono u sebi uključuje i da i ne, i prisustvo i odsustvo,

¹⁶⁴ *Isto*, 831.

¹⁶⁵ William JAMES, *Raznolikosti religioznog iskustva*, Zagreb, 1990., 14.

¹⁶⁶ *Isto*, 351.

¹⁶⁷ *Isto*, 841.

izvjesnost i neizvjesnost. Ovdje svjesno odlažemo poantirati razmatranje iskustva, stoga što će ono biti jasnije naznačeno u zadnjem momentu našeg promišljanja koje će se baviti duhovnim iskustvom Comte-Sponvillea. Prije toga slijedit ćemo drugi moment koji nam Comte-Sponville naglašava a on se bavi pitanjem odsutnosti Boga. Dok je nekima upravo odsustvo i neizvjesnost potvrda da je riječ o iskustvu Boga, jer je riječ o nekome tko je potpuno *Drugi*, drugima je to problem u kojem se očituje slabost takva iskustva, kao što je slučaj Comte-Sponvillea. Upravo je odsustvo ono što ćemo promatrati u sljedećem momentu, u znaku 'odsutnog' Boga.

d) Odsutni Bog

Comte-Sponvilleovo promišljanje o Bogu dotiče se i jedne od važnih ideja opisanih kao skriveni ili odsutni Bog, koja je duboko ukorijenjena u svim velikim religijskim tradicijama. Iskustvo Boga o kojem smo prethodno razmišljali, ne samo da je ugroženo izvanjskim čimbenicima koje ga dovode u pitanje, nego je 'ugroženo' i u samome sebi. Riječ je o tome da je svako iskustvo Boga ujedno i iskustvo odsutnoga Boga. Njega koji se pokazuje i kao Bog daleki, skroviti, nepoznatljivi i nedohvatljivi. U toj činjenici, jedni prepoznaju slabost iskustva Boga, dok drugi upravo tu pronalaze potvrdu da je riječ o »Bogu«. Tu se krije zahtjev suočiti se s promišljanjem o Božjoj odsutnosti, prije svega zbog Comte-Sponvilleove interpretacije a potom jer iskustvo Boga, zahtijeva takav pristup. Temeljno pitanje je: Krije li se u odsutnosti Boga njegovo nepostojanje ili njegova snaga? Za Comte-Sponvillea je prije riječ o nepostojanju. Ovdje ćemo započeti sa sažetim prikazom nastanka ideje odsutnog Boga, a potom iznijeti Comte-Sponvilleove prigovore s kojima ćemo se u nastavku baviti.

Iskustvo o Božjoj skrivenosti prvi izražava Izaija koji, obraćajući se Bogu, zapaža: *Doista, ti si Bog skriveni, Bog Izraelov, Spasitelj* (Iz 45, 15). Doživljaj skrivenog Boga razvija autor Pseudo-Dionizije Areopagit, uvažena ličnost iz kraja petog i početka šestog stoljeća, čija je identifikacija nepoznata. Pseudo-Dionizije se služi negativnim načinom govora o Bogu, koji se kasnije razmatra u okviru negativne ili apofatičke teologije. Takav govor ne isključuje mogućnost govora onoga što Bog jest (*viae positiva* - pozitivna teologija) nego također mogućnost i zahtjev govora što Bog nije (*viae negativa* - negativna teologija). Računajući na nemogućnost proniknuća u Božji misterij, „Dionizije je u svom negativnom govoru o Bogu otišao dotle da mu je čak zanijekao postojanje, razumijevajući ga kao univerzalni uzrok

egzistencije.“¹⁶⁸ Radi se o tome da Bog ne postoji na „isti način na koji postoji išta što možemo zamisliti. Bog je „Ništa“, ne-stvar, koje nije puka praznina, nego ono u čemu sve osobitosti iščezavaju, a opet su istodobno u njemu zasnovane.“¹⁶⁹ Ovdje se javlja vrlo važna dimenzija koju ističe Keith Ward kada kaže da je naglasak na „intuitivnoj spoznaji onoga što potpuno transcendira čovjekovo razumsko shvaćanje, gdje govor o Bogu dokida sam sebe, kako bi čovjekov um ostavio u jednom novom svijetu 'učenog neznanja' (Nikola Kuzanski¹⁷⁰).“¹⁷¹ Pseudo-Dionizije razvija mističnu teologiju koja se uzdiže nad pojavni svijet misli i slika, u neku vrstu *oblaka neznanja*,¹⁷² gdje se Boga susreće izvan pojmovnoga i osjetilnoga svijeta. Tako će on svojim djelom *Mistična teologija*¹⁷³ nadahnuti mnoge kasnije puteve i škole duhovnosti koje će se razvijati u istom ili sličnom smjeru.

Ovakav pristup razumijevanju Boga, nalazimo u svim tradicijama, izraženo ne u prvom redu kao čovjekova ograničenost spoznaje Boga, nego kao srž govora o Bogu i iskustva Boga. Riječ je o znanju koje nadilazi samo znanje i uvodi u Božji svijet, Božji misterij koji zahtijeva svobuhvatniji pristup uvijek nadilazeći i uvijek neuhvatljiv. To je problematika koja današnjem čovjeku, koji razumijeva znanje kao „priopćiv i provjerljiv rezultat dokazivanja ili iskustva,“¹⁷⁴ zadaje probleme. Govor o Bogu i iskustvo Boga, kao prisutnog i odsutnog u isto vrijeme, neiskazivog u konačnici, je osobito prisutna u svjedočanstvima mistika i mističnim iskustvima koje čitamo u različitim religijskim tradicijama.

S obzirom da se sljedeći govor o Bogu temelji na pojmovima misterija a iskustvo njegova misterija kao mistično, važno je precizirati što se pod tim pojmovima podrazumijeva. Misterij, „(grčki *mysterion*: tajni vjerski obred), ono što je neshvatljivo, nedokučivo; Tajna. Razlikuju se ontološki, egzistencijski i religijski misterij.“¹⁷⁵ Neki drugi autori¹⁷⁶ naglašavaju da je vjerojatnije da riječ misterij dolazi od grčke riječi *muein* a pridjev mističko od *mýein* što

¹⁶⁸ Keith WARD, *Bog*, Zagreb, 2004., 51.

¹⁶⁹ *Isto*, 52.

¹⁷⁰ Nikola KUZANSKI, *O učenom neznanju*, Zagreb, 2007.

¹⁷¹ Keith WARD, *Bog*, 52.

¹⁷² Djelo *Oblak neznanja*, Zagreb, (1989) je knjiga mistične teologije, čiji je autor nepoznat, a duboko se nadahnjuje na razumijevanje mistike Pseudo-Dionizija Areopagita. On naglašava dvije čovjekove moći, to su spoznaja i ljubav, i zato jer Bog lako može biti ljubljen, ali ne i mišljen, valja stupiti u *oblak neznanja* kako bi smo stupili u Božju tajanstvenu, mističnu mudrost, u: Usp. William Johnston, *Mistična teologija. Znanost o ljubavi*, Zagreb, 2007., 22.

¹⁷³ William JOHNSTON, *Mistična teologija. Znanost ljubavi*, 36: Prva *Mistična teologija* napisana je radi duhovnog vodstva u kojem Dionizije piše upute svom učeniku Timoteju.

¹⁷⁴ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 58.

¹⁷⁵ Stipe KUTLEŠA (ur.), *Misterij*, u: *Filozofski leksikon*, 762: Ontološkim misterijem se bavi metafizika nastojeći dosegnuti narav i bit stvari onkraj pojavnoga, egzistencijski propituje stvarnosti ljudske egzistencije (život, smrt, patnja, ljubav, zlo, sloboda, krivnja) kroz filozofiju, književnost i umjetnost.

¹⁷⁶ William JOHNSTON, *Mistična teologija*, 35; Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 911.

znači zatvoriti usta, zatvoriti se pred pojmovnim i osjetilnim danostima ovog svijeta kako bi se uronilo u vlastitu nutrinu. Rudolf Otto promišlja pojam *misteriozno* i razlikuje ga od onoga što smatramo nerazumljivim pa tako problematičnim. On će reći da je „nedokučiva zbilja „misteriozan“ predmet ne samo zbog toga što moje spoznavanje u odnosu na njega ima stanovite neuklonjive prepreke, nego zato što ovdje nailazim na općenito „sasvim drukčije“ koje je vrstom i bićem mojemu biću nesumjerljivo i pred kojim se sada suočavam s ukočenom preneraženošću.“¹⁷⁷ Težište nije na nerazumljivom i nespoznatljivom, nego da to nerazumljivo i nespoznatljivo nekako zahvaća moje biće i postaje moje najdublje iskustvo. Riječ je o stvarnom misteriju kao zbilji svih stvari kojim smo zahvaćeni. Tu smo se već usmjerili prema značenju mistično iskustvo: „Mistika (od grčkog *mystikós*: tajan), iskazi i izvješća o iskustvu o najvišoj zbiljnosti, kao i nastojanja da se dođe do takva iskustva.“¹⁷⁸ Religijsko mistično iskustvo, prisutno u svim religijskim tradicijama, različito je i interpretirano. Ono se razumijeva kao iskustvo jedinstva s Apsolutom, kojemu se ne mogu pridavati nikakvi pojmovi ni slike, pa se tako opisuje kao *ništa* i *praznina*. To je osobito prisutno u Istočnjačkim religijama. Međutim, puno je dodirnih točaka i sa Zapadnim poimanjem Apsoluta kojeg nazivamo Bogom: „Bog mističke pobožnosti skriveni je Bog (Deus absconditus)“¹⁷⁹ dok je Bog proročke pobožnosti Objavljeni Bog (Deus revelatus). Upravo se i kod Pseudo-Dionizija, uzimajući u obzir i druga njegova djela, nazire da njegova „negativna teologija ima svoju protutežu u pozitivnoj teologiji.“¹⁸⁰ Ove naznake nas uvode u razradu ovog pitanja u kontekstu našeg autora kojeg ćemo slijediti s njegovim promišljanjem o odsutnom Bogu.

Oslanjajući se na tradicijski govor, Comte-Sponvilleovo zapažanje, izraženo kroz Božju skrivenost i odsustvo, poistovjećuje s odsustvom vlastite vjere u odnosu na Boga koji je odsutan. Još mu je manje prihvatljivo tumačenje kako je tu riječ o božanskoj diskreciji, nadnaravnoj obzirnosti ili da nas Bog štiti od blistavog prizora. To jednostavno nije njegov osjećaj. Čak i da prihvati ovakva tumačenja, još uvijek ostaje pitanje: „Zar bi se Bog skrivao i dok mu razapinju dijete?“¹⁸¹ Ipak, za njega presudno pitanje je: „Zašto se Bog koji je svemoćan odbija prikazati?“¹⁸² Vjerojatno je svaki čovjek u nekom trenutku svog života imao ovakva ili slična pitanja. Ona su prisutna u povijesti pa tako i pokušaji odgovora na njih. Comte-Sponville, svjestan da se ti pokušaji pozivaju na obranu naše ljudske slobode i našeg morala, koji bi onda

¹⁷⁷ Rudolf OTTO, *Sveto. O iracionalnom u ideji božanskog i njezinu odnosu spram racionalnoga*, Zagreb, 2006., 42.

¹⁷⁸ Stipe KUTLEŠA, Mistika, u: *Filozofski leksikon*, 763.

¹⁷⁹ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 913.

¹⁸⁰ William JOHNSTON, *Mistična teologija. Znanosti ljubavi*, 36.

¹⁸¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 77.

¹⁸² *Isto*.

s Božjim pojavkom nestali, ne prihvaća takva objašnjenje. Njegov prvi prigovor je: „Zar neznanje može biti uvjet naše slobode? Jesmo li tada slobodniji i od samoga Mojsija, Krista, Muhameda pa i samoga Boga koji nema izbora vjerovati u vlastito postojanje?“¹⁸³ Drugi njegov prigovor želi naglasiti da neznanje nije uvjet slobode, nego je to spoznaja. To je ono što on naziva duhom prosvjetiteljstva i to je ono što proturječi Ivanovom iskazu 'istina će vas osloboditi': Neznanje u kojem nas Bog zadržava, kad je riječ o njegovu postojanju, ne bi se moglo opravdati njegovom navodnom brigom da nas ostavi slobodnima. Spoznaja je ona koja oslobađa, ne neznanje.“¹⁸⁴ Treći razlog zašto odbacuje odsutnog Boga jest slika Boga kao Oca. Navodeći paralelu s vlastitim očinstvom, reći će da Otac ne može biti otac ukoliko se skriva od svoje djece: „I kakav bi otac trebao biti da se još skriva od Auschwitzta, Gulaga, Ruande dok su njegova djeca deportirana, ponižena, izgladnjela, ubijena, mučena? Ideja Boga koji se skriva nepomirljiva je s idejom Boga Oca. I samu ideju Boga čini proturječnom: takav Bog ne bi bio bog.“¹⁸⁵ U ovim Comte-Sponvilleovim naznakama primjećujemo, kako smo naglasili u uvodu u poglavlje, dva momenta kojima ćemo se ovdje pozabaviti u kontekstu odsutnog Boga. To su pitanja znanja odosno neznanja te pitanje Božje prisutnosti i odsutnosti, koristeći se i analogijom očinstva.

Prvi moment tiče se Comte-Sponvilleova pitanja: Zašto nas Bog ostavlja u neznanju? Kako razumijevamo iz njegovih redaka, on se poziva na određena iskustva Boga koje susrećemo u biblijskim likovima. Prema njegovoj interpretaciji, riječ je o iskustvu osvjedočenja Boga kao konačnog znanja unutar kojega Bog više nije skriveni, nego viđeni, osvjedočeni, opipljivi i spoznati. Time što su Boga vidjeli, s njim razgovarali, naglašava on, biblijski oci nisu bili manje slobodni i manje vjernici, nego naprotiv. Stoga, neznanje ne može biti preduvjet slobode i vjere, nego upravo znanje, dok nâs Bog uporno ostavlja u neznanju. To je za Comte-Sponvillea još jedan od razloga zašto smatra da Bog ne postoji. Ovdje je ujedno dotaknuta tema Objave a to je ono u čemu kršćanska tradicija prepoznaje Božju prisutnost i naklonost čovjeku kroz njegovo samoobjavljenje iskazano u starozavjetnoj i novozavjetnoj objavi.

Kad je riječ o isustvu Boga kakvo susrećemo u biblijskoj objavi, Bog se otkriva u znakovima i simbolima, stoga imamo gorući grm, oblak, oluju na Sinaju itd. Mojsiju se izričito kaže da ne može vidjeti lice Božje (Izl 33, 20). Svaka objava Božje prisutnosti uključuje i objavu njegove osutnosti i tako „skrovitost i tajni karakter objave dolazi u Bibliji često do

¹⁸³ Usp. *Isto*, 78.

¹⁸⁴ *Isto*, 79.

¹⁸⁵ *Isto*, 80.

izražaja.¹⁸⁶ Svako iskustvo Boga, na koji god način bilo posredovano, očituje i zadržava misterij Boga koji ostaje nepoznatljiv i nedokučiv. Tako Kasper naglašava da „Bog objavljuje svoju skrivenu tajnu, tajnu svoje slobode i osobe, te je sama Objava, objava skrivenosti Božje.“¹⁸⁷ Biblijski oci nisu posjedovali konačno znanje o Bogu, nego objavu njegova misterija koji su prihvaćali kao iskustvo, svjesni da ih ono uvijek nadilazi. Ono što je prethodilo takvoj vrsti iskustva bila je vjera otaca koji su Boga 'kušali' ali time nikako proniknuli. Upravo je ta vjera preduvjet naše slobode i preduvjet odnosa s Bogom. Govor o Bogu se ne iscrpljuje u govoru o njemu kao odsutnome, jednako tako ni u govoru o njemu kao prisutnome. I prisutnost i odsutnost su dimenzije za obuhvatnije razumijevanje iskustva Boga. Krist je pak, savršena prisutnost Očeva, koja ne dokida tajnu. On kao opipljivi i vidljivi ne objavljuje znanje kao temelj, nego vjeru koja uvodi u znanje koje nije puka činjenična provjera, nego dublje uranjanje u misterij Oca. Takva vjera znanje ne dokida, ali ga nadilazi. Stoga, Comte-Sponvilleovo pitanje: Zašto nam se Bog ne pokaže? Jednostavno je pitanje na koje samo možemo reći. Ne znamo. Ali naslućujemo da se Bog pokazao u Kristu, a za takvo 'vidjeti, opipati i čuti' traže se neke drugačije oči. Samo u misteriju neznanja i nepoznanice može opstojati ljubav. Jer, pristaje li žena udati se za svog muža, zato jer sigurno zna da će ju on i sutra voljeti?

Dva autora koja ćemo ovdje spominjati, svoje razmišljanje o odsutnom Bogu temelje na razlikovanju religije i vjere, čovjekova i božanskog Boga. Tako Mario Ruggenini u svojoj knjizi *Odsutni Bog* naglašava da „ono božansko svijeta ne treba pobrkati s nekim oblikom racionalističkog optimizma, kojega danas nikakvo iskustvo ne može pošteno opunomoćiti. Previše ljudska religioznost, koja je jedino izraz čovjekove potrebe da pronade ono osiguranje vlastitog bića koje mu nepopravljivo nedostaje, ne može susresti *božanskog Boga*, nego samo *čovjekova Boga*.“¹⁸⁸ Ruggenini ustvari želi pokazati da je odveć ljudski Bog upregnut u ljudske zahtjeve, pa i one najčasnije, poput potrage za smislom, za koju čovjek misli da mu ih Bog mora jamčiti. Tako dolazi do izražaja da pretjeranost razuma jednako kao i religijska pretjeranost „svode Boga na čovjekovu mjeru dok *misao diferencije traži u odsutnosti Boga najdublji onotološki smisao njegova ostajanja drugim*.“¹⁸⁹ Postavlja se pitanje što se podrazumijeva pod takvom odsutnošću i diferencijom? Ruggenini će razvijati ovu ideju govoreći kako Bog doista jest mrtav, ali mrtav je onaj Bog kojeg je čovjek stavio u funkciju vlastitih projekcija zanemarujući pritom da je u svakom iskustvu posredovan jedino Božji

¹⁸⁶ WALTER Kasper, *Bog Isusa Krista*, 198.

¹⁸⁷ *Isto*, 197.

¹⁸⁸ Mario RUGGENINI, *Odsutni Bog*, Zagreb, 2005., 4.

¹⁸⁹ *Isto*, 5.

misterij na kojeg se čovjek jedino može osloniti. Jer, za njegovo shvaćanje „Bog ostaje božanskim samo dotle dok izmiče raspoloživosti čovjeku i svakoj svjetskoj zbrci, povlačeći se u misterij svoje diferencije. Odsutnost Boga stoga je njegova nužna obrana od bilo kojeg reduciranja na dimenziju bića, ma koliko ono bilo potencirano.“¹⁹⁰ Sličnu razradu ima François Varone koji u svojoj knjizi *Nevolje s odsutnim Bogom* naglašava jaz između religije i vjere. Religija je ona koja stvara *čovjekova Boga*, kako to Ruggenini objašnjava, dok vjera uvodi u jedno drukčije iskustvo radikalno preobraženo Božjim zahvatom.¹⁹¹

U ovom promišljanju moguć je zaključak da je Bog ljubomoran na svoju vlastitu veličinu, nedostupnu ljudskom razumu i iskustvu, u čiji misterij ne dâ da se takne. No tu opet padamo u zamku razumijevanja Boga kroz ljudsku mjeru i zamku potrage da se istina nasilno istrgne i dokuči, što nije u njezinoj naravi. Da tome nije tako, pokazuje novozavjetna objava Boga koji se distancira od ljudskih veličina zaodjeven u maleno dijete, rođeno u štali, neprestano nošen ljudskim nerazumijevanjem što doseže svoj vrhunac na križu. Tako je čovjek stavljen u središte, ali na jedan sasvim oprečan način od očekivanog. Stoga, reći će Ruggenini, jedino ako ovo „božansko zadrži svoju moć i ograniči se na to da se pojavi u svojoj slabosti, dopušta egzistenciji prostor da se pojavi.“¹⁹² Čovjek, kao *drugi*, stavljen je u kontekst Božjeg misterija unutar kojega jedino može ostati čovjekom i kao takav prepoznati Boga: „Tu je prisutno jednostavno očekivanje susreta na kraju izlaska, zajedništvo s prisutnošću kroz Odsutnost, prihvaćanje božanskog djelovanja usred slobode, usprkos ne-interveniranju u događaje.“¹⁹³ Kao što će i Ruggenini istaknuti: „Odsutnost Boga je njegovo razlikovanje; stoga misao o njegovom nužnom samoudaljavanju i nedostajanju egzistencije, umjesto da se razriješi u neku sažetu negaciju, predstavlja možda jedinu mogućnost vraćanja Boga u dimneziju *drugosti*, koja je potrebna čovjeku kako bi egzistirao kao čovjek.“¹⁹⁴ Bog, tek svojom odsutnošću, može jamčiti prisutnost koja može biti prepoznata tek u *drugosti* čovjeka i *drugosti* Boga. U tom svjetlu se razumije potresna rečenica Carla Caretta koji u zanosu kliče: Ne znam hoćeš li ikada biti više prisutan i u jednoj prisutnosti kao što si sada prisutan u ovoj odsutnosti.“¹⁹⁵

Kako Ruggenini razumijeva svijet u kontekstu Božje diferencije, odnosno odsutnosti i njegove neintervencije? On će reći da Bog judeo-kršćanske tradicije nije „Bog ovoga svijeta,

¹⁹⁰ *Isto*, 9.

¹⁹¹ Usp. François VARONE, *Nevolje s odsutnim Bogom*, 19.

¹⁹² Mario RUGGENINI, *Odsutni Bog*, 145.

¹⁹³ Usp. François VARONE, *Nevolje s odsutnim Bogom*, 74.

¹⁹⁴ Mario RUGGENINI, *Odsutni Bog*, 9.

¹⁹⁵ Usp. Carlo CARRETTO, *Bog koji dolazi*, Sarajevo, 1974., 98.

njemu ne pripada.¹⁹⁶ Drugim riječima, jedino odsutnost ovoga Boga dopušta svijetu da bude svijet: „Svijet nije bio antički kozmos, nastanjen bogovima. Svijetom postaje tek ovaj stvoreni svemir, odvojen od Boga svojom nepremostivom ograničenošću, dakle napušten od božanskosti koja se njime ne dopušta obuhvatiti.“¹⁹⁷ Tu dolazi do izražaja i ljudsko spoznati koje za modernog čovjeka znači vladati, i također sigurnost teologije koja tu sigurnost nalazi u Bogu koji osigurava njegovu vlastitu egzistenciju. I jedna i druga strana zakriva otkivenje Božjega misterija prisutnoga u svijetu upravo po njegovoj odsutnosti, a previdjeti misterij dovodi do zaborava Boga od svijeta. Tako Varone kaže da „Bog nije ni odviše odsutni kao onaj koji sukladno ateizmu ni ne postoji, a ni odviše prisutni, kao onaj koji, sukladno religiji, vlada.“¹⁹⁸ Drugim riječima, on izmiče ateizmu ali jednako tako i onima koji bi pod plaštem religije željeli proglasiti vladavinu jednoga Boga.

Ruggenini zaključuje da je „najviši oblik znanja raspoložena za neistraživo ispitivanje otvorenosti svijeta i očuvanje na taj način njegovog neiscrpivog misterija.“¹⁹⁹ Time se nismo udaljili od smisla zemlje, ni vjernosti zemlji, nego smo tu vjernost pronašli upravo u onome što ona jest, misterij. Tako vjera, koja je nužno paradoks, koja u isto vrijeme obećava Božju prisutnost i njegovu odsutnost, ipak se nazire kao sigurna utvrda, sigurnija od bilo koje ljudske zaštite. Time nas vjera ne oslobađa vlastite pogibelji neriješenosti i neizvjesnosti, pa niti samog ateizma unutar same sebe jer „tijek našeg življenja neprestano se kreće između ovih polova: religije, ateizma, vjere.“²⁰⁰ Ona je prisutna kao nepremostiva napetost između jednog i drugog unutar kojega čovjek, tumarajući od jednoga do drugoga, nema konačne utvrde do li Krista, kao izrečenu Božju Riječ. U tom Događaju, vjera kao u nekom međupoložaju prepoznaje „Boga u isti mah najprisutnijeg i najodsutnijeg, najtraženijeg i najnedohvatljivijeg, najvažnijeg i najbeskorisnijeg: evo neobične situacije u kojoj se nalazi Bog vjere – skrivenost – prisutnost u odsutnosti, akcija u nemiješanju.“²⁰¹

Gdje je čovjek u odnosu na odsutnog Boga? Kako smo Boga, unutar spekulativno-razumskih dokaza, sveli tek na mogućnost, on se pokazuje tek kao „*pomoćni Bog* koji će čovjeku osigurati samo ono obrazloženje koje je sam čovjek od njega zahtijevao?“²⁰² To je čovjekov Bog, odsutan u odsutnosti i odsutan u prisutnosti, lišen svoje *diferencije*, nešto kao

¹⁹⁶ Mario RUGGENINI, *Odsutni Bog*, 40.

¹⁹⁷ *Isto*, 53.

¹⁹⁸ Usp. François VARONE, *Nevolje s odsutnim Bogom*, 80.

¹⁹⁹ Mario RUGGENINI, *Odsutni Bog*, 106.

²⁰⁰ Usp. François VARONE, *Nevolje s odsutnim Bogom*, 53.

²⁰¹ Usp. *Isto*, 80.

²⁰² Mario RUGGENINI, *Odsutni Bog*, 90.

nadopunjujući Bog i razbožanstvenjen.²⁰³ Stalna bitka koju Ruggenini vodi između *čovjekova* i *božanskog Boga*, naslućuje jedan sadržaj kojemu ne treba oduzeti glas. Time želimo naglasiti da i *čovjekov Bog* ima pravo glasa, baš zato jer se neprestano ukazuje na svakoj stanici iskustva. On se javlja iz naših pitanja, koje i Comte-Sponville postavlja, odjevena u našu ljudskost, konačnost i neizvjesnost koja teži smislenom odgovoru i njegovoj istini. Jesu li ta pitanja puki muk čovjekovih kumira ili se može nazrijeti Bog koji se učinio čovjekovim Bogom, *opljenivši samoga sebe* (Fil 2, 7) od svog božanstva i postajući baš tako blizak ne dokidajući misterij svoga božanstva i svoje *drugosti*? Taj Bog, koji izranja iz naših pitanja o smislu i istini, nazvan *čovjekov Bog*, je li zbog samih pitanja i naše ljudske potrage, manje Bog, manje *drugi*, manje misterij? Misterij Boga i njegove drugosti nije dokinut u ljudskoj utješnosti kroz traženje smisla i istine, nego je, upravo tu, kao temelj čovjekove egzistencije pronađen kao odsutni Bog. Jer smisao i istina su jeka one onostranosti, kao „užasna stranost svijeta, koja uprisutnjuje božansku tajnu bliskosti, kojom nas on prihvaća i štiti.“²⁰⁴ S jedne strane ova uznemirujuća udaljenost Boga je mjesto gdje se teizam i ateizam stapaju u jedno, nošeni daljinom odsutnog Boga. I jedni i drugi teže premostiti tu daljinu, jedni vođeni ljubavlju za Božjim misterijem, drugi težnjom svođenja na predmet izračuna. Ali i jedni i drugi se susreću u uznemirujućem paradoksu vjere pred nepremostivim Bogom koji ostaje *drugi*. Takvu daljinu je moguće premostiti samo u Kristu, što zahtijeva vjeru otvorenu misteriju odsutnoga Boga i „izdržavanju njegove uznemirujuće udaljenosti.“²⁰⁵

Za Ruggeninia čovjek egzistira utoliko ukoliko je bitak diferencije: „Ta drugost zahtijeva čovjeka za sebe, jer se jedino u čovjeku i prema čovjeku ona može objaviti kao misterij koji obavlja cjelokupnost stvari. Egzistencija naime živi od ovog odnosa prema drugom, koji joj dopušta da bude, ali jedino uz uvjet da se izmakne i da kao svoj trag ostavi prazninu svoga nedostatka.“²⁰⁶ Ta odsutnost i nedostatak su utoliko nužni ukoliko stoji zahtjev za biti čovjek, prihvaćajući vlastitu odgovornost, izdržavajući šutnju i odsutnost Prisutnoga. Ne treba prešutjeti ni tragičnost tog odnosa koji podržava paradoks odsutnosti kao jedne forme odnosa koja čuva *drugost* onog drugog: „Jer ni u jednom iskustvu, spisu ili normi Bog nije otkriven, a da nije ujedno zakriven: Nikakvo iskustvo svetoga, nikakva svjetska objava Boga, nikakva riječ i nikakav nauk ne postavljaju kraj želji koja pokreće egzistenciju u traganju za drugim koji joj nedostaje. Upravo iz te nevolje i iz tog nedostatka ona crpi slobodu koja joj daje da egzistira.“²⁰⁷

²⁰³ *Isto*, 91.

²⁰⁴ *Isto*, 95.

²⁰⁵ *Isto*.

²⁰⁶ *Isto*, 26-127.

²⁰⁷ *Isto*, 135.

Tako se pokazuje da je jedino daljina uvjet blizine, i jedino odsutnost uvjet prisutnosti. Tu nije naglasak na nemogućnosti spoznaje, nego na spoznaji koja svjesna Božjega misterija, misteriju ostaje otvorena. Time Božja odsutnost nije prijetnja i slabost Boga, nego snaga očitovana u slabosti kako bi druga egzistencija imala svoj prostor i svoje vrijeme. Božja odsutnost nije prijetnja ni za iskustvo Boga, jer „je ono božansko odsutnost od koje čovjek živi i nedostajanje Boga je istinska egzistencija čovjeka.”²⁰⁸ Comte-Sponville će se u tom kontekstu pitati: „Je li Bog koji ne nedostaje još uvijek Bog?” Samo odsutni Bog može nedostajati, i samo ono što smo već iskusili, 'kušali' i o čemu imamo apriori iskustvo prisutnosti. To je Bog vjere, koji se u Kristu prigiba pred našom konačnošću a ostaje odsutan da bismo mi imali život, koji on u isto vrijeme utemeljuje i podržava.

Jedno od pitanja koje postavlja Ruggenini a koje je nosivo na kraju ovog promišljanja je: Je li se zaista treba odbaciti onaj temelj svakog traženja istine i apsoluta²⁰⁹ samo zato jer se ono ni na koji način ne stavlja na raspolaganje i ne da imenovati?²¹⁰ Takav Bog jest onaj koji nas pošteduje te time što ostaje *drugim* „dopušta čovjeku da ne izda misterij svoje konačnosti, nego ga poziva da ga podržava sve do njegovog dovršenja, nikada ne izdajući svoju 'vjernost zemlji’.”²¹¹ Ta vjernost ne uključuje nužno ateizam kako nam današnja filozofija sugerira. Odvratiti pogled od misterija tek bi značilo biti prisutan u ovome *sada* kao da su čovjek i svijet bez Boga tek sinovi zemlje. Tako nam se želi pokazati da je vjernost zemlji i čovjeku nužno ateistička dok nam već sam pogled u našu povijest govori oprečno. To znači da su upravo ljudi vjere nerijetko bili pokretači te vjernosti, u smislu ljudskog napretka u svim njegovim dimenzijama. Danas, kad su ljudski napredak preuzele prirodne znanosti i tehnologija, vjera se odbacuje kao nepotrebna i koja čovjeku, u njegovom komfornom ovladavanju prirodom, više nema što reći. No, onda, kada svijet i čovjek izgube misterij svoje egzistencije, nužno oduzimaju pravo glasa svom prvotnom pokretačkom izvoru istine, koja još uvijek ima što za reći. Tu se javljaju „zahvalnost i tjeskoba u isto vrijeme, ne užas pred prazninom, nego objava zagonetke diferencije koja čini da čovjek egzistira u samoći odnosa s drugim, kojemu filozofija,

²⁰⁸ Usp. *Isto*, 154.

²⁰⁹ Ruggenini smatra da „iznalazak Apsoluta filozofija duguje kršćanstvu, budući da je jedino taj Apsolut kadar – a i dužan – dati razlog o sebi, kao i svijetu. U tom smislu smatra da se tek kršćanska metafizika oblikuje kao prava pravcata 'onto-teo-logija'. tj. kao obrazloženje cjelokupnosti bića od strane vrhovnog bića, koje je Bog. Smatra da je današnja filozofija stavila sama sebi ateistički zahtjev, pa postavlja pitanje: Prema kakvom Bogu ona smatra da se mora ispovijedati ateističkom? Prema tome, zahtjev za zapostavljanjem kršćanstva je iluzija, kao da impuls prema istini, koji je nadahnjivao kritiku samoga kršćanstva, nije također bio kršćanski.“ U: Mario RUGGENINI, *Odsutni Bog*, 203-209.

²¹⁰ Usp. *Isto*, 227.

²¹¹ *Isto*, 228.

a dodat ćemo ni tehnologija, ni prirodne znanosti, ne može dati nikakvo lice.²¹² Ne zato što ne bi mogla, nego stoga jer se odrekla misterija čuđenja i nevjerojatnosti koja polučuje svoj sadržaj. Ako to i nije Bog, jest barem trag koji treba slijediti.

Vratimo li se na pitanje s početka: Krije li se u odsutnosti Boga njegovo nepostojanje ili njegova snaga?, prepoznamo da se tu skriva odgovor koji potvrđuje i slabost i snagu. Bog koji je odsutan, odjenuo se u slabost, kako bi iz te slabosti čovjek za sebe crpio snagu. Povlačenje jedne moći da bi druga egzistencija za sebe našla prostor svoje vlastite egzistencije. S druge strane, Božja snaga prodire upravo po slabosti, koju prepoznamo u znaku križa i tako nas neprestano zadivljuje veličina u malenom, svetost u jednostavnom. Tako je Bog obujmio našu jednostavnu egzistenciju kao vjernost mudrosti, čuđenju i istini pred kojom svojom vlastitom tajnom bivamo dotaknuti tajnom *drugoga*. Tako možemo zaključiti da neznanje nije preduvjet naše slobode, nego je to, kako i Comte-Sponville kaže, znanje ali koje ne svodimo na činjeničnu točnost, nego nas otvara znanju koje podržava vjera otvorena misteriju čovjeka, svijeta i Boga. Kao što smo rekli da svako iskustvo Boga mora 'zanijekati' samo sebe da bi se otvorilo tajni Boga, tako i naše ljudske kategorije znanja moraju biti 'dokinute' da bi se otvorile tajni spoznaje Boga. Stoga iskustvo Boga nužno uključuje ove oprečnosti u kojima tek prepoznamo jamstvo da takav Bog nije ljudska konstrukcija, nego Božja intervencija koji nam otvara tajnu svoje osobe i svoga misterija. Tu ne možemo prepoznati drugoga nego Oca, koji drhti pred ljudskom slobodom. Stoga, na Comte-Sponvilleovu zamjedbu: Ako Bog postoji, ne bi li se to trebalo malo više osjetiti?, jednako imamo razloga odgovoriti: Ako Bog ne postoji ne bi li se i to trebalo malo više osjetiti? U vjeri, otvoreni misteriju možemo zaključiti: Bog postoji, upravo jer je »odsutan«.

Drugi moment promišljanja o Bogu koji je odsutan tiče se analogije Boga kao Oca, koju Comte-Sponville uvodi u svoje promišljanje navodeći paralelu s vlastitim očinstvom. Iako analogija ima svoje slabosti, jer svaka sličnost pretpostavlja još veću nesličnost, i s tim valja računati. Ipak, ni analogiji ne treba oduzeti ono što ona može pružiti, u svrhu ljudskog razlikovanja razumnog ili nerazumnog razlučivanja. U tom kontekstu podsjećamo da je za Comte-Sponvillea ideja Boga koji se skriva s idejom Boga kao Oca proturječna. Prije svega, proturječnosti su sastavni dio života i mi neprestano živimo u proturječju sa samima sobom i svijetom. Međutim, poslužiti ćemo se Comte-Sponvilleovom analogijom da ova proturječnost Boga kao Oca nije besmislena i nerazumna. Krenemo li od naravnog poimanja očinstva, kako

²¹² *Isto*, 266.

Comte-Sponville sugerira, složit ćemo se s njim da je prisutnost oca u životu njegova sina ili kćeri, zasigurno izraz očeve ljubavi i brige. U tu činjenicu, vjerujemo, nitko ne sumnja. Međutim, u istoj mjeri u kojoj otac sudjeluje kao prisutni u životu svoga djeteta, on mora sujelovati i svojom odsutnošću. Kroz tu odsutnost dijete se jednako razvija u cjelovitu osobu onda kada ga puštamo da samo ide u školu, da samo riješava zadaće, da samo razmišlja svojom glavom, da samo bira smjer koji će upisati itd. Roditelj, svojom prisutnošću biva podrška, pomoć kada to zatreba, ali isto onako kako se ljubav manifestira kroz prisutnost, ona se manifestira i kroz odsutnost, računajući da dijete treba odrasti kao odgovorna i zrela osoba. Čini se da ovakva zamjedba, koja proizlazi iz naravnog reda razumijevanja stvari, ima svoje razumsko i pedagoško utemeljenje. Takva odsutnost, odmak, ili povlačenje roditeljske snage nije pomanjkanje njegove ljubavi, nego cjeloviti izraz brige za dijete.

Stavljamo naglasak na sudjelovanje u životu djeteta kroz odsutnost. Odsutnost u ovom našem smislu nema nikakve veze sa nezainteresiranošću, ne-brigom ili lijenošću. Riječ je o djelovanju u nemiješanju, akciji u povlačenju, prisutnosti u odmaku. Jednako kako roditeljska briga izražena kroz zaštitu i sigurnost, ljubav i nježnost biva izraz ljubavi, tako i odmak, odsutnost i povlačenje biva ta ista ljubav. Takva odsutnost proizlazi iz nužnosti poštivanja razvoja, slobode i drugosti onog bića koje zahtijeva živjeti svoj specifični put. Odsutnost, povlačenje i odmak su bolni. To zahtijeva zadržavanje i 'nijekanje' vlastite prisutnosti, kako bi druga prisutnost mogla egzistirati. To uključuje i onu 'slabost' ili drugim riječima povlačenje roditeljske 'moći', kako bi druga egzistencija odrastala i postala svoja *drugost*. Nije li upravo taj bolni odmak još i veća manifestacija ljubavi, gdje se čovjek, protiv sebe, odmiče, udaljava i dozvoljava drugoj slobodi da postoji? Nije li tada otac ili majka, upravo otac i majka u punom smislu te riječi? Ne prepoznavamo li u toj proturječnosti pravu mudrost i istinski roditeljski zagrljaj i ondje, ili baš ondje, gdje on izostaje? U toj odsutnosti ne možemo ne prepoznati tako puno mudrosti i ljepote, ali i tako puno razuma. Na temelju izrečenoga čini se potpuno razumno zaključiti da ideja Boga kao odsutnog nije proturječna s idejom Boga kao Oca. Jer njegov očinski zgrljaj, i ondje gdje on nedostaje, iskušava se vjerom. Da to potvrđuje i sam Comte-Sponville pokazat ćemo u sljedećim recima.

U svom članku *Ljubav*, između ostalog on govori i o roditeljskoj ljubavi, te naglašava upravo povlačenje od moći – biti roditelj, kako bi ostavili prostor unutar kojega se može razvijati drugo, krhko i maleno biće: „Kad bi se roditelji uvijek maksimalno služili svojom moći, djeca ne bi mogla razviti svoju. (...) Kada ocu po prvi puta daju u naručje njegova novorođenog sina, odmah ga upozore: 'Pazi kako ga primaš, uhvati ga za glavu: on je tako

krhak, mogao bi mu slomiti vrat! Drugim riječima: nemoj se maksimalno služiti svojom moći!²¹³ Ova slika koju Comte-Sponville prikazuje govori nam nešto o nama ljudima ali i o Bogu. Roditeljska ljubav zahtijeva odreći se svoje moći i snage onda kada to zahtijeva postojanje i rast drugoga bića. Ta slika nas uvodi u jednu još ljepšu koju Comte-Sponville, zasigurno iz vlastita iskustva spominje, i koja očituje svu nježnost povlačenja snage i moći, pa i ljubavi, da bi ljubav opstala. Na tom tragu kaže: „Nalazite se u svojem domu, dnevnom boravku. Djeca su u svojoj sobi, možda na katu iznad vas, ako stanujete u privatnoj kući. U jednom trenutku postaju previše bučna, ili je već postalo jako kasno, ili moraju poći na spavanje, napraviti zadaću, pospremiti sobu, što god...Penjete se na kat da zavedete red. Radosno, iz ljubavi, ali napokon ćete pokazati svoju moć! Stižete na kat i kroz poluotvorena vrata dječje sobe ugledate dvije ili tri glavice, tamnokose ili plavokose, tako slatke, tako nježne, tako dirljive u svojoj krhkosti – i kojima je tako dobro bez vas! – da umjesto da uđete u sobu i strogo zavedete red, da radosno pokažete svoju moć, kako biste postojali više i bolje, vi se na vrhovima prstiju spuštate u prizemlje. Odrekli ste se korištenja svojom moći, i to u vama izaziva sreću koja nalikuje na želju za plakanjem. Je li to tuga? Ne, upravo obrnuto. To je emocija, zabrinutost, briga, nekakva radost koja zna da je krhka i odgovorna, nekakva moć koja samo želi služiti i štititi. Ljubav iz blagosti: blagost ljubavi. Vi se odričete osvajanja svega raspoloživog prostora kako bi vaša djeca mogla razvijati vlastitu moć, kako bi ona mogla imati više prostora za postojanje. Vi pristajete postojati manje, kako bi ona mogla postojati više. I taj trenutak kada silazite stepenicama na vrhovima prstiju, taj trenutak kad se odričete, iz ljubavi, maksimalnog afirmiranja svoje moći, taj trenutak blagosti ispunjene ljubavi je za Simone Weil trenutak milosrđa. U konačnici, da u očinskoj ljubavi nema nešto očito božansko ili natprirodno, zašto bismo bili izmislili Boga Oca?”²¹⁴

Nešto kasnije će biti jasnija veza između Comte-Sponvillea i Simone Weil, čije razumijevanje milosrdne ljubavi, *agape*, on često primjenjuje u svojoj filozofiji. Međutim, ova slika koja nas otvara razumijevanju Boga kao oca, izostaje onda kada Comte-Sponville govori da je ideja Boga kao odsutnoga proturječna ideji Oca. Ovime sam potvrđuje da tome nije tako i da se i u odsutnosti, povlačenju, odricanju od snage i moći skriva blagost, milosrđe i ljubav koja osjeća prostor koji mora prepustiti drugome da bi živjeli. Jasno je da je riječ o analogiji i da je prisutnost ono što je Comte-Sponvilleu važnije od odsutnosti. No, i sam je pokazao da su prisutnost i odsutnost manifestacije iste ljubavi, blagosti i milosrđa spram drugoga kada ljubav

²¹³ André COMTE-SPONVILLE, *Ni seks ni smrt. Tri eseja o ljubavi i seksualnosti*, 94.

²¹⁴ *Isto*, 95.

traži svoj vlastiti odmak da bi bila prisutna. Jesmo li zbog toga izmislili ideju Boga Oca? Comte-Sponvilleu to može biti dovoljan razlog da u to vjeruje. Jednako tako, nekom drugom, dovoljan razlog da upravo takva ljubav za koju smo sposobni, upućuje na nekoga tko nas je takvoj ljubavi poučio. Kakav god zaključak iz toga izveli, jasno je barem to da Bog kao odsutni nije proturječan ideji Boga oca, jer se njegova prisutnost, barem u ideji, još jasnije očituje u svojoj odsutnosti i to je ono što nam je ovdje važno.

U ovom poglavlju nastojali smo prikazati problematiku iskustva Boga, najprije u naravnoj i transcendentalnoj stvarnosti te misteriju odsutnoga Boga. U kontekstu pitanja iskustva, nameće se i Comte-Sponvilleovo duhovno iskustvo koje opisuje u svojoj knjizi *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*²¹⁵ koje on prepoznaje i naziva mističnim. U svjetlu dosadašnjeg promišljanja analizirat ćemo njegovo svjedočanstvo duhovnoga iskustva. Budući da će tema duhovnosti biti predmet naše razrade posljednjeg poglavlja ovog rada *Duhovnost bez Boga*, ovdje se zadržavamo na iskustvu Comte-Sponvillea i onoga što se tiče teme iskustva.

5.2.2. Mistično iskustvo Andréa Comte-Sponvillea

Način na koji ćemo analizirati iskustvo Comte-Sponvillea, ukoliko polazimo s pretpostavkom da se tuđe iskustvo može analizirati, je da ćemo prije svega prikazati njegov doživljaj a potom način na koji ga on sam interpretira. Nakon ta dva koraka pokušat ćemo donijeti vlastitu analizu i zaključak. Iako se može činiti da će ovdje uslijediti interpretacija interpretacije te da ovisno o predznaku teizma ili ateizma, svatko može 'navoditi vodu na svoj mlin', važno je napomenuti da se ovom iskustvu prilazi s poštovanjem, ali i svješču da je ono podijeljeno i samim time podvrgnuto analizi i raspravi. Comte-Sponville će reći da je riječ o iskustvu koje nije moguće do kraja izreći, jer se ne radi o diskursu, nego iskustvu koje je onkraj riječi, onkraj razuma, onkraj nas. Ipak, riječ je jedino što imamo, koliko god moramo računati na njezinu nedostatnost. Osim toga, zašto se i jedno mistično iskustvo ne bi moglo opravdati pred razumom? To je ono što nas dijeli od halucinacija i umišljanja utvara, a također i manipulacija kojima je mistično iskustvo također podložno. Iako Comte-Sponville govori o jednom iznimnom duhovnom i, možemo slobodno reći mističnom iskustvu, on u njemu ne prepoznaje Boga. Stoga, naša ključna pitanja, čijim odgovorima težimo, su: Može li se, unutar

²¹⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 117-124.

ovog iskustva, ignorirati Boga i je li ono objašnjivo i bez Boga? Polazi se od Comte-Sponvilleovog svjedočanstva, pa iako poduži tekst, zahtijeva da ga se pročita u cijelosti.

a) Osobno svjedočanstvo *misterija*

„Nakon večere, s prijateljima sam, kao i obično, pošao u šetnju tom šumom koju smo voljeli. Smračilo se. Hodali smo. Smijeh se malo-pomalo stišavao; riječi su bile rijetke. Ostalo je prijateljstvo, povjerenje, zajednička prisutnost, blagost te noći i svega...Ni na što nisam mislio. Gledao sam. Slušao sam. Svuda uokolo šumska tama. Začuđujuća vedrina neba. Bučna tišina šume: poneko pucketanje grana, poneki životinjski krik, mukla buka naših koraka...To je tišinu činilo još glasnijom. I iznenada...Što? Ništa: Sve! Nema diskursa. Nema smisla. Nema pitanja. Upravo iznenađenje. Upravo očitost. Upravo sreća koja se činila beskrajnom. Upravo mir koji se činio vječnim. Zvezdano nebo nad nama, golemo, nedokučivo, svijetlo, a u meni ništa drugo, samo nebo, čiji sam dio bio, u meni ništa drugo, samo tišina, samo ta svjetlost, kao sretni titraj, kao radost bez subjekta, bez objekta (bez drugog objekta osim svega, bez drugog subjekta osim sebe sama), ničega drugog u meni, u mračnoj noći, doli blistava prisutnost svega! Mir! Neizmjeran mir! Jednostavnost. Spokojstvo. Veselje. Te se dvije potonje riječi čine proturječnima, ali to nisu bile riječi, to je bilo iskustvo, to je bila tišina, to je bila harmonija. To se nadavalo kao zvuk orgulja, ali vječan, savršeno skladan, koji je bio svijet. Osjećao sam se dobro. Osjećao sam se začuđujuće dobro. Tako dobro da više nisam osjećao potrebu da to sebi kažem, niti čak želju da potraje. Više nije bilo riječi, više nije bilo nedostatka, više nije bilo pažnje: čista prisutnost prisutnosti. Jedva mogu reći da sam šetao: postojala je samo šetnja, samo šuma, samo zvijezde, samo naša grupa prijatelja...Više nije bilo *ega*, nije bilo razdvojenosti, nije bilo predodžbe: ničega osim tihe prisutnosti svga. Više nije bilo vrijednosnih sudova: ničega osim stvarnosti. Nije bilo vremena: ničega osim sadašnjosti. Nije bilo ništavila: ničega osim bitka. Više nije bilo nezadovoljstva, ni mržnje, ni straha, ni srdžbe, ni tjeskobe: samo radost i mir. Više nije bilo glume, iluzija, obmana: samo istina koja me sadrži, koju ne sadržim. To je potrajalo možda nekoliko sekundi. Bio sam potresen i pomiren, potresen i mirniji nego ikada. Otrgnuće. Sloboda. Nužnost. Univerzum napokon izručen samome sebi. Konačan? Beskonačan? Pitanje se više nije postavljalo. Pitanja više nije bilo. Otkud bi tu moglo biti pitanja? Postojala je samo očitost. Postojala je samo tišina. Postojala je samo istina, ali bez okolišanja. Samo svijet, ali bez značenja i svrhe. Samo imenencija, ali bez opreke. Samo zbilja, ali bez drugoga. Nije bilo vjere. Nije bilo nade. Nije bilo obećanja. Postojalo je samo sve, i

ljepota svega, i istina svega, i prisutnost svega. To je bilo dostatno. To je predstavljalo mnogo više od dostatnog. Primanje, ali radosno. Spokojstvo, ali okrepljujuće (da: to je djelovalo kao neiscrpna hrabrost). Počinak, ali bez umora. Smrt? To nije bilo ništa. Život? To je bio samo drhtaj bića u meni. Spasenje? To je bila samo riječ, ili je bilo upravo to. Savršenstvo? Punina? Blaženstvo? Kakva radost! Kakva sreća! Kakva silina! Rekoh si: „To je ono što Spinoza naziva vječnost...“ To ju je, naslućujete, prekinulo ili me zapravo iz nje potjeralo. Vratile su se riječi, i mišljenje, i ego, i razdvojenost...Bilo je to bez važnosti: univerzum je uvijek bio tu, i ja s njim, i ja unutra. Kako bi bilo moguće pasti izvan Svega? Kako bi vječnost mogla završiti? Kako bi riječi mogle ugušiti tišinu? Doživio sam jedan savršen trenutak – upravo toliko da bih mogao znati što je savršenstvo. Jedan sretan trenutak istine – upravo toliko da bih znao, ali iz iskustva, da je ona vječna. „Mi osjećamo i iskušavamo da smo vječni“, piše Spinoza u *Etici* – ne da *ćemo to biti* poslije smrti nego da to *jesmo*, ovdje i sada. I evo: ja sam to doista osjetio i iskusio i to je u meni stvorilo svojevrsno otkrivenje, ali bez Boga. To je najljepši trenutak koji sam doživio, najradosniji, najspokojniji i svakako najduhovniji. Kako su mi molitve iz moga djetinjstva, u usporedbi s tim, izgledale smiješne! Previše riječi. Previše ega. Previše narcizma. To što sam te noći doživio, ili što mi se još ponekad dogodilo da doživim ili oprobam, posve je suprotno: kao istina bez riječi, kao svijest bez ega, kao sreća bez narcizma. Intelktualno, u tome ne vidim nikakav dokaz bilo čega; ali ne mogu više postupati kao da se to nije dogodilo. Ponovno sam se sastao s prijateljima, kojima sam u neku ruku pustio da se udalje od mene. Nisam im rekao ništa o tome što sam doživio. Trebalo se vratiti. Moj je život krenuo istim tokom kao prije ili ga je zapravo nastavio. Ostavio sam vječnost da traje bez mene...Nisam od onih koji umiju trajno nastavati apsolut. No, naposljetku, on je mene nastavao, barem jedan trenutak. Napokon sam shvatio što znači spasenje (ili blaženstvo, ili vječnost: nisu važne riječi jer nije riječ o diskursu), ili sam ga pak iskusio, osjetio, *oprobao*, i to me od tada riješilo potrebe da ga tražim. Ali u mom odnosu prema vremenu nešto se time promijenilo, kao da je postalo smirenije (da, čak i usred tjeskobe), pročišćenije, slobodnije...određena otvorenost prema sadašnjosti, prema vremenu koje proizlazi i koje ostaje, prema vječnosti postajanja, prema trajnoj imanenciji svega...Ta iskustva, makar i iznimna, promijenila su moj svakodnevni život i učinila ga sretnijim (dobrim danima) ili manje teškim. Trajno su preobrazila moj odnos prema svijetu, prema drugima, prema meni samom, prema umjetnosti, prema filozofiji, prema duhovnosti...“²¹⁶

²¹⁶ *Isto*, 121-124.

b) André Comte-Sponvilleova interpretacija mističnog iskustva

Kao prvi moment izdvajamo njegovo iščitavanje ovog iskustva unutar Freudove interpretacije. Podsjetimo da naziv 'oceanski osjećaj' prvi koristi Romain Rolland, koji ovo iskustvo prepričava Freudu, pa ga i sam Freud preuzima u svojoj psihoanalizi.²¹⁷ Samom Freudu ovakvo iskustvo je strano, te ga on objašnjava kao izraz neograničenog narcizma, koji smješta u prvobitnu fazu osjećaja jastva, koja kod dojenčeta prethodi rascjepu između jastva i izvanjskog svijeta. Comte-Sponville će u tome vidjeti moguće objašnjenje, s obzirom da su mnoga svjedočanstva ovakvog iskustva prožeta doživljajem ljubavi, pa svjestan toga da je sve neizvjesno, ostavlja tu mogućnost. Ipak, on se odmiče od Freudove analize govoreći da sâm o svom iskustvu ne bi tako govorio: „Što se mene tiče, budući da ovdje svatko može govoriti samo o svome iskustvu, nisam doživio ništa takvo: univerzum mi je uvijek izgledao ravnodušan spram svega, to jest spram sebe sama – bez ljubavi, bez mržnje, bez afekata. Sretna je činjenica da ga mogu voljeti (jer to je sama sreća). Ali zašto bi on volio mene?“²¹⁸ Tu se opet javlja ona temeljna postavka Comte-Sponvillea koji vjeruje u tajnu, ali tajnu koja nema volju, nema um, koja nas ne voli i nema odnos spram nas. Njegovo iskustvo stoga nije ono o čemu govori Freud, jer je za njega riječ o kozmičkom iskustvu a ne iskustvu osobnosti koja nas voli.

Zatim, drugi moment očituje da Comte-Sponville ovo iskustvo ne objašnjava religijski, iako je svjestan da ga je moguće objasniti i na takav način, ali ne nužno. On se odmiče od religijskog tumačenja iz temeljnog razloga što ono, smatra, nije pridržano ni jednom vjerovanju i nijednoj grupaciji ljudi: „Taj 'oceanski' osjećaj nema u sebi ništa uistinu religiozno. Imam o njemu, koliko sam ga sam doživio, čak obratan dojam: onome koji se osjeća 'jednim sa Svime' nije potrebno nešto drugo. Bog? Čemu? Dovoljan je univerzum. Crkva? Nepotrebna. Dovoljan je svijet. Vjera? Čemu? Dovoljno je iskustvo.“²¹⁹ U tom smislu, Comte-Sponville ipak traži način reflektiranja svog iskustva i nalazi ga u knjizi Michel Hulin, „povećenoj onome što se naziva 'divlja mistika' (spontano mistično iskustvo običnih pojedinaca koje se ne smatra 'misticama' u tradicionalnom smislu riječi). Michel Hulin prenosi brojna svjedočanstva koja opisuju to stanje. Iako potječu od vrlo različitih pojedinaca, vjernika ili nevjernika, najčešće se podudaraju. U njima susrećemo istu nenadanost, isti osjećaj da je 'sve tu', istu vječnu sadašnjost, istu puninu, istu tajanstvenost, istu neizrecivu i preobilnu radost...“²²⁰ Temeljna ideja za koju

²¹⁷ Sigmund FREUD, *Nelagodnost u kulturi*, 5-13.

²¹⁸ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 120.

²¹⁹ *Isto*, 117.

²²⁰ *Isto*.

se Comte-Sponville zalaže, i zbog čega smatra da ovo iskustvo nije nužno religijski objašnjivo je, jer se radi o iskustvu ljudi čija su religijska uvjerenja nevažna. Ono ne proizlazi ni iz kakave posebne teologije, vjerovanja ili pripadnosti zajednici. Ono je pridržano svima. Da je ovo iskustvo prisutno i u ateističkoj duhovnoj klimi, prepoznaje u romanu *Stranac* Alberta Camusa koji svjedoči o sličnom iskustvu kao „čudesnom miru ovog uspavanog ljeta, oslobođenju od nade, ravnodušnosti svijeta, vjenčanje sa svijetom u duhovnom iskustvu potpune imanencije, nema nade ni vjere, samo istina koja je svijet i samo svijest koja bi bila istinita, prisutnost vječnosti te dokinuće pitanja i apsurdna.“²²¹ Tako, zaključuje, 'Oceanski ocjećaj' ne pripada ni jednoj religiji, nijednoj filozofiji, i to je bolje. To nije dogma ni čin vjere. To je iskustvo.“²²²

Nakon što smo iznijeli što ovo iskustvo za Comte-Sponvillea nije, a ono nije svedivo na psihološko i religiozno objašnjenje, u trećem momentu objašnjava što ono za njega jest. To se, reći će, može razumijeti kao osjećaj ili izmijenjeno stanje svijesti, „no događa se da je to iskustvo, i to uznemirujuće. Iskustvo čega? Iskustvo jedinstva, kao što kaže Svami Prajnanpad: osjetiti se jedno sa svime.“²²³ U njemu je prisutno nestajanje granica između tijela i svijeta, sve je tu, prisutnije nego ikada, prisutno je čudesno svjetlo u čijem svjetlu se sagleda novi život, isti, a opet preobražen drukčijim pogledom. Ono se ogleda u prisutnosti vječnosti besmrtnog života, prisutnosti ljepote, prisutnost sigurnosti, čak i spram opasnosti i u jednosti, stopljenosti sa Svim. To je, reći će, iskustvo od kojeg „nisam doživio ništa snažnije, ništa potresnije, ništa spokojnije. Ekstaza? To nije riječ koju bih koristio: više nije bilo *izvanjskosti* od koje bih se otrgnuo. Radije *entaza*: iskustvo nutrine (ali koja me sadrži, a koju ja ne sadržim), imanencije, jedinstva, utopljenosti, jednog *unutra*. Vizija? U svakom slučaju ne u smislu u kojem je uobičajeno poimamo. Nisam doživio ništa jednostavnije. Nisam doživio ništa prirodnije. Misterij? Bez sumnje, ali neodvojiv od očitosti. Objava? Neka bude. Ali bez poruke i tajne.“²²⁴ To je bilo ono što kaže Spinoza u *Etici* da mi „osjećamo i iskušavamo da smo vječni, ne da ćemo to biti poslije smrti nego da to *jesmo*, ovdje i sada.“²²⁵ Taj trenutak za Comte-Sponvillea predstavlja zaista potresno iskustvo, koji opisuje kao najljepši, najradosniji, naspokojniji i najduhovniji. Za razliku od molitava koje je prakticirao u svom djetinjstvu u kojim je bilo previše riječi, previše ega, previše narcizma i koje sada izgledaju smiješne, jer sada je iskusio istinu bez riječi, svijest bez ega, sreću bez narcizma.²²⁶ I konačno, bez Boga. Jednostavno je

²²¹ *Isto*, 119.

²²² *Isto*.

²²³ *Isto*, 117.

²²⁴ *Isto*, 120.

²²⁵ *Isto*, 123.

²²⁶ *Usp. Isto*.

riječ o iskustvu koje on najviše prepoznaje u filozofiji Nagarjune, Lao Tsea, Krishnamurtija ili Prajnanpada. Riječ je o iskustvu apsoluta koji ga je nastavao i koji je oprobao, barem na trenutak.

Konačno, u četvrtom momentu donosimo njegovo svjedočanstvo koliko i kako ga je ovo iskustvo promijenilo. Izražava to riječima kako više nije moguće postupati kao da se to nije dogodilo: „U mom odnosu prema vremenu nešto se time promijenilo, kao da je postalo smirenije (da, čak i usred tjeskobe), pročišćenije, slobodnije...određena otvorenost prema sadašnjosti, prema vremenu koje prolazi i koje ostaje, prema vječnosti postajanja, prema tranoj imanenciji svega...Ta iskustva, makar i iznimna, promijenila su moj svakodnevni život i učinila ga sretnijim (dobrim danima) ili manje teškim. Trajno su preobrazila moj odnos prema svijetu, prema drugima, prema meni samom, prema umjetnosti, prema filozofiji, prema duhovnosti...“²²⁷ Takav zaokret, u vlastitoj egzistencijalnoj stvarnosti u odnosu sa sobom, ljudima, svijetu, kulturi, događa se unutar jednog iskustva u kojem autor intelektualno ne prepoznaje nikakav dokaz bilo čega. U tom duhu, Comte-Sponville tumači, prepoznaje, govori ili šuti o svom iskustvu, koje je duboko proželo njegovo biće, njegove odnose i cjelokupnu njegovu egzistenciju. Stoga ono ni ovdje ne smije biti zanemarivo i najmanje podložno površnom pristupu ili tumačenju. Stoga ćemo mu u nastavku posvetiti pozornost na način da analiziramo svaki od njegovih aspekata, postavimo svoja pitanja te donijeti određene zaključke. Činjenica da Comte-Sponville u ovom iskustvu pitanje Boga smatra suvišnim, ne mora biti točna. Nas ovdje osobito zanima je li riječ o transcenciji bez Transcendentnoga, je li riječ o kozmičkom iskustvu bez objekta ili se ono kao takvo ne može objasniti? Činjenica da svoje iskustvo tumači u duhu religiozne klime, makar one budističke koju on smatra ateističkom, daje nam za pravo da postavimo određena pitanja.

²²⁷ Isto, 124.

c) André Comte-Sponvilleovo iskustvo: Bog - suvišan ili neimenovani *misterij*?

Govoriti o misteriju unutar iskustva nije zahvalna zadaća. I oni koji žele potvrditi misterij kao prisutnost Nekoga i oni koji ga žele opovrgnuti, nalaze se u istom položaju, jer smo svjesni da što god rekli, nikad nismo rekli ne samo sve, nego čak niti dovoljno. Bilo da izaberemo put objašnjavajući što misterij jest ili što on nije, uvijek je tu ista zagonetka koja nas privlači. Trebamo li, prema Wittgensteinovu nalogu ipak šutjeti?²²⁸ To je negdje u dnu i Comte-Sponvilleova misao, i misao svih mistika, koji će reći da nije riječ o diskursu nego šutnji pred onim što je dostupno tek iskustvu, nekom čuvstvu za neizrecivo unutar nas, koji jednako tako izmiče podvrgavanju na bilo što drugo što možemo pojmiti i iskusiti. Ipak, svi mistici, kao i naš autor, nastojali su ovo iskustvo smjestiti u neko, makar nedostatno, racionalno objašnjenje i prenosili ga drugima u vidu poruke prisutnosti misterija. Svi se slažu u jednom: misterij je neobjašnjiv, nedokučiv i nepoznatljiv. Dostupan je tek našoj otvorenosti za misterij, otvorenosti za jezični kôd kojim misterij progovara, našim ticalima koji ga gostoljubivo primaju kao iskustvo unutar nas. Ono što se razlikuje su interpretacije samog iskustva unutar kojega jedni vide misterij koji je Bog, i koji mora imati svoj konačni cilj, dok drugi ne vide nikakav cilj, nego vrtlog u kojem se vrtimo i koji je možda jedina istina za nas. Ipak, Wittgenstein će naglasiti da „ako se jedno pitanje uopće može postaviti, onda se na njega *može* i odgovoriti.“²²⁹

Čini se da mistično iskustvo nije tako obuhvaćeno Božjom veličinom u njegovoj veličanstvenosti i sili, nego u njegovoj malenosti pred kojom se ogledamo kao sudjelovatelji onog malenog koje sadrži sve. Upravo to maleno je ono što nas oslobađa, a ne veličina. U jednu ruku ostajemo zapanjeni paradoksom veličine u malome, što nas ispunja i oslobađa. Tu je ona spojnica između realne objave Boga i mistične. Bog se u objavi svog Sina objavio malenim, poniznim, bezvrijednim, beznačajnim, beskorisnim a koji, kad ga se takvog prihvati, neopisivo zahvaća i prožima naš život. Takav isti osjećaj nalazimo u mističnom iskustvu gdje nas malenost zadivljuje u svojoj snazi i tek kao takva oslobađa od našeg ega. Svjesni da ništa ne ovisi o nama, ne oslobađa nas da djelujemo kao da sve ovisi o nama. Misterij zahtijeva da ga gledamo njegovim očima. To nas izvlači iz nas samih i dovodi u neslućene prostore ljepote koje našim očima nismo kadri dokučiti. Tako u ovom dijelu analize i tumačenja Comte-Sponvilleovog iskustva polazimo od empirijske i subjektivne dimenzije iskustva temeljeći se na Jamesovoj tvrdnji da u „ljudskoj svijesti kao da postoji *osjećaj stvarnosti, osjećaj objektivne*

²²⁸ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 171.

²²⁹ *Isto*, 169.

prisutnosti, percepcija »tamo nečega«, dublji i općenitiji od svih specijalnih i posebnih »osjeta« za koje današnja psihologija pretpostavlja da nam otkrivaju postojeću stvarnost.²³⁰

O čemu je u stvari riječ? James razrađuje izraz »misticizam« i »mističan« u kontekstu četiri oznake koje objedinjuju svako mistično iskustvo. To su 1. Neizrecivost, 2. Noetička kvaliteta (stanje uvida u dubine istine nedokučiva diskurzivnom intelektu), 3. Prolaznost (ne mogu se duže držati), 4. Pasivnost (vlastita volja prestaje djelovati).²³¹ Ove oznake su prisutne u svakom mističnom iskustvu koje objedinjuju različite varijacije i interpretacije tog iskustva. Takve varijacije i interpretacije nas ne trebaju smesti. Razlog tome je prije svega njegova subjektivnost a potom i raznovrsnost ljudskih stanja svijesti koje uključuju njihovu raznolikost. Time James pokazuje da „naša budna svijest, racionalna svijest, kako ju zovemo, samo je jedan tip svijesti, dok svuda oko nje, odvojeni od nje tek najtananim opnom, leže potencijalni oblici svijesti koja je potpuno drugačija. Nijedan izvještaj o univerzumu u cjelini ne može biti konačan ako zanemaruje te druge oblike svijesti.“²³² To je polazište našeg promatranja Comte-Sponvilleovog iskustva. Nakon što smo nastojali objasniti da i unutar ontološke razrade naravnog i transcendentnog iskustva možemo naslutiti, su-iskusiti i su-spoznati Boga ili nečeg onkraj nas, ovdje polazimo od praktične dimenzije tog iskustva koje se u praksi pokazuje stvarnim. To potvrđuje i James svojom tvrdnjom kako naši pojmovi zahtijevaju osjetilni sadržaj. Tako slijedi da „»duša«, »Bog«, »besmrtnost« nemaju nikakav osjetilni sadržaj pa su samim time lišene i značenja. Međutim, u našoj praksi značenje im je posve određeno i te se stvarnosti potvrđuju u našem moralnom i praktičnom životu, kako kaže i Kant.“²³³ Ovdje dolazi do izražaja i uloga objektivne i subjektivne dimenzije promatranja bilo kojeg fenomena. Objekt je ono čemu težimo, ali on nikako nije dokučiv bez subjekta koji ga jedini percipira svojim osjetilima prije svega, a začuđujuće i nekim stanjem svijesti koja nadilazi sama osjetila. Njihovo nadilaženje utemeljili smo u ontološkom poimanju iskustva, a sada se vraćamo empirijskom kako bismo se približili njegovu objektu. U tom duhu pristupamo analizi Comte-Sponvilleovog iskustva.

Prvi moment koji se ogleda u Freudovoj interpretaciji iskustva, zvanog kao 'oceanski' osjećaj koji kaže da je ono uvjetovano rascjepom jastva i izvanjskog svijeta kod dojenčeta, ipak nije svedivo na takvo objašnjenje. Sama činjenica da se neko iskustvo psihološki može objasniti, ne znači da je ono isključivo psihološko. Psihologija dakako može pomoći u

²³⁰ William JAMES, *Raznolikosti religioznog iskustva*, 39.

²³¹ Usp. *Isto*, 258-259.

²³² *Isto*, 264.

²³³ *Isto*, 37.

razumijevanju kompleksnosti određenog iskustva, ali u poimanju transcendentnog iskustva ona ima svoje granice, jer se tu uvijek radi o nečemu 'više'. Tu upravo dolazi do izražaja ona stupnjevitost ljudske svijesti, koja, svedena na psihologiju biva važno, ali ipak partikularno objašnjenje. William James za ovaj fenomen kaže da je „stanje vjere jednako i biološko i psihološko stanje“.²³⁴ Zašto bi ono uopće bilo odvojivo od psihološke pa i organske uvjetovanosti kad se unutar tih stvarnosti događa? Prirodni psihološki i razvojni uzrok, ne znače da nije riječ o stvarnom iskustvu koje ima i svoje dublje značenje. O tome govore sva iskustva pojedinaca, a također i Comte-Sponville. U tom smislu možemo povezati i ono što James govori o medicinskom materijalizmu koji nastoji objasniti ovaj fenomen kroz organske procese. On kaže da „kad bismo do u tančine poznavali činjenice, bez sumnje bismo vidjeli kako »jetra« određuje uzrečice nepokolebljivog ateista jednako tako presudno kao i uvjerenog metodista koji strepi za svoju dušu.“²³⁵ Vidimo da psihološki i biološki učinci ne objašnjavaju dovoljno, jer njihovi uzroci ne vode jednakim ponašanjem, a najmanje njima iscrpljuju njihovo duhovno značenje.

Također, mnogi ljudi koji svjedoče ovakvom iskustvu govore o iskustvu ljubavi. To kod našeg autora nije slučaj jer je njegov stav da je univerzum ravnodušan spram nas. Ipak i njegov opis iskustva, ako i ne govori izravno o ljubavi, vrlo nalikuje tome. Drugim riječima, ljubav se nazire u govoru o sigurnosti, jedinstvu, stapanju, o najdubljem iskustvu ikada, o najsretnijem trenutku, najprirodnijem itd. Iako se nama čini da se takvi opisi podudaraju s iskustvom ljubavi, treba ostati na onome čega se i autor drži. Pa zadržimo misao da je riječ o tome da je unutar tog iskustva nešto primio, a ono što je primio bilo je lijepo.

Drugi moment u kojem Comte-Sponville kaže da ovo iskustvo ne mora nužno biti religijski objašnjeno je potpuno legitimno. Ali argumenti koje on za to navodi su, u najmanju ruku, manjkavi. Naime, sama činjenica da je to iskustvo pridržano svima, neovisno jesu li vjernici ili ne, jesu li dio neke zajednice ili ne, ne govori u prilog tome da nije riječ o religioznom iskustvu. Čak što više, ta činjenica govori o jednom univerzalnom iskustvu koje je nadnaravno, neobjašnjivo i nedokučivo, a ipak pridržano svakome. To je upravo ono što podrazumijevamo pod religioznim osjećajem kojemu je otvoren svaki čovjek već u svojoj naravi. Ako se osvrnemo na biblijsku objavu i iskustvo Boga o kojem se tamo govori, vidjet ćemo da Comte-Sponville ostaje upravo na tom tragu. Iako on izbjegava osloniti se na tradicijski govor o iskustvu Boga, upravo je u toj tradiciji prisutno Božje davanje svima. O tome svjedoče brojni

²³⁴ *Isto*, 345.

²³⁵ *Isto*, 9.

biblijski događaji i osobe. Sjetimo se, primjerice, Noe, koji je bio poganin, a Bog s njim sklapa savez²³⁶ (Post 9,19), zatim sluškinje i poganke Hagare kojoj Bog obećava svoju zaštitu i brigu (Post 16, 9-14) nakon čega Hagara naziva Boga El Roi (Bog viđenja). Brojni su novozavjetni primjeri u kojima Isus otvara pristup Bogu, a koji ne pripadaju ni političkoj ni religioznoj eliti. Iskustvo Boga ni na koji način nije pridržano nekoj grupaciji ili određenom ispovijednom obrascu. Forma kao takva služi zato da štiti sadržaj, a samo iskustvo Boga je prerečeno zajednicom koja to iskustvo čuva, dijeli i podržava. Biblija također svjedoči o neuhvatljivosti Božjeg zahvata u životu pojedinca, baš tamo gdje bi se čovjek najmanje nadao. To je put koji uvijek mora potresti vjernika kako se ne bi zatočio u vlastitu samodopadnost i uvjerenost u vlastitu pravovjernost. To je upravo ono što možemo nazvati božanskim, koje se ne da obuhvatiti našim ljudskim računicama, koje je *drugost* i tek kao takvo prepoznato. To je ono što nas uvijek iznova iznenađuje, zatječe i uznemiruje u svojoj novosti i *drugosti* jer nije podložno čovjekovu raspolaganju. Tako, i tradicijsko-religiozni, odnosno kršćanski govor o iskustvu Boga, svjedoči onome što je i Comte-Sponvilleova namjera. To što se jedna takva vjera izrazila i kroz kulturu, zajednicu, ispovjednu formu i određene zakone, ne znači da je Božje neiscrpivo i nesvodivo otajstvo 'pripitomila' vlastitim dosezima. Sjetimo se Kristovih riječi upućenih učitelju Nikodemu u Izraelu: *Vjetar (duh) puše gdje hoće; čuješ mu šum, a ne znaš odakle dolazi i kamo ide. Tako je sa svakim koji je rođen od Duha (Iv 3, 8)*

Ovdje nas ipak najviše zanima sam izvještaj iskustva Comte-Sponvillea i onoga što je on u tom iskustvu doživio. To su treći i četvrti moment njegove interpretacije koje promatramo paralelno s izvještajem o iskustvu, a ujedno su ključni za pitanje Boga. Svoju analizu ćemo proširiti na četiri elementa koje prepoznajemo unutar tog iskustva: 1. Iznenadnost i pogođenost iskustvom; 2. Što je u iskustvu utihnulo?; 3. Što je u iskustvu bilo prisutno?; 4. Ujedno i kao moment i element je proširenje mističnog iskustva na život. Ove elemente promatramo u duhu dviju religijskih tradicija, kršćanske i budističke, prvu jer se postavlja pitanje Boga a drugu jer Comte-Sponville uranja u budističku filozofiju i duhovnost. Svrha našeg propitivanja je dana već u naslovu, a to je pitanje Boga. Tu će također još više doći do izražaja da je riječ o religioznom iskustvu. Već na prvu, zamjećuje se sličnost Comte-Sponvilleovih napisa s napisima mnogih mistika, i unutar kršćanske tradicije, koji su o ovakvom ili sličnom iskustvu svjedočili. Razlika je u tome što kršćanski mistici svjedoče iskustvu Boga, dok Comte-Sponville u tome ne vidi potvrdu Boga ni religije. U duhovnom smislu, on svoje iskustvo vidi u kontekstu onoga što govori „Lao Tse, Nāgārjuna, Krishnamurti ili Prajnanpad, o čemu govore

²³⁶ Karl-Josef KUSCHEL, *Spor oko Abrahama*, Sarajevo, 2000., 221.

gotovo svi mudraci, u svim zemljama, na svim kontinentima, na svim jezicima, i da se ne radi o diskursu nego o šutnji.“²³⁷ No, upravo je tu šutnju on prekinuo, progovorivši o njemu i opisujući ga kao nešto doživljeno i oprobano. Kako ne govoriti o najvećoj radosti? Stoga, treći i četvrti moment razrađujemo unutar njegova iskustva, što će biti težište naše analize i misaonog promišljanja. Treba istaknuti da, iako Comte-Sponville ne govori o iskustvu Boga, to ipak ne znači da ga ne trebamo postaviti. Razloge za to nalazimo upravo u njegovom svjedočanstvu na temelju elemenata koje ćemo analizirati u nastavku.

Prvi element njegova iskustva je iskaz da se on dogodio iznenada. On to potvrđuje riječima „to što sam doživio ili što mi se dogodilo, to je bio savršen trenutak koji sam iskusio, osjetio, oprobao.“²³⁸ Zaključujemo da je riječ o trenutku koji sam Comte-Sponville nije ničim izazvao, nego se ono dogodilo, njime je zahvaćen bez vlastite krivnje i bez vlastite zasluge. Tim iskustvom je pogođen i obdaren. Na temelju rečenog primjećujemo da prvi element obuhvaća iznenadnost doživljaja, iznenadnost događaja i zahvaćenost njime. Važna konstatacija je da je iskustvo pokrenuto od strane nekog ili nečeg drugog. Ono je pokrenuto u nama ili izvan nas, ali neovisno o našem htijenju, volji ili želji. Ono je *drugost* koja nas je zatekla u našoj *drugosti* u čijoj prisutnosti smo tek sudjelovali svojom raspoloživošću, svojom slobodom i osjetili jedinstvo. Jedno od pitanja koje nam se postavlja je: Što je izazvalo takav trenutak koji nije uvjetovan ni vremenom, ni mjestom, ni riječju, ni mišlju? Ne treba brzati s odgovorom i jednostavno zaključiti da je to Bog. U smislu traganja za uzrokom iskustva koji nije objašnjiv nama samima, ovdje tek primjećujemo da mogućnost pitanja Boga nije nerazumno.

Drugi i treći element analiziramo zajedno. Tako u drugom elementu prepoznajemo što je u tom iskustvu utihnulo a u trećem što je u njemu bilo prisutno. Kako sam autor naglašava, utihnula su pitanja, riječi, smisao, vjera, nada, nedostatak, ego, razdvojenost, predodžbe, ništavilo, nezadovoljstvo, mržnja, strah, tjeskoba, srdžba, gluma, iluzija, obmana, smrt i život. Primjećujemo da je utihnulo sve ono što čovjeka veže za njegovu konačnost koja je u ovom trenutku postala preobražena. Dok treći moment uključuje: beskrajnu sreću, vječni mir, Sve, očitost, tišinu, svjetlost, spokojstvo, radost – bez subjekta i objekta, blistavu prisutnost svega, iskustvo, harmoniju, prisutnost prisutnosti, stvarnost, sadašnjost, bitak, istinu koja nas sadrži ali koju ne sadržimo, slobodu, nužnost, svijet bez značenja i svrhe, postojalo je samo sve i ljepota svega, istina svega i prisutnost svega, istina koja je vječna. Jednom riječju, radi se o *punini* kojoj sadržaj ne dajemo sami, nego se ona daje nama, negdje onkraj nas, istovremeno u

²³⁷ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 124.

²³⁸ Usp. *Isto*, 122-123.

nama i o nama neovisna. Kako smo već istaknuli, ovo iskustvo se susreće u svim velikim religijskim tradicijama. Stoga ćemo ovdje nastojati reflektirati takvo iskustvo u odnosu na već spomenute dvije tradicije, kršćansku i budističku.

Već je spomenuto da je iskustvo Comte-Sponvillea vrlo slično iskustvima mnogih mistika koji se tradicionalno tako nazivaju. Tako mistici apofatičke tradicije „govore o tamnoj noći, oblaku neznanja, praznini, ništavilu – i koriste brojne simbole da bi opisali stanje onog koji stoji zbunjen pred ogromnim misterijem u kojem je uronjen.“²³⁹ Tako Rudolf Otto objašnjava osjećaj zvan *mysterium tremendum*, kao osjećaj jezovite tajne: „Osjećaj o tome može prožeti dušu blagom naplavinom u obliku lebdećeg smirujućeg raspoloženja potonule sabranosti: to tako može prijeći u stalno tekuću ugođenost duše koja dugo traje i potom trepti, sve dok konačno ne utihne i dušu ne ostavi u profanomu.“²⁴⁰ Španjolski mistik, nazvan naučiteljem ničega,²⁴¹ Ivan od Križa, jedan je od najpoznatijih mistika kršćanske tradicije. Jednako kao i Comte-Sponville, svjedoči o iskustvu tame koja prekriva i vjeru i nadu, iskustvu praznine i ništavila. Zato tvrdi da „odatle slijedi da se razum, zato da se sjedini s najvišim svjetlom i da u stanju savršenosti postane božanskim, mora prije svega očistiti i poništiti u svome naravnom svjetlu postavljajući se sada u tamu pomoću tamnog motrenja.“²⁴² Na drugom mjestu veli: „Bog je po sebi sve dok je za nas ništa; Bog je po sebi svjetlo dok je za nas tama; Bog je po sebi punina dok je za nas praznina.“²⁴³

Iskustvo je to, kako svjedoči Comte-Sponville, koje dokida sve ono po čemu smo sapeti svojom konačnošću (smrt, život, prolaznost, tjeskoba, strah itd.). Oni nestaju ili postaju preobraženi, dok ostaje samo prisutnost prisutnosti koja je vječna, o kojoj se ne može misliti, koju se može samo kušati. Tako Ivan od Križa do potankosti razrađuje put meditacije koji uključuje put pročišćenja (*via purgativa*) od vlastitih osjetila, vlastitih slika i misli. Isti put se razrađuje i u zenu, u kojem se pod nazivom *makyo* želi svratiti pozornost na moć nesvjesnog koja ometa onoga koji uranja u ovo iskustvo.²⁴⁴ U konačnici, riječ je o iskustvu koje mora biti slobodno od nas samih koji bi, svjesno ili podsvjesno, željeli posjedovati apsolut ili Boga, pa makar i na najčasniji način. Takva misao bila je predmet duboke razrade i u filozofskoj misli koja naglašava „da bi se istinski doživjelo iskustvo Boga, čiju sliku valja 'osloboditi' od svih ljudskih predodžbi, potrebno je „odreknuce od posjedovnja Boga, njegova reduciranja na biće

²³⁹ William JOHNSTON, *Mistična teologija. Znanost ljubavi*, 155.

²⁴⁰ Rudolf OTTO, *Sveto. O iracionalnom u ideji božanskog i njezinu odnosu spram racionalnoga*, 22.

²⁴¹ Usp. *Isto*, 96.

²⁴² Ivan od Križa, *Tamna noć*, Split, 1976., 101.

²⁴³ *Isto*, 155.

²⁴⁴ Usp. William JOHNSTON, *Mistična teologija. Znanost ljubavi*, 219.

ili predmete (Heidegger), odreknuće od vlastitoga ega gdje se uči susretati s drugotnošću drugoga (Tugendhat).²⁴⁵ I sam Comte-Sponville će reći da u trenutku kada se pojavila misao, iskustvo je prestalo. Ono je možda djelomično prisutno u onome što Spinoza naziva vječnošću, ali ujedno to i nije. Tako Ivan od Križa kaže da „bilo koja misao ili razmišljanje ili osjećaj, na što bi se duša htjela osloniti, bilo bi joj zaprekom i smetnjom i prouzročilo bi buku u dubokoj šutnji koja se nužno u njoj mora nastaniti, u osjetima i u duhu, da se može osluhnuti tako dubok glas Božji koji govori srcu u samoći.“²⁴⁶ Ivan od Križa govori kako je riječ o „Bogu u nama koji izvire na tajanstven način, da ovo iskustvo ustvari poučava dušu bez da ona zna kako, bez buke i riječi i pomoći bilo kojeg tjelesnog ili duhovnog osjetila, u tišini i spokoju, u tami spram svega osjetilnog i stvorenoga.“²⁴⁷ To je ono što Kuzanski naziva *učenim neznanjem*²⁴⁸ u kojem onaj koji je ovo iskustvo oprobao biva preobražen a da ni sam ne zna kako, jer takvu mudrost, s onu stranu znanja, prima bez zasluge i bez krivnje.

Ovdje smo naveli tek nekoliko trenutaka kojima svjedoči Ivan od Križa, bliskima onome o čemu govori Comte-Sponville. Ona su izražena također beskrajnom radošću, ali onom koja nadilazi svaku osjetilnu radost: Svako iskustvo, kako i Ivan od Križa naglašava, uključuje i svoje razlike, jer je osobno i pridržano onome tko ga kuša i način na koji ga kasnije sagledava. Međutim, ovdje smo htjeli pokazati da je Comte-Sponvilleovo iskustvo duboko prisutno u tradiciji kršćanske mistike i da se njihove podudarnosti ne mogu zanemariti. Ostaje još uvijek razlika da je kod Comte-Sponvillea riječ o iskustvu koje ga je, doduše uznemirilo, preobrazilo i proželo, ali ne od Boga, nego tajne koja je univerzum, apsolut bez imena, ništa, praznina. To su pojmovi kojima i budistička tradicija opisuje iskustvo apsoluta, krajnjeg temelja svega. Pa, kako je rečeno, u sljedećem dijelu ćemo ukratko sagledati iskustvo Comte-Sponvillea i u duhu budističke tradicije, s paralelom na kršćansku.

Comte-Sponville svoje iskustvo nalazi najbližim onome što budizam opisuje pojmovima *ništa*, *praznina*, *apsolut*. Međutim, postavlja se pitanje što Comte-Sponville pod tim podrazumijeva, s obzirom da je riječ o ateističkom pristupu, kakav je njegov. Također je riječ o razumijevanju pojmovlja budizma i Zapadne, uglavnom kršćanske tradicije, makar i ateističke. Pa u tom kontekstu pitanja, valja započeti i ovo promišljanje. U budističkoj religiji nalazimo sličnosti s kršćanskom mistikom. Rudol Otto piše da „ono što vrijedi za naročit „nihil“

²⁴⁵ Ivica RAGUŽ, *Mistična forma mišljenja suvremene filozofije religije i mistika Ivana od Križa*, u: *Bogoslovska smotra*, 78 (2008.) 4, 799.

²⁴⁶ Ivan od Križa, *Sveti plamen ljubavi*, Split, 1977., 83.

²⁴⁷ William JOHNSTON, *Mistična teologija. Znanost ljubavi*, 223.

²⁴⁸ Nikola KUZANSKI, *Učeno neznanje*, 53: Nikad se ne smije izgubiti iz vida činjenica da se učenim neznanjem određuje prije svega odnos spram onog najvišeg, spram Boga.

naših Zapadnih mistikâ u posvema jednakoj mjeri vrijedi i za „*sunyam*“ i „*sunyata*“, za „prazno“ i „prazninu“ budističkih mistikâ.²⁴⁹ Mistika, ne samo da se zadržava na suprostavljanju apsoluta svemu prirodnom i svjetovnom, nego i samom bitku i bivstvujućem. Hans Küng će reći kako se može govoriti o 'bezimenom Bogu' jer unutar razlikovanje kršćanskog Zapada koji Boga shvaća kao bitak i istočnog razumijevanja ne-bitka i nije toliko oprečno jer „ne-bitak', 'ne-samstvo', 'ne-ja', 'ništa', 'praznina', 'šutnja' na Istoku nipošto nema negativni prizvuk kao na Zapadu.“²⁵⁰ Budin nauk o nirvani smjera na čovjekovo spasenje, ali najprije od sebe samoga, uključujući žeđ za životom i samopotvrđivanjem, što je i uzrok patnje. Tako je prisutna i sama ne-teističnost (ne ateizam) u teoriji i praksi kao izbjegavanje svođenja apsoluta na bilo kakvu predodžbu opterećenu ljudskom konačnošću ili ljudskom težnjom da apsolut obuhvati. U tom duhu, ni nirvana (od sanskrtskog korijena *va* - puhati) se ne može proglasiti ateističkom ili nihilističkom praksom, kako se često smatralo, jer „ni u jednoj od budističkih škola nirvana se ne shvaća posve negativno kao puko ništa, nego da je vječna, postojana, neprolazna, nepokretna, nepodvrgnuta ni starenju ni smrti, nerođena i nepostala, da znači moć, blagoslov i blaženstvo, utočište, zaklon itd.“²⁵¹ Rudolf Otto svjedoči o susretu s budističkim monahom koji ga je obasipao svojom negativnom teologijom i razlozima svog nauka o sveispraznosti. No, kad je postavljeno posljednje pitanje, što je nirvana, tada je došao odgovor u kojem je i negativna teologija našla svoju protutežu, u momentu gdje je riječ o krajnje pozitivnom osjećaju i fasciniranošću pred apsolutom.²⁵²

Ovdje je još važnije spomenuti Nāgārjuna, kojeg Comte-Sponville posebno ističe, i čiji pojam *praznine* sam preuzima u svojim opisima duhovnog iskustva i doživljaja apsoluta. Južnoindijski filozof, oko 150. godine nakon Krista, razvija ovaj pojam koji kasnije preuzima mahayana budizam i zen. Ni ovdje ne nalazimo da je pojam *praznine* puko 'prazan', nego je riječ o apsolutu koji je „s onu stranu svih pojmova i riječi, koje – jer su sve skupa relativne – uopće ne mogu pojmiti apsolut.“²⁵³ Tako je prema Nāgārjuni, apsolut „*praznina*, što znači ni neko posebno biće, ni ne-biće, ali on nije izvan svijeta pojava, dapače je identičan s pojavama svijeta. On je naime *zbilja pojava, svijeta*: njegova istinska priroda. Time što se otkriva i otklanja lažna realnost pojava objelodanjuje se istinska priroda apsoluta. Tako je *praznina* opis njegove prave naravi, dostupan jedino mudrosti koja s njime intuitivno postaje jedno. Nijekanje je tako samo sredstvo da se otkrije podzemna realnost, transcendentni temelj svemu, i ujedno

²⁴⁹ Rudolf OTTO, *Sveto. O iracionalnom u ideji božanskog i njezinu odnosu spram racionalnoga*, 44.

²⁵⁰ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 898.

²⁵¹ *Isto*, 900.

²⁵² Usp. Rudolf OTTO, *Sveto. O iracionalnom u ideji božanskog i njezinu odnosu spram racionalnoga*, 61.

²⁵³ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 901.

istinska priroda stvari kao norma istinitoga i lažnoga. Bez te posljednje zbilje ne bi bilo nikakvog izbavljenja iz samsare, bez sunyate nikakve nirvane.“²⁵⁴

Često se naglašava da je budistička religija ateistička. To se s jedne strane može gledati i tako, ukoliko se budističke pojmove i razumijevanje apsoluta promatra iz Zapadne tradicije. Međutim, riječ je o tome da i budistička religija, putem nijekanja, priznaje konačnu zbilju, konačno spasenje ili izbavljenje, konačni temelj svega. Kūng donosi vrijednu misao T.R.V. Murtia, autoritetu po pitanju interpretacije Nāgārjune, koji kaže: „Budist srednjeg puta (madhyamika) nije nihilist; on samo odolijeva svim kušnjama da određuje ono što je bitno neodređeno.“²⁵⁵ Srednji put ovdje znači, ne samo onaj između hedonizma i askeze, nego i između negacije i afirmacije, kako ga razvija Nāgārjuna. U takvu interpretaciju spada i pojam *ništa*. On također nije nihilistički, nego se razumijeva jednako kao i u Zapadnom poimanju Boga kao *ništa* kod već spominjanih autora Pseudo-Dionizija Areopagita i Nikole Kuzanskog: „Poučilo nas je sveto neznanje da je Bog neizreciv i to zato što je beskonačno veći od svega što se može imenovati. Budući da je to ono najistinitije, istinitije o njemu govorimo odricanjem i nijekanjem, kao što je i najveći Dionizije držao da on nije ni istina, ni um, ni svjetlost, a ni bilo što od onoga što se može izreći.“²⁵⁶ Konačno, u budističkoj religiji ili filozofiji se razumijeva povjerenje i svijest o konačnom utemeljenju, konačnoj zbilji, konačnom isкупljenju i spasenju, apsolutu koji je neiskaziv i nesvodiv, ali prisutan u nama i izvan nas. Nije pretenciozno reći da je to ono što kršćanska tradicija naziva Bogom, premda mu pridaje značenje osobe što je u budizmu strano, ali ne zato što on ne bi bio osoba, nego zato što se i pojam osobe poima ograničeno, te se time apsolut svodi na ono na što on nije svodiv.

Ni, Comte-Sponville, premda ateist, nije nihilist, barem za sebe tako tvrdi. Ovdje smo objasnili da njegovo iskustvo ne može biti nihilističko, kao što to nije ni budistička religija na koju se oslanja. Jednako tako njegovo iskustvo ne može izbjeći onome što nazivamo religiozno, osobito ako se oslonimo na ono što James smatra da bi se „religija mogla poistovjetiti s čovjekovim sveukupnim odgovorom na život. Kakva je narav ovog svemira u kojem boravimo? Ona na najodlučniji način izražava naš individualni osjećaj prema onome što bi mogao biti odgovor na to pitanje.“²⁵⁷ Međutim, još više od toga, pokazali smo da je Comte-Sponvilleovo iskustvo u suštini ono što prepoznajemo unutar svih religijskih tradicija. Tako James zaključuje da, „u hinduizmu, u neoplatonizmu, u sufizmu, u kršćanskoj mistici i u whitmanizmu nalazimo

²⁵⁴ *Isto*, 902.

²⁵⁵ *Isto*.

²⁵⁶ Nikola KUZANSKI, *O učenom neznanju*, 123.

²⁵⁷ William JAMES, *Raznolikosti religioznog iskustva*, 24.

isti ton, tako da glede mističnih izjava postoji isto vječno jednoglasje koje bi trebalo prisiliti kritičara da zastane i razmisli, i koji je uzrok tome što mistični klasici nemaju ni rođendan ni domovine.²⁵⁸

Ovdje dobro dolazi do izražaja Comte-Sponvilleov paradoks njegova ateizma koji se kreće između nihilizma i tajne. Iako je već rečeno da on ne pristaje uz nihilizam, s druge strane njegovo razumijevanje tajne i univerzuma ima nihilističku tendenciju usustavljenu u poimanju tajne i univerzuma koji nema volju, um, niti odnos spram nas. Primjećuje se pokušaj da on svoj ateistički materijalizam podigne na jednu višu razinu, uključujući duhovnu dimenziju čovjeka koju smatra najizvrsnijim življenjem. Duh ne pripada nikome. To je krajnje istinito. No, na čemu Comte-Sponville fundira svoju postavku, mješavinu materijalizma, ateizma i duhovnosti? Na ravnodušnosti tajne? S druge strane njegovo iskustvo pokazuje da je ta tajna sve, samo ne ravnodušna spram nas. Osim toga, on govori kako je u iskustvu utihnuo subjekt i objekt. To je u mističnom iskustvu shvaćeno kao sjedinjenje, jedinstvo s tajnom koja nas je toliko prožela da ta pitanja više nisu važna. Međutim, samo je subjekt mogao ovo iskustvo doživjeti, prepričati, interpretirati, reflektirati i u konačnici uvjetovati. Što bi nama to iskustvo značilo ako nema subjekta koji ga je svjestan? Ono je dakle duboko subjektivno, koliko god ta subjektivnost utihnula u samom intenzitetu iskustva koje nas prožima. To je ono što je očito u obje religijske tradicije koje smo spomenuli. Onaj koji vjeruje u Boga u tome će prepoznati Boga. Onaj tko u njega ne vjeruje u tome će prepoznati što mu drago. No držimo li se one naše postavke da se takvo iskustvo može opravdati pred razumom razmišljat ćemo o njemu tražeći njegov objekt.

Vjerujemo da smo uspjeli pokazati da je Comte-Sponvilleovo iskustvo, ako ne religijsko, onda barem isto onome o čemu govore religije i o čemu govori William James kada objašnjava religiozni osjećaj. No, time još uvijek nismo utvrdili da je riječ o Bogu. Subjekt nužno traži objekt jer svijet našeg iskustva sastoji se od ta dva dijela i jedno bez drugoga ne mogu: „Objektivni je dio svukupnost onoga što u ma kojem času mislimo, subjektivni dio unutarne je »stanje« u kojem se to razmišljanje odvija.”²⁵⁹ Govoreći o mističnim, religioznim ili iskustvima Boga, postavlja se pitanje objektivne istinitosti sadržaja tih iskustava. Ovdje dolazi također do izražaja naš govor o naravnom i transcendentalnom iskustvu. Ontološki pristup iskustvu pokazuje našu transcendentalnost i otvorenost za neizrecivo. To neizrecivo i mistično se u empiriji pokazuje stvarnim i djelotvornim. To je ono nešto 'veće' u nama što nije nama objašnjivo a što nas uvlači u su-iskustvo i su-spoznavu s nečim većim od nas. Tako svako

²⁵⁸ *Isto*, 286.

²⁵⁹ *Isto*, 340.

od ovih iskustava svjedoči da „'veće' zaista postoji i osim toga da ono djeluje, te da se nešto doista popravlja kada stupite u pravilan dodir s tim 'većim'.²⁶⁰

U tom duhu, jedno važno pitanje koje postavlja Küng, a na koje ćemo se nadovezati i zaključiti ovo promišljanje, je: „Je li se apsolut isključivo mora zvati ništa, iako on opet nije ništa?“²⁶¹ Nije li i put nijekanja ono što je i afirmativni put, jednako nedostatan i jednako ograničen našim predodžbama?! Je li u tom slučaju ostaje da o Bogu možemo samo šutjeti? Sigurno je da svaki naš govor o krajnjim stvarima neizostavno uključuje i ovu 'šutnju'. Međutim, iskustvo koje nam se daje, računajući s govorom koji ne zaboravlja misterij, jednako traži da ga ispravno razumijemo i o njemu ispravno govorimo. Tim više jer je riječ o univerzalnom iskustvu. Apsolut i za kršćansku filozofiju nije jednostavno ništa bivstvujuće, pa ni najviše biće, ali, pita Küng, „zašto se ne bi smjelo reći: Apsolut je apsolutni *bitak ili sam bitak*? Time apsolutu ne bismo – kako misli Nāgārjuna – pripisivali nastajanje i prolaženje, već čisti, postojani, vječni bitak.“²⁶² Time se pokazuje da i put nijekanja jednako odmiče apsolutu, jer ga označavajući kao ništa ili praznina, ustvari tako ne razumijeva. Iako se budizam i želi odmaknut od svojih predodžbi, to isto čini i kršćanstvo, svjesno da naši pojmovi ne iscrpljuju Boga kao takvoga niti ga do kraja proniču jer „iako se na površini čini ne-funkcijom, ta je negacija zbog jednog dubljeg *da*.“²⁶³ Upravo negacija svoju ravnotežu ima tek u afirmaciji, a tako i afirmacija u negaciji. Jedna trebaju drugu, jednako kao što prisutnost treba odsutnost.

Četvrti element je produžetak ovog razmišljanja koji nas upućuje na protežnost iskustva na ljudski život. To iskustvo kao uznemirujuće i potresno, te u isto vrijeme smirujuće i blago, Comte-Sponville prepoznaje novo svjetlo za sebe, za druge, za svijet. To iskustvo ga ne ostavlja ravnodušnim, nego mijenja njegovu egzistenciju u odnosu na sve stvari koje ga okružuju. Život se nastavio, sve je ostalo isto, ali se promijenio njegov odnos sa svime u duhu jedne drukčije dimenzije koja mu je darovana. Tako svjedoči da je to bio apsolut, koji ga je nastavio, ali koji izmiče našoj misli i mogućnosti posjedovanja. Apsolut se ne da svesti, nego samo 'kušati' i to preobražavateljski jer je preobrazio njegov život i njegov odnos sa svime. To je ono što smo na početku naveli kao jednu od definicija religijskog iskustva, unutar kojega se događa promjena u odnosu na cjelokupnu egzistenciju, u svjetlu kojega sve postaje okupano novim pogledom, jer „ljubav prema životu, na bilo kojoj i na svakoj razini razvoja, religiozni je

²⁶⁰ Usp. *Isto*, 348.

²⁶¹ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 904.

²⁶² *Isto*, 904.

²⁶³ William JAMES, *Raznolikosti religioznog iskustva*, 284.

nagon.²⁶⁴ Ovom iskustvu je nužan Bog ili krajnji Temelj ili Apsolut koji ima um i volju unutar kojih smo s njim stupili u relaciju. Potkrijepit ćemo to Jamesovom tvrdnjom kao nekom zaključnom tvrdnjom o religioznim iskustvima: „Ono što djeluje unutar druge realnosti mora i samo biti realno. Stoga je Bog stvaran jer je njegov utjecaj stvaran.“²⁶⁵ A njegova realnost i stvarnost se odražavaju u životima vjernika, jednako kao i u iskustvu Comte-Sponvillea, koje zahtijeva Apsolut kojemu je stalo do nas.

U konačnici, zaključujemo, radi se o iskustvu kojim smo zahvaćeni, koje nam se objavilo, koje zahtijeva svoje utemeljenje, koje ne možemo objasniti sobom i koje nosi snagu duboko preobraziti naše biće. Konačno, riječ je o odnosu, relaciji, primanju, uzajamnosti koja je neizreciva. Tu je prisutna dinamika koja ukoliko nema svoj stvarni izvor u nečemu izvan nas, onda ni ne postoji. Onda je riječ o samo našoj projekciji. Ako je taj misterij objašnjiv isključivo nama samima, tada nema tajne, nema misterija, samo čovjek. Tako se bez konačnog utemeljenja vrtimo u krug. Upravo tu je težište onoga što želimo reći. Ukoliko je riječ o tajni, univerzumu, prirodi, koja nema um i volju, kako je moguće biti dio ovakvog iskustva i opravdati ga pred razumom?! Ako smo tek mi svjesni te tajne, kako kaže Comte-Sponville, a ne ona nas, po čemu nas onda ona nadilazi? Svjesnost i inteligencija zahtijevaju veći stupanj bivstvovanja. Priroda je, priznat ćemo, katkada jača od nas. Ona nas može uništiti da to i ne zna, ali samo smo mi toga svjesni. Ako temelj ovog iskustva nema inteligenciju, volju i um, koji nas nadilazi, kako je moguće biti dio tajne koja to ne čini u odnosu na nas s voljom i htijenjem? Ukoliko je riječ o krajnjoj ravnodušnosti spram nas, gdje se dogodio izvor i uvir beskrajne sreće, vječnosti koja nas sadržava a koju ne sadržavamo? Tako će i James reći da „ma što bilo na drugoj, »udaljenijoj« strani, »više« s kojim se osjećamo povezani u religioznom doživljaju, na ovoj je »bližjoj« strani podsvjesni nastavak našeg svjesnog života.“²⁶⁶ Ovo iskustvo bez Boga nema svoj izvor i nema svoj cilj i nema svoje logično objašnjenje. Naime, nameće se zaključak da je ono moguće objašnjivo jedino i isključivo ili nama samima ili Bogom.

Svjesni smo, kako objašnjava i Comte-Sponville, da trenutak iskustva, ne teži cilju, ni izvoru, jer je cilj i izvor već prisutan, jer je Sve već tu, nedokučivo, nedohvatljivo i nespoznatljivo. Kako bismo mogli, ili zašto bismo, kada nas je obujmio sam bitak, sama prisutnost i vječnost svega? Onaj tko je unutra ne traži biti izvan. To nas ne priječi da u njegovoj interpretaciji tražimo njegov izvor i uvir, koji nam se u iskustvu dao. Čini se da, i možda je

²⁶⁴ *Isto*, 346.

²⁶⁵ *Isto*, 352-353.

²⁶⁶ *Isto*, 350.

moguća i takva interpretacija, se Comte-Sponville distancira od kršćanskog Boga, jer taj tajni ne želi dati ime ni lice, poput budističkih učitelja, jer bi možda time više bio izvan nego unutra. Iz toga izvire mistika koja je današnjem čovjeku privlačna upravo zbog njezine poniznosti spram tajne. Iako, upravo kršćanstvo čuva i naviješta misterij Boga koji se daje, ostvaruje relaciju s nama, prigiba pred jednom konačnošću i čini ju dionikom svoga božanskog misterija. Kako se prepoznaje, „stvarnost relacije nije u stvarima koje su u relaciji, već je upravljeno prema drugom koja konstituira 'između'“. ²⁶⁷ Ono 'između' nije moguće satkati od ničega i nečega.

U našem slučaju, Bog se nadaje kao misterij ljepote, istine i dobra, a čovjek kao onaj koji je otvoren sudjelovati i biti prožet. Iskustvo kao takvo, čini se, bez objekta koji ga daje, nije objašnjivo. Jer samo osobe mogu stupiti u relaciju, ostvariti ono 'između' i interpretirati takvo iskustvo, dok pri tome ne treba zaboraviti da i kršćanska osobnost Boga uključuje uvijek više od onoga što mi pod tim podrazumijevamo. Toma Akvinski u poimanju relacije naglašava da se u Bogu „bit i relacija ne razlikuju jedna od druge, već su jedno te isto.“ ²⁶⁸ U Comte-Sponvilleovu iskustvu naziremo da je više riječ o nečemu što ima svijest i namjeru, nego nečemu što je ravnodušno spram nas. S obzirom da treba biti oprezan pri govoru o Bogu kao osobi, ipak se može reći „da u Bogu ima nešto što je sličnije svijesti i namjeri, nego nepostojanju svijesti i slučaju.“ ²⁶⁹ Ward donosi vrijedno zapažanje Richarda Swinburnea, koje je na tragu i Kūngove tvrdnje, a to je da je „Bog osobni temelj bitka.“ ²⁷⁰ Ova osobnost shvaćena je kao nešto „sličnije svjesnosti nego vječnom stanju nesvjesnosti, jer ništa ne može biti zbiljski najvrijednije ako u sebi ne uključuje svijest o toj vrijednosti.“ ²⁷¹ Stoga, Comte-Sponvilleovo iskustvo se može objasniti u duhu budističke mistike, ali jednako tako u tom istom duhu zahtijeva temelj kao oprečan pukom ništavilu i praznoj praznini. Egzistencija, dakle kao takva, živi u svom odnosu prema *Drugome*. Comte-Sponvilleovo iskustvo se također može tumačiti unutar kršćanske mistike, čiji misterij Boga, za Comte-Sponvillea, nema lice. Kao što smo i prethodno u poglavlju o 'odsutnom' Bogu rekli, jer filozofija ne može dati Bogu lice, i stoga joj nedostaje upravo to. Jer, bez prave Transcendencije, nema ni pravog transcendiranja.

²⁶⁷ Philip A. ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, Zagreb, 2012., 217.

²⁶⁸ *Isto*, 218.

²⁶⁹ Keith WARD, *Bog*, 186.

²⁷⁰ *Isto*.

²⁷¹ *Isto*, 187.

5.3. Treći argument: Nerazumljivo objašnjenje

Ovo je treći Comte-Sponvilleov argument koji se manje tiče iskustva ili dokaza koliko samog objašnjenja. On naglašava da ovdje nije riječ o pukoj promjeni s religijskog na znanstveno objašnjenje, jer i „sami zakoni prirode prolaze mimo pitanja koje namjerava riješiti.“²⁷² Prvi moment koji ističemo je njegov stav da ni religije koje nude svoja „nadaravna objašnjenja u stvari ne objašnjavaju ništa, osim onim što je neobjašnjivo.“²⁷³ To se Comte-Sponvilleu čini komotnim i ispraznim objašnjenjem. Drugim riječima, smatra da naše nerazumijevanje svijeta, života i svijesti nije razlog da u tome potražimo Boga. Svjestan tajne u tim pitanjima, postavlja sljedeće: „Zašto bi Bog bio tajna?“²⁷⁴ Drugim riječima, zašto bi već prisutnu tajnu objašnjavali drugom tajnom o kojoj ne znamo ništa, koja nam je nepoznatljiva i koja se pokazuje samo kao pribježište neznanja. Za njegov pojam tu se otvaraju samo imaginarna vrata²⁷⁵ u čijoj se komotnosti intelekt ne može zadovoljiti. Objasnjavati sve Bogom ne nudi napredak nego tek još jedno nerazumljivo objašnjenje.

Kakvu alternativu nudi Comte-Sponville? On će reći da je bolje prihvatiti tajnu ovdje u svijetu, a ne izvan nje: „Draže mi je prihvatiti tajnu kakva jest: kao dio nepoznatog ili nepoznatljivog koje obavlja svaku spoznaju, svako postojanje, kao dio neobjašnjivog koje pretpostavlja ili susreće svako objašnjenje. To je točno s ontološkog stajališta: to je ono što sam prethodno nazvao tajnom bitka. Zašto postoji nešto radije nego ništa? Mi to ne znamo. Nikada nećemo znati. No to je točno i s fizikalnog ili znanstvenog stajališta. Zašto su zakoni prirode ono što jesu? Ni o tome ne znamo više. Vjerojatno nikada nećemo znati (jer bi ih se moglo objasniti samo drugim zakonima). Nazvati tu tajnu „Bogom“ u najmanju ruku znači osigurati se, a da je ne ističemo.“²⁷⁶ Iz ovog citata, Comte-Sponville daje alternativu da tajnu treba prihvatiti takvu kakva jest. Jer, „ako je apsolut nepoznatljiv, što nam omogućuje misliti da je on Bog?“²⁷⁷ Ovdje vidimo da i on sam daje tek jedno od objašnjenja tajne. Ne čini se da je ponudio drukčiji obzor, otvoreniji nego što bi to bio Bog. Za njega je tajna svijet koju suprotstavlja Bibliji ili Kuranu. Riječ je o tome da se ograđuje od bilo kakve objave, jer su njemu dovoljni čovjek i svijet. To je ono što je za njega istinitije, plemenitije i prisutnije. Što,

²⁷² André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 82.

²⁷³ *Isto*.

²⁷⁴ *Isto*.

²⁷⁵ *Isto*.

²⁷⁶ *Isto*, 83.

²⁷⁷ *Isto*, 84.

dakle, predlaže? Šutnju naspram tajne, dok je „Bog pribježište neznanja i antropomorfizma.“²⁷⁸
Vjerovati jer je apsurdno također nije argument: „Zašto bi apsurdno bilo Bog?“²⁷⁹

Comte-Sponville naglašava da je tajnu moguće prozvati Bogom samo preko antropomorfizma i analogije. To, prema njemu, za sobom povlači zaključak da je riječ o analogiji s onim koji vjeruje upravo jer je Bog više na sliku čovjeka nego obratno. Stoga: „Ma što se pozitivno mogli ustvrditi o Bogu, to će uvijek biti obilježeno antropomorfizmom.“²⁸⁰ Mimo antropomorfizma o Bogu ništa drugo i nije moguće reći i tako se pokazuje da je svaki antropomorfizam, koji se tiče apsoluta, naivan i smiješan.²⁸¹ Tako u istoj liniji stoje apofatička ili negativna teologija koja također upućuje na nemogućnost spoznaje i govora o apsolutu, te time daju argument protiv religija da se ona konačna tajna nikako ne može nazvati Bogom. Svjestan da to nije dokaz koji dokazuje nepostojanje Boga, jest dovoljan argument da u konačnom utemeljenju nemamo nikakav razlog vjerovati da je to Bog. Isti prigovor se, smatra, ne može dati ateizmu. Ateizam potvrđuje Božje nepostojanje, a vjernik služeći se antropomorfizmom ipak mu daje za pravo. Ateist, naprotiv misli: „ako nam je ideja Boga slična, i to s razlogom (jer smo je mi smislili), krajnja ili prvotna realnost nije nam slična, nema ništa ljudsko, ni osobno ni duhovno. To mijenja sve. Jer temelj realnosti nije ni subjekt ni duh: to je materija, to je energija, to je priroda bez subjekta i svrhe“²⁸²

Ovdje dolazi do izražaja Comte-Sponvilleov materijalizam. Ono što on daje je također tek jedno od objašnjenja tajne. Ako tajnu, kako predlaže, treba ostaviti tajnom koja će se tek objasniti sama sobom, na čemu onda temelji zaključak da nam krajnja ili prvotna realnost nije slična, da nema ništa ljudsko ni osobno te da je tajna materija, energija ili priroda bez svrhe i subjekta? Ono što pretpostavljamo je da se Comte-Sponville temelji na određenom znanju kako bi donio takav zaključak, znanju za koje je također prethodno ustvrdio da je nesigurno. Hipoteza o Bogu ne stoji na isključivo iracionalnim temeljima, nego također ima svoje utemeljenje na znanju, razumu, umu i čovjekovoj svijesti. Počevši od ove tvrdnje, razložit ćemo je u nastavku izdvajajući dva momenta. Prvi će se baviti antropomorfim i analogijskim govorom o Bogu u kojem želimo pokazati da takav govor nije nesuvisao. Drugi moment *Bog kao tajna* će se sučeliti s dvije hipoteze: *Materijalistička hipoteza* i *Hipoteza Bog*. Da bismo adekvatno predstavili ono što on smatra razumljivijim objašnjenjem, valja zaroniti dublje u Comte-

²⁷⁸ Isto, 83.

²⁷⁹ Isto, 84.

²⁸⁰ Isto, 85.

²⁸¹ Usp. Isto.

²⁸² Isto, 87.

Sponvilleovo tumačenje tajne koje se skriva u pojmovima materija, energija i priroda. To zahtijeva i prirodoznanstveni uvid koji ćemo objediniti unutar materijalističkog poimanje stvarnosti kao konačne tajne. Pokazavši slabosti takvog utemeljenja nije nam namjera temeljiti hipotezu Boga na toj slabosti, nego iznijeti da i materijalistički govor nije niti jednostavan, niti izvjestan. S druge strane, prirodne znanosti doprinose, kako filozofiji, tako i teologiji u razjašnjavanju njihovih vlastitih pitanja. Onda kada se filozofija nađe u aporiji, znanstveni doprinos može dati impuls za daljnje promišljanje. Stoga želimo pokazati da objasniti tajnu Bogom ne isključuje znanstvenu potragu za odgovorima, kako je to u jednu ruku predstavio Comte-Sponville. Iako se on ograđuje od toga da znanost postavlja kao apsolutni odgovor na tajnu, jer je prije svega filozof a ne znanstvenik, u konačnici zaključuje da je tajna materija, energija i priroda. Samim time u raspravu uvodi i znanstvenu dimenziju kojom ćemo se ovdje baviti, pa možda i odmaknuti od teme, kako bismo objasnili da i takva tvrdnja nije, kako sam tvrdi, jednostavna ni izvjesna više, nego bi to bila hipoteza Boga.

Na koncu, pokazujući slabosti materijalističkog poimanja konačne stvarnosti koja se temelji na tome da je sve materija pa tako i tajna, tu ćemo već iznijeti temelje da materijalistički pogled na svijet, kakav susrećemo unutar prirodnih znanosti, ne dokida Boga. Upravo začuđujući rezultati koji su nam dostupni upućuju da je tajna nešto više od nas i same materije. Da bismo to mogli ustvrditi nužna će biti interpretacija rezultata prirodnih znanosti unutar kojih hipoteza Boga ima svoje mjesto i racionalno utemeljenje. Svjesni da je riječ o interpretaciji, na koncu ćemo nastojati pokazati na čemu se temelji hipoteza Boga i njezina plauzibilnost u kontekstu jednostavnog i složenog objašnjenja, te unutar kojih pitanja ona još uvijek ima svoje utemeljenje. Da bismo o hipotezi Boga išta mogli reći, analizirat ćemo najprije Comte-Sponvilleove prigovore o samom govoru o Bogu u nastojanju da pokažemo da on nije manje vrijedan pozornosti od bilo kakvog drugog govora.

5.3.1. Govor o Bogu

Comte-Sponvilleov prigovor govora o Bogu može se sažeti u njegovoj tvrdnji da je prozvati tajnu Bogom, moguće samo preko analogije i antropomorfizma. Time ustvari naglašava kako je svaki govor o Bogu uvjetovan ljudskim idejama te je samim time ta ideja vrlo upitna. Podsjetimo, Comte-Sponville vjeruje da postoji neka tajna sadržana u svijetu i čovjeku koju susreće u svakom objašnjenju. Objašnjavati tu tajnu Bogom, a objašnjenjem koje je isključivo ljudska konstrukcija i projekcija, samo je imaginarni svijet koji ustvari ne objašnjava ništa i pred čim se ljudski intelekt ne može zadovoljiti. Na početku važno je razjasniti što se podrazumijeva pod antropomorfizmom, a što pod analogijom. Pod antropomorfizmom se podrazumijeva, „(grčki *ánthros*: čovjek i *morphé*: oblik), pripisivanje ljudskih osobina stvarima, životinjama, biljkama, prirodnim i drugim pojavama, apstraktnim koncepcijama; njihovo prikazivanje u ljudskom obliku. Svojtven predočivanju božanskih i drugih nadljudskih bića u politeističkim religijama, u primitivnom razumijevanju prirode, ali i u pučkim predodžbama u monoteizmu (posebno u kršćanskoj predodžbi i umjetničkom prikazivanju Boga Oca, koji je čovjeka stvorio »na svoju sliku i priliku«).“²⁸³ S druge strane analogija je „(grčki *analogía*: sklad, razmjer, odnos), srodnost, podudarnost dviju uspoređenih pojava dvaju slučajeva i sl. U filozofiji, analogija je općenito sličnost ili različitost koja se određuje »prema odnosu« ili »u odnosu«, tj. vrsta spoznaje bića na temelju njegova odnosa spram nekog drugog bića, usporedbom.“²⁸⁴

U ovim općim definicijama, od kojih polazimo, fokusiramo se na pitanje Boga unutar antropomorfnog i analoškog govora. I antropomorfni i analoški govor o Bogu imaju svoju ulogu instrumentalnosti u smislu govora koji se temelji na *sličnosti* i *nesličnosti*. Tako ćemo se u nastavku baviti uglavnom analogijom, podrazumijevajući pri tome i antropomorfni govor u kontekstu *sličnoga*. Što podrazumijevamo pod tom sličnošću? Riječ sličnost razumijevamo kako je ona prezentirana u Lateranskom pravilu iz kojeg čitamo sljedeće: „Između stvoritelja i stvorenja ne može se ustvrditi toliko velika sličnost, a da se među njima ne bi utvrdila veća različitost. (DH 806).“²⁸⁵ Ovdje nije tek riječ o pukoj sličnosti u koju onda pretačemo izjavu da nam je Bog sličan jer smo ga mi stvorili, ali ni pukoj različitosti kao beskonačnoj razdaljini

²⁸³ Stipe KUTLEŠA (ur.), Antropomorfizam, u: *Filozofski leksikon*, 39.

²⁸⁴ Sekulić DRAGANA, Analogija, u: *Filozofski leksikon*, 31.

²⁸⁵ LATERANSKI SABOR, *Trojstvo. Zablude Joakima de Fiore* (11.-30. Studenog 1215.) u: Heinrich DENZINGER - Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, Đakovo, 2002., (806), 227.

između Boga i njegova stvorenja. Riječ je o nužnosti afirmacije nesličnosti, kako to objašnjava Kušar: „Nije naime isto »ne biti sličan« i »biti nesličan«, i to stoga što se u prvom slučaju ostaje u pukom nijekanju sličnosti, dok se u drugom slučaju nešto afirmira, naime nesličnost. Time se »tolika sličnost« ne niječe, nego se kroz »veću nesličnost« upozoruje na nešto što nadilazi onu i što se više ne da izreći pozitivnim iskazom nego se to mora izreći niječnim izrazom: nesličnost.“²⁸⁶ Unutar ovog razumijevanja, prepoznajemo da sličnost i nesličnost kao afirmacija i negacija ne dokidaju jedna drugu, nego se između njih „Bog otvara kao prostor govora i on sam jest prostor govora za čovjeka.“²⁸⁷ Govor o Bogu, kao uostalom svaki drugi govor, je predmet razvoja s obzirom na ljudsku spoznaju. Kao što se razvija ljudski jezik i njegov vokabular, tako se razvija i govor o Bogu. On je otvoren a ne zatvoren prostor kojeg tako jednostavno možemo proglasiti nedostatnim. Tako je i u pogledu poimanja sličnosti i nesličnosti Boga sa stvorenjem unutar ljudskog govora o Bogu: „Sličnost se tu ujedno ukida i čuva na višoj razini pa se time otvara mogućnost jednog drugačijeg govora.“²⁸⁸

Analogija je instrument jezika kojim se bave sve znanstvene discipline. Izdvojili smo filozofsku analogiju, jer je nužna za naše promišljanje. Ono što valja naglasiti na početku je da je analogija kao instrument jezika vrlo korisna i ima svoje prednosti, jednako kao i nedostatke. Postavlja se pitanje, kad je riječ o Bogu, može li se o njemu govoriti na takav način i može li taj govor biti vrijedan naše pozornosti? Comte-Sponville će odbaciti takav govor kao ljudsku inačicu koja samo potvrđuje da je svaki govor o Bogu analoški, to jest sličan nama upravo zato što smo ga mi i izmislili. Nastojat ćemo pokazati da tome nije tako, da analoški govor o Bogu, iako nije kako Comte-Sponville tvrdi jedini, također ima svoju ulogu u onome što čovjek spoznaje kao konačno utemeljenje, izvjesnost zbilje kada u njoj prepoznaje Boga i nastoji to uobličiti u kakav-takav, ljudski govor. Problematika počinje od toga da je Bog posve različit od bilo čega drugog i postavlja se pitanje, može li se njemu pripisati mudrost na isti način kako ju pripisujemo nekom stvorenju?

Započet ćemo s onim što Davies Brian navodi kao riječi koje koristimo *jednoznačno* i *raznoznačno*. Tako on objašnjava da je jednoznačno primjenjivanje jedne riječi na dvije stvari jednako tome da kažemo da su one iste. Raznoznačno bi tada značilo istu riječ koristiti u različitom smislu.²⁸⁹ Na tom temelju on daje razumijevanje analogije kada je riječ o govoru o Bogu te navodi da „analogijska upotreba riječi leži negdje između jednoznačne i raznoznačne

²⁸⁶ Stjepan KUŠAR, Je li Bog sličan? Lateransko pravilo govora o Bogu, u: *Crkva u svijetu*, 52 (2017.) 4, 545.

²⁸⁷ Usp. *Isto*.

²⁸⁸ *Isto*.

²⁸⁹ Usp. Brian DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, 23.

upotrebe.²⁹⁰ Da bi objasnio što to ustvari znači, oslanja se na Tomin nauk o analoškom govoru te pojašnjava da se ustvari riječi primjenjene na Boga moraju shvaćati i jednoznačno i raznoznačno, ujedno. To bi značilo da je Bog mudar i da ta riječ mudrost sadržava nešto od onoga što mi pod njom podrazumijevamo i onda kada ju pridajemo nekom stvorenju. Međutim, u isto vrijeme riječ mudrost, kad se odnosi na Boga, nadilazi doslovno značenje i uprisutnjuje uvijek nešto više od našeg poimanja. Raznoznačnost ili „višeznačnost se javljaju zato što moramo poreći doslovno značenje. Analogija ima nekoliko oblika, no za našu teološku svrhu ona izražava i sličnosti i razliku.“²⁹¹ Na isti način, prema Kušaru, „lateransko pravilo otvara i čuva mogućnost jezika koja nadilazi puko afirmiranje i puko nijekanje, a da tu mogućnost takvom ne imenuje. Riječ je naime o analognoj uporabi riječi i pojmova koja je i inače na djelu u svim načinima slikovitog i metaforičkog govora.“²⁹² Na tragu onoga što podrazumijeva filozofska analogija i Toma shvaća analoški govor moguć iz odnosa stvorenja i Boga u smislu uzročnih učinaka. To podrazumijeva da stvorenja koja imaju mudrost i sva druga savršenstva, upravo to imaju po Bogu koji je uzrok stvorenja. Stoga „izrazi koji su prikladni kao analogni i na Boga i na ljude, kao što su bitak, jedinstvo, dobro, istinito i lijepo moraju biti dovoljno fleksibilni da budu primjenjeni na ljude u konačnom kontekstu i na Boga u bekonačnom kontekstu.“²⁹³

Međutim, riječi koje mi primjenjujemo u svom govoru, iste riječi, mogu imati sasvim drugačije značenje. Stoga je, kako kaže Davies, „pogrešno misliti da iste riječi moraju uvijek nositi upravo isto značenje ili biti korištene u nekim prilikama na načine koji su nesuvisli te, stoga, da nitko ne može suvislo govoriti o Bogu, budući da riječi koje se primjenjuju na njega ne znače točno ono kada se primjenjuju na druge stvari. Iz toga što ljudi riječi za Boga i za stvorenja ne primjenjuju ili jednoznačno ili pak raznoznačno, ne slijedi da oni ne mogu na nikakav suvisli način govoriti o Bogu. To je ono što teorija analogije u osnovi kaže, i u tome je zasigurno u pravu.“²⁹⁴ Primijenimo li to na iskaz mističnog iskustva Comte-Sponvillea kojeg opisuje, shvatit ćemo da je njegov govor o tom iskustvu analoški. U isto vrijeme riječ je o iskustvu koje je neizrecivo i nosi svoju tajnu koja nije priopćiva s obzirom na iskustvo. On također tu neizrecivost i misterij unutar svog iskustva opisuje analoški. No to ne povlači za

²⁹⁰ Isto.

²⁹¹ Philip A. ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, Zagreb, 2012., 144.

²⁹² KUŠAR, Je li Bog sličan? Lateransko pravilo govora o Bogu, 547.

²⁹³ Philip A. ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, 144.

²⁹⁴ Brian DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, 28.

sobom zaključak da je takav govor nesuvisao, ma kako nedostatan. Tek takav govor otvara prostor čuti ili osjetiti i više od onoga što se kaže.

Je li takva analogija primjenjiva na Boga? Postavlja se pitanje, ako riječi koje koristimo u odnosu na Boga, uključuju i istoznačnost i raznoznačnost, tj. nužno nadilaze značenje koje im pridajemo, koje je onda njihovo značenje? One zahtijevaju opravdanost ukoliko ne želimo da su lišene nekog značenja. Sama Božja tajanstvenost i neizrecivost za Comte-Sponvillea je razlog da o Bogu ne možemo ništa znati, a najviše stoga jer i ono što o njemu kažemo pretpostavlja tek analogiju, odnosno slabost takva govora. Za Daviesa je to nedovoljan i slab argument jer to nikakako ne isključuje mogućnost suvislog govora o Bogu. To potkrepljuje tvrdnjom da „ne moramo točno znati što riječ znači kako bi ju se razumno koristilo. Drugim riječima, mogu suvislo upotrebljavati riječ, a da ih nisam u stanju definirati. Ovo stajalište ne čini ništa kako bi se pokazalo da ima Boga, ali pokazuje da – kako bi se smisljeno govorilo o Bogu – nije nužno točno razumjeti težinu vlastitih iskaza o njemu. Možda nije moguće definirati Boga; možda ga se ne može potpuno shvatiti. Ali to ne znači da se o njemu ne može suvislo govoriti; niti uopće spriječava postavljanje pitanja o njemu.“²⁹⁵

Jednako tako, prije spominjana apofatička ili negativna teologija koja se fokusira na neizrecivost Božjeg misterija, uključuje negativni govor u formi negacije. Tako dolazi do izražaja da se o Bogu može reći samo ono što on nije. Ipak stoji da tek brojnim negacijama što nešto nije, nećemo doći do zaključka što to nešto jest. Ovdje se govori o jednoj drukčijoj negaciji, a ta je da ona npr. Božju različitost od stvorenja ne izražava „kontradiktornim rečenicama, nego takvim izrazom koji ujedno afirmira neukidivu principijelnu razliku između stvora i stvoritelja.“²⁹⁶ Ovdje se postavlja zahtjev prihvaćanja afirmativne negacije kad je riječ o Bogu, jer, kao što kaže Ruggenini: Misterij, da *bi bio* takav, može se jedino *razotkriti* kao ono što se ne dopušta razumjeti. Paradoks onog nedostupnog ili neizrecivog sastoji se u nužnosti da se dopušta izreći i razumjeti kao misterij.“²⁹⁷ Na tom tragu vidimo da i onaj koji u tajni prepoznaje Boga, jednako kao i Comte-Sponville kojemu je draže tajnu ostaviti tajnom, stoje u istoj poziciji. I Bog kao tajna ostaje tajna, ali sama činjenica da nam je ona neizreciva, nedokučiva i svuda prisutna, daje razlog za vjerovati da iza riječi *Tajna* stoji sadržaj kojeg ispunjava Netko. To nije nerazumno s obzirom na pitanje, tko ili što nas osposobljava za takvu intuiciju, sposobnost da tajnu osjećamo, iskusujemo i dohvaćamo intuicijom, čak i onda kada

²⁹⁵ *Isto*, 30.

²⁹⁶ KUŠAR, Je li Bog sličan? Lateransko pravilo govora o Bogu, 548.

²⁹⁷ Mario RUGGENINI, *Odsutni Bog*, 257.

nam je ona neslična i kada nam se otkriva tek u svom misteriju? Stoga, govoriti o Bogu, unutar kolopleta neizvjesnosti sličnosti i nesličnosti, jednoznačnosti i raznoznačnosti, misterija i tajne, nikako ne znači osigurati se, kako tvrdi Comte-Sponville. To samo znači tražiti dublje ispod onoga što se čini očitim.

Na temelju rečenoga, koje u dubokoj mjeri pokazuje jedan zavidan razvoj govora o Bogu koji nas vodi u neslućene prostore transcendencije i na kojoj se čovjek koji o Bogu promišlja ne zaustavlja. Govor o Bogu i dalje razvija svoj prostor u potrazi za izričajem koji će udovoljiti zahtjevu da misterij uvijek ostaje *Drugi* te ujedno da svaki takav govor uključuje šutnju. Do sada rečeno također uključuje našu nedostatnost jezika u odnosu na misterij, ali nikako i činjenicu da je svaki govor o njemu, nazvan antropomorfnim ili analogijskim, samo i isključivo puko sličan nama, samim time i nesuvisao te samim time i ljudska projekcija. Govor o Bogu razvija se sukladno ljudskoj spoznaji, iskustvu i znanju. Tako je i sam jezični kodeks otvoren svim razinama ljudskog napora da ono što spoznaje i uočava prenese u razumljiv i shvatljiv govor. U tom smislu, govor o Bogu razlikuje puku informaciju od performativnog govora koji u nama ostavlja prostor nečega 'više' koje ima za cilj, ne u prvom redu informirati, nego transformirati. Upravo ta poteškoća da se misterij uobliči u naš ljudski govor, sama nosi određenu težinu.

Da je Bog smišljen isključivo kao ljudska ideja koja je više slična nama nego mi njemu, čini se da bi onda ove poteškoće o takvu bogu, izostale. To je nešto poput stvarnosti koju prepoznajemo oko sebe, koja je u tolikoj mjeri nevjerojatna, da je nikako nismo mogli pretpostaviti. Tako će C.S. Lewsi reći: „Upravo zato vjerujem, vjerujem kršćanstvu, jer je ono religija koju niste mogli pretpostaviti. Kada bi ono nudilo svijet kakav smo oduvijek očekivali, izgledalo bi nam da smo ga sami izmislili. Međutim, ono nije takvo kao da bi ga bilo tko izmislio. Ono se ponaša vrlo čudno, baš kao i stvarnost.“²⁹⁸ To nam se čini vrijednim argumentom. Bog Biblije, primjerice, je Bog koji iznenađuje i ide onkraj ljudskih projekcija. On ruši naše slike o njemu, koje su ga, kako onda tako i danas, od strane teista i ateista, željele 'pripitomiti' vlastitoj slici Boga, i objavljuje se kao misterij, kao *Drugi*, osposobljavajući nas za jednu drugačiju stvarnost. Upravo to drugačije, s čim se i danas mučimo, stoji kao svjedok da Bog izmiče ljudskoj svodivosti i dovoljan je i razuman razlog zašto možemo reći: Bog nije stvoren. To potvrđuje i sama analogija kao govor o Bogu, koja, kako kaže Rolnick, „je metoda izražavanja pronalazivih jedinstava usred heterogenosti. U sebi ne-totalistička, analogija nikad

²⁹⁸ Clive Staples LEWIS, *Kršćanstvo nije iluzija*, Split, 2009., 52.

nije vezana prečvrsto, jer ona prepoznaje i može izraziti i sličnost i nesličnost, poznato i nepoznato.²⁹⁹ Međutim, valja naglasiti da ona nije vezana ni prelabavo jer upravo je analogija „način odnošenja i razlikovanja konačnog i njegova Beskonačnog Podrijetla, te odnošenja konačnih različitosti jedne prema drugoj.“³⁰⁰

Naše razine svijesti, iskustva, spoznaje i intuicije su također razine koje imaju svoj kôd govora, premda nikada nismo do kraja u mogućnosti prereći te razine u jezičnu strukturu. Upravo to je ono što Comte-Sponville zanemaruje kada apostrofira govor o Bogu isključivo analoški i antropomorfni kao nedostatan našeg povjerenja. Činjenica da naša cjelokupna osobnost sudjeluje u poimanju misterija biva prilično osiromašena kada ju se želi prereći u formi jezika. No je li zbog toga ta stvarnost ne postoji? Kao što je i sam Comte-Sponville zaključio, antropomorfni i analogijski govor o Bogu ne dokazuje njegovo nepostojanje, nego tek nedostatnost ljudskog jezika da izrekne Božji misterij. Misterij se osjeća, su-iskusuje, nazire, 'dohvaća' intuicijom, prepoznaje u slijedu prirodnih zakona, čovjeka i života. S tim će se složiti i Comte-Sponville. No zašto ga prozvati Bogom, njegovo je pitanje? Zašto ne, naše je pitanje.

Spoznaja Boga ne proizlazi iz neznanja, nego i iz znanja. Treba li ljudsku svijest, iskustvo, intuiciju i osjećaj za misterij unaprijed proglašavati imaginarnom jer u tajni koju prepoznajemo ujedno prepoznajemo Nekoga a ne nešto? To 'Nekoga' se ne može, kako to čini naš autor, prozvati pukom pukotinom neznanja. Riječ je o tome da svo dostupno znanje u bitnoj korelaciji s onim što shvaćamo kao produženo znanje unutar svijesti, iskustva, duha, osjećaja, intuicije, interpretacije, sjećanja pa i afirmativnog neznanja imamo dovoljno razloga vjerovati da je konačno objašnjenje zbilje um iza kojeg stoji Netko. Kada spominjemo imaginarno, ono kao takvo nipošto nije zanemarivo. Zanimljivo je, primjerice primjetiti da „La Mettrie među svim psihičkim funkcijama prvo mjesto pridaje imaginaciji. Ona je najvažnija, kako u pjesnikâ, tako u znanstvenikâ, ona je preduvjet svakog stvaralaštva. A poznata je misao i A. Einsteina da je imaginacija najvažnija ljudska sposobnost.“³⁰¹

Kad spominjemo antropomorfizam, on ima svoju ulogu utoliko ukoliko ljudsko biće kao inteligentno i svjesno shvaćamo kao najviši stupanj bivstvovanja. Ono što smatramo Bogom, svakako zahtijeva takva svojstva, ali opet ne svodiva na isključivo ljudsku bić. Bog je uvijek

²⁹⁹ Philip A. ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, 148.

³⁰⁰ *Isto*, 149.

³⁰¹ Josip BALABANIĆ, Uvod u: Julien Offray de LA METTRIE, *Čovjek stroj. Raprava o duši. Čovjek biljka*, Zagreb, 2004., 29.

više od toga. Tu se također ne može izostaviti osobno objašnjenje koje je uvjetovano prethodnim uvjerenjem, bilo teista bilo ateista, u čijem duhu onda interpretiramo potpuno isto znanje dostupno i jednima i drugima. Možemo ići u najdublje razrade tog osobnog uvjerenja, no, činjenica da ogroman broj razumnih ljudi, koji računaju s dostupnim znanjem, vjeruje u Boga kao konačnu tajnu, nije zanemariva. Također, vjera u Boga, pogledamo li u našu povijest, bila je i jest poticajna za svako znanje. Onaj koji vjeruje u Boga nije manje otvoren istini od onog koji ne vjeruje, samo zato jer računa na Boga kao tajnu a ne tajnu kao prirodu. Jednako tako Bog nije oprečnost napretka, nego uprisutnjenje još veće odgovornosti za odgovorima i napretkom. To što je religija u našoj prošlosti često činila pogreške, nije razlog da zanemarimo i njezin kapacitet otvoren ljudskoj potrazi za istinom. Objašnjenje da je konačna zbilja, bitak sam – Bog, nije spriječilo Pascala, Descartesa, Georges Edouard Lemaîtrea, Majku Tereziju i mnoge vjernike da rade na razvoju filozofije, psihologije, medicine, biologije, tehnike, podizanju siromašnih itd. Prve škole otvarali su redovnici zauzimajući se za razvoj čovjeka. Jednako tako, redovnice su radile na podizanju uloge žene otvarajući škole za njihovu izobrazbu. Želimo naglasiti da Comte-Sponville nema pravo kada horizont vjere i Boga zatvara u ovakvo stajalište: „Sunce se okreće oko zemlje? Tako je Bog htio. Zemlja se okreće oko Sunca? Tako je Bog htio. Eto, napredovali smo!“³⁰² Isti prigovor se može uputiti i materijalizmu, jer jednako tako možemo reći: Zašto postoji sve što postoji? Tako je materija htjela ili tako je veliki prasak htio. Eto, opet smo napredovali. Da Bog kao objašnjenje proizlazi iz neznanja je proizvoljni zaključak koji nije prisutan ni u praksi ni u teoriji. Objašnjenje 'Bog' je uvijek bilo poticajno upravo zato što se čovjek i svijet ogledao unutar misterija kao nedovršen, što se pokazuje ljudskom zadaćom u duhu odgovornosti i brige za naš svijet.

Na kraju ovog dijela koji se tiče govora o Bogu možemo zaključiti sljedeće. Govor o Bogu će uvijek uzmicati pred misterijem koji nam se očituje a koji nas uvijek nadilazi. Upravo zato što se misterij ne može objasniti nama, nego se on objašnjava sobom samim, govori u prilog tome da je taj misterij Netko a ne nešto. Ako je on nešto bez uma i svijesti, tada to više nije misterij nego zagonetka koju treba razotkriti i koja se nama mora moći objasniti. To je sukladno onome što shvaćamo kao stupnjevanje bivstvovanja. Svijest je jedan viši stupanj zbog kojeg čovjek nazire svoju vlastitu specifičnost. Objasniti da je tajna energija, materija ili priroda jednako je objašnjenju da čovjeka ništa ne nadilazi. Ako čovjeka ništa ne nadilazi, tada nema ništa izvan njega. A mi neprestano prekoračujemo sebe same i dohvaćamo nešto onkraj nas. Takva tendencija se može objašnjavati na raznovrsne načine, ali se i razumnim ljudima čini

³⁰² André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 82.

razumnije da nas Netko osposobljuje za takvu svijest, otvorenu susretu s Drugim. Upravo u takvoj otvorenosti koju čovjek prepoznaje u svome iskustvu i svijesti, postavlja se pitanje što stoji onkraj svega toga? Ima li neko jedinstveno utemeljenje koje sve uzdržava? Ili jednostavno, materijalističkim riječnikom, što je ono prvo koje je u temelju svega drugoga? Svjesni da takvo pitanje izmiče našim odgovorima u potpunosti, pokušat ćemo s Comte-Sponvilleom filozofski razmišljati je li tajna prihvatljivija u onom smislu u kojem je objašnjava Comte-Sponville ili logika nalaže shvatiti tajnu koja je Netko tko posjeduje um, volju i odnos spram nas.

5.3.2. Bog kao tajna

U ovom dijelu rada, kako smo naglasili u uvodu, propitkivat ćemo ono što Comte-Sponville smatra jednostavnijim objašnjenjem tajne kao krajnje realnosti. Također ćemo istaknuti hipotezu Boga kao moguće objašnjenje. Polazimo od Comte-Sponvilleova govora da religije, u kontekstu objašnjenja, ne nude ništa, osim onim što je neobjašnjivo. To naziva komotnim i ispraznim te pribježištem neznanja.³⁰³ Međutim, i sam Comte-Sponville polazi od neznanja i neobjašnjivoga proglašavajući to jednostavno tajnom koju takvom treba priznati i pred kojom valja šutjeti. To što jedan teist u tajni prepoznaje Boga, nije u nezavidnoj poziciji i to ćemo nastojati pokazati temeljeći se na znanju, afirmativnom neznanju kao neizostavnom, te pogledom na zbilju koja ne zanemaruje ni znanstveni doprinos. Što to znači? To je ono što smatramo objašnjenjem koje uzima u obzir i znanost, ali i ljudsko iskustvo koje je ustvari nosivo za oblikovanje vlastitih stavova i odnosa prema životu. U prvom redu polazimo od Comte-Sponvilleova objašnjenja tajne koja je prema njemu materija, energija i priroda, što zahtijeva prirodoznanstveni uvid u moguće objašnjenje.

Comte-Sponville, kako je rekao, tajnu objašnjava tajnom i šutnjom u odnosu na svijet, prirodu, čovjeka. Ne vidimo da Comte-Sponville išta objašnjava ičim objašnjivim, nego također neobjašnjivim - tajnom. Na čemu on temelji takav zaključak? Na neznanju, jer polazi od pitanja i tvrdnje: „Zašto postoji ono što postoji? Mi to ne znamo. Nikada nećemo znati.“³⁰⁴ Dakle, Comte-Sponville zaključuje: „Draže mi je prihvatiti tajnu kakva jest: kao dio nepoznatog ili nespoznatljivog koje obavlja svaku spoznaju, svako postojanje, kao dio neobjašnjivog koje

³⁰³ Usp. *Isto*, 82.

³⁰⁴ *Isto*, 83.

pretpostavlja ili susreće svako objašnjenje.³⁰⁵ Polazeći od neznanja Comte-Sponville nudi tek jedno od objašnjenja tajne, ostavljajući tajnu tajnom. Jednako možemo reći: Eto, riješili smo problem. Jednako možemo reći da je to vrlo komotno. Na kraju, kako ne bi ostao u jednako ispraznom objašnjenju koje pripisuje religijama, on kaže: „Temelj realnosti nije ni subjekt ni duh: to je materija, to je energija, to je priroda »bez subjekta i svrhe«.³⁰⁶ Tom stavu se priklanja zato jer ga smatra jednostavnijim. Sam Bog dodatno komplicira situaciju i zbog toga bi morao biti objašnjenje objašnjenja. No, naše pitanje je, zašto ne bi bilo tako? Zašto situacija ne bi bila složena i na temelju čega jedno objašnjenje možemo proglasiti izvjesnijim, samo zato jer je jednostavnije? Ili drugim riječima, zašto bi jednostavnost bila mjerilo istine? Međutim, da njegovo objašnjenje i nije tako jednostavno pokazat ćemo u nastavku, kao i to da Bog i kao složeno i kao jednostavno objašnjenje ima svoje razumno utemeljenje i opravdanje zašto bi on bio tajna. Vodit ćemo se logičkim razumijevanjem objašnjenja Boga kao temelja realnosti, referirajući se na prirodne znanosti u kojima nam preostaje propitkivati tajnu kako je objašnjava Comte-Sponville kao temeljnu realnost u kojoj vidi materiju, energiju i prirodu.

U ovim entitetima *materija, energija i priroda*, prepoznajemo da je riječ o promatranju svijeta isključivo kao fizičke stvarnosti unutar koje postoji tajna, ali koja je prema Comte-Sponvilleu takva samo zato što izmiče našoj spoznaji i objašnjenju. Čini se stoga da je takva tajna jednaka neznanju ali ipak ovisna o fizičkoj stvarnosti, prisutna u našem svijetu bez transcendencije. Vratimo se na pitanja koja smo postavili prije: Zašto radije nešto, nego ništa? Što uzrokuje sve što postoji? Ima li svijet i čovjek svoju svrhu? Ima li život neki viši smisao? Činjenica je da na ta pitanja odgovore ne znamo, međutim, smatramo da nam i to neznanje polučuje određeni sadržaj. To nazivamo afirmacijom neznanja jer 'znati da ne znamo' nije jednako neznanju. U našem slučaju, afirmativno neznanje polučuje sadržaj nazvan Bog, dok u Comte-Sponvilleovu slučaju nema sadržaja – ima tajne ali bez sadržaja. Vidljivo je da se i jedna i druga postavka temelje, kako na znanju, tako i na afirmativnom neznanju. Pitanje je koja je od ovih hipoteza uvjerljivija, logičnija i bliskija čovjekovom razumu i iskustvu reflektirajući svoj sadržaj?

Ovdje nam se također čini važnim primijetiti kako unutar Comte-Sponvilleova iskustva, na koje ćemo se često vraćati, stoji iskustvo misterija sa svojim sadržajem koji ga je kao čovjeka iz temelja promijenio. Ako tajna, u Comte-Sponvilleovu slučaju, jest materija, energija i priroda, koja nema subjekt i svrhu, nema odnos spram nas i nema um, kakav sadržaj onda

³⁰⁵ *Isto*, 82.

³⁰⁶ *Isto*, 87.

možemo crpiti iz nje u najdubljem smislu? Takvo pitanje ima svoje duboko utemeljenje u činjenici da ako tajna kao materija, energija i priroda nema svijest, volju ni um, ona je tada „slijepa i sirova sila koja ne mari za sudbinu ljudskih bića ili za njihovu dobrobit.“³⁰⁷ Ona tada ne može biti tajnom koja bi nadilazila čovjeka koji ima svijest o vlastitoj svijesti. Ovdje se svakako nazire sukob između materijalističkog objašnjenja svijeta i objašnjenja koje postulira Boga. Ne možemo izbjeći činjenici da se radi o odluci koja je ili Bog ili ništa. Premda Comte-Sponville svoj ateizam nastoji uzdignuti na jednu višu razinu, koju naziva duhovnom i mističnom, svjesni smo da se time izložio daleko više nego bilo koji drugi ateist. Ne želimo ga zbog toga učiniti još slabijim, nego zajedno s njim propitkivati ove ključne ideje njegova ateizma, koje nam se u sebi čine protuslovne. Da je tajna tek slijepa i sirova priroda je sasvim moguće. No da postoji više razloga da tome nije tako i zašto je Bog kao objašnjenje logično i razumno, nastojat ćemo pokazati.

a) Materijalistička hipoteza

Materijalistička hipoteza je ono što se Comte-Sponvilleu čini jednostavnijim objašnjenjem i izvjesnijim od metafizičke hipoteze Boga. Međutim, ako analiziramo materijalističko ili fizikalno objašnjenje konačne realnosti, zasigurno nalazimo da ono danas više nije najjednostavnije. Stvar se komplicira onda kada postavimo pitanje što je materija? U to više nitko nije siguran, „jesu li to kvarkovi, ili simetrično posložene subatomske čestice, ili je ona tamna energija, ili rezultat kvantnih fluktuacija u vakuumu?“³⁰⁸ Neki fizičari govore o njezinoj iluziji kao „prividu nastalom od nekog tajanstvenog i nepoznatog supstrata u interakciji s ljudskim razumom.“³⁰⁹ Nastaje problematika onda kada fizičaru postavite pitanje što je materija ili biologu što je život ili psihologu što je psiha? Riječ je o fundamentalnim pojmovima kojima znanost raspolaže a da ne zna točno što oni jesu. U najmanju ruku, njihovo objašnjenje nije jednostavno. Ono se još više zaoštava u svojoj složenosti kada uvedemo kvantnu fiziku unutar koje se „»imaginarno vrijeme«“ objašnjava kao zbiljskije od »realnog vremena«, o

³⁰⁷ Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 53.

³⁰⁸ *Isto*, 17.

³⁰⁹ Riječ je o autorima John Gribbinu i Paulu Daviesu u djelu 'Mit o materiji: u Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 17.

kozmosu koji je deset – ili jedanaest – dimenzionalan zakrivljen prostor – vrijeme, ili skup prostora – vremenâ te o elektronima koji su valovi vjerojatnosti u Hilbertovu prostoru.“³¹⁰

Kako bismo dublje, pa i suvremenije pristupili ovom pitanju, naslanjamo se na fenomen emergencije složenosti³¹¹ koji zahvaća brojne znanstvene discipline, koji kao takav otkriva složenost prirode a koji ćemo još spominjati, osobito u kontekstu razumijevanja tvari i svijesti. Tvar stoji u temelju materijalističke hipoteze i zato ćemo joj ovdje posvetiti pozornost. Objasniti i razumjeti tvar vodilo bi mogućem objašnjenju i razumijevanju temelja ovog našeg svijeta koji opažamo. Time su se posebno bavile filozofija, teologija i prirodne znanosti. Međutim, svaki od ovih pristupa na koncu završava u neobjašnjivom. Emergencija je jedan novi put pristupa rješenja koja objedinjuje sve tri discipline preuzimajući od njih ono najbolje ne zanemarujući pri tome ni fizikalni svijet, ali ni njegove druge dimenzije sadržane upravo u fizikalnosti koju opažamo. Temeljem emergencije složenosti izdvajamo da se „upravo iz detaljnijeg uvida u temeljna obilježja emergencije složenosti i suvremenog razumijevanja dolazi do zaključka da je: (1) tvar emergentni fenomen, te se u tom smislu (2) fundamentalna razina prirode može razumjeti isključivo holistički, a to ujedno vodi do opravdanog zaključka da je (3) za razumijevanje brojnih razina emergencije složenosti nužno uzeti u obzir ontološku razinu emergencije složenosti.“³¹² Želi se reći da sama tvar kao fundamentalni element materijalističke teorije ne može biti objašnjen samom fizikom, nego zahtijeva složeniji pristup jer se pokazuje kao složena struktura koja nije svediva na pasivnu i mrtvu materiju. Podrobnije ćemo to objasniti u nastavku. U tom smislu se materijalizam u svom fundamentu pokazuje neodrživim ni kao jednostavno a još manje kao cjelovito objašnjenje zbilje.

Zasigurno možemo ustvrditi da temeljiti uvjerenja na složenom razumijevanju stvarnosti nije pogrešno, ali svakako nije jednostavno. Ako se ateizam ipak proglašava jednostavnim, jednako tako to može biti i vjera koja se ne opterećuje njezinom složenošću niti zadire u njezine složene rasprave. No, želimo li se upustiti u dublja objašnjenja utemeljenja bilo čega, „tada je glupo žaliti se da to više nije jednostavno.“³¹³ Ili kao što C.S. Lewis kaže: „Stol

³¹⁰ *Isto*, 18.

³¹¹ Sam pojam emergencije pojavljuje se kao nešto teško određivo i oko kojeg ne postoji jednoznačno suglasje. Glagol *emergere* u prijevodu znači: isplivati, izroniti, izići van(...) No, u kontekstu emergencije složenosti drži se da je riječ o tome da se pojavljuje nešto čega prije nije bilo, te se samim time pojavljuje fenomen emergencije složenosti kao pitanje o temeljnim svojstvima entiteta, ali i o njihovoj zbiljnosti, odnosno ontološkom statusu emergenata, o kauzalnosti, o odnosu dijelova i cjeline, ali i o čovjekovoj mogućnosti da spozna dijelove, odnosno cjelinu. Vidi u: Marina NOVINA, Nikola STANKOVIĆ, Tvar – emergentni fenomen i poziv fizike na metafiziku, u: *Obnovljeni život*, 73 (2018) 2, 155-156.

³¹² *Isto*, 165.

³¹³ Clive Staples LEWIS, *Kršćanstvo nije iluzija*, 51.

za kojim sjedim izgleda posve jednostavno. No zamolite znanstvenika da vam kaže od čega je napravljen – da vam priča o atomima, o svjetlosnim valovima koji se od njega odbijaju i udaraju u pozadinu našega oka, kako djeluju na vidni živac i što on stvara u mozgu – vidjet ćete da vas pojam koji nazivamo 'vidjeti stol' stavlja u nedoumicu koju ćete teško razrješiti.³¹⁴ Riječ je o tome da materijalizam nije više najjednostavnije objašnjenje svijeta, da se na temelju njega oblikuju teorije koje počivaju na nedovoljnom znanju u samim elementarnim pojmovima i da je utoliko neizvjesno koliko i stvarnost koja nas okružuje. Stvarnost kao takva ne samo da nije jednostavna nego je i najčešće čudnovata. Tako materijalističko uvjerenje koje polučuje ateizam jednako počiva na rubu nevjerojatnosti i čudnovatog. Proglašavati prvu opciju jednostavnijom, nije uvjerljivo.

Time dolazimo do bitnog pitanja: Je li ono jednostavno vjerojatnije od onog složenog? Ako polazimo od te premise onda valja razlikovati što podrazumijevamo pod jednostavnim i složenim? Kako to objašnjava Ward, jednostavno se razumijeva kao dio jedne složene cjeline a sama ta cjelina jest ono što je složeno.³¹⁵ To je, dakako stari problem koji su postavili još Aristotel i Platon³¹⁶ u nastojanju razumijevanja odnosa dijelova i cjeline. Tako se u tom smislu danas „pod emergencijom podrazumijeva pokušaj otkrivanja svojstva cjeline iz razumijevanja dijelova, što znači pokušati spoznati kako složenost izrasta u složenim sustavima, odnosno kako makroskopski fenomeni izrastaju iz mikroskopskih interakcija.“³¹⁷ Ta složenost izranja iz metafizičkog pitanja: Zašto nešto postoji? ali i također onog fizičkog: Što je to nešto? Oba pitanja od Aristotelove metafizike do Einsteineove fizike govore da neki temelj cjelokupne stvarnosti, ukoliko ju promatramo kao tvar, jest složena u samom svom fundamentu i kao takva zahtijeva fizikalni i metafizički pristup. Tu tezu potkrepljuje ne tek puko neznanje, nego ono začuđujuće koje proizlazi upravo iz onoga što znamo temeljem fizikalnih opažanja.

Za bolje razumijevanje emergencije donosimo razradu Philipa Claytona, preuzetu iz knjige Patricka Beckera. Clayton dakle, na dubokoj razini fizike, objašnjava da se „vodljivost

³¹⁴ *Isto*.

³¹⁵ Usp. Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 58.

³¹⁶ U objašnjenju M. Novine i N. Stankovića stoji da se „na tragu Platonova razmišljanja o tvari danas smatra da »izvjesne simetrije zapravo igraju vrlo važnu ulogu u teoriji elementarnih čestica« (Heisenberg, 1997, 132). U kontekstu pak spoznaje da su energija i tvar različiti oblici iste građe, suvremena je znanost na tragu Aristotelova razumijevanja tvari. A tvar je za Aristotela bila potencija, tj. mogućnost koju »treba usporediti s našim pojmom energije; energija se pojavljuje kao tvarna realnost kroz oblik onda kada se tvori elementarna čestica« (Heisenberg, 1997, 127). Te bi spoznaje trebale voditi izravno do zaključka da je tvar, baš kako su isticali Platon i Aristotel, takav fenomen da za njegovo razumijevanje nije dovoljno puko nabranje i uvid u strukturu mrtve tvari, odnosno da je tvar fenomen fizičke i metafizičke naravi. U: M. NOVINA, N. STANKOVIĆ, *Tvar – emergentni fenomen i poziv fizike na metafiziku*, 159.

³¹⁷ *Isto*, 154.

nekog materijala može odrediti pomoću analize pojedinih elektrona, a za to se mora promatrati kompleksni cjelokupni sustav s velikim brojem elektrona. Jedan od primjera su snježne pahulje koje poznaju oblik samoorganizacije koja se ne može objasniti najmanjim sastavnim dijelovima. Takav primjer sadržava to da se sveukupni sustav podvrgava jednoj novoj zakonitosti koja se ne može objasniti pojedinačnim sastavnicama. Uvjeti emergencije su ispunjeni – na djelu je nepredvidiva, nesvediva osobina koja utječe na niže razine. Samoorganizacija snježne pahulje, na primjer, utječe na njezine pojedine sastavnice a da se njima ne može objasniti.³¹⁸ Namjera ovog poduzetog citata je da objasni što se podrazumijeva pod emergencijom radi našeg daljnjeg promišljanja. Clayton navodi i mnoge druge primjere kao što su pojava mravlje države koja nastaje u višegodišnjem vremenskom razdoblju, premda jedan mrav živi samo jednu godinu. Promatrati jednog mrava i skup mrava organiziranih u zajedničku ideju, nije jednako. Želi se reći da taj cjelokupni sustav utječe na svoju pojedinačnu jedinicu. Drugim riječima, emergentni fenomen polazi odozgo prema dolje, tj. on ne opovrgava kauzalni utjecaj odozdo prema gore, ali želi naglasiti isti taj utjecaj odozgo prema dolje. To bi značilo, poslužimo li se Claytonovim primjerom mrava, da fizikalna svojstva i prirodni razvoj utječu na samo oblikovanje mrava, ali i njegova cjelovita struktura, u smislu kolonije mrava, povratno utječe na samog jednog mrava. Riječ je o tome da emergencija ukazuje na cirkularnost, odnosno „kružno kretanje uzajamnog utjecaja.“³¹⁹ Kod još dubljeg pitanja same tvari na razini fizikalnih spoznaja, donosimo sljedeće zamjedbe.

Prva je ta da je Einsteinova teorija relativnosti dovela u pitanje samu tvar. Naime, „ako masa i energija ostaju očuvane u fizičkim procesima i u prikladnim okolnostima dana količina energije može biti transformirana u odgovarajuću količinu tvari, što je onda tvar? Ako se pod masom podrazumijeva količina tvari kako je to formulirao Newton, a tako se držalo, a zračenje nema mase, onda ni tvar više nema kvalifikacije tvari. Odnosno, Einsteinovom jednadžbom ($E=mc^2$) započinje dematerijalizacija fizičke zbilje.“³²⁰ Već ovo prvo začuđujuće obilježje tvari dovodi do pitanja što tvar kao takva jest, te može li se ona objasniti isključivo fizikalnim pristupom? Kao drugo istaknuto je „dvojno ponašanje svjetlosti.“³²¹ U tom smislu, ono što je zanimljivo jest da je samim time otkrivena valna priroda tvari kao njezina tendencija prema nekom određenom događaju. Tvar se dakle kao takva u jednom trenutku pokazuje kao čestica, a u drugom kao val, drugim riječima u jednom trenutku je pojava oblik u drugom nepojava.

³¹⁸ Patrick BECKER, *U stupici svijesti?*, Zagreb, 2015., 212.

³¹⁹ *Isto*, 243.

³²⁰ Marina NOVINA, Nikola STANKOVIĆ, *Tvar – emergentni fenomen i poziv fizike na metafiziku*, 160.

³²¹ *Isto*.

Tako se pokazuje da je takva tendencija stvari koja ima i svoju valnu prirodu „kvantitativno shvaćanje staroga pojma *δύναμις* ili *potentia* u Aristotelovoj filozofiji. On je uveo čudnu vrstu fizičke stvarnosti koja stoji u sredini između mogućnosti i zbiljnosti. Važnu ulogu u ovom pitanju ima razrada Davida Bohma koji objašnjava da „kvantni potencijal prenosi čistu informaciju, »kazuje« čestici što joj je činiti ne prenoseći energiju. Kvantni potencijal tako prenosi aktivnu informaciju koja je potencijalno posvuda na raspolaganju, ali do izražaja dolazi samo onda kada ulazi u energiju čestice, a čestica mora biti u stanju odlučiti kada će prihvatiti tu informaciju. Čestica mora posjedovati minimalni oblik inteligencije i time bi imala složeniju narav, nego se to do sada pretpostavljalo.“³²² Možemo reći, tvar se ponovno pokazuje, kao i u Aristotelu, kao „fizikalno i metafizičko pitanje.“³²³ U tom sklopu promatranja stvari izranja i sama kvantna teorija koja je „statističkog karaktera, što govori o nedeterminističkom karakteru mikro razine, odnosno o napuštanju temeljnih hipoteza materijalizma.“³²⁴ Time se ustvari želi naglasiti, a što je samo jedan od detalja, na govor o kauzalnosti koja se više ne čini utemeljena u fizikalnom smislu odozdo prema gore, nego odozgo prema dolje, u metafizičkom smislu. Tako treći začuđujući zaključak izdvaja da „čin opažanja određuje »elemente« zbilje što je samo još jedna otvorena razina za govor o kauzalnosti odozgor.“³²⁵ I četvrta razina spoznaje prepoznaje se u činjenici da „kao što masa nije u potpunosti drukčija od energije, tako ni čestice Newtonove fizike nisu u potpunosti drugačije od privlačnih i odbojnih sila između njih. Prema načelima suvremene fizike sve vrste temeljnih čestica, stvari ili energije, moraju se povezati s odgovarajućim modelom interakcije i poljem (sila).“³²⁶ Dakle, sama činjenica o dualnosti prirode svega govori u prilog da se samu tu zbilju treba promatrati u širem kontekstu te da sam prijenos informacije bez energije ukazuje da „mentalno uzrokovanje stvarno postoji u svijetu.“³²⁷

Pokušaj fizike, koja polazi od tvrdnje 'Sve je sastavljeno od atoma', koja razlaže atom na najsitnije dijelove kako bi se došlo do prvotne stvari koja bi bila temelj svega što postoji, ne uspijeva u svojoj jednostavnosti. No, upravo to je ono što, ne samo da izmiče našoj svodljivosti, nego i ukazuje na drugačiju stvarnost koja nije isključivo fizikalna. U kontekstu ovih zapažanja zaključuje se da je „pogreška pokušavati svesti zbilju isključivo na mrtvu tvar, a potvrđuju nam to složeni sustavi odnosno emergentni fenomeni. Upravo tvar, koja je trebala biti temelj

³²² Patrick BECKER, *U stupici svijesti*, 234.

³²³ Marina NOVINA, Nikola STANKOVIĆ, *Tvar – emergentni fenomen i poziv fizike na metafiziku*, 161.

³²⁴ *Isto*, 163.

³²⁵ *Isto*.

³²⁶ *Isto*.

³²⁷ Patrick BECKER, *U stupici svijesti*, 235.

materijalizma, pokazala se kao emergentni fenomen koji poziva susret fizike s metafizikom.³²⁸ Interpretacija ovakvih fizikalnih fenomena navodi nas da uvidimo kako je materijalizam neizvjesno objašnjenje zbilje koje se još jednom pokazuje, u najmanju ruku začuđujućim. To nas navodi da u kontekstu Comte-Sponvilleove tvrdnje koji kaže da „svoju egzistenciju ne želi staviti u ovisnost neprovjerljivog vjerovanja,³²⁹ jednako ustvrdimo da je svoju egzistenciju staviti u ovisnost onoga što nam se čini provjerljivo, jednako neizvjesno, složeno i nerazumljivo. Razmislimo li bolje, neprovjerljivo i nemjerljivo je ustvari ono što je najljudskije u nama. Jesu li brakovi, prijateljstva ili ljubav provjerljivi? U takve odnose se upuštamo s vjerom i povjerenjem, a oni su ipak ono što nas se ljudski najdublje tiče. Vratimo li se na našu prethodnu razradu, razumijevamo da se neizvjesnost i složenost očituju i u samom nastojanju razumijevanja tvari a još više ako pokušamo tajnu objasniti isključivo kroz materiju, prirodu ili energiju. Ward će istaknuti emergentni materijalizam kao daleko prihvatljiviji jer on zastupa da „umovi nastaju iz materije, iako nisu samo materijalni. Međutim, ako zastupaš emergentni materijalizam, već si napravio prvi korak k oblikovanju neke ideje o Bogu.“³³⁰ Riječ je o tome da priznajemo postojanje nefizičkih entiteta, i koliko god ih objašnjavali u ovisnosti o fizičkim mozgovima, sama takva uzročnost se ne može i svesti na njih, jer je uzročna ovisnost kontigentna stvar.

Ovaj uvid u fizičku zbilju bio je potreban za daljnji tijek našeg razmišljanja koji zahtijeva i određenu interpretaciju rečenoga. Comte-Sponville jednako zapaža da zakoni ne objašnjavaju konačnu stvarnost jer se zakoni moraju objasniti drugim zakonima. Tako će reći: „Što objašnjava zakone prirode? Plime i pomračenja danas nitko više ne bi objašnjavao božjom voljom. No danas, kao ni jučer, nitko nije u stanju objasniti samu prirodu. Stoga je scijentizam, koji je svojevrsna religija znanosti, podjednako sumnjiv kao i sve druge. On je manje poetičan, i banalniji. On prolazi mimo pitanja koje namjerava riješiti.“³³¹ Comte-Sponville ne želi religiju zamijeniti znanošću, nego ponuditi uvid da objašnjenja koja pruža religija ne objašnjavaju ništa, osim onim što je neobjašnjivo.³³² Tu on prvenstveno misli na objašnjenje svijeta, života i svijesti. Čini se da se Comte-Sponville unaprijed ograđuje od kritike da tajnu svodi na scijentističko objašnjenje. S pravom, jer sama znanost ne objašnjava tajnu. Ipak, njegovo proglašenje tajne kao materije, energije i prirode ukazuje na, doduše nedovoljno razumljivo, svrstavanje. Premda nastoji izbjeći da ga se 'svrsta' ili svede na isključivo znanstvene puteve

³²⁸ Marina NOVINA, Nikola STANKOVIĆ, *Tvar – emergentni fenomen i poziv fizike na metafiziku*, 164.

³²⁹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 30.

³³⁰ Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 23.

³³¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 82.

³³² Usp. *Isto*.

objašnjenja tajne, nastoji to objasniti govoreći o duhu unutar tajne kao i unutar njegova osobnog iskustva. Time bi, čini se, Comte-Sponville prihvatio samu emergenciju i mogućnost uzrokovanja duhovnog na fizičko. To bi jednako tako, vrlo vjerojatno, mogao objasniti i u kontekstu svoga ateizma, jer je duhovnost za njega funkcija mozga. To je jedno od ključnih pitanja koje uvode u igru pitanje duha, svijesti, uma u ovisnosti o mozgu. O tome ćemo detaljnije progovoriti kada ćemo se baviti hipotezom Boga, jer je svijest jedna od temeljnih odrednica takve hipoteze.

U svrhu kompletiranja ovog promišljanja o materijalizmu u kontekstu konačnog objašnjenja čovjeka, tajne i svijeta, treba razjasniti i pitanje zadaće religije kao takve i zadaće znanosti koje bi svaka na svoj način htjele moći objasniti konačnu narav zbilje. Ovdje govorimo religija, jer se Comte-Sponville služi tom terminologijom. Jednako se može govoriti u smislu filozofije i teologije. Religija kao takva nema zadaću provoditi laboratorijske eksperimente. To joj se može zamjeriti jer s druge strane takva zapažanja koje provodi znanost, religija, teologija i filozofija ne mogu zanemariti. Međutim, religija i znanost susreću se u čovjeku. Teologija mora ozbiljno računati i sa znanošću, ali joj, smatramo, i ne pridavati pozornost veću nego što zaslužuje. Teologija promatra čovjeka u svim njegovim relacijama nastojeći ih povezati unutar svog razumijevanja Boga. U tom smislu je važno pitanje: Promatra li čovjek sebe ili drugoga isključivo kao skup atoma spojenih u slučajnu cjelinu? Čovjek jest i fizička stvarnost, ali je on puno više od same te stvarnosti da bi se isključivo njome mogao objasniti. On u sebi nosi osjećaj za tajnu, misterij i neobjašnjivo, svjestan vlastite svijesti i svjestan da zna ili ne zna i to nas zasigurno uvodi u jedan drukčiji pogled na koji ukazuju filozofija, teologija i religija. Svijest koju čovjek ima o samome sebi kao složenom biću, nije zanemariv, jer je duboko prisutan u našem iskustvu. Razvoj znanosti nije dokinuo iskustvo tajne kao ni iskustvo Boga. Stoga i takvo objašnjenje, prisutno u našem iskustvu ima svoje značenje sve dok ono funkcionira i sve dok ono ima svoje utemeljenje u ljudskom promatranju stvarnosti kao takve i pitanja o ljudskom postojanju. O tom drukčijem pogledu, koji upravo po emergenciji ne proturječi ni prirodoznanstvenom nastojanju, govorit ćemo u kontekstu hipoteze Boga kao mogućeg objašnjenja tajne.

b) Hipoteza Bog

Ovo promišljanje započet ćemo onim što Comte-Sponville smatra spornim u kontekstu objašnjenja tajne, a to je da je Bog jednako složeno objašnjenje koje zahtijeva to isto objašnjenje. Kako bismo svoju tezu postavili na čvrsto tlo, započet ćemo s poimanjem složenosti i jednostavnosti unutar dostupnijih nam kategorija, nego je to sam Bog. Pri tome se oslanjamo na najjednostavnije razumijevanje jednostavnosti i složenosti, a to je, kako smo već rekli, da je jednostavno (dio) sastavljeno u jednu cjelinu (složeno). U tom smislu važno pitanje je: Jesu li dijelovi vjerojatniji od same složene cjeline. Ward kaže: „Mogu postojati zakoni koji nužno dovode do kombinacije dijelova u cjeline. Složene cjeline u tom slučaju ne bi bile manje vjerojatne od svojih dijelova, već upravo jednako vjerojatne – možda čak sigurne, s obzirom na narav tih dijelova i temeljne zakone koji upravljaju njihovim kombiniranjem.“³³³ Riječ je o tome da složene kombinacije ovise o svojim dijelovima, ali jednako tako i o zakonima koji djelove oblikuju u cjeline. Iz toga proizlazi da „jednostavno više nije vjerojatnije od složenog, nego je ono takvo jedino u posebnoj okolnosti da postoji vrlo složen ustroj dijelova, kada su ti složeni ustroji lako mogli biti ustrojani na mnogo različitih načina. Međutim, ako prirodni zakoni ipak nekako dovode do takvih ustroja, tada ono složeno nije više jako nevjerojatno, barem ne više od jednostavnog.“³³⁴ U tom smislu ni Bog kao složeno objašnjenje ne bi bio manje vjerojatan jer ne možemo na temelju nikakvih parametara³³⁵ utvrditi da je jednostavno vjerojatnije od složenog. Na tu činjenicu ukazuju brojni autori kada kažu da je upravo izračun vjerojatnosti nemoguć i kad je u pitanju sama dvojna funkcija tvari.³³⁶ Kao primjer složenosti Ward izdvaja organ oka, pa kaže: „Ako je postojanje složenih organa, kao što su oči, doista učinjeno vrlo vjerojatnim zbog osnovnih prirodnih zakona, onda, naposljetku, nije očito da je ono jednostavno vjerojatnije od onog složenog.“³³⁷ Ovime smo željelo pokazati da Bog i kao složeno objašnjenje ima svoje razumno utemeljenje, promotrimo li i samu stvarnost koja se pokazuje složenom, a u samom dnu svoga objašnjenja i vjerojatnom zbog svoje prirode dvojnosti i zbog zakona koji tu prirodu usmjeravaju.

³³³ Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 59.

³³⁴ *Isto*, 61.

³³⁵ Za razliku od Newtonove postavke da je sve moguće izmjeriti, kvantna fizika dovodi u pitanje točnu mjerljivost jer „nema osnove za govor o vjerojatnostima postojanja različitih stanja ako nema zbiljskih temeljnih danosti na koje se može referirati. Stoga nema osnove da se kaže kako je bilo što više ili manje vjerojatno da postoje jednostavne stvari nego da postoje složene stvari.“ Vidi u: Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 64.

³³⁶ M. NOVINA, N. STANKOVIĆ, *Tvar – emergentni fenomen i poziv fizike na metafiziku*, 161; Vidi također u: Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 64.

³³⁷ Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 60.

S druge strane, Bog kao jednostavno objašnjenje također se pokazuje plauzibilnim. U tome se oslanjamo na razumijevanje Božje naravi razumijevane kao takve unutar tradicionalne religiozne misli. Izdvajamo tri smisla. Prvi je taj da Bog nije složen u smislu „sastavljenosti od odvojenih i odvojivih dijelova. Zamisli u Božjem umu nisu zasebno postojeće zamisli skupljene zajedno kako bi tvorile Božji um. One postoje tek kao dio Božjeg uma, koji je jedna svijest.“³³⁸ U prvom smislu riječ je o Božjoj naravi koju su kršćani promišljali u kontekstu razumijevanja jednostavnosti Božjeg bitka osobito Toma Akvinski na kojem i Ward temelji svoje promišljanje. Tako on, govoreći o Božjoj jednostavnosti, najprije od njega uklanja ono što podrazumijevamo pod složenošću: „Na mnogo se načina može pokazati da je Bog potpuno jednostavan. Budući da u Bogu nema složenosti ni količinskih dijelova jer on nije tijelo, ni složenost oblikovnice i tvari, niti se u njemu razlikuje narav i podmetak, ni bît i bitak, niti je on složen od roda i razlike, niti od podmeta i događka, jasno je da Bog nije ni na koji način složen, nego je potpuno jednostavan.“³³⁹ Prema Tomi Bog nije mogućnost kojoj bi se moglo nešto pridodati. Bog je shvaćen kao subzistentan bitak po sebi: „Kada Bog ne bi bio istovjetan sa svojim bitkom, bio bi biće po udioništvu, a ne po bîti. Prema tome, ne bi bio iskonsko biće, što je besmisleno tvrditi. Bog je, dakle, istovjetan sa svojim bitkom, a ne samo sa svojom bîti.“³⁴⁰ Tako je „ustvrditi jednostavnost vrlo pozitivna afirmacija božanskog jedinstva. Božanska jednostavnost djeluje, naime kao *beskonačno jedinstvo* egzistencije i esencije. Božja savršena bit identična je s Božjom beskonačnom egzistencijom.“³⁴¹ Prema tome, Božja bit u svojoj esenciji, egzistenciji i relaciji su ista jednostavnost savršenstva i punine. Biti čovjek uključuje udioništvo u čovještvo koje egzistira u Božjem bitku kao temeljnom uzroku. Bog sam, naime, egzistira po svom vlastitom bitku i biti kao nužnost bez uzroka.

U drugom smislu, Bog je shvaćen kao jednostavan jer „za razliku od drugih bića koji djeluju prema mnogo različitih i promjenljivih načela, on djeluje prema jednome. Iz toga slijedi da Bog djeluje prema samo jednom temeljnom načelu, načelu stvaranja radi dobrote.“³⁴² U tom smislu koji se iznova oslanja na misao Tome Akvinskog, jest razlikovanje onoga što mislimo kada kažemo o dobroti ili mudrosti u odnosu na stvorenje i u odnosu na Boga. Čovjek participira u svome čovještvo, dobroti i mudrosti dok je Bog mudrost i dobrota sama, bitak sam jer „samo je Božja bît istovjetna s njegovim bitkom. I njemu ne pridolaze neki događci, nego ono što se

³³⁸ *Isto*, 65.

³³⁹ Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, 301.

³⁴⁰ *Isto*, 298.

³⁴¹ Philip A. ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, 146-147.

³⁴² Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 66.

o drugim stvarima kazuje dogodovno, njemu pripada bitno.“³⁴³ U okviru onoga što smo prethodno istaknuli kao analogni govor o Bogu kojeg nalazimo negdje između jednoznačnog i raznoznačnog primjenjivanja pojmova na Boga, ustvrđuje se da je Bog uvijek onaj drugi, ali Rolnick dodaje da to nikako nije jedino što o njemu možemo reći. On polazi od toga da „sve što postoji unutar konačnoga dijeli relaciju prema svomu zajedničkom podrijetlu. Božanski čin stvaranja uokviruje i ujedinjuje drugost koju pronalazimo u fenomenskom, konačnom području te je podrijetlo i izvor smislenog dinamizma.“³⁴⁴ U tom smislu, Božanski bitak kao savršen i beskonačan zadržava svoj dinamizam otvorenosti i kreiranja koja se proteže i na ljudsku egzistenciju a koja teži toj jednostavnosti jednoga i ispunjenju u punini.

To nas ujedno vodi trećem smislu u kojem je Bog shvaćen kao jednostavan a to je u odnosu na stvaranje u kojem bi on bio „jedini uzrok sveg postojanja osim sâmog božanskog postojanja, koje ne može imati uzroka. Toma to objašnjava na način da je Bog istinski uzrok kao i pratvar, dok pratvar ulazi u sastav stvari dok Bog „iskonski uzrok upravlja svim stvarima, osim što se s njima ne miješa.“³⁴⁵ Iz toga slijedi da je pratvar stanje mogućnosti dok je Bog stanje zbiljnosti. Zbiljnost je ono što dolazi prije mogućnosti, „Bog kao iskonsko biće naprosto.“³⁴⁶ U tom smislu spominjemo i često opisivanu Ockhamovu britvu – »ne umnažati entitete nepotrebno«. ³⁴⁷ Naime, ono što se danas događa unutar prirodnih znanosti upravo je umnažanje entiteta čime se ne može jednostrano doći do odgovora. To su uočili već Platon i Aristotel.³⁴⁸ Vrlo važno u tom smislu Rolnick ističe: „Prešutna pretpostavka znanstvenih istraživanja glasi: budući da je prisutan neki oblik smislenog jedinstva, njega se stoga može otkriti. Znanstvenici ne bi potrošili godine usredotočenog napora tragajući za nečim što ne vjeruju da postoji. Samo bavljenje znanošću je naprotiv pokazatelj velikoga metafizičkog pouzdanja.“³⁴⁹ Ockhamova britva primijenjena na našu razradu ukazuje da „prema tom načelu, Bog je samo jedan entitet, dok, ako imaš mnogo elementarnih čestica i zakona, ili čak mnogo svemira, onda imaš mnogo entiteta.“³⁵⁰

³⁴³ Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, 321.

³⁴⁴ Philip A. ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, 147.

³⁴⁵ Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, 302.

³⁴⁶ *Isto*, 303.

³⁴⁷ Stipe KUTLEŠA, Ockham (Occam) William, u: *Filozofski leksikon*, 835.

³⁴⁸ Da se pukim nabranjem tvarnih počela i uzroka ne može doći do valjanih odgovora na pitanja „početaka“ prepoznao je već Platon, odnosno Sokrat a također i Aristotel koji prigovara prvim filozofima da se nisu maknuli dalje od rvih počela kao tvarnih osnova, odnosno poistovjetili su mrtvu tvar s prirodom (*φύσις*; *physis*) čime su nešto neživo i pasivno poistovjetili s nečim živim i aktivnim; Vidi u M. NOVINA, N. STANKOVIĆ, *Tvar – emergentni fenomen i poziv fizike na metafiziku*, 158-159.

³⁴⁹ Philip A. ROLNICK, *Osoba, milost i Bog*, 149.

³⁵⁰ Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 67.

Ova tri smisla u kojima se objašnjava Božja jednostavnost, iz kojih se povlači paralela jednostavnog objašnjenja, govore da hipoteza Boga može biti jednostavna i kao takva vjerojatna. Ovime još nismo potvrdili plauzibilnost hipoteze Boga, ali smo pokazali da se ona, shvaćena kao složena ili jednostavna, unutar tih osobina može razumijeti jednako vjerojatnom kao što je to i materijalistička hipoteza. Stoga je hipoteza Boga, ne samo jednako vjerojatna kao i materijalistička, nego je „ekonomičnija, elegantnija i obuhvatnija, budući da uspijeva razjasniti svrhu i vrijednost svemira kao i postojanje fizičkih entiteta na način kako to ne može materijalistička hipoteza.“³⁵¹

Kad je riječ o hipotezi Boga, ona je isključivo metafizička i filozofska hipoteza. Takva hipoteza predlaže da se „stvarnost u kojoj živimo najbolje može razumjeti ako postuliramo jednu vrstu stvarnosti kao krajnju i kao onu koja razjašnjava čitav složeni niz stvarnosti o kojima, izgleda, mi sami imamo iskustvo.“³⁵² Dakle, riječ je o Bogu kao konačnom objašnjenju. No, Comte-Sponville će se ovdje zapitati, tko ili što nam može jamčiti da je ta krajnja stvarnost Bog? Mogla bi to biti priroda ili energija? Ovdje dolazi do izražaja interpretacija prethodnih argumenata kojima smo se bavili: onotološkog, kozmološkog, fizikalno-teološkog i iskustva Boga. Ti argumenti pružaju mogućnost osobnog objašnjenja pri čemu ne treba zanemariti prethodno uvjerenje s kojim se polazi, bilo teističkog, bilo ateističkog. Comte-Sponvilleovo objašnjenje je ateizam uzrokovan slabošću tih argumenata. No, isti ti argumenti mogu biti interpretirani u svrhu teizma. Uzevši u obzir da život nije utemeljen u svojoj cjelokupnoj stvarnosti na znanstvenim temeljima, iako ne izostavlja njihovu važnost, on nosi nešto više od strogo znanstvenih mjerila, koja katkada ni sama nisu strogo znanstvena. U kontekstu teističkog objašnjenja slijedi pokazati na čemu se temelji hipoteza Boga.

Ward ističe da su nam „promatranja i eksperimenti važni za utvrđivanje istine ili prihvatljivosti metafizičkih hipoteza. Ako uopće ne postoje događaji koje bi se moglo opravdano uzeti kao one koji obznanjuju Božju prisutnost, onda je hipoteza o Bogu manje vjerojatna.“³⁵³ Ovdje je dakle riječ o većoj ili manjoj vjerojatnosti hipoteze Boga ili materijalističke hipoteze kao objašnjenja krajnje stvarnosti. Postoji dakako mogućnost da naš svemir bude svemir bez svrhe, cilja, objektivnog morala i da konačna stvarnost zahtijeva fizičko objašnjenje. Zato se postavlja pitanje: U kojem smislu bi hipoteza Boga bila razumnija i jednostavnija? Glavni prigovori protiv nje od strane našeg autora je jer se odveć velika složenost

³⁵¹ *Isto*, 68.

³⁵² *Isto*, 36.

³⁵³ *Isto*.

stvarnosti ne može objasniti Bogom jer bi onda i on morao biti dovoljno složen da zahtijeva istu vrstu objašnjenja. Tajna kao takva ne treba još jednu tajnu koja također treba objašnjenje. To je jedan kut promatranja, a mi želimo osvijetliti i drugi, onaj koji u hipotezi Boga vidi moguće objašnjenje zbilje i pokazati da ona itekako ima smisla.

Prvo utemeljenje hipoteze Boga jest samo razumijevanje teorije evolucije. Ona je trenutno najbolje objašnjenje razvoja inteligentnog života na zemlji, ali nije i konačno. Teorija evolucije nam „ne iznosi na vidjelo zašto se takav proces prilagodbe ne događa bilo gdje u svemiru.”³⁵⁴ Naime, ukoliko prirodni zakoni nužno dovode do života svojim procesima prilagodbe, mutacije i razvoja, zašto se takva prilagodba nije dogodila još negdje s obzirom na okolnosti koje su joj dane? Ward će reći da je „evolucija ustvari kompatibilnija s teizmom nego ateizmom, jer je daleko razumnije zamisliti da inteligentni Bog može postaviti osnovne prirodne zakone tako da će neizbježno nastati inteligentni život.”³⁵⁵ Time Bog postaje uvjerljivija hipoteza koja bi mogla objasniti zašto prirodni zakoni toliko dovode do života koliko dovode a samim time se povećava i vjerojatnost nastanka inteligentnog života. U tome se jasno ogleda da je hipoteza Boga dobro objašnjenje, jer na pitanje: Je li dovoljna slijepa i postupna selekcija? Ward odgovara, „možda je i dovoljna, ja to ne poričem, ali šanse da to učini, s obzirom na alternativne putove evolucije koji postoje, su i dalje astronomski male. U tom smislu, postulat Stvoritelja nije suvišan, nego on povećava vjerojatnost da će ti procesi rezultirati inteligentnim životom. Svjesni da nam to ne daje neku novu biološku informaciju, ali on svakako nije suvišan za filozofijsko razumijevanje u kojem postulat Boga povećava vjerojatnost da će svijet biti onakav kakav jest.”³⁵⁶ Pretpostavka da sve što postoji, postoji samo pukim slučajem nije znanstvena a još manje uvjerljivija, nego bi to bio postulat Boga. Takva pretpostavka koja sve svodi na slučaj, bez smisla i svrhe jednako tako nije ni racionalna, s obzirom da je ljudski život racionalan i neizbježno seže nekoj određenoj svrsi. To je ono što smatramo dobrom znanstvenom teorijom, jer ona čitav proces koji opažamo čini vjerojatnijim.

Stoga nas i „evolucijska teorija dovodi do potrage za dubljom razinom objašnjenja.”³⁵⁷ Stvar postaje još uvjerljivija kada se u svjetlu emergencije pokušalo objasniti evoluciju i nastanak ljudske svijesti. Svijest je drugo utemeljenje hipoteze Boga kojim ćemo se baviti malo kasnije. Ovdje spominjemo tek u svjetlu razumijevanja evolucije jer želimo pokazati da je ona bliskija teizmu nego ateizmu. Naime, nerijetko se čuju prigovori na račun religijskog

³⁵⁴ Usp. *Isto*, 47.

³⁵⁵ *Isto*, 48.

³⁵⁶ *Isto*, 50.

³⁵⁷ *Isto*, 57.

objašnjenja stvaranja kako mijenja svoja polazište sukladno sve većoj uvjerljivosti evolucije, nastojeći tako ublažiti svoju retoriku čudesnog Božjeg zahvaćanja u prirodu. No, smatramo, takav prigovor nipošto nije prihvatljiv. Upravo nove spoznaje nam omogućuju da u novom svjetlu, računajući s mnogim disciplinama, osvijetlimo vlastita stajališta. Time se teologija ne stavlja u nedodirljivu poziciju, uvažava druge discipline i samim time, otkriva vlastite impulse spoznavanja Boga. A ako baš hoćemo, onda bismo isti prigovor morali uputiti znanosti, jer i sama u svjetlu novih otkrića mijenja vlastitu retoriku.

Emergencija je jedno od takvih nastojanja da se objasni inteligencija, svijest i duhovno u okviru evolutivnog procesa, a da se pritome ne zaniječe ni Božji stvarateljski čin, ni prirodni razvoj kakav podržava evolucija. U tom smislu stojimo na liniji onoga što je Patrick Becker nastojao utemeljiti u svojoj knjizi *U stupici svijesti*. Tako za samu evoluciju on kaže „da se jedan stvarateljski čin Božji itekako podnosi s evolutivnim razvojem jer je Bog bezvremen (vrijeme je unutarsvjetski fenomen) te da se Božji stvarateljski čin stoga može protezati posve preko čitavog vremenskog razdoblja evolutivnog razvoja. Bog tako postaje stvoritelj sveukupne evolucije.“³⁵⁸ Međutim, ono što Patrick Becker kaže kasnije, još je važnije. Naime, on smatra da nije potrebna niti Božja nadnaravna intervencija udahnjivanja duha u čovjeka kako bi ga izdvojila iz stvorenja, niti kako bi potvrdila Božji stvarateljski čin. Kako bi izbjegao dualizam (tijelo-duh), on kaže slijedeće: „Čini mi se da Božjoj veličini više odgovara to da nastanak svijesti (duha) promatramo kao planiran od početka. Time se postiže da svijest nastaje u prirodnoj zakonitosti prisutnoj od početka. Prirodni zakoni se ne moraju staviti izvan snage, da bi se omogućio duh.“³⁵⁹ Drugim riječima, emergencija stoji na toj liniji da pokaže kako se ne moraju dokinuti prirodni zakoni kako bi se govorilo o Božjoj nadnaravnoj intervenciji. S druge strane, ni priroda ne dokida nevjerojatnost Božjeg zahvata koji možemo iščitati upravo iz te prirode i njezinih zakona. Za sada se zadržavamo na tome da pokažemo da evolucija ne dokida Božji stvarateljski čin, niti Božji stvarateljski čin opovrgava evolutivni razvoj. Ovo je jedan od primjera koji pokazuje da je hipoteza Boga razumnija, vjerojatnija i možda zbog toga i više 'znanstvena' nego je to hipoteza sirove i postupne mutacije slučajnog odabira kakvu zagovara materijalistička hipoteza. Ona ne uspijeva objasniti kako je upravo iz te slijepe i sirove sile izraslo stvorenje s inteligencijom, duhom, sviješću i moralom. Mnogi su nastojali pokazati da su to funkcije mozga ovisne potpuno o tom organu. Da to i nije tako jednostavno, upravo je sljedeće utemeljenje koje nastoji pokazati plauzibilnost hipoteze Boga.

³⁵⁸ Patrick BECKER, *U stupici svijesti*, 207.

³⁵⁹ *Isto*, 208.

Prirodne znanosti nam mogu biti pomoć kada razmišljamo o konačnom objašnjenju naše stvarnosti. Ono je jedno od objašnjenja koja danas zauzima vrlo važan prostor, ali nije jedini. Iako ne možemo detektirati „čisti Duh koji ima znanje i svjesnost, svijest kao takva ipak odbacuje radikalni materijalizam zbog teorije da ništa ne postoji osim fizičkih stvari u prostoru i vremenu.“³⁶⁰ Prepoznamo da je svijest jedan od razloga zašto ne možemo materijalizam vidjeti kao konačno objašnjenje. Upravo jer on ne može objasniti svijest i to je ono što prepoznamo kod „sophisticiranih računala. Ona nisu svjesna, ona ne razumiju niti reflektiraju o programima na njihovom hardveru i ne muče se oko toga koje moralne odluke donijeti.“³⁶¹ Riječ je o tome da fizička uzročnost svijesti nije isto što i svijest, jer mi nismo „puki sistemi za obrađivanje informacija. Mi također svjesno uvažavamo značenje informacije, te kreativno započinjemo nove misaone procese.“³⁶² Ovdje nastaje jedna čudna problematika kojoj pribjegava i Comte-Sponville. Naime, sve ono što prirodne znanosti ne uspijevaju objasniti, proglašeno je neznanjem unutar kojega onda teologija, smatra se, pribjegava riješenju 'Bog'. Činjenica nesvedivosti ljudske svijesti također govori u jednom drugom vidu koje polučuje nemjerljivo, neobjašnjivo i neshvatljivo ljudskoj računici. Ona može ukazivati na višu stvarnost, ali mi se nećemo temeljiti na njoj jer je ona proizvoljna i podložna osobnoj interpretaciji. Ovdje polazimo od jake emergencije³⁶³ koja upućuje na složenost pitanja te u raspravu uvodi filozofiju, teologiju i prirodne znanosti.

Stoga prvo od pitanja je što je svijest? Problematika definiranja svijesti jednaka je onoj definiranja pratvari, života ili psihe. Stoga je jasno da je gotovo nemoguće definirati svijest u onom smislu u kojem ju mi intuitivno doživljavamo. Pravi problem je taj da „svijest ne možemo ograničiti – definirati – jer ne možemo egzaktno odrediti ni granicu ni ono što je s druge strane granice. Što je opreka svjesnom?“³⁶⁴ Becker naglašava da ono što pripada našoj svijesti (želje, osjećaji, planovi, predodžbe, duhovnost) su procesi koji se također mogu odvijati i na razini nesvjesnoga. Stoga nalazimo pokušaje da se svijest definira temeljem njezinih specifičnih

³⁶⁰ Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 23.

³⁶¹ *Isto*, 27.

³⁶² *Isto*, 28.

³⁶³ Becker u svojoj knjizi objašnjava što se podrazumijeva pod jakom emergencijom. U filozofskoj raspravi o svijesti, ključne su pozicije dualizma i monizma, s tim da svaka od njih ima mnoštvo svojih izvedenica. Kako bi izbjegao dualizam, on smatra da je neutralni monizam prihvatljiv i za prirodnoznanstvene rezultate kao i za filozofsko i teološko razumijevanje svijesti i čovjeka. Jaku emergenciju i neutralni monizam objašnjava na sljedeći način: „Jaka emergencija znači javljanje svojstava koja se ne mogu objasniti iz svojih sastavnih dijelova te stoga niti reducirati na njih. Između emergentnog svojstva – svijesti i emergirajućeg temelja – mozga, prema tome, događa se uzajamno djelovanje. Kako mozak utječe na svijest, tako i svijest djeluje na mozak. Pod neutralnim monizmom hvaćam koncept prema kojem ono mentalno i ono fizičko ne predstavljaju dvije supstancije (dualizam), nego dva svojstva iste supstancije.“ Vidi u Patrick BECKER, *U stupici svijesti*, 37.

³⁶⁴ *Isto*, 38.

osobitosti. Ovdje valja spomenuti da Becker koristi dva pojma »mentalno« i »fizičko« na temelju razlikovanja prema kojem je „materija (mozak, organizam, tijelo) suprostavljen nečemu nematerijalnom (svijesti, duhu i duši).“³⁶⁵ Nakon niza pokušaja da se definira svijest od Descartesa pa na ovamo te Freudeova otkrića podsvjesnog, preostaje jedina mogućnost da se svijest definira kao nešto „što doživljavamo u prvom licu. Kad nešto osjećam, želim ili mislim, radi se o sadržajima moje svijesti. Drugima mogu priopćavati njihove sadržaje, ali ih oni uvijek zapažaju iz perspektive trećeg lica.“³⁶⁶ Tako ona ostaje prezentna samo onome tko je nositelj vlastite svijesti i njezina doživljaja u prvom licu. U tom smislu i Ward apostrofira: „Mozak ljudi možemo priključiti na skener ili staviti elektrode na lubanje i zabilježiti električnu aktivnost i kemijske interakcije u mozgu. Ali njih moramo pitati kako bismo otkrili što oni misle kada to činimo. Zato svijest, zbog mnogih razloga poput tog, ostaje problem.“³⁶⁷

Nastojat ćemo sažeto prikazati Beckerovo istraživanje koje uključuje i filozofiju, teologiju i prirodne znanosti. On se posebno bavi prirodnoznanstvenim istraživanjima ljudskog mozga i tako i svijesti unutar neuronskih aktivnosti u mozgu. Ono što ostaje neodgovoreno je sam nastanak ljudske svijesti i duh proglašen kao „nesamostalni nusprodukt mozga.“³⁶⁸ Ključna pitanja su: „Kako jedan organ, kao što je mozak, proizvodi svijest? Drugo još važnije je, koja je korist od toga što mozak razvija svijest ako se ona sastoji u tome da svijest upravlja mozgom?“³⁶⁹ Naime, zaista je začuđujuća kauzalnost mozga i svijesti u smislu da mozak uzrokuje razvoj svijesti a jednako tako i da svijest utječe na sam mozak. To je temeljno Beckerovo pitanje koje se provlači kroz svako razmišljanje o svijesti. On ne polaže nade u to da znanost to još uvijek ne zna objasniti. Samim time se ne utemeljuje samostalan duh, ali on smatra da to nije ni potrebno. On bi želio da je to moguće objasniti i sam tome doprinosi, svjestan da takvo objašnjenje ne dokida ljudski duh i svijest koji čovjeka izdvaja od svih stvorenja. Zato će predložiti vlastito rješenje objašnjenja putem emergencije. Prije nego prikažemo rješenje, iznijet ćemo ono od čega polazi unutar teologije, filozofije i prirodnih znanosti. Time samo želi pokazati težinu pitanja svijesti koje zahtjeva raznovrstan pristup svih triju disciplina te pitanja koje ne dozvoljava da ga se svede ni na jedno od ovih područja, isključivo.

³⁶⁵ *Isto*, 31.

³⁶⁶ *Isto*, 41.

³⁶⁷ Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 21.

³⁶⁸ Parick BECKER, *Ustupici svijesti*, 117.

³⁶⁹ *Isto*, 125.

Kako bi pristupio rješenju, Becker donosi ono od čega polazi. Tako „*teološka analiza* kršćanske slike čovjeka donosi sljedeće rezultate:

- Čovjek dobiva svoj poseban položaj time što može iskusiti Božju transcendenciju.
- Čovjek je slobodan i stoga posjeduje nepovredivo dostojanstvo.
- Čovjek stoji u povezanosti i odgovornosti prema sebi, svojim bližnjima, svijetu i Bogu.
- Čovjek prema biti posjeduje duh i tijelo.

Filozofijska rasprava je pokazala sljedeće rezultate:

- Ono mentalno se teško može ograničiti od fizičkog. Kao kriterij razlučivanja ostaje samo (moguće) gledište na mentalno iz prvog lica. Sporno je može li to utemeljiti samostalno duhovno načelo.
- Naša intuicija daje nekoherentnu sliku: s jedne strane tijelo i duh vidi usko isprepletenim, a s druge strane, strogo razdvaja ta dva područja.
- Dosad formulirani filozofski pristupi pretežno završavaju u aporiji, odnosno nalaze se pred izazovima koji se još moraju riješiti. Zato s filozofskog gledišta nije pretjerano problem tražiti u temeljnom dualističkom razmišljanju i htjeti ga nadvladati.

Prirodnoznanstveni rezultati se mogu usredotočiti na sljedeće temeljne postavke:

- Svijest ovisi o mozgu.
- Mozak predstavlja kompleksnu, nehijerarhijsku mrežu.
- Fizički svijet je kauzalno zatvoren. Ono se mentalno ne može lokalizirati izvan fizičkog svijeta a da se ne osudi na kauzalnu beznačajnost. U protivnom, morao bi postojati djelatni princip unutar onog fizičkog koji izvana zahvaća u nj. Takva kauzalnost dosad ipak nije otkrivena te stoga teško da je moguća.“³⁷⁰

Ovo su polazišta na kojima Becker gradi model emergencije, usvajajući doprinose sve tri discipline. Kako se model emergencije može usuglasiti sa svakom od njih on obrađuje u svojoj knjizi *U stupici svijesti*. Ovdje se nećemo baviti tim detaljnim prikazom nego samo iznijeti rezultate njegova rada.

³⁷⁰ Isto, 204.

U svojoj razradi on se obračunava s materijalističkim stajalištem kao što je reduktivni naturalizam koji odbacuje kršćansku sliku čovjeka a jednako tako i samu jaku emergenciju. Podsjetimo još jednom što to znači? Zastupati jaku emergenciju znači prepoznati i priznati da se javljaju svojstva (svijest) iz određenih sastavnih dijelova (mozak, neuronska mreža) koja se samim tim pojedinim svojstvima ne mogu objasniti. Osim što se njima ne mogu objasniti, ta emergentna svojstva povratno utječu na same sastavne dijelove. To je ono što smo naglasili kao uzrokovanje odozdo prema gore, pri čemu emergencija ukazuje i na uzrokovanje odozgor prema dolje. Prethodno smo pokazali primjer pahulja i mrava. Ali ona je još očitija i snažnija unutar ljudske svijesti. Naša nam intuicija neupitno daje za pravo misliti da posjedujemo svijest, da je ona samo naša i da smo po njoj slobodna bića. To je jedan od razloga zašto svijest ne može biti isključivo fizički objašnjiva. Zato i Ward postavlja pitanje: „Kako se moj govor o znanju, željama, nakanama i svjesnosti može prevesti u tvrdnje fizike koje se samo odnose na fizička stanja i opće zakone njihova ponašanja.“³⁷¹

Tu odveć složenu raspravu na više razina pokušat ćemo sažeti temeljeći se na Beckeru u sljedećem dijelu rada. Riječ je o tome da „emergencija prepoznaje da se pojedinačni dijelovi nekog sustava ponašaju onako kako se ne može objasniti bez promatranja cjelokupnog sustava.“³⁷² No, pokušamo li detektirati način na koji svijest djeluje na mozak, nastaje problem jer se takva, *kauzalna* rupa, ne može pronaći kod čovjeka i na razini mozga, čini se da djeluje sve prema pravilima. To je glavni argument naturalista i osim toga potvrda kauzalne zatvorenosti. Becker, kako bi riješio ovaj problem, poseže za filozofijom. Smatra da na toj razini emrgencija može riješiti taj problem: „Bît je u tome da je emergentna osobina i nadalje (ontološki) dio te osnove. Svijest ostaje dio onog fizičkog jer ona nastaje iz njega.“³⁷³ Ovdje Becker još jednom naglašava da se emergencija čvrsto drži prirodnih zakonitosti i da se „ovi posebni slučajevi ne javljaju slučajno ili proizvoljno, nego u (načelno) točno odredivim situacijama, tu nije riječ o nikakvom tajanstvenom događanju, nego o uređenom, prirodoznanstvenom shvatljivom ponašanju.“³⁷⁴

Na prirodoznanstvenoj razini problematika je u kauzalnoj učinkovitosti koja time nije riješena. Tvrdnja da mentalni entiteti mogu biti kauzalno učinkoviti nije dovoljna. Potrebno je odgovoriti kako oni to čine? Prije nego pokuša odgovoriti na to pitanje, Becker donosi razmišljanje Antonia Damasia koji iznad svijesti stavlja našu savjest i kulturu pa su tako

³⁷¹ Keith Ward, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 29.

³⁷² Patrick BECKER, *U stupici svijesti*, 215.

³⁷³ *Isto*.

³⁷⁴ *Isto*.

„savjest i kultura, prema njemu, emergentne osobine svijesti. Time se odgovara na pitanje kako nastaje moral – i zašto ga u izraženom obliku nalazimo kod čovjeka. Moral je, prema tome, od početka u prirodi ugrađen kao zakonitost, ali do izražaja dolazi tek nakon određene kompleksnosti kakvu nudi svijest. Moralna načela su prirodni zakoni koji se ipak u svom punom obliku po prvi put javljaju kod čovjeka. Budući da moral nastaje iz svijesti, temelji se na slobodi volje. Zato je jasno da neka etička vrednota ne posjeduje isti deterministički način funkcioniranja kao neki fizikalni zakon. Ali je dio zakonitosti od početka ugrađen u prirodu.“³⁷⁵

Becker će pokazati da emergencija može prihvatiti stajališta filozofije, teologije i prirodnih znanosti: „prirodne znanosti bi mogle duh i dalje promatrati kao prirodni fenomen jer pripada njihovu području ovlasti, filozofija bi umakla dualističkom razmišljanju i mogla bi zastupati cjelovitu sliku čovjeka kod koje se uzima u obzir kako (onotološko) zajedništvo duha i tijela tako i naše iskustvo različitosti, teologija bi i nadalje mogla govoriti o posebnosti ljudske duše. Svi ovi aspekti imaju svoje opravdanje jer emergencija sadržava prirodnu povezanost između onog nastalog i njegove osnove, a ujedno i veću vrijednost nastalog.“³⁷⁶ U tome Becker vidi veliku snagu emergencije. To je jako lijepo, no time još uvijek nije odgovoreno na pitanje mentalnog uzrokovanja. Shvativši da najveći problem stvara upravo kauzalna zatvorenost svijeta, Hans-Dieter Mutchler, kako donosi Becker, dovodi u pitanje samu tu kauzalnu zatvorenost. On kaže da „kauzalna zatvorenost svijeta ne slijedi iz empirijskih analiza nego da je ona prirodnoznanstveno neutemeljena metafizička idealizacija i ekstrapolacija. Ona se može tek onda uvjerljivo prikazati kad čovjek shvati svjetsku formulu, odnosno stvarno sve zakonitosti. Dokle god se u našem znanju o prirodnim zakonima nalaze brojne rupe, kauzalna zatvorenost se može samo naslućivati.“³⁷⁷

Na tome će i Becker potražiti svoje rješenje, temeljem Williama Haskera, te neće ići protiv kauzalne zatvorenosti svijeta, nego će uvesti treći oblik kauzalnosti – osim determinističkog i slučaja, uvest će i mentalnu kauzalnost. To potvrđuje time da „iz toga što fizičari mogu promatrati slučajne i determinirane procese, zaključujemo da postoje. Smatram da se s istim pravom smije tražiti da postoji također i mentalno uzrokovanje. *Doživljavamo* slobodne odluke volje – to je jedan oblik verifikacije koji se, bez daljnjega, ne smije ispustiti iz vida.“³⁷⁸ Ključno je postaviti pitanja je li ovaj naš svijet sa svom svojom kompleksnošću objašnjiv putem slučaja i determinacije? Zar svijest, duh, um, i sve ono što se podrazumijeva

³⁷⁵ *Isto*, 216.

³⁷⁶ *Isto*, 217.

³⁷⁷ *Isto*, 218.

³⁷⁸ *Isto*, 221.

pod mentalnim, nema nikakvo pravo glasa? To se protivi našem iskustvu, našoj intuiciji i to je dovoljan razlog zašto takvu mogućnost ne smijemo odbaciti. Sloboda volje je jako utemeljenje koje determinizam ne uspijeva opovrgnuti. Time se ne želi reći da i naše slobodne odluke nisu uvjetovane jer ne možemo čak ni sve htjeti, ali u zadanim okolnostima ona se pokazuje kao mogućnost koja ide i protiv naših želja, razloga i uvjerenja. Ne uvijek, dakako. Bilo bi suludo misliti kako slobodna volja uvijek djeluje protivno ovim uvjetima, ali se ona pokazuje kao mogućnost koja se na njih ne može svesti i ode onkraj.

Na temelju postuliranja trećeg oblika kauzalnosti pokušat će se objasniti još jedan problem, a to je problem prijenosa informacija. Važnim se čini istaknuti mogućnost kombiniranja kvantne razine i kaotičnih procesa.³⁷⁹ Što se pod tim podrazumijeva? Becker objašnjava da „kaos prem determinističkom tumačenju živi od toga da slične promjene u početnom stanju mogu uzrokovati golemi učinak. Tako bi kaotični procesi mogli služiti za to da potenciraju mikroskopske promjene na kvantnoj razini i da tako postanu makroskopski djelotvorni.“³⁸⁰ Također, ukazano je na neodjeljivost prijevoda informacije od mozga prema svijesti i povratno, od svijesti na mozak. Becker stoga apostrofira da „na do sada dostignutoj razini mentalnog, koju doživljavamo kao svijest, informacije se samostalno obrađuju. Tek s ovom tezom poduzimam presudni korak iznad redukcionizma. Polazim od toga da se sada događa jedan oblik obrade informacija koji poznaje samo nastala svijest i koja sa svoje strane mijenja fizičku osnovu.“³⁸¹ Pokazuje se da je svijest ta koja preuzima inicijativu jer obrađujući informacije prenosi ih natrag. Time „svijest stavlja na raspolaganje višu obradu informacija koja nadilazi ono što bi mogla izvesti fizička osnova. Svijest tako predstavlja evolutivni napredak i omogućuje čovjeku da djeluje fleksibilnije i kreativnije.“³⁸² Tek treći oblik kauzalnosti to omogućava – „mora biti riječi o jednom obliku čistog transfera informacija.“³⁸³ Međutim, postavlja se pitanje, koje je uporište tom transferu informacija s mentalne na fizičku razinu?

Becker navodi primjer kako je taj problem pokušao riješiti David Bohm polazeći od eksplicitnog i implicitnog reda. Unutar eksplicitnog reda stvari su prostorne i stoga razdvojive, dok u implicitnom redu to nisu. Svijest stoga pripada implicitnom redu. Odnosno, Bohm smatra da se u, „kako onom mentalnom, tako i onom fizičkom u osnovi nalazi isti implicitni red i da

³⁷⁹ Usp. *Isto*, 223.

³⁸⁰ *Isto*.

³⁸¹ *Isto*, 227.

³⁸² *Isto*.

³⁸³ *Isto*.

to dvoje predstavlja njegove eksplicitne oblike – premda se svijest na stanovit način nalazi bliže implicitnom redu.³⁸⁴ Uporište takvoj teoriji Bohm nalazi u glazbi. Tako objašnjava da pojedini ton predstavlja eksplicitni red a naš doživljaj glazbe u njezinoj cjelovitosti jest implicitni red koji obuhvaća naša svijest. Stoga, „ono što svijest gura bliže implicitnom redu, povezanost je s čistom informacijom.“³⁸⁵ To je ono što smo prethodno spomenuli u poimanju čestičnog dvojnog ponašanja, te prijenosa informacije bez prijenosa energije. Problematika čestica, kako kaže Becker, pokazalo se, „ne dotiče fundamentalnu razinu. Zato bi se teorija čestica morala proširiti na teoriju kvantnih polja.“³⁸⁶ Bohm, je, smatra Becker, „iz važećih zakona kvantne teorije izveo jedan oblik aktivne informacije. Utvrdio je da na kvantnoj razini postoji točno ono što je potrebno za utemeljenje mentalnog uzrokovanja: razmjena informacija bez energije. Time Bohm tvrdi da mentalno uzrokovanje stvarno postoji u svijetu.“³⁸⁷

Becker završno zaključuje da je „očito kako je nešto mentalno-subjektivno posvuda prisutno.“³⁸⁸ Ovaj pridjev subjektivno, izveden je od Hillaryja Putnama, spomenutog u Beckerovoj knjizi, koji govori o tome kako se „čini da je svemu svojstvena subjektivna komponenta.“³⁸⁹ Time Becker ne želi završiti u misterioznom ili panteizmu, nego izdvaja čovjekov duh, kao prirodni fenomen oduvijek i kao kvalitativno poseban oblik postojanja.³⁹⁰ Jako uvjerenje da čovjek ima slobodu volje, nešto je što se ne može jednostavno odbaciti. Ako mu se to oduzme, a determinističko utemeljenje tome stremi, mijenja se cjelokupna slika čovjeka kakvu danas imamo. Ako je svijest svediva na mozak, a pokazali smo da nije, tada mi nismo ništa drugačiji nego roboti koji obrađuju informacije. Time bi bio dokinut smisao ljudskih prava i njegova dostojanstva, ili bi se ljudska prava trebala odnositi i na robota, po istom principu. To ipak ne mislimo da je potrebno, jer robot nije svjestan svoga postojanja. To pokazuje da svijest nije isto što i elektrokemijska aktivnost u mozgu, premda je njome uvjetovana. Također bi bila dokinuta i čovjekova odgovornost, jer ako su odluke determinirane tada nema ni odgovornosti za njih. Sve to ukazuje na puno širu problematiku. Ovime postaje jasno da ako vjerujete da svaki čovjek ima svoje dostojanstvo i ljudska prava, takva vjera pretpostavlja, ako ne vjeru u Boga, onda priznanje da postoji ono mentalno, nesvedivo na fizičko. No, time smo već oblikovali prvu ideju koja podržava hipotezu Bog.

³⁸⁴ *Isto*, 232.

³⁸⁵ *Isto*.

³⁸⁶ *Isto*, 235.

³⁸⁷ *Isto*.

³⁸⁸ *Isto*.

³⁸⁹ *Isto*.

³⁹⁰ *Usp. Isto*.

Premda „neki znanstveno obrazovani ljudi dvoje nastaje li ljudska svijest (ne znamo kako) iz dugog i složenog evolucijskog procesa. No, znamo li da nijedna svijest ne bi mogla postojati a da nije povezana s takvim fizičkim procesom?“³⁹¹ Naša ljudska svijest koja se razvija u svijest o vlastitoj svijesti, te u samoj sebi posjeduje emergenciju u smislu savjesti i morala, nije tek kao što Comte-Sponville kaže predmet našeg neznanja unutar kojega nastojimo pribjeći hipotezi Boga. Ona upravo, jer je nesvediva na fizikalnu stvarnost zahtijeva i drugačiju vrstu objašnjenja te u svojoj iskustvenosti prepoznaje Boga. Zašto postoji sve što postoji? Mi to ne znamo, zato što takav odgovor nadilazi predmetnost u fizikalnom smislu i uvodi nas u područje koje je prisutno u svijesti i u iskustvu. Takva stvarnost se ne smije zanemariti ukoliko tražimo svoje odgovore upravo jer je ona dio čovjeka kao složenog bića. S druge strane upravo se takva stvarnost pokazuje realnija unutar ljudskog iskustva i unutar oblikovanja osobnog objašnjenja u odnosu na svijet. Jer, kako kaže W. James, „ono najzanimljivije u čovjeku upravo su njegova nad-vjeronanja.“³⁹² Zato ovdje smatramo da fizikalni svijet ne može biti konačno objašnjenje. To je ono od čega polaze i Ward i Becker, a to su nesvedivo postojanje svijesti i nesvediva priroda osobnog objašnjenja. U tom smislu, smatra da „hipoteza o Bogu povezuje osobno i znanstveno objašnjenje postulirajući da postoji obuhvatno kozmičko osobno objašnjenje koje fizička stanja i zakone objašnjava kao sredstva za postizanje nekog zamišljenog cilja.“³⁹³ Tako nalazimo da religija i znanost, ako se i nemogu sresti unutar svojih objašnjenja, one se neminovno sreću u čovjeku.

Nije nevažno istaknuti kako u povijesti filozofije nalazimo da su svi veliki klasični filozofi, kao što su Platon, Aristotel, Anselmo, Toma Akvinski, Descartes, Leibniz, Spinoza, Locke, Berkeley, Kant, Hegel, držali da je um krajnja narav stvarnosti.³⁹⁴ Pitanju, što je um, i je li on istovjetan razumu, a u tom smislu i svediv na elektrokemijsku aktivnost u mozgu, željelo se doskočiti poimanju uma kao isključivo proizvodu materijalnih procesa. Comte-Sponville će reći da je manje važno što ta „ stvar “ jest, iako sam drži da je to mozak.³⁹⁵ Karl Jaspers će unutar filozofske misli reći da je to „ nešto u nama što nas potiče iz našeg subjekta, što nas privlači iz objekta, a da ono sâmo nije nešto opipljivo, ono po čemu uistinu filozofski živimo – um. Um nije nikada bez razuma, ali je beskonačno mnogo više od razuma.“³⁹⁶ Unutar promišljanja o konačnom objašnjenju stvarnosti, čini se da je materijalističko objašnjenje

³⁹¹ Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 21.

³⁹² William JAMES, *Raznolikosti religioznog iskustva*, 351.

³⁹³ Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 32.

³⁹⁴ Usp. *Isto*, 14.

³⁹⁵ Usp, André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 106.

³⁹⁶ Karl JASPERS, *Filozofska vjera*, Zagreb, 2011., 33.

izgubilo svoje zagovornike. Sve više se uočava kompleksnost svijeta koja zahtijeva i kompleksan pristup, koji kao takav nije jednostavan, ali time ni manje vrijedan. Upravo smo na razini svijesti pokazali da više nije jednostavno stajati na strani materijalizma i zanemariti tako prisutnu problematiku svijesti koja dokida materijalističku isključivost. Unutar filozofske misli, svjesni smo da mi „možemo sumnjati u cjelokupni izvanjski svijet, ali ne u postojanje svoje svijesti ni u mentalnu stranu. Tako postojanje vlastitog tijela nije po naravi nužno, no vlastita svijest ipak jest. Kad ne bih razmišljao, vlastito 'ja' bi prestalo postojati, dok bez tijela ono može u najmanju ruku postojati u predodžbi.“³⁹⁷ Važna zamjedba je, prema tome, da je „svijest najočitija vrsta postojanja i nije nužno vezana za materiju. Vrlo je prirodno da konačne svijesti imaju neku srodnost s duhovnom sviješću Boga, a sudjelovanje u božanskoj svjesnosti njihov je najprirodniji oblik postojanja. Obmana je da svijest ne postoji ili da posve ovisi o materiji. Ako možemo uspostaviti svjesnu srodnost s Bogom, onda je vjerojatno da takva srodnost može ustrajati i nakon smrti.“³⁹⁸

Poznavajući svu kompleksnost života i cjelokupnog svijeta, naziremo toliko nevjerovatnosti koje nas okružuju i unutar kojih se odvija ovaj projekt – zvani život. Takvo intuitivno dohvaćanje jedne stvarnosti nije bez svoga sadržaja. Ono se temelji na cjelokupnom promatranju zbilje u odnosu na složenost ljudskog bića koji, ma kako uvjerljive bile, ne prihvaća takva konačna objašnjenja. Zašto se jednostavno ne usuglasimo svi s tim da je konačno objašnjenje svijeta slučajnost? Ne zato što nešto ne znamo, nego upravo jer znamo da sve što postoji u svemiru i prirodi upućuje na neko konačno objašnjenje koje na fizičku stvarnost nije svedivo. Sama svrhovitost koju prepoznajemo toliko snažno podržava život kao nešto najkrhkije i ujedno najsnažnije što imamo. Interpretacija takva znanja nije nešto univerzalno oko čega se svi možemo složiti. Tu je nužno i važno i osobno objašnjenje zbilje, koju promatram svojim očima, svojim ušima, svojim duhom, koji u tom istom duhu odzvanja kao poziv na očitost.

Potrebno je još reći da hipoteza Boga nije zatvoren horizont za bilo koju znanstvenu disciplinu. Osobito ako se prisjetimo brojnih vjernika koji su svojim zalaganjem doprinijeli na svim područjima, ne samo, znanstvenim. Prisjetimo li se Georges-a Lemaître-a koji je kao katolički svećenik prvi utemeljio teoriju velikog praska, također se možemo sjetiti i da su njegovi suvremenici mislili da je njegova teorija pokušaj dokazivanja biblijskog stvaranja i povratak u mračnjaštvo srednjega vijeka. O toj temi govori Željko Tanjić, istaknuvši da je

³⁹⁷ Patrick BECKER, *U stupici svijesti*, 46.

³⁹⁸ Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 131.

upravo kršćanska poruka ako ne jedina, onda i jedna od pokretača znanosti koja eksperimentalnu metodu i danas ohrabruje.³⁹⁹ S druge strane, niti veliki prasak, niti evolucija ne proturječe Božjem stvaranju, koliko god baš to smetalo ateističke zagovornike evolucije smatrajući ih konačnim objašnjenjima svijeta bez Boga. I Ward nalazi da je hipoteza o Bogu „plodonosna, možda ne u eksperimentalnoj znanosti, već u filozofskom razmišljanju. Ona u značajnoj mjeri povećava vjerojatnost – do točke praktične sigurnosti – da će prirodni zakoni dovoditi do nastajanja inteligentnog života onoliko koliko i dovode do njega.“⁴⁰⁰ Zato je hipoteza Bog plauzibilna, jer joj prirodnoznanstveni dosezi ne smetaju. Prethodno smo također pokazali da se i znanstvena objašnjenja temelje na postulatima koja nisu strogo znanstvena odnosno teorije koje se pretpostavljaju. To nam pokazuje činjenica da osnovni pojam kao što je materija za fiziku ili život za biologiju ili psiha za psihologiju, ne znamo definirati. No, to dakako nije razlog da se ne upuštamo u potragu za takvim objašnjenjima. Kao ni razlog da tim znanostima ne vjerujemo. Jedan od primjera je povijest, koja je isključivo osobno objašnjenje u kojem se pridaju želje i nakane mrtvim ljudima, ali to nikako nije razlog da povijest proglasimo nesuvislom.⁴⁰¹

Osim toga, kao što je britko rekao Jaspers, „filozofska vjera, vjera čovjeka koji misli, uvijek ima obilježje da je samo u savezu sa znanjem. Ona želi znati ono što se može znati i prozreti samu sebe. Bezgranično *spoznavanje*, znanost, jest temeljni element filozofiranja. Ne smije postojati ništa o čemu se ne bi moglo pitati, nijedna tajna ne smije biti zaštićena od istraživanja, ništa se ne smije prikrivati u svrhu obrane. Ali se putem kritike dobivaju čistoća, smisao i granice spoznavanja. Onaj tko filozofira može se zaštititi od preuzetnosti. Vjera ne može doduše postati općenito važeće znanje, ali mi ona treba postati prisutnom putem samouvjerenja. I ona treba postati bezuvjetno jasnija, svjesnija i sviješću dalje unaprijeđena.“⁴⁰² Tako uočavamo da hipoteza Bog nije zatvorena znanju i nije pribježište neznanja. Ona je naprosto nadahnuće svakom ljudskom nastojanju za znanjem i napretkom koje će doprinijeti kvaliteti života kakvoj ljudsko biće stremi. Na temelju našeg promišljanja o svijesti uočavamo da se sama svijest sukobljava s fizičkim, što je Becker pokušao pomiriti. Iako „snažna orijentacija društva prema prirodnim znanostima fizičko su proglasile primatom svog načina razmišljanja, ne dokida činjenicu da mi sebe najprije doživljavamo kao misleća bića kojima se posreduje izvanjski svijet. Zato se čini razumljivim prihvatiti kao prvo počelo duh koji se nalazi

³⁹⁹ Usp. Željko TANJIĆ, Riječ teologije u vrtlogu znanosti, u: *Bogoslovska smotra*, 76 (2006.) 2, 271.

⁴⁰⁰ Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 68.

⁴⁰¹ Usp. *Isto*, 35.

⁴⁰² Karl Jaspers, *Filozofska vjera*, 12.

u svojoj materiji i prožima je.⁴⁰³ Time možemo zaključiti da je materijalistička hipoteza neuvjerljiva i složena, kako je to bio prigovor hipotezi Bog. S druge strane hipoteza Bog se pokazuje razumski utemeljena i kao dobro objašnjenje koje unutar sebe objedinjuje ono što smatramo znanstvenim i onoga što dohvaćamo intuicijom i iskustvom. Time svakako ne želimo reći da materijalistička hipoteza ne objašnjava ništa ili da s intuicijom materijalista nešto nije u redu. Ona samo ne objašnjava sve.

5.4. Zaključni osvrt

Prvi argument koji Comte-Sponville uzima kao opravdanje svog ateizma jest argument koji se oslanja na tri tradicionalna dokaza za Božju opstojnost: ontološki, kozmološki i fizikalno-teološki. Što je ostalo od ontološkog dokaza sv. Anselma? On je još uvijek izazov za rasprave i nije dokinut u pravom smislu te riječi. Jednako tako nije ni dokaz koji bi matematičko-logičkom metodom mogao nekoga uvjeriti da Bog postoji: „Niti on vrijedi kao dokaz niti je u njemu riječ o Božjem postojanju, premda se često iskazivao u takvom obliku. To je racionalno određenje odnosa našeg uma spram bitka kao takvog.“⁴⁰⁴ No, vjera u Božju egzistenciju je postojala prije Anselmova dokaza i nedvojbeno će postojati i onda ako se dokine ono što je od njega ostalo, a to je Božje postojanje kao mogućnost. Bog, dakle, nije svodiv na definiciju, on u njoj i može postojati kao mogućnost. Stoga, ovaj argument ima onu snagu koju mu je Anselmo i pridavao, a to je unutarnje razumijevanje vjere temeljeno na razumu. Svojim argumentom Anselmo je pokazao, a to i dalje stoji, da je vjerovati u Boga, između ostalog, i razumno.

Kozmološki dokaz, izveden iz Tomina prva tri puta i Leibnizove inačice, jest dokaz postavljen u kontekstu ključnih pitanja o uzroku stvari i događaja, beskonačnom regresu te Leibnizovih pitanja: Zašto radije nešto a ne ništa? i Zašto je nešto takvo a ne drukčije? Pokazali smo da je to smisljeno pitanje unutar kojega smo zatečeni pred nečim i pred nečim takvim kakvo jest. Stoga je razložno pitati se, osim samog uzroka stvari, također, što omogućuje taj uzrok? Kao i ontološki, tako i fizikalno-teološki dokaz, unatoč brojnim kritikama i razradama, nije dokinut. Odnosno, nije dokinuto njegovo pitanje što je ujedno njegova najveća snaga. Iako ovaj dokaz nije dokinut, Comte-Sponvillea (kao i mnoge) nije uvjerio u Božje postojanje. Zašto?

⁴⁰³ Patrick BECKER, *U stupici svijesti*, 59.

⁴⁰⁴ Paul TILLICH, *Teologija kulture*, 20.

Zato što na pitanje beskonačnog regresa kojim se ovaj dokaz bavi (iako ne kod Leibniza već kod Tome) Comte-Sponville ne vidi razloga zašto ne bismo mogli ići u beskonačnost i izgubiti se u vrtoglavici traženja uzroka. Tko ili što nam jamči da istina nije upravo takva, nerazumna i apsurdna?⁴⁰⁵ Istina je da, iako tražimo razumnost i neproturječje, time nismo potvrdili da ono doista i postoji. Jednako tako nismo potvrdili niti to da je posljednji uzrok stvari nerazuman, nesvrhovit ili proturječan. Kao što nismo ni odgovorili na pitanje što omogućuje samu vrtoglavicu u kojoj se razum gubi, jer ona je još uvijek nešto?

Ipak, sama potraga za smisljenošću, razumnošću i jasnoćom dio je našeg svakodnevnog iskustva bez kojega bi i samo to iskustvo bilo nemoguće. Činjenica da je ta ideja prisutna u nama, sama za sebe, puno govori. Jednako tako, same proturječnosti i apsurdni također imaju svoj uzrok. Makar apsurdan, to je još uvijek uzrok. U konačnosti, bez proturječnosti ne bismo bili kadri spoznavati i razlikovati stvari. Stoga, ako je istina i proturječna i apsurdna i nerazumna, tko može tvrditi da nije upravo takva kakva treba biti? Ili, dokazuje li to Božje nepostojanje? Nipošto. Vjera u sebi sadrži mnoštvo proturječja i apsurdna, ona ih ne dokida, nego opstaje unutar tih napetosti. Ako je istina proturječna i apsurdna, to još uvijek ne znači da upravo takva nije dio Božjeg plana unutar kojega je možda jedino moguće rasti u slobodi i čovještvu.

Unutar filozofske rasprave o fizikalno-teološkom dokazu iznijet ćemo ključne zaključke. U jednu ruku, s obzirom da nijedan dokaz nije dokinuo pozivanje na inteligenciju s obzirom na visok stupanj reda u prirodi, razložno je na nju se pozivati. U drugu ruku, s obzirom da je fizikalno-teološki dokaz analoški i njegov zaključak nužno nosi tek vjerojatnost koja može imati veći ili manji stupanj. Vjerojatnost se ogleda i unutar znanstvenih rasprava te se smatra da upravo znanost pobija teleološki dokaz. Međutim, i jedni i drugi će se složiti da nevjerojatne varijable događanja koje su dovele do svijeta kakvog danas poznajemo još uvijek ostaju toliko nevjerojatne da je nezamislivo da su se dogodile same od sebe. I za one koji nastoje opovrgnuti teleološki dokaz, fantastični poredak stvari nije nešto što mogu jednostavno prekrižiti. Tako je ovaj dokaz još uvijek moguć i održiv premda ima svoje slabosti.

U prirodoznanstvenoj raspravi pitanje teorije Inteligentnog Dizajna više nije u prvom redu ukazuje li ona na Boga, nego može li se detektirati dizajn unutar prirodnih zakona i može li se ID metoda verificirati kao znanstvena? Dok jedni zastupaju da može i da je ID teorija podložna znanstvenoj falsifikaciji, zagovornici darvinističke metode, nastoje to osporiti.

⁴⁰⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 68.

Međutim, Darwinova evolucija je objašnjenje koje, makar trenutno najbolje, također ima svoje slabosti i nije valjano objašnjenje nekih složenih procesa kao ni zašto sami zakoni toliko dovode do života koliko dovode. S druge strane, prigovara se da ID teorija izrasta iz onoga što evolucijski nije moguće objasniti te se tako Boga priziva u pukotine neznanja. Postojanje visokog stupnja reda u našem prostoru nije zanemariva činjenica premda ju raznovrsni autori nastoje objasniti iz perspektive iz koje polaze. Ateisti polaze od znanosti (kao da je znanstveno objašnjenje nužno ateističko) i prirodnog poretka dok vjernik polazi od Boga kao začetnika i kreatora našeg svijeta. Ni ovdje nije isključena pretpostavka da i jedni i drugi imaju pravo s obzirom na pitanje koje postavljaju. No, postavljamo li isto pitanje?

Kritike upravljene od jednog ateista na račun ovih dokaza svakako je legitiman. Ali jednako kao što Comte-Sponvillea ovi dokazi nisu uvjerali da Bog postoji, sasvim sigurno ni on nije uvjerio druge da on ne postoji. I sam Comte-Sponville je svjestan da pitanje teleološkog dokaza nije dokinuto. Unatoč protuslovlju unutar njega samoga, sam Bog ostaje misliv. No misao o Bogu nema svoj začetak u znanosti i sigurno se u njoj neće urušiti. Misao o Bogu nadilazi znanost, a zadire u nešto drukčije što nije podložno znanstvenoj metodi. Uvaženi znanstvenik i voditelj „Projekta ljudskog genoma“ Francis s. Collins, objašnjava nam u svojoj knjizi, stoji zadivljen pred ljudskim genomom sačinjenim od cjelokupne DNK naše vrste: „Složenost informacija koje prenosi svaka stanica ljudskog tijela toliko je nevjerojatna da bi glasno čitanje toga kôda brzinom od jednog slova u sekundi zahtijevalo 31 godinu, čak i kada bi to čitanje bilo danonoćno.“⁴⁰⁶ Također, kada iznosi znanstveno objašnjenje nastanka svemira iz Velikog praska objašnjava: „Da je brzina širenja jednu sekundu nakon Velikog praska bila manja za samo jedan dio u stotinu milijuna milijardi, svemir bi završio u kolapsu. Da je brzina širenja bila veća za samo jedan milijunti dio, zvijezde i planeti ne bi se mogli oblikovati. Postojanje svemira kakvog danas poznajemo počiva zaista na samom rubu nevjerojatnoga.“⁴⁰⁷ Dokaz ID-a proizlazi iz te nevjerojatnosti, no odmaknemo li se od rasprava o ID teoriji i zastanemo li pred ovim nevjerojatnostima, ukoliko ne spoznajemo Boga, barem spoznajemo da biti evolucionist ne znači biti ateist i da biti ateist ne znači obnevidjeti na nevjerojatnost (na koju nam je i sama znanost ukazala) i stajati pred njom zadivljen.

Comte-Sponville je također autor koji se ne ustručava diviti ljepoti koju prepoznaje, koji ne dokida ni ljepotu vjerovanja u Boga (onih koji vjeruju), a još manje ljepotu misli o postojanju Boga koji nas ljubi. Osjetljiv na toleranciju, poštivanje i dijalog u slobodi duha iznosi svoje

⁴⁰⁶ Francis s. COLLINS, *Božji jezik*, 8.

⁴⁰⁷ *Isto*, 75.

razloge koji ga ne uvjeravaju o Božjoj egzistenciji. Ovdje smo nastojali pokazati, na temelju istih pitanja, različite pristupe i interpretacije tih pitanja s predznakom ateizma i teizma. Oni mogu biti razlog da se ne vjeruje, ali jednako tako i razlog da se vjeruje. Ovdje želimo naglasiti važnost tih pitanja. Nije ključno dati suvisle odgovore, osobito kad je riječ o krajnjoj izvjesnosti koja nas nikada ne ostavlja ravnodušnima. Ključno je probuditi pitanja. Kao što Abraham Joshua Heschel provjetljuje poantira: „Svjesni smo kozmičkoga, no možda je još važnije da smo svjesni nužnosti te svijesti: kao da nam neki *imeprativ* nalaže da obratimo pažnju na nedosežno. Jer, čovjek se ne odlikuje tek sposobnošću da razvija riječi i znake, već i nuždom da kazivo luči od nekazivoga te se zapanji pred bivstvujućim koje se riječju ne da dočarati.“⁴⁰⁸ Razum možda na njih nikada neće dati odgovor. Možda će to ponuditi iskustvo.

Drugi argument za opravdanje svog ateizma Comte-Sponville nalazi u slabosti iskustva Boga. Unutar naše razrade kroz *Naravno i transcendentno iskustvo* te *Iskustvo Boga kroz bitak i smisao* pokazali smo da je ljudska narav u samoj sebi transcendirajuća koja pretpostavlja Transcendenciju koja je bitak sam i koja u samome sebi sadržava smisao. Ljudska usmjerenost onkraj njega samoga, a što samim njime nije objašnjivo, još uvijek ne dokazuje da je to Bog ili kako Comte-Sponville kaže, Priroda. U pokušaju da objasnimo je li moguće verificirati iskustvo Boga, ono što prema Tomi ta ista stvar zajednička mnogim bićima mora biti uzrokovana jednim uzrokom, pokazuje se da je to iskustvo moguće promatrati na iskustvu zbilje svijeta i čovjeka. Iskustvo Boga nije moguće svesti na verifikaciju jer je riječ o Bogu koji nije pojedinačna stvar niti najviše Biće, nego uvijek za nas ostaje netko *Drugi*. Međutim, ono što zasigurno možemo reći, upravo temeljem iskustva Boga unutar njegove zbilje, jest da iskustvo Boga postoji, ono djeluje, utječe na ljudske živote i stoga je realno prisutno. Stoga na tragu Comte-Sponvilleove tvrdnje: Ako Bog postoji ne bi li se to trebalo malo više osjetiti?, također možemo ustvrditi: Ako Bog ne postoji ne bi li se i to trebalo više osjetiti? Na tragu tih pitanja stavlja nam se zahtjev promišljati Božju odsutnosti ili skrovitosti koje Comte-Sponville promatra u ključu (ne)znanja i slike očinstva. Pokazali smo da je Božja odsutnost prisutna jednako u spoznaji i iskustvu čovjeka spram Boga jer je to uvjet mogućnosti postojanja jedne drukčije egzistencije, nego bi to bio Bog. Takvu razradu crpimo iz spoznaje da je riječ o dubljem uvidu u istinu koju otvara jedino misterij koji ju sadržava. O takvom poimanju istine i Comte-Sponville progovara unutar svog osobnog iskustva, gdje više ne vrijede kategorije znanja kao provjerljivog i priopćivog rezultata. Postavlja se pitanje: Što omogućuje taj sadržaj, taj neobjašnjivi uvid u istinu ako misterij koji taj sadržaj omogućuje nije Bog? Također, analogija Božjeg očinstva kakvog

⁴⁰⁸ Abraham Joshua HESCHEL, *Čovjek nije sam*, 9.

nalazimo u Svetom Pismu, nije proturječna jer smo pokazali smislenost Božje prisutnosti kroz neintervenciju i njegovu intervenciju kroz povlačenje. Neprestano se nalazimo u napetosti iskušavanja Božje prisutnosti i njegove odsutnosti, nalazeći u njima sadržaj koji nas još više uvjerava da je riječ o Bogu, jer *čovjekov Bog* ne bi bio odsutni. Stoga smatramo da je iskustvo Boga i kao odsutnog snaga iskustva Boga.

Unutar razumijevanja iskustva Comte-Sponvillea naše osnovno pitanje je: Je li ono objašnjivo bez Boga? Nalazimo da nije. Prije svega, koliko god bili svijesni nemogućnosti da izrekemo ono neizrecivo, potpuno je opravdano zahtijevati da se naše iskustvo opravda pred razumom, svjesni njegovih granica. Stoga, vratimo li se na prethodno pitanje kojim smo naznačili da je ovo iskustvo samog Comte-Sponvillea uvelo u dublji uvid istine, postavili smo pitanje: Što je temelj te istine? Da bismo odgovorili na to pitanje važno je naznačiti da je Comte-Sponvilleovo iskustvo izričaj jednog odnosa, nenadanog i ničim izazvanog zahvata. Trenutak kojim je obdaren i koji nije kadar objasniti samim sobom, a koji je duboko prožeo njegovu cjelokupnu egzistenciju. Ove naznake njegova iskustva nam ukazuju da misterij koji je zahvatio Comte-Sponvillea ne može biti neka tajna bez volje, uma i svijesti, jer takva stvarnost nije sposobna proizvesti odnos, u sebi temeljiti istinu zbilje te zahvatiti ljudsku egzistenciju do te mjere da ju sasvim preobrazi. Stoga smo u Comte-Sponvilleovu iskustvu prepoznali da je Bog neimenovani misterij kojeg on, svjestan da bi svaki diskurs o takvu misteriju bio podložan svedivosti na našu ljudsku konačnost, radije prešućuje.

Treći argument Comte-Sponvillea je *Nerazumljivo objašnjenje*. To je argument koji Comte-Sponville objašnjava u ključu poimanja tajne. Nazire se jedno prepoznavanje zbilje kao takve u kojoj Comte-Sponville ne zanemaruje ono neobjašnjivo, neizrecivo, a što čovjek putem spoznaje i iskustva nekako dohvaća i naslućuje. Kako je često upravo takva stvarnost upućivala na Boga, Comte-Sponville joj nastoji oduzeti tu snagu. Stoga njegovo naglašavanje da tajna kakvu prepoznajemo, misterij spram zbilje i čovjeka nije nikakav argument za postojanje Boga. Vrlo jednostavno to može biti i Priroda koja nije volja ili um, koja nema odnos spram nas i koja nas ne voli. Tu susrećemo problem o našem temeljnom ljudskom povjerenju u konačnu zbilju, makar neizvjesnu. Konačna izvjesnost je nešto što nas duboko pogađa, ali koja, prema Comte-Sponvilleu, nema ništa s nama. Drugim riječima, ona sugerira *ništavilo*. Objašnjenje da je tajna materija, energija ili priroda prepušta čovjeka njegovoj osamljenosti u kojoj je konačni temelj zbilje on sam jer on sam ima svijest o njoj. Iako Comte-Sponville želi iznjedrati radost i čvrsto ju vezati za život koji živimo sada i u ovom trenutku, ona, čini se, odzvanja kao muk bez sadržaja kada postavimo pitanje: Zašto postoji sve što postoji i zašto neprestano i svugdje

prepoznamo to temeljno povjerenje u konačnu zbilju? Ovdje svakako želimo naglasiti Comte-Sponvilleov silan doprinos čovjekova fokusa na život koji živi. Teologija je prečesto zemaljski život predstavljala kao čekaonicu za vječnost, da mu ne bismo dali za pravo da se protiv takve teologije pobuni. Vječnost da, ali ima nešto prije toga, i u tome Comte-Sponvilleu dajemo za pravo. Pitanje je, kako živjeti radosno ovaj život, ako u njemu izostaje temeljno povjerenje u konačnu zbilju, ako ona nema svoj cilj, ako će on završiti u raspršenim atomima koji više neće ostaviti nikakav trag da je postojao netko? Takva spoznaja nas uznemiruje, možda zato što nas straši, ali možda i zato što u sebi nosimo klicu povjerenja, koje ide onkraj ništavila tražeći smisao svog postojanja.

U tom smislu Comte-Sponville, preuzevši filozofski i prirodoznanstveni diskurs, objašnjava da je materijalistička hipoteza izvjesnije objašnjenje zbilje, nego bi to bio Bog. U sukobu tih dviju hipoteza pokazali smo da tome nije tako te da je materijalistička hipoteza jednako neizvjesna i nimalo jednostavna kako se to čini. To smo pokazali reflektirajući nemogućnost materijalističke hipoteze da objasni fundamentalne pojmove kao što su: materija, život, psiha ili svijest; teorija emergencije ukazuje na to da složeni sustav utječe na svoje pojedine dijelove a da njima nije objašnjiv; upravo tvar, kao temelj materijalističke hipoteze, pokazuje svoju dvojnu funkciju koja vodi dematerijalizaciji same tvari, nematerijalnu prirodu koja ima svoj kauzalni utjecaj i na samu fizikalnu stvarnost, koja se njome ne može objasniti. Time se sama tvar pokazuje kao fizičko i metafizičko pitanje. Time nismo odbacili materijalističku hipotezu. Ona objašnjava puno toga, ali ne objašnjava sve. Jednako tako hipoteza Bog funkcionira i kao jednostavno i kao složeno objašnjenje; također ona se ne protivi niti opovrgava teoriju evolucije, nego funkcionira u skladu s njom; hipoteza Bog jednako objašnjava ljudsku svijest, duh i slobodnu volju, entitete koji nisu objašnjivi materijalističkom hipotezom. Držimo da objašnjenje naše zbilje nije svedivo ni na materijalističku ni na hipotezu Bog. Ona zahtijeva, filozofski, teološki i prirodoznanstveni pristup ali njezino sveobuhvatno objašnjenje nije svedivo ni na jednu od njih. Njezina raznovrsnost zahtijeva i takav pristup i čim se samo jedan shvaća isključivim, već je sam sebe doveo u pitanje.

Hipoteza Bog još ne govori o njegovoj zbilji. Ona je samo moguće objašnjenje. Stoga ćemo ovdje napraviti korak više, te s hipoteze prijeći na zbilju, a ona se tiče povjerenja. To je ono što smo naglasili na samom početku a tiče se povjerenja zbilje svijeta i čovjeka. Samo povjerenje u takvu zbilju, ne dokida njezinu upitnost, i tu se javlja pitanje Boga. Također, načelno rečeno „radi se o jednom pitanju: *otkuda* treba objašnjavati stalno upitnu zbilju? Što je

omogućava? Što je dakle *uvjet mogućnosti* te upitne *zbilje*?⁴⁰⁹ Samo pitanje o upitnosti, dovodi nas do potrage, ukoliko želimo razumjeti svijet i čovjeka, da odgovorimo i na zadnja pitanja o smislenosti postojanja svega što postoji. Bog bi, dakle jedini, mogao biti temelj te upitnosti i odgovora na pitanje *odakle*? Pokazuje se da je zbilja svijeta i čovjeka pravi odraz neutemeljenosti, neizvjesnosti i bez iskonskog uporišta. S druge strane, ono što je blisko iskustvu jest temeljno povjerenje nekom „zadnjem temelju, uporištu i smislu zbilje. Da Bog jest, moguće je napokon prihvatiti samo u povjerenju, koje je utemeljeno u samoj zbilji.“⁴¹⁰ Stoga, upitnost zbilje i temeljno povjerenje u neizvjesnu zbilju, moguće je objasniti samo zbiljom Boga. Bez toga temeljnog povjerenja u zbilju, čiji status osigurava jedino Bog, „čovjek se odlučuje protiv nekog zadnjeg temelja, uporišta, konačnog cilja zbilje.“⁴¹¹ Ateizam ostaje bez odgovora na zadnja pitanja, dok se povjerenje u zbilju ocrtava kao sjajan argument za zbiljnost Boga. U njemu vidimo zadnje utemeljenje upitnosti zbilje i njezinog uporišta, zašto vjerujemo i zašto bi odgovor na konačno objašnjenje bio odgovor iz zbilje Boga.

⁴⁰⁹ Hans KÜNG, *Biti kršćanin*, Zagreb-Sarajevo, 2002., 86.

⁴¹⁰ *Isto*, 90.

⁴¹¹ *Isto*, 91.

TEOLOŠKO-KRITIČKI PRISTUP POZITIVNOM ATEIZMU ANDRÉA
COMTE-SPONVILLEA

6. *Teološko razumijevanje druga tri argumenta Božje opstojnosti u filozofiji Andréa Comte-Sponvillea*

Argumenti pod imenom *Prekomjernost zla*, *Osrednjost čovjeka* i *Želja i iluzija* su druga tri argumenta koji, prema Comte-Sponvilleu, opravdavaju ateizam u njegovu pozitivnom značenju. Kao i u prva tri argumenta i u druga tri on nastoji pokazati opravdanost zašto vjeruje da Bog ne postoji. Comte-Sponvilleu takva vrsta ateizma nije smetnja, svjestan da se i ateist svakodnevno susreće s nekim oblikom vjere i vjerovanja. Zbog toga smatra da je on ateist i u njegovu pozitivnom i negativnom smislu značenja riječi. U ovom poglavlju, dakle, obradit ćemo druga tri argumenta zbog kojih Comte-Sponville vjeruje da Bog ne postoji. Kako već sami naslovi sugeriraju, riječ je o argumentima koji su Comte-Sponvilleu najdraži i najuvjerljiviji, a tiču se pitanja koje nalazimo u klasičnoj filozofiji razrađene pod pitanjem zla u svijetu i samoga čovjeka.

Njegov *Četvrti argument: Prekomjernost zla* pitanje je duboko prisutno u filozofskoj i teološkoj tradiciji. Stoga će ono zahtijevati pregled povijesti ovog pitanja. Ono uključuje nosive autore koji su se ovom temom bavili, kao i osnovne ideje pokušaja da se razriješi aporija filozofskog sučeljavanja sa zlom. Međutim, svi pokušaji nadilaženja ove aporije završavaju u najmanju ruku, nedostatnošću njegova razumijevanja. Tek će, kako donosi sam Comte-Sponville, Simone Weil, razraditi ovu aporiju i osvijetliti je unutar biblijsko-kršćanske objave. Takvo objašnjenje prihvaća i Comte-Sponville, ostavljajući otvoreno pitanje, je li tog zla trebalo toliko? *Peti argument: Osrednjost čovjeka* bavit će se Comte-Sponvilleovom dijagnozom čovjekove naravi koja se ogleda u svojoj osrednjosti iz čega povlači paralelu da samim time čovjek nije božanskoga porijekla, nego životinjskog. U ovom poglavlju ne dajemo preveliku važnost toj paraleli, samim time što ona ne dokida čovjekovu sličnost s Bogom. Za razliku od Comte-Sponvillea, stavljammo važnost na propitkivanje čovjekove osrednjosti koje je sam čovjek svijestan i njome nezadovoljan. Iz toga povlačimo paralelu da je čovjek izvorno pozvan nadrasti svoju osrednjost kao temelj njegove biti koja se očituje u pozivu. Takav poziv u punini se ostvaruje u Sinu, kako ćemo to prikazati u našoj razradi. *Šesti argument: Želja i*

iluzija donosi problematiku utješnosti religije i ideje Boga koja je, prema Comte-Sponvilleu time više sumnjiva. Istražit ćemo Freudovsko utemeljenje takve ideje na koju se i naš autor naslanja te istražiti je li utješnost ključ po kojem se neka ideja treba odbaciti ili prihvatiti? Započinjemo našu razradu opravdanja pozitivnog ateizma Comte-Sponvillea s četvrtim argumentom o pitanju zla.

6.1. Četvrti argument: Prekomjernost zla

Četvrti argument propitkuje pitanje zla u svijetu u njegovu metafizičkom i moralnom značenju kojemu Comte-Sponville daje dodatni naglasak ističući njegovu prekomjernost. Podloga za to jest nespojivost tolike količine zla u svijetu kojega je, prema teistima, stvorio dobri i svemogući Bog. To je ujedno prvi moment kojeg ćemo obraditi u ovom poglavlju. Tu je dakako riječ o metafizičkom ili prirodnom zlu, pitanju koje je dovoljno staro i još tako novo da zavrijeđuje pozornost, kako prije tako i danas. Tako smatra i Comte-Sponville, kada polazi od Epikura. Iz toga zaključuje da „nikakav Bog nije stvorio svijet, niti njime upravlja, bilo zbog toga što Boga nema ili zbog toga što se bogovi (tako je mislio Epikur) ne bave nama, ni redom ili neredom svijeta, koji nisu stvorili i kojim ne upravljaju...Dakle, ni providnost, ni sudbina: od bogova se ničemu ne treba nadati, niti ih se uopće treba bojati. Uostalom, dodaje Lukrecije, priroda svojim nesavršenostima dostatno pokazuje da je »za nas nije stvorilo božanstvo«. Pjesnik će o toj temi pronaći neke od najljepših i najtragičnijih naglasaka: život je odviše težak, čovječanstvo je odviše slabo, rad je odviše zamoran, užici odviše isprazni i odviše rijetki, bol odviše česta ili odviše okrutna, slučaj odviše nepravedan i slijep da bi se moglo povjerovati da je tako nesavršen svijet božanskog podrijetla!“¹ Ovo je ukratko Comte-Sponvilleovo polazište na kojem temelji svoju tezu nespojivosti postojanja zla i postojanja dobrog i svemogućeg Boga, kakvog zagovara klasični teizam. U svojoj interpretaciji naglašava da je zlo problem samo za teista, dok ateist zlo objašnjava prirodom i pritome u njemu ne traži dublje značenje. Ateist ga sagledava u svoj njegovoj banalnosti nastojeći ga suzbiti koliko je to moguće.

Drugi moment izdvajamo pod nazivom »moralno zlo« unutar kojega Comte-Sponville iskustvo zla smatra i važnijim od metafizike. Svjestan da to zlo govori više o nama, nego o Bogu, naglašava da klasični teizam također zagovara sliku čovjeka kao Božjeg stvorenja, još k tome stvorena na Božju sliku, sličnim njemu. U tom smislu kaže: “Dakako, za te patnje i

¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 88.

nepravde često su odgovorni ljudi. Ali tko je stvorio čovječanstvo? Zašto nas je Bog stvorio tako slabima, tako jadnima, tako nasilnima, tako pohlepnima, tako umišljenima, tako neshvatljivima? Odakle toliko pokvarenjaka ili mediokriteta, tako malo junaka ili svetaca? Odakle toliko egoizma, zavisti, mržnje, tako malo plemenitosti i ljubavi? Banalnost zla, rijetkost dobra!“² Prema tome Comte-Sponville, temeljem strašnoga iskustva zla, odbacuje njegovo opravdanje temeljeno na ljudskoj slobodi. Jednako tako odbacuje, često zagovarano rješenje problema, objašnjenje zla kao otajstva. Reći će: „Ne vjerujem. Njihov je Bog otajstvo, ili onaj koji zlo čini tajnovitim. A ja se upravo želim riješiti te tajne, koja je samo imaginarna. Važnije je zlo priznati za ono što jest – u njegovoj banalnosti, njegovoj okrutnoj i neprihvatljivoj očitosti – gledati ga u lice i suzbijati ga, koliko je moguće. To više nije religija, nego moral; više nije vjera, nego djelovanje.“³ Comte-Sponville s osjetnom strašću pristupa ovom pitanju i stavlja nas pred težak zadatak, koji je do dan danas otvarao čitav niz drugih pitanja i neriješivih problema. Uz svako od njegovih pitanja stoji i teist, s jednakom strašću i zapanjenošću pred tom zbiljom koja nas dovodi u neodumicu. Je li odgovor na takva pitanja nužno isključuje Boga, ostaje promišljati u nastavku.

Treći moment koji izdvajamo iz Comte-Sponvilleove razrade jest njegovo naslanjanje na teologiju slabog Boga i Simone Weil koja donosi svoje objašnjenje metafizičkog zla što za sobom povlači razumijevanje i moralnog zla. To nužno uključuje, kako i sam navodi, razumijevanje zla u Kristološkom ključu. On, koji je ljubitelj Simone Weil, prihvaća njezino objašnjenje mogućim. Međutim, ostaje pitanje koje je duboko povezano s našim iskustvom i osjećajima: Je li tog zla trebalo toliko? Omjer, koji smatra važnim, i dalje je nespojiv s Bogom. U ovom dijelu, samo naviješćujemo treći moment našega promišljanja, a u samoj razradi ćemo donijeti tumačenje Simone Weil, kojeg također smatramo jednim od najboljih, što uključuje i moguće kršćansko objašnjenje. U teološko-kritičkom ključu pozabavit ćemo se prvim i trećim momentom, dok će drugi biti tema petog argumenta: Osrednjost čovjeka. Osim toga, poimanje metafizičkog zla za sobom povlači razumijevanje i moralnog zla.

Ateisti često zaboravljaju da je pitanje zla također i pitanje ljudi koji vjeruju u Boga. Biti vjernik ne znači obnevidjeti na strahotu zla i ne znači ne suočiti se s njegovom banalnošću, neopravdanošću sa svim ništavilom koje posreduje. I jedni i drugi plaćemo i jedni i drugi stojimo pred istim pitanjem noseći njegovu težinu. Pogođenost zlom i patnjom tiče se i jednih i drugih. Pitanje: Može li se zlo objasniti s obzirom na vjeru u dobrog i svemogućeg Boga?,

² *Isto*, 90.

³ *Isto*, 93.

pitanje je kojim su se bavili mnogi prije nas. Pokušat ćemo mu i ovdje pristupiti slijedeći Comte-Sponvilleove smjernice. On stavlja pred nas izazovnu snagu neutješnosti koju, smatra, posreduje ateizam i koji time nosi i snagu istine. Što to znači? On vidi da jedino ateizam, odbacujući utjehu Boga, sagledava zlo u njegovoj pravoj istini, ne prozivajući ga pritom misterijem i ne tražeći utjehu u imaginarnoj vjeri u Boga. Naša želja za utjehom, apsolutnom utjehom kakvu ima religija,⁴ dovodi još više u sumnju jer naš život tako ne stoji. Comte-Sponville svoj stav reflektira u odnosu na zbilju. Drugim riječima, naša stvarnost najčešće je daleko od onoga što želimo. Želje su jedno, a život drugo. Želja i iluzija su i predmet razmišljanja šestog argumenta. U pitanju zla Comte-Sponville smatra da je čovjek sklon tražiti objašnjenje u neobjašnjivom, utjehu u neutješnom, nadu u očaju. Upravo to objašnjenje, utjeha i nada su ono što je daleko od našeg stvarnog života. Ono što je život jest neobjašnjivo, neutješno i očaj. To je ono što ateizam može donijeti. Istinu, makar tešku, ali prihvatljivu jer nas ona vraća stvarnom životu, umjesto opravdavanja zla u ime slobode i Boga. Kod Comte-Sponvillea je uvijek riječ o povratku životu, ne iluziji, ne nadi, ma koliko one bile privlačne. Povratak životu, makar to značilo prihvatiti da nema utjehe.

Ovakvo stajalište nas itekako zaokuplja misaono, kao i iskustveno. Zasigurno bi se svatko prepoznao u Comte-Sponvilleovim stavovima. On to objašnjava vrlo jednostavno, te bi se moglo i vrlo jednostavno odgovoriti. Katkada se želje ostvaruju. Želje su neizostavan dio ljudske kreativnosti i sezanja za onim mogućim. Tek takav pristup i omogućuje ono moguće. Tako bi želje same po sebi mogle ukazivati na neku konačnu ispunjenost koja čovjeku uvijek nedostaje. U isto vrijeme čovjek u svojoj kreativnosti može imati želje i potrebu za utjehom ne isključujući pritom prihvaćanje da nema utjehe. To ne uključuje radikalni nihilizam, kao što i Comte-Sponville smatra za svoj ateizam, nego prihvaćanje života koji uključuje borbu, patnju i zlo. Ništa od toga nije strano onom tko vjeruje kao ni onom tko ne vjeruje. Biti vjernik jednako znači muku i patnju. To uključuje neizvjesnost vjere i svjesno pristajanje uz Boga u temeljnom opredjeljenju. To znači uskratiti sebi nešto poradi nečeg većeg. Ne u prvom redu jer ćemo biti nagrađeni ili kažnjeni, nego jer imamo svijest da je tako dobro, jer nas pokreće ljubav koja u svom razumijevanju u odnosu prema Bogu znači ljubav prema čovjeku. Prema onome što Krist govori: „Što god učiniste jednomu od ove moje najmanje braće, meni učiniste! (Mt 25, 40). Što god ne učiniste jednomu od ovih najmanjih, ni meni ne učiniste (Mt 25, 45) Pronaći utjehu u neutješnosti da bi se našao čovjek i život, je dobar put. On nije dokinut vjerom u Boga, jer vjera u Boga se ne iscrpljuje u svojoj utješnosti. No, ovdje je temeljno pitanje, pitanje Boga. Kako

⁴ Usp. André COMTE-SPONVILLE, *L'inconsolable et autres impromptus*, Paris, 2018., 13. (slobodan prijevod)

objasniti postojanje svemogućeg i dobrog Boga koji dopušta toliku količinu zla u svijetu? Ovdje ne pretendiramo donijeti iscrpan odgovor na ovo pitanje, nego donijeti određene smjernice unutar kojih je razumno vjerovati u Boga i suočiti se sa svom banalnošću zla i neutješnosti.

6.1.1. Povijest teodiceje i pitanje zla

Kratki uvod u povijest ovog pitanja važan nam je zbog našeg daljnjeg razvoja misli. U njemu ćemo, tek u naznakama, izložiti složenost ovog pitanja koje se ogleda unutar filozofske i teološke razrade. U uvodu u *Teodiceju* G. W. Leibniza, Jacques Brunschwig nam donosi kako su „neki od najinteligentnijih i najdubokoumnijih ljudi što su ikad postojali – pogani, židovi, katolici, protestanti – utrošili cijelo blago energije i znanja braneći Boga. Koliko li su samo brige i truda uložili da ga liše svake odgovornosti za sablazan zla.“⁵ Iz ovoga je razvidno da se Bog našao na optuženičkoj klupi od strane svojih tužitelja koji ga nastoje pozvati na odgovornost za zlo, bilo metafizičko bilo moralno. S druge strane, tu su odmah priskočili i njegovi odvjetnici koji će nastojati ovaj slučaj dovršiti u korist Boga. Dosije je doista dugačak i nitko od tužitelja se ne libi nabrajati ga do u nedogled. Ako je u pitanju metafizičko zlo, ono je isključivo odgovornost Boga. Čovjek nije mogao utjecati na takvo postojanje zla. Ako je u pitanju moralno zlo, ono je opet odgovornost Boga, jer upravo klasični teizam zagovara da je Bog stvorio takvog čovjeka. U svakom slučaju, Božja odgovornost je neupitna i tu se zahtijeva, ako ništa drugo, barem da se ispriča. Iz ovog sudskog spora nastaje *teodiceja* kojoj prvi naziv daje Leibniz 1696. godine tvorbom dviju grčkih riječi, od kojih jedna znači *Bog* a druga *pravedan*.⁶ Tako ona postaje pokušaj opravdanja Boga. Razvidno je da je upravo Leibniz jedan od onih koji će svoju zadaću vidjeti u tome da dokaže Božju nevinost, kao i mnogi drugi pa i pod cijenu da teret krivnje čovjek preuzme na vlastita leđa. No i prije Leibniza, mislioci su nastojali pomiriti ovo proturječje: Bog i zlo. Temelj od kojeg su polazili je razumijevanje zla. Što je uopće zlo?

Grubu podijelu zla razumijevamo u metafizičkom i moralnom smislu: „Metafizičko zlo (prirodno zlo) je sve ono što smatramo zlim u fizičkom svemiru a što nije uzrokovano slobodnim izborom ljudskih čimbenika (bolest, prirodne nepogode). Moralno je ono koje

⁵ Jacques BRUNSCHWIG, Uvod, u: *Gottfried Wilhelm Leibniz, Teodiceja. Ogledi o dobroti Božjoj, slobodi čovjekovoj i podrijetlu zla*, Zagreb, 2012., 5.

⁶ Usp. *Isto*.

uzrokuju ljudska bića.“⁷ Unutar grčko-helenističke misli nalazimo razradu pitanja zla koja je bila i kasnije polazište mnogih teologa i filozofa koji su onda na tim temeljima svoju misao razvijali dalje. Prvi od njih je Platon koji nastoji obraniti Boga tako što će objasniti da je dobro uzrok samo dobrih stvari, dok nije uzrok zlih stvari: “Dobru je uzrok samo bog, a zlu treba nešto drugo tražiti kao uzrok, a ne boga.“⁸ Kod Platona nalazimo sličnost između podrijetla ćudorednog i fizičkog zla unutar koje se ogleda da je zlo manjak reda odnosno mjere: „Svijet ima dvije duše, jednu koja djeluje dobro, i drugu koja djeluje zlo. Dobra, zna red i mjeru, pa pokreće stvar prema dobru, a zla, budući da je u sebi neuredna, jer ne zna mjeru i red, ostavlja stvari da se dovede u nered, čemu je tvar po naravi sklona.“⁹ Razvidno je da Platon, da bi slijedio misao Božje nevinosti, zlo vidi u naravnoj težnji stvari te zlo objašnjava nužnim kao suprotnost dobru. Ono što se odmah uočava je da nam se čini „da se Platon, u konačnici, približava rješenju u dualističkom smislu, u kojem je počelo dobra u svom djelovanju ograničeno početom zla.“¹⁰

Novost koju uvodi Aristotel je da u početku zla ne vidi neku „sućinu (supstanciju) koja bi postojala izvan stvari. Zlo tako ne postoji po sebi, nego su zla pripadnici (akcidenti) i pripadaju kategoriji kakvoće.“¹¹ Tako u metafizičkom smislu, Aristotel postavlja ideju da je zlo lišenost dobra te da u sebi samome ne postoji dok je moralno zlo učinak djelovanja čovjeka: „Lišenost se jednim načinom kaže ako koja stvar nema što god od onoga što bi po naravi mogla imati, čak ako ga sama po naravi i ne bi imala, kao što se kaže kako je biljka 'lišena' očiju.“¹² Također na drugom mjestu kaže: „Bjelodano je kako ne postoji zlo mimo stvari; jer naravljuzlo je potonje od množnosti. Stoga, ni u stvarima što su od početka i vječne nema ničega zlog niti pogrešnog niti pokvarenoga (jer i pokvarenost je jedno od zala).“¹³ Uvodeći u razradu pojam bitka, Plotin će zlo razumijevati u obzoru nebitka, kao ono što je drugo od bitka: „Ne-bivstvo je (suprotno) bivstvu, a prirodi Dobra je suprotna ona priroda zla i njegov osnov.“¹⁴ Razumijevajući također da je tvar prvo zlo za koju se „u pravom smislu ne može ni reći da je, nego bi ispravno za nju bilo reći da nije.“¹⁵ U tom smislu i Proklo razvija pitanje zla, temeljeći se na Aristotelovoj lišenosti dobra koje sudjeluje u moći i aktivnosti dobra te se prema njemu „zlo treba promatrati kao dobro, ako ne pojedinačno onda barem u cjelini.“¹⁶ To bi značilo da zlo kao pojedinačno

⁷ Brian DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, 32.

⁸ PLATON, *Država*, Zagreb, 2004., 120.

⁹ Ivan TADIĆ, O zlu u misli sv. Tome Akvinskog, u: *Crkva u svijetu*, 39 (2004.) 1, 7.

¹⁰ Andrea AGUTI, *Filozofija religije. Povijest, teme, problemi*, 268.

¹¹ Ivan TADIĆ, O zlu u misli sv. Tome Akvinskog, 8.

¹² ARISTOTEL, *Metafizika*, Zagreb, 1988., 139.

¹³ *Isto*, 233.

¹⁴ PLOTIN, *Eneade*, I, 30, Beograd, 1984., 76.

¹⁵ Ivan TADIĆ, O zlu u misli sv. Tome Akvinskog, 10.

¹⁶ Andrea AGUTI, *Filozofija religije. Povijest, teme, problemi*, 270.

zlo nije nužno zlo i gledano u cjelini. U primjeru to možemo razumjeti da zbog otkrića vatre postoji mogućnost da će netko ili nešto njome biti uništeno, ali se zbog toga ne odričemo vatre jer je ona dobro u cjelini. U ovom kratkom pregledu, željeli smo iznijeti samo temeljne naznake postavljene unutar grčko-helenističke misli. U njoj se ogleda potreba da se opravda božanska providnost kao isključivi izvor dobra pa se u tu svrhu čak zlo naziva i dobrim. Osim toga, grčko-helenistička misao se ne uspjeva otrgnuti dualističkom razumijevanju počela. Ipak će poimanje zla kao nedostatak dobra biti temelj za razradu kršćanske misli o porijeklu zla i opravdanju Boga što ćemo vidjeti malo kasnije.

Ovdje svakako treba spomenuti primjer u kojem se najviše očituje ne samo sva problematika ovog pitanja, nego i svojevrsna aporija koja se, prema Laktancijevu svjedočanstvu, nalazi u poznatoj Epikurovoj tetralemi¹⁷: »Božanstvo ili hoće dokinuti zlo, a ne može; ili može, a neće; ili neće niti može; ili hoće i može. Ako hoće i ne može, moramo dopustiti da je nemoćno, što se protivi pojmu božanstva; ako može, a neće, da je zavidno, što je jednako nesvojstvenosti božanskoj naravi; ako neće i ne može, da je ujedno nemoćno i zavidno; ako pak hoće i može, što jedino doliči njegovoj biti, odakle onda dolaze zla i zašto ih ne ukine?« Ova poznata Epikurova postavka najviše pogađa upravo teističkog Boga u klasničnom smislu, koji se razumijeva kao dobar i svemoguć. Na nju se također naslanja Comte-Sponville te u njoj vidi najveći argument za opravdanje ateizma. To znači ateizma u odnosu na teističko razumijevanje Boga. Kako opravdati da je Bog svemoguć, stvoritelj svemira koji sve uzdržava i daje da postoji, dok u isto vrijeme nije svemoguć kada treba zaštititi svoje dijete od razularenog zla. Slijedeći našu razradu, nakon grčko-helenističke misli, oslonit ćemo se na kršćansku razradu ovog pitanja.

Augustin također o podrijetlu zla¹⁸ pokušava odgovoriti najprije preciziranjem pitanja *što je zlo?* Augustinov odgovor će biti usmjeren na antidualističko i protumanihejsko značenje. Izjašnjavajući se da zlo promatramo kao neku štetnost u odnosu na biće, shvaća da se takva štetnost zla ne može primijeniti i na Boga. Razumijevajući tako štetnost i kvarljivost u smislu zla to povezuje da ona ne može opstojati sama za sebe, nego samo u odnosu na neko dobro. Jer kvarljivo je samo neko dobro.¹⁹ U tom smislu, srž tog odgovora je da „kvarljivost nije neka narav odnosno sućina (supstancija) nego je uvijek u nekoj naravi koju kvari. Dakle, zlo nije biće, ali je neko biće nositelj zla, jer nema zla bez bića. Ono uopće ne postoji kao narav.“²⁰

¹⁷ *Isto*, 269.

¹⁸ Usp. AUGUSTIN, *Ispovijesti*, 120.

¹⁹ Usp. *Isto*, 125.

²⁰ Ivan TADIĆ, O zlu u misli sv. Tome Akvinskog, 11.

Samim time što zlo kao biće ne postoji, Augustin razumijeva da ono nema ni svoje počelo te se tako dokida pitanje ontološkog zla. Iako shvaća da zlo nije biće, ono je ipak prisutno. Tako ga dalje razrađuje isključivo kao pitanje moralnog zla koje ulazi u slobodnu volju: „Stoga neka nitko ne traži tvorni uzrok zle volje; jer posrijedi i nije tvorni, nego netvorni uzrok a takva volja nije nastajanje, nego nestajanje. Jer odmetnuti se od onoga koji najviše *jest* prema onome što manje *jest*, predstavlja početak zle volje.“²¹ Početak zle volje se događa kada volja, koja je kao volja dobra, napusti Boga i ona tada postaje zla. Augustin razumijeva zlo u svom izvoru u bićima koji posjeduju slobodnu volju što ne proturječi Božjoj dobroti koji je dozvolio da ta bića radije postoje, makar s mogućnošću griješenja, nego da ne postoje. U tom smislu on također vidi da „čovjek nikako ne izaziva zlo kao pozitivnu stvarnost, nego jednostavno opako koristi dobra kojima je okružen.“²² Zlo se tako sastoji od loše upotrebe dobra koje nema svoj razlog i ništa što mu ne prethodi, nego je „isključivo izvor zla djelovanja.“²³ Ovdje se ipak ne mogu naći odgovori na pitanje zašto trpe zlo i oni koji nemaju nikakvu moralnu odgovornost? Sam Augustin, iako donosi određena pojašnjenja, ostaje nedorečen.

Toma Akvinski se najtemeljnije pozabavio pitanjem zla. Autori prije spomenuti su uvelike utjecali na Tominu misao. Jedan od njih je Proklo, koji drži, kao i Aristotel, da je zlo lišenost, jer dobro je ono čemu sve teži, a zlu nitko ne teži.²⁴ Prvo što Toma razrađuje u svojoj teologiji o zlu je da zlo nije biće: „Zlo nije ništa drugo doli *lišenost nečega što je nekome prirodno i što mora imati*; tako naime svi upotrebljavaju ovu imenicu *zlo*. Lišenost pak nije neka bitnost, nego *nijekanje nečega u podlozi*. Prema tome, zlo nije neka bitnost u stvarnosti.“²⁵ Toma se, dakle, okreće promatranju zlu *in actione* te objašnjava da ono nikada nije predmet nečije želje. Drugim riječima, svi žele neko dobro, međutim „ako težnja prema nekome dobru za čovjeka znači lišenje razumskog dobra, tada se događa čudoredno zlo.“²⁶ U podugoj raspravi, Toma na sve prigovore odgovara i pokazuje da zlo ne može opstajati samo za sebe niti u smislu svoga uzroka niti počela niti zlo kao biće.²⁷ U smislu razumijevanja zla kao neke lišenosti dobra, kvarljivosti, zlo može opstajati samo u odnosu na dobro. Mora prethodno postojati neko dobro da bismo njega mogli biti lišeni, a potpuna lišenost nije moguća pa tako ni njegov uzrok. Biće

²¹ Aurelije AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, sv. II, Zagreb, 1995., 7.

²² Andrea AGUTI, *Filozofija religije. Povijest, teme, problemi*, 272.

²³ *Isto*.

²⁴ Usp. Toma AKVINSKI, *Suma protiv pogana*, sv. II, 11.

²⁵ *Isto*. 25.

²⁶ Ivan TADIĆ, O zlu u misli sv. Tome Akvinskog, 18.

²⁷ Usp. Toma AKVINSKI, *Suma protiv pogana*, sv. II, 35: Što god je uzrok nečega u pravom smislu i o sebi, teži vlastitom učinku. Prema tome kad bi zlo po sebi bilo uzrok nečega, težilo bi vlastitom učinku, tj. zlu. No to je krivo, jer pokazano je da svaki detalj smjera dobru. Prema tome, zlo nije po sebi uzrok nečega, nego »stjecajem okolnosti«. (...) Prema tome, samo dobro može biti uzrok po sebi, zlo ne može biti uzrok po sebi.“

bi također moralo biti neka potpuna lišenost, što opet nije moguće, jer lišenost može biti samo u odnosu na dobro. Prema tome „zlo zahtijeva neki subjekt, a svaki je subjekt neko dobro. Dakle, zlo je u dobru. Ontološki gledano, lišenost je nebiće, pa nije neprilično da je njezin nositelj neka supstancija, koja je biće.“²⁸ Nakon ovoga se zahtijeva odgovor na pitanje o uzroku zla. U tom smislu Toma razlikuje „uzrok po sebi (*per se*) i uzrok „stjecajem okolnosti“ (*per accidens*).“²⁹ On drži da zlo nije uzrok *per se* nego uzrok nalazi u stjecaju okolnosti. Objašnjava to na način da svako dobro, koje je biće, je biće u mogućnosti. Samo ono što je u mogućnosti može biti lišeno dobra kao zbilje. Iz lišenosti se ne može pojaviti mogućnost, jer nema ničega što bi uzrokovalo takvu mogućnost. Zato zlo nije uzrok *per se* jer lišenost dobra nema nikakvu opciju unutar koje bi se mogla ostvariti ikakva mogućnost. U tom smislu, Toma u svojoj razradi drži da je uzrok zla, ne *per se*, nego „stjecajem okolnosti“ jer a) zlo nikada nije poželjno; b) jer zlo nema uzrok *per se* jer lišenost ne može biti nego u odnosu na neko dobro; c) zlo je ondje gdje nedostaje red.³⁰

Unutar propitkivanja zla u ontološkom i ćudorednom smislu, Toma se osvrće i na zlo u odnosu prema Bogu. U tom smislu pokušat će razraditi takav pristup kojim će upravo preko zla ukazati na Božje postojanje. Tako naglasak premješta na to da zlo ima određenu svrhu, ne kao zlo u sebi, nego promatrano u cjelini. Tu uvelike znači ono što Toma razlikuje kao zlo u dijelu i zlo u cjelini: „Promatrano u cjelini, dobro cjeline nadvisuje dobro dijela. Mudri upravitelj zanemaruje neki nedostatak dobrote u nekom dijelu u korist dobrote cjeline. Ako bi se uklonilo zlo nekih dijelova svemira, mnoga bi savršenstva u svemiru nestala. Zato je bolje da sva bića postoje, nego da ne postoje. Njihovo stvaranje ne protuslovi Božjoj savršenoj dobroti.“³¹ Osim toga, Toma primjećuje da ima mnogo dobara kojih ne bi bilo bez zala. Tako je „zlo, dakle, u teološkom smislu, usmjereno dobru.“³² To je argument koji će mnogi razvijati kasnije unutar različitih inačica koje ćemo spomenuti malo kasnije. Ovdje ćemo se zadržati na Tomi koji drži da bolje spoznajemo dobro onda kada ga uspoređujemo sa zlom. Takva suprotnost, takvo proturječje ono je što čovjek treba, kako bi se razvijao u svojoj spoznaji dobra na najviši mogući način. Osim toga, svijet koji nas okružuje, Toma smatra, najbolji je u relativnom a ne u apsolutnom smislu: „Iznad svakog mogućeg svijeta moguć je neki bolji, a to znači da je nemoguć onaj najbolji.“³³ Tako je Toma pripremio teren za prebacivanje naglaska ne na pitanje:

²⁸ Ivan TADIĆ, O zlu u misli sv. Tome Akvinskog, 23.

²⁹ *Isto*, 24.

³⁰ Usp. *Isto*, 26.

³¹ Ivan TADIĆ, O zlu u misli sv. Tome Akvinskog, 34.

³² Andrea AGUTI, *Filozofija religije. Povijest, teme, problemi*, 275.

³³ Ivan TADIĆ, O zlu u misli sv. Tome Akvinskog, 36.

Ako Bog postoji odakle zlo?, nego: Ako Bog ne postoji, odakle dobro? S obzirom da smo pokazali da zlo postoji samo u odnosu na dobro, kao lišenost dobra, tada slijedi prihvatljivim zaključiti da i zlo upućuje na postojanje Boga. Aguti smatra da je ova „Augustinovsko-tomistička koncepcija teodiceje, iako, naišla na mnoge kritike koje ukazuju na banaliziranje zla kao i naivno optimističko gledanje, teško opoziva kad je riječ o kršćanskoj teodiceji.“³⁴ Privatna koncepcija zla, koja izbjegava dualizam, temeljeći se na slobodnoj volji i tako objašnjava moralno zlo, kasnije će dobiti različite naglaske kako od svojih zagovornika tako i od svojih kritičara.

U tom duhu, Leibniz razrađuje svoju pravnu obranu Boga, sažimajući platoničku, stoičku i kršćansku tradiciju, u polemici s Bayleom. On ide korak dalje i donosi svoju središnju misao koja naglašava da Bog, stvarajući svijet, odabire najbolji: „Vrhunska mudrost, uz dobrotu, koja nije manje beskonačna, morala je odabrati najbolje. Jer, kao što je i manje zlo neka vrsta dobra, tako je isto i manje dobro neka vrsta zla kada sprječava veće dobro.“³⁵ Objašnjava svoje polazište, odbacujući nužnost u odnosu na Božje djelovanje osim nužnosti koja se iskazuje u prikladnosti, odnosno, principu najboljega. Misao koja je za nas ovdje ključna jest da je riječ o neizbježnoj nesavršenosti, „kao i manjkavosti u postupcima koje potječu od svoje izvorne ograničenosti, koju je stvorenje moralo dobiti u početku svoga bitka posredstvom idealnih razloga što ga ograničavaju. Jer, Bog stvorenju nije mogao dati (sve) a da ga time ne učini Bogom.“³⁶ Ova misao je ključna za ono što ćemo kasnije imati u razradi Simone Weil, a koja je ključna za našeg autora, Comte-Sponvillea.

Kao što je bilo riječi i s argumentima Božjeg postojanja, tako i ovdje na scenu stupa Kant koji će uzdrmati polazišta teodiceje. Tri su temeljna njegova argumenta koja smatra glavnima u pobijanju teodiceje i što prema njemu, njezini dosadašnji zagovornici zastupaju a on sam odbija kao protivno razumu. To su, „a) da ono što je protivno nekom cilju, to jest zlo u svijetu, zapravo nije takvo; b) da je zlo neizbježna posljedica naravi stvari; c) da se zlo ne može pripisati »vrhovnom tvorcu svih stvari«, nego ljudskim bićima, ili u svakom slučaju duhovnim bićima.“³⁷ Luigi Pareyson smatra da se do Kanta pokazala sva manjkavost filozofije u odnosu na pitanje zla. Upravo Kant svojom „kritikom teodiceje i teorijom o radikalnom zlu,“³⁸ dovodi do poboljšanja situacije. U nastojanju da sam odgovori na pitanje porijekla zla, Kant završava

³⁴ Andrea AGUTI, *Filozofija religije. Povijest, teme, problemi*, 276.

³⁵ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Teodiceja. Oglledi o dobroti Božjoj, slobodi čovjekovoj i podrijetlu zla*, Zagreb, 2012., 89.

³⁶ *Isto*, 101.

³⁷ Andrea AGUTI, *Filozofija religije. Povijest, teme, problemi*, 284.

³⁸ Luigi PAREYSON, *Ontologija slobode. Zlo i patnja*, Zagreb, 2005., 137.

u misteriju i nemogućnosti da čovjek razumije zlo unutar samoga sebe. S tom kritikom suočavaju se brojni autori, pokušavajući utemeljiti vlastiti put opravdanja i razumijevanja zla. Neki od pokušaja su onaj L. Pareysona, koji ističući neuspjeh racionalizma pred ovim problemom, pokušava pribjeći mitu u smislu da „filozofijsko promišljanje u mitu i o mitu se mora suzdržati od demitizacije, koja logos namjerava *nadomjestiti* mitom ili njegov sadržaj *prevesti* u filozofski oblik.“³⁹ Ipak, Pareysonova koncepcija da su „bitak i ništa, dobro i zlo neodvojivi i uvijek se na neki način udružuju,“⁴⁰ dovodi do razumijevanja da Bog „sadrži u sebi kao mogućnost pobijeđeno i prevladano ništa i zlo. Ta koncepcija čini se strana kršćanstvu.“⁴¹

Razrađujući dalje problem zla u kodu razumijevanja ništavnosti, tog posla prihvaća se K. Barth, koji razlikuje dva moguća smisla: „Ništavnost kao apsolutnu negaciju i ništa kao relativnu negaciju.“⁴² Za nas je ovdje ključno da iz toga proizlazi, kako Barth objašnjava, da „odnos između Boga i stvorenja obuhvaća u sebi neko 'ne' i ta negacija pripada savršenstvu tog odnosa, te za posljedicu, savršenstvu samoga stvorenja.“⁴³ Zašto ništavnost ugrožava stvorenje, Barth ne povlači iz ljudske slobode, nego da je upravo ta ništavnost ugrožavanje i same slobode iz koje se nikakava sloboda ne može odrediti. Zašto Bog i dalje pripušta zlo, ni Barth ne donosi zadovoljavajući odgovor te „još jednom pokazuje teškoću pri suočavanju s problemom teodiceje nakon što je moderna i suvremena misao unijela u nju duboke napetosti.“⁴⁴

Neke od tih napetosti pokušali su razriješiti John Hick⁴⁵ i Richard Swinburne⁴⁶ čije teodiceje se shvaćaju važnima za suvremenu raspravu. Hick drži da je zlo nužnost u smislu razvijanja ljudskih bića prema njihovu savršenstvu. Zlo također razumijeva „u svjetlu Božje želje da ne primorava ljude na njegovo prihvaćanje. Čovjek je biće sklono grijehu, stvoreno kao takvo od Boga, ali sposobno, u svijetu koji sadrži zlo, uzdići se u velike visine jer mu je dana prilika da, suočen sa zlom, sazrije.“⁴⁷ Argument koji proizlazi iz slobodne volje, kojeg razrađuje Hick, uvodi predviđanje ljudskog pada, ali kojeg Bog ipak stvara unatoč tomu. Tako zlo, u funkciji razvoja ljudskog morala, biva upregnuto u tu svrhu, ostavljajući mogućnost slobodne volje. Jednako i Swinburne zastupa tezu „neizbježnosti prirodnih zala u pogledu postizanja

³⁹ *Isto*, 146.

⁴⁰ *Isto*, 159.

⁴¹ Andrea AGUTI, *Filozofija religije. Povijest, teme, problemi*, 291.

⁴² *Isto*, 293.

⁴³ *Isto*.

⁴⁴ *Isto*, 295.

⁴⁵ John HICK, *Evil and God of Love*, New York, 1996.

⁴⁶ Richard SWINBURNE, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, 1994.

⁴⁷ Brian DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, 34.

određenih dobara.⁴⁸ Ovdje se i Hick i Swinburne pozivaju na pitanje zla u kontekstu djelovanja i posljedica. Primjer koji to najbolje osvjetljuje je da je moralno dobro odrezati čovjeku nogu ako bi mu to spasilo život.⁴⁹ Ipak, posljedice ne opravdavaju uvijek zlo kao ni to da jedno nedužno dijete umire od raka. Više je prigovora upućeno na obranu zla iz slobodne volje. Jedan od njih je i Comte-Sponville koji drži da je onda tu Bog proturječan samome sebi jer on sam ne može nego činiti dobro. Znači li to da je manje slobodan nego mi, koji možemo činiti i jedno i drugo? Tako će naglasiti: „Čini mi se da bi Bog, čak nas ostavljajući slobodnima i nesavršenima, mogao postići povoljniji omjer.“⁵⁰ Ostaje pitanje, može li teist braniti svoju vjeru u Boga unatoč postojanju zla, i to, kako kaže Comte-Sponville, prekomjernog zla?

Neki su na ovo pitanje, kako nam donosi Davies, pokušali odgovoriti, dovodeći u raspravu Boga kao moralnog čimbenika. On navodi nekoliko razloga zašto se Boga ne može poimati kao moralnog čimbenika. Prvi je taj da se u klasičnom teizmu Boga ne promatra isključivo kao izvanrednu osobu, nego kao izvor svih bića što ga razlikuje od svakog bića, pa i u toj mjeri da se Boga niječe u onom smislu bića kako ga mi razumijevamo. To onda znači da „ako se o Bogu, u okviru klasičnog teizma, ne govori primjereno kao biću, tada se o njemu ne govori primjereno niti kao moralnom čimbeniku.“⁵¹ Drugi razlog su pitanje obveze i dužnosti primjerene nekom društvenom kontekstu. Bog klasičnog teizma je nepromjenjiv, neovisan o društvenom kontekstu, pa sam pojam „Božje nepromjenjivosti znači da Bog čini što čini, ili, da on upravo jest to što jest.“⁵² Kao treće Davies navodi da moralni čimbenik uvodi mogućnost uspjeha ili neuspjeha. U tom smislu se ni za teističkog Boga ne može reći da je moralni čimbenik, jer se za njega ne može reći da uspijeva ili ne. Zašto? Jer uspjeh ili neuspjeh se moraju ogledavati unutar nekog okvira, no, „Bog koji stvara ex nihilo ne može imati ovakav temelj.“⁵³ Opravdanje zla, bilo da je riječ o njegovoj svrhovitosti ili obrani u ime slobode, jednima će biti dostatan, drugima ne. Pitanje zla i zašto ga Bog dopušta najsnažnije svoj odjek nalazi nakon strašnog događaja Auschwitzta kojeg židovski filozof Hans Jonas⁵⁴ nastoji pomiriti s Bogom. Ostaje priznati da argumente za pomirenje Boga i zla možda neke zadovoljavaju. Ipak, također primjećujemo da ove argumente odbacuju kao zadovoljavajući odgovor na pitanje zla, kako teisti tako i ateisti.

⁴⁸ Andrea AGUTI, *Filozofija religije. Povijest, teme, problemi*, 307.

⁴⁹ Usp. Brian DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, 37.

⁵⁰ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 90.

⁵¹ Brian DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, 41.

⁵² *Isto*, 43.

⁵³ *Isto*, 43.

⁵⁴ Hans JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Genova, 1989; Također: Pojam Boga nakon Auschwitzta, u: *Bog i zlo. Teodicejski ulomci*, Ante Vučković (ur.), Zadar, 2008., 27-48.

Hans K ungov osvrt na iznesene argumente kaže sljedeće: „Zadnje svoje uporište čovjeka koji pati, dvoji i zdvaja – toliko srodan današnjem čovjeku suočen s nihilizmom i ateizmom – ne nalazi u zaključcima čistog uma, koji pokušava odgonetnuti zagonetku patnje i zla. Ni u psihološkim, filozofskim, moralnim argumentima, koji mrak patnje hoće preobraziti u svjetlo, a onda su ipak odveć apstraktni i općeniti da bi mogli pomoći u konkretnoj patnji.“⁵⁵ Neki postavljaju pitanje redefiniranja teističkog Boga, jer sam spor se odvija u prvom redu Boga koji je svemoguć i može dokinuti zlo, ali to ne čini. Također, primjećuje Tonči Matulić i kaže da „se kršćanski govor o Bogu mora osloboditi trijumfalisti ke povijesti pobjednika kršćanskog Zapada i otvoriti sjećanju patnje. Bog pobjednika jednoznačno je svemoguć i nije sposoban ni patiti ni suosjećati sa žrtvama. Stoga i nije nikakvo čudo što su teodicejske rasprave o mogućnostima govora o Bogu nakon Auschwitza stavile u pitanje Božju svemoć.“⁵⁶ Božja svemoć sagledava se u jednoj drugačijoj formulaciji, promatrana kao Božja nemoć koja se očituje u ljubavi kao najveća snaga. Tu se javlja teologija slabog Boga koja obećaje moguće objašnjenje zla i Boga ljubavi. Jedno od takvih objašnjenja jest upravo ono koje je razradila Simone Weil. Ono što nam ova izvanredna filozofkinja u svojoj dubokoumnoj vjeri daje misliti, ostavlja dubok trag, ne samo na vjernika, nego i nevjernika. Takvim promišljanjem o Bogu ćemo se pozabaviti u sljedećem naslovu. Kako ne bismo ostali bez odgovora i u ovom dijelu, donijet ćemo neka razmišljanja pojedinih teologa kao mogućnost vjerovanja u Boga ljubavi dok se istovremeno suočavamo sa zbiljom zla.

Comte-Sponvilleova pitanja u odnosu na zlo, kako smo već rekli, su i naša pitanja. Nemogućnost da se racionalnim putem dođe do zadovoljavajućeg odgovora, postavlja pred nas pitanje je li time dokinuto i razložno vjerovanje u Boga? Pribje ište kojem su se mnogi priklonuli u ključu misterija, baš Comte-Sponville odbacuje, negirajući svaki misterij zla i dovodeći ga pred nas u njegovoj banalnosti i okrutnosti. Slobodno možemo reći da sve što Comte-Sponville govori, vezano uz svaki argument, pa tako i ovaj: *Ima nešto u tome*. Jednako tako, svaki pokušaj objašnjenja zla, pa i onaj racionalni, donosi isti dojam: *Ima nešto i u tome*. Nazire se djelić istine koji traži sagledati se u svojoj cjelini kao mogućnost odgovora na pitanje zla koji bi mogao biti dobar odgovor za čovjeka koji pati, bilo dužnog ili nedužnog. Zašto uopće tražimo takav odgovor? Znamo da je Comte-Sponvilleova zamjedba da nam je potrebna utjeha i baš zato što ju ne možemo dobiti od ateizma, ona se premješta na iracionalno koje donosi vjera. Zato je, smatra, prihvatljivija i krepkija. Ipak, smatramo da, polazeći od iskustva ljudske

⁵⁵ Hans K UNG, *Postoji li Bog?*, 940.

⁵⁶ Tonči MATULIĆ, *Nevjera i vjera u četiri oka*, Zagreb, 2012., 80.

zbilje, ne može se baš jednostavno nazvati iracionalnom ta čovjekova težnja da shvati smisao patnje, osobito kad je njome pogođen. Čak ni onda kada utvrdi njezin besmisao, čovjek se ne zaustavlja na tome, nego to pitanje i dalje dozrijeva u njemu tražeći samoga sebe. Takvo polazište nije ni iracionalno ni strano našem iskustvu. Ono je i važnije za čovjeka koji pati od definicije samoga zla.

Hans Küng, temeljeći se na knjizi o Jobu, nalazi da pred pitanjem zla, „čovjek koji pati, dvoji i zdvaja zadnje uporište nalazi samo u trijeznom priznavanju nesposobnosti da odgonetne zagonetku patnje i zla. U mirnom odustajanju od preuzetnosti da kao neutralan i tobože nedužan cenzor izriče sud o Bogu i svijetu.“⁵⁷ Ovdje se vrlo lako može zaključiti da teologija, unutar filozofske aporije, nalazi uporište u vjeri. Može se i tako reći. U konačnici, to je pravo vjere za razliku od nevjere. Zašto bismo morali sve razumjeti? Na koncu, najvrijednije stvari koje se tiču naših života, u dnu ne razumijemo i nismo kadri do kraja objasniti. Je li time iracionalno vjerovati im? Također, ono iracionalno kojeg postajemo svjesni i koje je predmet našeg razumskog, prestaje biti iracionalno kada to dohvaćamo razumom i iskustvom, iako ne i matematičku formulu za objašnjenje. Ono samo svoj naglasak premješta na drukčiju dimenziju objašnjenja koja se zove povjerenje. U to nas uvodi upravo Jobov zaključak u biblijskoj knjizi koja se bavi problematikom patnje:

Ja znadem, moć je tvoja bezgranična: što god naumiš, to izvesti možeš. Tko je taj koji riječima bezumnim zamračuje božanski promisao? Govorah stoga, ali ne razumjeh, o čudesima meni neshvatljivim. O, poslušaj me, pusti me da zborim: ja ću te pitat', a ti me pouči. Po čuvenju tek poznavah te dosad, ali sada te oči moje vidješe. Sve riječi svoje zato ja poričem i kajem se u prahu i pepelu. (Job, 42, 2-6)

U tom duhu Küng navodi moguć prilazak Bogu „u onoj zacijelo neosiguranoj pa ipak oslobađajućoj odvažnosti da se u dvojbi, patnji i krivnji, u svoj unutrašnjoj nevolji i svekolikoj izvanjskoj boli, u svem strahu, u brizi, slaboci i kušnji, u svoj praznini, bezutješnosti, pobuni, neshvatljivom Bogu, jednostavno i skromno priđe *s povjerenjem bezuvjetno i bez ostatka*. Dapače, da mu se čak, u krajnje očajnoj situaciji, kad zamuknu sve molitve te čovjek nije sposoban ni za kakvu riječ, jednostavno preda, prazan i sažgan: *temeljno povjerenje najradikalnije vrste*, koje srdžbu i pobunu ne smiruje izvanjski nego ih obuhvaća i uključuje, te podnosi i trajnu Božju neshvatljivost.“⁵⁸

⁵⁷ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 940.

⁵⁸ *Isto*.

Ovdje želimo naglasiti težinu takva temeljnog opredjeljenja koje uključuje nositi Božju neshvatljivost u kontekstu zla i pristajati uz njega u povjerenju. Za Comte-Sponvilla je čest prigovor da to znači *osigurati se*. No, pristajati na ovakvo povjerenje, jednako je stajati na vjetrometini, kao i ne vjerovati. To što takvo povjerenje nosi apsolutnu utješnost, nije zločin, a ni isključivo mjerilo njezine istinitosti. Jednako možemo reći da ograditi se od takvog povjerenja, također znači *osigurati se*. Priznati sve ništavilom i neutješnošću uključuje izostanak neprestane napetosti između zbilje zla i povjerenja od koje se bijegom u neutješno također može *osigurati*. Odlučiti se na povjerenje uključuje neprestanu borbu sa samim sobom i Bogom koji nam se objavljuje kao ljubav sama. To također uključuje napustiti sebe, svoj ego i biti ponizan pred granicama vlastitog razuma. Ovdje nije riječ o bijegu u fideizam, niti njezinu utješnost koja se u konačnici opet pokazuje tek u svom paradoksu, jer je neizvjesna. Ovdje je riječ o temeljnoj odluci, odluci koja priznaje granice razuma, koja priznaje da na pitanje zla ne znamo odgovor i koja pred tim pitanjem uvijek iznova propituje vlastite sigurnosti.

Comte-Sponville će reći da radije pristaje uz ateizam, jer je on teži a samim time istinitiji. Smatramo da to nije točno. Ljudi u Auschwitzu, pred tom golemom strahotom zla, nisu mogli drugo nego se prepustiti gorčini neutješnosti i bola koja se pred njihovim očima pomalja u svoj svojoj sablazni. Je li tada bilo lakše prepustiti se takvoj strahoti ili unutar te strahote negdje u sebi pronaći snagu povjerenja? Jedna od tih primjera je Etty Hillesum kojoj Comte-Sponville često posvećuje svoje retke. Divljenje prema ovoj ženi, koja, kako sam kaže, „Židovka, demokratkinja, vjerojatno pomalo i socijalistkinja i, napokon, gotovo kršćanka...No da bi voljela život, da bi ga smatrala lijepim, ona nije potrebovala ni umjetnost ni laž. Dovoljna joj je bila ljubav i istina. Kako je u tome uspjela, sama nam je ispričovijedala u svom *Dnevniku* za koji bih ja, bez oklijevanja, dao *Ecce homo*, *Anti-Krista* i cijelu *Volju za moć*...Taj je *Dnevnik* vodila od 1941. do 1943., u okupiranoj Holandiji, u samom srcu užasa, ali i onog najuzvišenijeg, jedinoga uzvišenog, a to je hrabrost bez mržnje i ljubav bez nade. Ona nije preobrtala nikakve vrijednosti, nije živjela onkraj dobra i zla, nije željela moć...Stoga je i umrla u Auschwitzu, 30. studenog 1943.“⁵⁹ U ovom članku Comte-Sponville objašnjava zašto nije ničeanac, a u ovom odlomku donosi ono što je životnije i bliže istini a to je ljubav koja je preostala kao izraz temeljnog povjerenja u ženi Etty Hillesum koja se suočila s krajnjim zlom. On takav pristup naziva herojskim, s pravom, jer u bezutješnosti s kojom smo svi, više ili manje, suočeni, ljubav unutar temeljnog povjerenja u život, Boga, čovjeka je ono što nas zadivljuje.

⁵⁹ André COMTE-SPONVILLE, Grubijan, sofist i esteta: „umjetnost u službi obmane“, 420.

6.1.2. Teodiceja u filozofiji Simone Weil

Konačno dolazimo do onoga što smo najavljivali, a to je razumijevanje zla i patnje u filozofiji Simone Weil. Zašto Simone Weil? Prvi razlog je jer se naš autor naslanja na njezino objašnjenje zla i prihvaća ga. Drugi razlog je jer njezin filozofski pristup ovom pitanju zavrijeđuje svaku pozornost. Treći razlog je zbog dojma da je ova filozofkinja zanemarana unutar katoličke filozofsko-teološke misli. Razlog tome bi mogao biti jer je Simone Weil u svakom smislu *rubna*. Kada kažemo *rubna* pritome mislimo prije svega u smislu u kojem su bili *rubni* i mnogi katolički sveci. Čitajući njezinu biografiju, nemoguće je ne primijetiti tu sličnost. Rođena u Parizu 3. veljače 1909. odgojena je u obitelji kao agnostik, ali u kojoj je primila puno ljubavi. Mlada židovka, osobito se krasila sućuti prema onima koji pate, što će obilježiti cijeli njezin život. Njezin genij potvrđuje činjenica da je s devetnaest godina upisala fakultet *École Normale Supérieure*, a s dvadeset dvije postala je profesorica filozofije. Kao agnostik, u prvom redu, protivila se religiji, no u susretu s pitanjima Boga doživljava potpuni obrat, kako nam svjedoči njezin prijatelj i duhovnik, katolički svećenik J. M. Perrin.⁶⁰

Njezina filozofija prožeta je grčkom misli, osobito Platonom, a njezin duh sasvim u Kristovu otajstvu patnje, što nebrojeno puta svjedoči vlastitim životom. Baš poput Majke Terezije iz Kalkute, neprestano je tražila priliku biti s onima koji su nesretni i koji pate. Kako je rekao i Comte-Sponville, ona nije bila nadarena za život i sreću,⁶¹ ali je bila prožeta sućuti prema patnicima u toj mjeri da je uvijek htjela biti jedna od njih. Onda kada to nije bila u mogućnosti, duboko je patila jer nije bila tamo gdje je vidjela svoje mjesto - među nesretnima. Simone Weil se nikada nije krstila. Premda u duhu kršćanka, ona smatra da su kršteni elita, dok ona svoje mjesto vidi s onim *rubnima*.⁶² To nas podsjeća i na spise Male Terezije iz Liseuxa

⁶⁰ U kratkoj biografiji Simone Weil, oslanjamo se na svjedočanstvo njezina prijatelja i duhovnika, Joseph-Marie Perrina koje nalazimo u predgovoru u knjizi: Joseph-Marie PERRIN, Predgovor, u: Simone WEIL, *Iščekivanje Boga*, Zagreb, 1979., 5-12.

⁶¹ Iz razgovora s Comte-Sponvilleom, 24.11.2018. donosimo: Simone Weil kao filozofkinja predmet je moga divljenja, ljubavi i ujedno suprotnosti. Divljenja jer ima dvostruki genij, a to je rijetkost. Bila je veliki filozof i veliki mistik. Ljubavi i nježnosti jer je žena neizmjerne autentičnosti koja nije nadarena za život do te mjere da ju čovjek ima želju primiti i zaštititi, za razliku od Etty Hillesum koja je umrla u Auschwitzu, jako pametna, mistik, ali nadarena za život i sreću. Simone Weil to nije i stoga bi ju čovjek želio zaštititi, ali bi ujedno i da ona nas zaštititi. Volim i jednu i drugu. Simone Weil i ja smo u suprotnosti jer ona misli religiju u svojoj radikalnosti, u nekoj svojoj silaznoj putanji. Sve dolazi od Boga, sve silazi. Pomogla mi je promišljati materijalizam odozgo. Sve polazi od materije i sve se diže. I pojam napretka je zapravo suprotnost ideji pada i stvaranja. Simone Weil mi je, paradoksalno, pomogla da promislim svoj osobni materijalizam.

⁶² U svojim pismima, ocu Joseph-Marie Perrinu, piše: U svakom slučaju, kad konkretno zamislim svoj ulazak u Crkvu kao nešto što bi se moglo uskoro zbiti, ništa mi nije mučnije od pomisli da bih se time odvojila od goleme i nesretne mase onih koji ne vjeruju. Osjećam duboku potrebu, koju bih mogla nazvati pozivom, da zađem među ljude i najrazličitije ljudske skupine kako bih se s njima stopila i postala im slična, barem u svemu onome što se

koja se često vidjela za stolom s ateistima i jede njihov kruh. Sudjelovala je u mnogim protestima kada ih je shvaćala kao obranu čovjeka. Sklona askezi od najmlađih dana, Simone, opravdano, često opisuju vrhunskom filozofkinjom i mističarkom. Umrula je u egzilu u Londonu 24. kolovoza 1943.

Važno je ponajprije Simonein govor smjestiti u određeni kontekst. Vrijeme u kojem Simone odrasta i sazrijeva, vrijeme je dva svjetska rata. Pogođenost patnjom tadašnjih ljudi nije zaobišlo ni nju samu, osobito i još više, zbog njezine izražajne osjetljivosti na nevolje ljudi. Stoga njezino promišljanje proizlazi iz dubokog kršćanskog razumijevanja patnje i križa, koje je, „pitanje bez kojega je nemoguće misliti kršćansko otajstvo otkupljenja a kamoli zamisliti.“⁶³ U okolnostima strašnih zločina unutar dva svjetska rata, pitanje i smisao patnje nameće se kao zahtjev unutar kršćanskog razumijevanja Boga, te se Bog kao odgovor očituje tek kao patnik, jedan od nas, i onaj koji je prisutan u molitvama ljudi pritisnutih zlom. Takvo svjedočanstvo nam donosi i Dietrich Bonhoeffer⁶⁴ i sam žrtva nacističke politike kao i brojni drugi. Simone Weil, u tom kontekstu razvija vlastitu misao razumijevanja svijeta, čovjeka i Boga, dok pitanje zla i patnje, čini se od strane ateista, ozbiljno nagriza vjeru u takva Boga, stvoritelja svijeta i čovjeka. Njezinu razradu ovog pitanja preuzimamo iz njezinih spisa, ali i interpretacije Comte-Sponvillea,⁶⁵ preko kojeg ćemo, osim do sada rečenoga, iščitavati i sam njegov stav u odnosu na prisutnu problematiku.

Comte-Sponville započinje ovo promišljanje ističući da osim u Platonovoj razradi, Bog kao stvoritelj nije zastupljen u grčkoj filozofskoj tradiciji: „Ideja o vječnom svijetu je grčka. Ideja o Bogu stvoritelju nije. Ona je židovskokršćanska. Što znači da nije očita za nas.“⁶⁶ Comte-Sponvilleu je zasigurno čudno jer je Simone prisvojila takvu ideju, ponajprije zbog njezine sklonosti Grcima. Ipak, Ivanov proslav *U početku bijaše Riječ i Riječ bijaše u Boga i Riječ bijaše Bog...* (Iv 1,1) je Simoneino polazište kao „kršćanska, ili židovskokršćanska, ideja o Bogu stvoritelju – o jednom Bogu koji ne počinje dakle, nego po kojem sve počinje. Transcendentnost i vječnost, za nju, kao i za svetog Augustina, idu zajedno. U početku je postojao samo Bog ili bolje rečeno *postoji* samo Bog (treba reći u prezentu, u nedostatku boljeg,

ne protivi savjesti, nestajući tako među njima kako bi preda mnom bili onakvi kakvi su, bez krinke. A ja ih želim upoznati onakve kakvi jesu. Jer ako ih ne volim onakve kakvi su, ne volim ih i moja ljubav nije istinska. Vidi u: Simone WEIL, *Iščekivanje Boga*, Zagreb, 1979., 20.

⁶³ Tonči MATULIĆ, *Nevjera i vjera u četiri oka*, 79.

⁶⁴ Dietrich BONHOEFFER, *Otpor i predanje*, Zagreb, 1993.

⁶⁵ Razradu pitanja Boga, svijeta i zla Simone Weil, Comte-Sponville je obradio u članku *Biti ništa*, kojeg u hrvatskom prijevodu nalazimo u knjizi: Andre COMTE-SPONVILLE, *Ni seks ni smrt. Tri eseja o ljubavi i seksualnosti*, Zagreb, 2016., 294-333.

⁶⁶ *Isto*, 294.

jer Bog prethodi vremenu i izmiče mu). I to je taj vječni i nestvoreni Bog koji stvara sve ostalo.“⁶⁷

Comte-Sponville smatra da se Simone Weil odvaja od židovskokršćanske tradicije kada počinje s problemom *Zašto svijet?* To pitanje, u njezinom smislu, nije ontološko poput onog Leibniza i Heideggera, nego religijsko – „Zašto postoji nešto drugo nego Bog?“⁶⁸ Bit ontološkog pitanja za nju je već riješeno, u Bogu. Ono što je pitanje jest zašto svijet sa svom količinom zla, svejedno postoji? Na to pitanje Simone najeksplicitnije odgovara u dijelu svoje knjige *Iščekivanje Boga*⁶⁹ pod naslovom *Oblici implicitne ljubavi prema Bogu*. Za razliku od dosadašnjeg promišljanja o zlu, Simone kreće svojim putem u kojem ni na koji način ne opravdava postojanje zla, ona ga shvaća u svoj njegovoj ozbiljnost, „ne umanjujući njegovu realnost kao samo jednu tamnu mrlju na slici koja bi svojom kontrastnošću istaknula svjetlost cjeline.“⁷⁰ Tako shvaća da svijet u kojem živimo, za razliku od Leibniza, nije svijet najbolji mogući, nego upravo najgori mogući.⁷¹ Time smo već započeli njezin odgovor na pitanje: *Zašto zlo?*

Njezina razrada se suočava s pitanjem zla objašnjavajući sljedeće: „Zašto postoji zlo u svijetu? Zato što svijet nije Bog. Ili zato što je svijet svijet. Sve moguće dobro je već stvarno, u Bogu. Bog dakle ne može *stvoriti* dobro (jer je On dobro). On ne može stvoriti ništa drugo nego sebe (stvoriti sebe, to znači ne stvoriti ništa). Zbog toga On može stvoriti samo nešto što je manje dobro nego što je On, manje dobro nego što je Dobro.“⁷² Comte-Sponville na taj zaključak dodaje svoju interpretaciju, da je „Bog mogao stvoriti samo zlo.“⁷³ U tom smislu Simone poima i Božju intervenciju, odnosno njegovu neintervenciju. Svijet je odraz Božje neintervencije jer „kad bi Bog zapovijedao svugdje gdje za to ima moć, to jest posvuda, postojao bi samo Bog, a ne bi postojao svijet.“⁷⁴ To je u sažetom obliku temeljna postavka Simone, koju će razraditi, a što ćemo donijeti u nastavku. Comte-Sponville primjećuje genij Simone Weil unutar njezine razrade paradoksa te unutar i samog poimanja, načina kako to Bog čini? Da njezina razrada ima i biblijsko uporište, pokazat ćemo kasnije. Bog to čini, dakle, u svom povlačenju, ispražnjenju od samoga sebe: „Bog, koji je bitak, na neki se je način povukao da bismo mi mogli postojati; odrekao se toga da bude sve, kako bismo mi bili nešto; odrekao

⁶⁷ Isto, 295.

⁶⁸ Isto, 296.

⁶⁹ Simone WEIL, *Iščekivanje Boga*, 91.

⁷⁰ André COMTE-SPONVILLE, *Ni seks ni smrt. Tri eseja o ljubavi i seksualnosti*, 297.

⁷¹ Gustav THIBON, Predgovor, u: Simone WEIL, *Težina i milost*, Zagreb, 2004., 18.

⁷² André COMTE-SPONVILLE, *Ni seks ni smrt. Tri eseja o ljubavi i seksualnosti*, 298.

⁷³ Isto, 298

⁷⁴ Isto, 298.

se u našu korist svoje nužnosti, koja je isto što i dobro, da bi dopustio vladavinu druge, tuđe nužnosti, ravnodušne spram dobra.“⁷⁵ Bog dakle stvara svijet kao što more stvara kopno, povlačeći se, ili bolje, kao što kaže Simone, „Bog je mogao stvarati samo skrivajući se. Inače bi samo on postojao.“⁷⁶ Ili na drugom mjestu: Bog može u nama voljeti samo pristanak da se povučemo i dopustimo mu da prođe, kao što se On, Stvoritelj, povukao da bi nama dopustio da budemo.“⁷⁷ I Simone ide putem razumijevanja da čin stvaranja ništa ne pridonosi Božjem bitku i još dublje razrađuje da: „S obzirom na Boga, stvaranje nije čin širenja, već povlačenja, odricanja. Bog i sva stvorenja, manje je nego Bog sam. Bog je prihvatio to umanjenje. On je ispraznio dio svoga bivstvovanja. On se već ispraznio u tom svojem božanskom činu; stoga sveti Ivan kaže da je Janje bilo zaklano već od nastanka svijeta. Bog je dopustio da postoje stvari koje se od njega razlikuju i koje vrijede beskrajno manje od Njega. On je činom stvaranja zanijekao sebe samog...“⁷⁸ Ovi retci nas zadivljuju u dubokoumnoj i mističnoj osjetljivosti za Boga koju Simone Weil, ne izražava samo u svojim spisima nego odražava i svojim životom. Objašnjenje, naslonjeno na biblijsko razumijevanje patnje, naslonjeno na poimanje Boga kao prisutnost i odsutnost ujedno, ne riješava tek paradoksom, nego duboko razumnim i onkraj razuma, poimanja Božjeg odnosa sa svijetom, i odnos svijeta spram Boga.

Comte-Sponville primjećuje da se problem premješta sa postojanja zla na postojanje svijeta. Svijet nužno uključuje zlo, jer svijet nije Bog i jer je Bog dopustio da postoji nešto drukčije, a samim time oplijenio samoga sebe, žrtvovao, kako bi ta drukčijost bila egzistencija.⁷⁹ Sličnu razradu imali smo u filozofiji Maria Ruggenina u poimanju odsutnoga Boga, u poimanju njegove akcije u neintervenciji, koja jedina uključuje čovjekovo bivanje naspram savršenstva i punine Dobra. Kako Comte-Sponville postavlja pitanje, zašto bi Bog stvorio takav svijet, koji ga unižava, ispražnjava, žrtvuje i koji je u konačnici sve ono što nije on, tako odgovor nalazi u Simone Weil, kao konačni odgovor ljubavi koja se žrtvovala od početka radi jedne drugačije egzistencije – čovjeka. U tom smislu se razumijeva i kakva ljubav je Bog. Prije toga, u Comte-Sponvilleovoj interpretaciji, objašnjava, kakva ona nije: „To ne može biti platonski *eros*, onaj iz *Gozbe*, jer taj *eros* je nedostatak – dok Bogu po definiciji, ne nedostaje ništa. Ako postoji erotska ljubav prema Bogu, onda je njezin objekt, u nama, Bog: Bog nam nedostaje; To ne može biti ni Aristotelova *filia*, jer je ona još veća radost, pa dakle ni

⁷⁵ Simone WEIL, *Težina i milost*, 116; Gustave THIBON, Predgovor, u: Simone WEIL, *Težina i milost*, 20.

⁷⁶ Simone WEIL, *Težina i milost*, 73.

⁷⁷ *Isto*, 76.

⁷⁸ Simone WEIL, *Iščekivanje Boga*, 97.

⁷⁹ Gustav THIBON, Predgovor, u: Simone WEIL, *Težina i milost*, 20: „Etimologija riječi »ek-sistencija« (iz-stajanje, stajanje izvan) dosta objašnjava: mi ob-stojimo, mi nismo.

Spinozina ljubav, jer je ona prijelaz čovjeka u veće savršenstvo – dok radost i Božje savršenstvo, jer su beskrajni, ne mogu biti povećani.⁸⁰ U ovim dvjema ljubavima, koje su nam po naravi dane, Simone vidi „žudnju ili moć, strast ili radost, *eros* ili *filii*.“⁸¹ Na koncu, kada govori što ta ljubav jest, a ona je „*agape*, što znači nadnaravna,⁸² objašnjava je na temelju Tukididovog teksta koji se nalazi u *Povijest Peloponeskog rata*⁸³ a nama je od silne važnosti za razumijevanje onoga što želimo istaknuti.

Središnje mjesto u tom Tukididovom odlomku je rečenica: Uvijek, po prirodnoj nužnosti, onaj koji ima vlast svugdje zapovijeda.⁸⁴ U daljnjoj Comte-Sponvillovoj interpretaciji čitamo: „To je logika *canatusa*; to je logika moći; to je logika materije i života. Logika zla? Ne nužno, jer iz toga može proizaći određena pravednost, pa čak i određena sreća.“⁸⁵ To je dakle logika svijeta – služiti se svojom moći svugdje gdje to može. Za razliku od logike svijeta, logika Boga je milost koja se ne služi svojom moći svugdje gdje to može, koja izbjegava svaku upotrebu moći, jer je to logika „blagosti i povlačenja.“⁸⁶ Na Epikurovu tetralemu, Simone odgovara sljedeće: „Bog ili nije svemoćan, ili nije apsolutno dobar, ili se ne služi vlašću gdje god to može. Bog je svemoćan i apsolutno dobar, ali on se ne služi vlašću gdje god to može.“⁸⁷ Razlog tome Simone vidi u ljubavi koja je nadnaravna, koja se odriče, koja se ne služi silom samo zato što to može, koja se povlači, koja nije nasilna. Da bi to još bolje istaknuo Comte-Sponville kaže: „Voljeti (drugoga) znači odreći se (sebe). To čine roditelji, koji odbijaju služiti se svojom moći do kraja. Blagost, obzirnost, ljubav – povlačenje. Ono što je moguće roditeljima moguće je i Bogu. Blagost također ljubavnika, kad se ne zadovoljavaju time da ga žele ili da vole samo sebe. Blagost Boga: ljubav Božja – milost. Ta ljubav je suprotnost sili, ili bolje rečeno (jer je suprotnost snazi slabosti, a ta ljubav nije slaba) suprotnost nasilnosti. Ljubav je snaga, ali koja se odbija služiti silom.“⁸⁸

⁸⁰ André COMTE-SPONVILLE, *Ni seks ni smrt. Tri eseja o ljubavi i seksualnosti*, 300.

⁸¹ *Isto*, 301.

⁸² *Isto*.

⁸³ TUKIDID, *Povijest Peloponeskog rata*, V, Zagreb, 2009.

⁸⁴ „Što se tiče božanstva smatramo vjerojatnim, a što se tiče ljudi sasvim sigurnim da po prirodnoj nuždi vladaju onima kojima su nadmoćni. Nismo mi taj zakon postavili niti smo se njime prvi poslužili, već smo ga preuzeli kad je već bio na snazi i njime se služimo da ga ostavimo u naslijeđe zauvijek. Znamo da biste i vi i drugi, kad bi bili isto tako moćni kao i mi, radili isto.“ U: TUKIDID, *Povijest Peloponeskog rata*, 360.

⁸⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Ni seks ni smrt. Tri eseja o ljubavi i seksualnosti*, 302.

⁸⁶ *Isto*, 303; Također, u: Simone WEIL, *Iščekivanje Boga*, 96: Pravi Bog je svemoćan, ali on ne poseže za vlašću gdje god to može; jer On prebiva samo na nebesima a u ovom svijetu u skrovitosti. Oni Atenjani koji su izvršili pokolj na Melošanima nisu ni pojma imali o takvome Bogu.

⁸⁷ André COMTE-SPONVILLE, *Ni seks ni smrt. Tri eseja o ljubavi i seksualnosti*, 304.

⁸⁸ *Isto*, 305.

U kontekstu takvog razumijevanja ljubavi, očitije i jasnije se pokazuje i Simoneino razumijevanje stvaranja. Nadahnutu raspetom ljubavi, onom ljubavlju koja se učinila slabom, ona vidi tu raspetost od samog stvaranja. Comte-Sponville u tome također prepoznaje vrlo dobru i privlačnu teologiju, vrlo vjernu biblijskom i kršćanskom Bogu. Tako primjećuje da za Simone „stvaranje, ne znači dodavanje živih bića jedno na drugo: to znači povlačenje bića koje je On kako bi nešto drugo što nije On moglo postojati. Ta se tema, vrlo dobro poznata u teologiji, *pražnjenja* ili *kenoze*, najprije javlja u Poslanici Filipljanima.“⁸⁹

On trajni lik Božji, nije se kao plijena držao svoje jednakosti s Bogom, nego sam sebe »opljeni« uzevši lik sluga, postavši ljudima sličan, obličjem čovjeku nalik, ponizi sam sebe, poslušan do smrti, smrti na križu. (Fil 2, 6-8)

Na takav govor ljubavi Simone kaže: „Postojanje nesreće može se prihvatiti samo ako je smatramo odstojanjem. Bog je stvarao iz ljubavi, radi ljubavi. Bog je stvorio samo ljubav i sredstva za ljubav. On je stvorio sve oblike ljubavi. On je stvorio bića koja su u stanju ljubiti na svim mogućim odstojanjima. A on je sam pošao do najvišeg odstojanja, do beskrajnog odstojanja, budući da nitko drugi nije to mogao učiniti. To beskrajno odstojanje između Boga i Boga, to najbolnije razdiranje, ta bol kojoj se nitko drugi nije približio, to čudo ljubavi jest razapinjanje na križ. Ništa ne može biti tako daleko od Boga kao ono što je postalo prokletstvom.“⁹⁰ Takvu logiku križa čitamo u Hans urs Von Balthasara za koji kaže da se njegov „»trijumf« odigrava u krik napuštenosti od Boga, u tami (Mk 10,38) smrti i pakla.“⁹¹

Na kraju, Comte-Sponville zaključuje: Zašto svijet, zašto zlo? Dva pitanja koja su zapravo jedno, koje nam dopušta samo jedan odgovor: zato što Bog nije želio ići do kraja svoje moći – inače bi postojao samo Bog – zato što je On ljubav, odnosno povlačenje, i zato što se u tom povlačenju Boga, u tom praznom tragu (koji, međutim, nije apsolutno ništa jer je njegov trag), u tom odstojanju, u tom pražnjenju – svijet, utjelovljenje, križ – javlja ono manje dobro nego što je Bog, njegova odsutnost, njegov udubljeni trag, njegova udaljenost, njegova praznina – svijet, i mi u njemu.“⁹² Slijedeći misao Simone, Comte-Sponville se i dalje pita zašto Bog stvara svijet, ako je on u njemu bio savršen a samim činom stvaranja je postao nesavršen? Postavlja pitanje i odgovara na njega u ključu Simone Weil preko pojma *razstvaranja* koji u „weilovskom“ smislu nije suprotnost stvaranju, ništa slično nihilizmu ni razaranju. Tim

⁸⁹ Isto, 306.

⁹⁰ Simone WEIL, *Iščekivanje Boga*, 81.

⁹¹ Hans Urs Von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, Zagreb, 1993., 35.

⁹² André COMTE-SPONVILLE, *Ni seks ni smrt. Tri eseja o ljubavi i seksualnosti*, 309.

pojmom se želi naglasiti Božje stvaranje unutar kojega put nije dovršen. Put ljubavi u kojem nam je omogućeno biti sustvoriteljima u sudjelovanju u Božjem odricanju kao konačno ispunjenje ljubavi: „Bog je dopustio da postoje stvari koje se od njega razlikuju i koje vrijede beskrajno manje od Njega. On je činom stvaranja zanijekao sebe samoga kao što nam je Krist zapovijedio da se odrekemo sebe samih. Bog se zanijekao u našu korist da nam pruži mogućnost da i mi sebe zaniječemo radi Njega. Taj odgovor, ta jeka – koji jedino o nama ovisi – jedino su moguće opravdanje lude ljubavi stvoriteljskog čina.“⁹³ U ljubavi se iščitava svaki odgovor u kojem je prisutna dubina na koju smo pozvani. Tako Simone naglašava da „kada Boga ljubimo kroz zlo kao takvo, to je istinski Bog kojeg ljubimo.“⁹⁴ Sažmemo li ove razasute misli, temelj se sastoji u Simoneinoj izreci koja kaže: „Tko god se laća mača od mača i stradava. A tko se ne laća mača (ili ga odbaci) stradava na križu.“⁹⁵ To je Božja logika od samog stvaranja, Boga koji se ne služi silom svugdje gdje to može, Boga koji izabire biti slab od štalice do kalvarije, Boga koji se povukao da bi postojali mi, drugačiji, slabiji, ali Boga koji otvara sve horizonte ljubavi koju je na samom početku sam i započeo. Nije čudno da grčka misao ne poznaje takvog Boga osim u naznakama, jer je tek Krist objavio svu istinu križa. Ali pogled unatrag može osvijetliti i grčku misao i svu aporiju pitanja zla, u »weilovskom« ključu razumijevanja križa.

Tek u njezinu svjetlu objašnjenja možemo sagledati da sve ono što su najveći umovi pokušavali osvijetliti u poimanju zla, ima smisla. Tako Platonovo razumijevanje da je dobro uzrok samo dobrih stvari možemo shvatiti kao prvu ljubav koja je otvorila horizonte dobrega koje naslućuje red i njemu teži. Tek u tom svjetlu razumijevamo Aristotelovo zlo kao lišenost dobra, jer se Dobro lišilo samoga sebe zato da postoji nešto drugačije od njega. Tek tada shvaćamo Plotinovo zlo kao *nebitak* u svjetlu Božjeg povlačenja i udaljenosti, u svjetlu praznine koju Bog nosi ispraznivši se od samoga sebe stvarajući nešto manje dobro nego što je On. U »weilovskom« svjetlu vidimo i Augustinovu kvarljivost dobra i slobodnu volju unutar koje se jedna sloboda žrtvovala da bi postojala druga sloboda, u kojoj se jedna savršena sloboda povukla da bi postojala druga, makar nesavršena. Nužno nesavršena, jer nije Bog. U tom svjetlu vidimo i Tomino zlo kao lišenost dobra, neželjenost zla, a poželjnost dobra, Dobro kao biće, a zlo kao nebiće, jer se poželjnim očituje samo ono iz čega smo nastali – iz ljubavi koja se povukla. U tom svjetlu ima smisla pitanje *Ako Bog ne postoji odakle dobro?*, jer je dobro uzrok jedne druge egzistencije koja se tek odreknućem Božanskoga, mogla pojaviti. U tom duhu

⁹³ Simone WEIL, *Iščekivanje Boga*, 97.

⁹⁴ Simone WEIL, *La Pesanteur et la Grâce*, Paris, 2018., 138. (slobodni prijevod)

⁹⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Ni seks ni smrt. Tri eseja o ljubavi i seksualnosti*, 327.

možemo razumijeti i Leibnizov najbolji mogući svijet i Simonein najgori mogući svijet. On je najbolji jer je uzrok ljubavi i jer su mu otvoreni svi horizonti da ljubi. On je i najgori jer je Božja lišenost, razdaljina i nešto drugo od onoga što je Bog. Čini nam se da tek u duhu Simone Weil postaje smisljeno govoriti da je i Bog patio u Auschwitzu, da je bio u molitvama ljudi i njihovim vapajima i da je svugdje gdje se taj vapaj čuje – kao prisutnost u odsutnosti, kao snaga koja se ne pomalja u sili i moći samo zato što to može, nego u slabosti koja se maća ne laća, nego bira križ.

U tom svjetlu, također, sasvim je iznova izražena Kristova smrt na križu, otkupiteljska smrt Boga, koji se pokazao nemoćan, slab i napušten od samoga Boga, pokazujući da je to upravo čin Božjeg spasenjskog nauma od početka. Također, u tom duhu možemo razumjeti prirodni poredak umiranja tolikih bića da bi druga preživjela, jer je on 'umro' prije svih nas, zato da bismo mi živjeli. To je govor našeg svijeta. Otisak Božjeg dodira očit je u cijeloj povijesti spasenja i Simone Weil ju je još jednom pokazala u svoj njezinoj jasnoći paradoksa, nužnog da bi se izrazila ljubav svemogućeg i nemoćnog Boga, onoga koji pati a patnju ne otklanja. Ne zato jer mu je tako milo, nego jer dopušta da postoji drugačiji svijet. A kako je Bog savršeno Dobro, drugačiji, kako nije Bog, mora biti manje od Dobra. U tom svjetlu jasnije se pokazuje zašto naš svijet uključuje toliko proturječja i toliko Boga koji je istovremeno blizak i dalek. Bog kojeg osluškujemo u svijetu koji mu je nalik i Boga koji nam toliko nedostaje, jer je bitno od njega drukčiji.

Comte-Sponvilleova interpretacija Simoneina razumijevanja svijeta i zla odiše divljenjem prema njoj. Čitajući to poglavlje njegove knjige, teško je naslutiti da je riječ o ateistu. Možda jer se u Simoneinoj razradi sklon uživjeti i u njezine osjećaje, pa i one vjerske. On ne skriva svoju naklonost spram nje te kaže: „Veličina Simone Weil, s mojeg ateističkog stajališta, jest u tome da me naučila, za razliku od ostalih, nešto o meni samom – jer mi je pomogla da shvatim ono što odbijam.“⁹⁶ Prihvaća njezino objašnjenje kao zadovoljavajuće objašnjenje postojanja Boga i zla u svijetu: „Kako ne bi bilo zla u svijetu kad je svijet samo pod uvjetom da nije Bog? Neka bude. To može objasniti da ima zla u svijetu. No je li ga trebalo toliko? To je ono što nikada – usprkos velikom divljenju i ljubavi koju gajim prema Simone Weil – nisam mogao pojmiti ni prihvatiti.“⁹⁷ Tako ostaje pitanje, zar ga je trebalo toliko? Omjer se čini presudnim. No, mi se također možemo pitati, kako znamo da ga upravo nije manje? S druge strane i sam Comte-Sponville u jednom trenutku kaže, kada govori o smrti: „Da nema

⁹⁶ *Isto*, 328.

⁹⁷ COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 90.

smrti, sigurno bismo zaboravili koliko je život dragocjen“. Ovdje je učinio bitan korak prema onome što razumijevamo i u poimanju zla. U drukčijosti se tek ogleda njegova suprotnost kao nužna jer je svijet suprotnost Bogu. Tu njegovu izreku možemo primijeniti i na poimanje zla. Da nema zla, sigurno bismo zaboravili što je dobrota i plemenitost u svoj svojoj punini. Kao što kaže C.S. Lewis: „Čovjek je svjestan spavanja tek kada je budan, a ne dok spava. Pogreške u aritmetici uočit ćete onda kada vam je um bistar, a nećete ih vidjeti dok ih činite. Pijanstvo ne shvaćate kad ste pijani, već kad se otrijeznite. Dobar čovjek znade i o dobru i o zlu dok zao ne zna ni o jednom ni o drugomu.“⁹⁸ Comte-Sponville zaključuje da ono što treba ljubiti je prisutno. Slažemo se s njim i nadodajemo: Bogu koji se učinio nemoćnim, iz ljubavi, ništa nije nemoguće. U tom smislu, prisutno je samo ono što je kadro biti odsutno, onda kada to zahtijeva ljubav.

6.2. *Peti argument: Osrednjost čovjeka*

Kako smo već najavili, peti argument Comte-Sponvillea uključuje promišljanje o čovjeku. To je drugi pozitivni argument koji ukazuje na mogućnost odgovora o postojanju Boga. U njemu Comte-Sponville vidi još jedno opravdanje svoga ateizma. Osnovna misao koju slijedi oprečnost je onome što čitamo u Knjizi Postanka: *Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična* (Post 1, 26a). Temelj tog protivljenja je poznavanje čovjeka kao odviše osrednjeg da bismo mu pridavali tako veliko značenje. Nalazi da je u čovjeku prisutno odviše unižavanja i odviše ispraznosti da bi mu se pripisalo tako veliko podrijetlo. Na tom tragu nastoji razumski opravdati razumijevanje čovjeka i iznaći način njegova prihvaćanja kao osrednjeg.

Prije svega, unutar te ideje, Comte-Sponville želi pokazati da je ateizam milosrdniji prema čovjeku, nego je to shvaćanje da je on božanskog podrijetla. Tako kaže: „»Bog stvori čovjeka na svoju sliku«, čitamo u Knjizi Postanka. To navodi na sumnju o podrijetlu. Da čovjek potječe od majmuna čini mi se znatno razumljivijim, znatno sugestivnijim, znatno *sličnijim*. Darwin, učitelj milosrđa.“⁹⁹ Polazeći od materijalističke perspektive, u njoj vidi opravdanje milosrđa spram čovjeka koji nije „izvorno zao, nego izvorno osrednji, no to nije njegova greška.“¹⁰⁰ Ključ tog milosrđa jest u tome da smo pošli od niske razine, od životinjske vrste

⁹⁸ Clive Staples LEWIS, *Kršćanstvo nije iluzija*, 97.

⁹⁹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 94.

¹⁰⁰ *Isto*.

koja je ipak dosegla visok stupanj morala i vještina kojima se možemo i diviti, ali u dnu i osjećati milosrđe onda kada to nismo. Polaziti od čovjeka kao slike Božje ili kopije Boga, čini mu se, „pripisati odviše veliku važnost uzroku za tako mali učinak“¹⁰¹ Upravo tu nalazi istinski humanizam, koji nije onaj Feuerbachov. Ne, dakle, religija čovjeka, jer čovjek nije naš bog. Čovjek je naš bližnji te unutar toga on vidi humanizam bez iluzija. Ateizam je stoga poniznost spram čovjeka koji je, ništa drugo, nego „sin zemlje.“¹⁰² Ne zanemaruje njegovu iznimnost misleći o njegovu moralu: „Ono najbolje što je učinio, nijedna životinja ne bi učinila. Ono najgore što je učinio, također.“¹⁰³ Specifičnosti njegova razumijevanja čovjeka, završit ćemo sljedećim citatom: „Te dvije strane čovječnosti, sjena i svjetlo, veličina i bijeda, nemaju, kad je riječ o našoj raspravi, istu primjerenost ni istu snagu. Čovjekova mi se bijeda, kao što kaže Pascal, čini mnogo nedosljednijom s njegovim božanskim podrijetlom. Prirodni odabir dostatno može objasniti da smo sposobni za ljubav i hrabrost, za umnost i samilost: to su selektivne prednosti koje prijenos gena čine vjerojatnijim. No da smo u toj mjeri sposobni za mržnju, nasilje i škrtost, čini mi se (što darwinizam objašnjava bez teškoće) nadraža izvorišta svake teologije.“¹⁰⁴

Sažmemo li njegovu misao kojom ćemo se ovdje baviti, ona se očituje u sljedećim smjernicama: Kao prvo, čovjek kao osrednji, manje je odraz nekog božanskog podrijetla, nego je to polazište da je čovjek nastao od majmuna. U tom smislu darwinizam se pokazuje dovoljnim objašnjenjem za čovjeka za razliku od Knjige postanka. Kao drugo, unutar evolucijsko-materijalističkog okvira, drži da je ateizam milosrdniji i ponizniji prema čovjeku. Kao treće, ateizam samim time pruža istinski humanizam lišen svake iluzije. Našu razradu ovih pitanja koncipirat ćemo na sljedeći način: *Čovjek kao osrednji* i *'Sin zemlje' i 'sin u Sinu'*. U ovoj razradi želimo pokazati da Comte-Sponvilleovo razumijevanje čovjeka proizlazi iz kršćanske antropologije, uzevši jedan njezin moment, važan u razumijevanju čovjeka, ali ne i jedini. U prvom dijelu *Čovjek kao osrednji* želimo istaknuti da njegova misao o čovjeku nije strana ni kršćanskom razumijevanju čovjeka. Također, želimo se suočiti s ljudskom osrednjošću analizirajući i propitkujući proizlazi li iz takva stava spram čovjeka cjelovitost njegove egzistencije u razumijevanju njegove biti i njegova poziva za ovaj svijet. U drugom dijelu *Sin zemlje i sin u Sinu* želimo promišljati donosi li takav ateistički stav smjer za novu ateističku antropologiju koja posreduje milosrđe spram čovjeka više nego bi to bila kršćanska

¹⁰¹ *Isto*, 96.

¹⁰² *Isto*.

¹⁰³ *Isto*, 95.

¹⁰⁴ *Isto*, 96.

antropologija? Kroz ova dva momenta želja nam je iznijeti bogatstvo kršćanske antropologije, koja se doduše dugo tražila, ali nakon II. vatikanskog koncila našla svoj odlučujući smjer i razvoj. Njezin izvor i njezin uvir je Krist u kojem čovjek ogleda vlastito čovječstvo. Tako ćemo u ovom dijelu razraditi pitanje čovjeka u odnosu na Boga koje će ujedno biti i uvod za posljednji argument *Želja i iluzija*.

Comte-Sponvilleovo razmišljanje čovjeka kao osrednjeg zahtijeva zaseban pristup. To je njegova dijagnoza u odnosu na čovjeka kojeg promatra i susreće u drugima i sebi samome. Objašnjenje da je čovjekova osrednjost izvornost njegova postojanja unutar koje se čovjek može shvatiti darwinovom teorijom i nije tako sigurna. Na temelju onoga što drži da je čovjek, možemo reći: Ima nešto u tome. Ali također, ima nešto i izvan toga što ćemo nastojati iznijeti kako čovjeka ne bi prepustili utopiji osrednjosti. Ne zato što ga želimo utješiti, nego zato što nam se postavljaju pitanja: Je li čovjek izvorno osrednji i je li osuđen na tu osrednjost? Također, isključuje li takvo poimanje čovjeka njegovu sličnost s Bogom? Treba reći da, činjenica da nam se osrednjost ne sviđa, ne znači da to nije i naše stvarno stanje. Razmišljajući s Comte-Sponvilleom, nastojat ćemo barem naslutiti mogućnost odgovora, na prethodno postavljena pitanja.

6.2.1. Čovjek kao osrednji

Ovo promišljanje može se razvijati u više smjerova, s obzirom na raznovrstan razvoj antropološke discipline. Čovjek kao takav je predmet promišljanja mnogih disciplina. Rasute spoznaje o njemu pokazuju se kao stečeno znanje, ali koje ne uspijevamo zaokružiti u jednu sliku. Danas se sve više naglašava greška „gdje dovodi do totalnih sudova o čovjekovu bitku, do navodnog konačnog znanja u cjelini.“¹⁰⁵ Isključivo materijalistička teorija o čovjeku ili darvinističko objašnjenje sve više uranja u nepoznato ako pokuša objasniti duh kao nusproizvod žive materije. U tom smislu Tonči Matulić naglašava ono što i sami držimo, a to je da „Darwinovi dokazi u »Podrijetlu čovjeka« - da su se sve specifično ljudske sposobnosti razvile iz nižih životinjskih oblika – nisu teološki dokaz protiv Božjeg stvarateljskog djelovanja u evolutivnim procesima.“¹⁰⁶ U nastavku on kaže da treba „voditi računa o epistemološkim i

¹⁰⁵ Karl JASPERS, *Filozofska vjera*, 41.

¹⁰⁶ Tonči MATULIĆ, Charles Darwin o podrijetlu čovjeka: teološko propitivanje metode i argumenata, u: *Bogoslovska smotra*, 78 (2008) 3, 612.

metodičkim granicama prirodne znanosti. Naime, tko smatra da je 'duh' aposteriorni datum znanstvene spoznaje, taj je obvezan na logičko dokazivanje da je 'duh' puki slučaj ili nusprodukt žive materije. Takvo dokazivanje nužno zavodi na stranputice materijalizma, odnosno u promaknuće materije u počelo svega postojećega.¹⁰⁷ O ovom pitanju ćemo naglasiti samo ono nužno.

Da se čovjek u velikoj mjeri može objasniti Darwinovom teorijom evolutivnog razvoja, nitko razuman ne osporava. No opet nalašavamo, evolucija nije nužno ateistička. Comte-Sponvilleova tvrdnja da ateizam zagovara poniznu sliku čovjeka proglašivši ga 'sinom zemlje', „ne samo da nije protivna, nego je višekratno potvrđivana u kršćanskom nauku.“¹⁰⁸ U Biblijskoj objavi čitamo: *Jahve, Bog, napravi čovjeka od praha zemaljskoga* (Post, 2,7a). I još: *Tà iz zemlje uzet si bio – prah si, u prah ćeš se i vratiti* (Post 3,19b). To su slike u kojima prepoznajemo čovjeka u ovisnosti s njegovim tijelom i materijalnom složenošću koja unutar kršćanskog razumijevanja čovjeka nikada nije bila zanijekana. No također, čovjek kao duhovno biće, ono što shvaćamo specifičnim u čovjeku, njegov duh, jest ono što izmiče prirodnim znanostima. Nije dovoljno ustvrditi da je materijalističko objašnjenje čovjeka dostatno. Za takvu tvrdnju tražimo logički dokaz, a upravo on izostaje kada u kontekstu čovjeka razmišljamo o njemu u svoj njegovoj složenosti. Ono što nam se čini ključnim i s tim ćemo završiti ovaj dio jest misao koju donosi Matulić, te kaže: „Duh' nije stvar slobodne ljudske odluke nego je svaka ljudska odluka upravo stvar 'duha' koji koegzistira i kao takav suprožima materijalnu stvarnost. Kao specifično ljudska djelatnost, prirodna je znanost učinak i proizvod čovjekove duhovne sposobnosti. Ideja je 'duha' dakle apriorni, a ne tek aposteriorni, datum spoznaje i u prirodnoznanstvenim istraživanjima.“¹⁰⁹ Ovo je samo jedan od primjera koji nam služe pokazati da ljudski duh nije svediv na materijalnu stvarnost. Čovjek u sebi nosi iskustvo slobode i samosvijesti, koje nisu tako jednostavno svedive na materijalističko objašnjenje ljudskog postojanja zato što duh pretpostavlja svaku slobodu i svijest. Karol Wojtyła, polazi upravo od onoga što je u čovjeku »nesvodljivo«,¹¹⁰ u pokušaju razumijevanja „ne samo što je čovjek, nego i tko je pojedinačni čovjek kao jedinstvena i neponovljiva osoba. Ovaj drugi tip objašnjenja Wojtyła naziva »personalistički«, ističući pritom da on ne predstavlja opoziciju »kozmološkom« tipu, nego mu je komplementaran.“¹¹¹ Stoga nas uvijek iznova začuđuje suprostavljanje evolutivnog objašnjenja čovjeka u odnosu na njegovo biblijsko i metafizičko

¹⁰⁷ *Isto*.

¹⁰⁸ *Isto*, 613.

¹⁰⁹ *Isto*, 615.

¹¹⁰ Iris TIĆAC, *Personalistička etika Karola Wojtyły*, Zagreb, 2008., 38.

¹¹¹ *Isto*, 39.

razumijevanje, zanemarujući pritom složenost njegova duha i iskustva samosvijesti i slobode. U ovom ćemo se dijelu zadovoljiti time da odgovore treba tražiti u metafizičkom i filozofskom pristupu pitanja o čovjeku, ako smatramo da je duh ono što je iznimno ljudsko i što ga izdvaja od drugih stvorenja.

Kad je riječ o pitanju čovjekova porijekla, Jaspers smatra da treba razlikovati pitanje o „činjeničnim stanjima od pitanja o porijeklu.“¹¹² U tom smislu on polazi od iskustva koje „čovjekovo tijelo vidi u njegovu neusporedivom izrazu. Taj izraz pripada čovjeku samome, on je jedna jedina osebnost, plemenitost i ljepota, u odnosu na koju se sve drugo živuće čini partikularnim, zapalim u slijepe ulice. Pitamo o tim neusporedivim osnovnim crtama čovjeka već u njegovu tijelu i usporedno ga suprotstavljamo svemu drugome živućem.“¹¹³ Već u svojoj tjelesnosti čovjek zatječe svoj vlastiti izraz koji ne susreće nigdje drugdje. Stoga pitanje o sebi samome uključuje njegovu darovanost sebi samome. Tako Jaspers kaže da se „čovjek ni kao on sam ne može zahvaliti samome sebi. On izvorno nije on sam zahvaljujući samome sebi. Jednako kao što svoje opstojanje u svijetu nema po svojoj vlastitoj volji, on je kao on sam poklonjen sebi zahvaljujući transcendenciji. On mora sebi uvijek iznova biti poklanjan ukoliko ne želi sebi izostati.“¹¹⁴

U tom smislu, važna je upravo polarnost čovjeka koju je teologija uvijek nastojala, nekad više ili manje uspješno, pomiriti u odnosu na čovjekovu sličnost s Bogom. Polarnost koja se ukazuje tek unutar nezaključenosti, povlači za sobom mnoštvo mogućnosti od kojih je tek jedna – osrednjost. Ljudska dvoznačnost iz koje proizlazi tama i svjetlost, osrednjost i izvrsnost, zlo i plemenitost, nešto je što se još u starozavjetnoj objavi naglašavalo u smislu razumijevanja čovjeka. Tako u Psalmu 103 čitamo o ljudskoj nestalnosti: *Dani su čovjekovi kao sijeno. Cvate kao cvijetak na njivi. Jedva ga dotakne vjetar, i već ga nema. Ne pamti ga više ni tijelo njegovo.* (Psalam 103) Jednako tako u Psalmu 8 čitamo: *Ti ga učini malo manjim od Boga, slavom i sjajem njega okruni. Vlast mu dade nad djelima ruku svojih, njemu pod noge sve podloži.* (Psalam 8) Čovjek, koji se katkada unizuje do životinjskih dubina, a katkada uzvisuje do anđeoskih visina jest misterij koji nas uvijek iznova poziva promišljati tu ljudsku zagonetnost. No, Comte-Sponville kaže, čovjek najčešće nije ni životinja ni anđeo, ni zao ni dobar, on je najčešće – osrednji. To se samo po sebi može činiti istinitim. No, naše pitanje je: Isključuje li ljudska osrednjost poimanje da je on slika Božja?

¹¹² Karl JASPERS, *Filozofska vjera*, 41.

¹¹³ *Isto*.

¹¹⁴ *Isto*, 46.

Stoga nam se prije svega postavlja pitanje što točno znači osrednjost koju Comte-Sponville koristi za objašnjenje čovjeka? Da bismo ju jasnije razumjeli treba vidjeti u kojem i kavom kontekstu on upotrebljava taj pojam. Izdvajamo sljedeće: „Bi li bio potreban Bog da opravda tu sitničavost, sav taj narcizam, sav taj egoizam, sva ta mala rivalstva, te male mržnje, te male zlobe, te male zavisti, te male razbibrige, ta mala zadovoljstva udobnošću ili samoljubljem, te male kukavičluke, te male i velike sramote? (...) Pogledajte naše televizijske kanale – makar i jedan cijeli dan, a zatim se – pred tolikom glupošću, nasiljem, vulgarnošću – jednostavno zapitajte: kako bi svemoguće i sveznajuće Biće moglo poželjeti *takvo što*? (...) Kako, pred tolikom osrednjošću stvorenja, još vjerovati u beskonačno savršenstvo Stvoritelja?“¹¹⁵ U nastavku također naglašava: „Dobro znam da ima (katkada čak i na televiziji) remek-dijela, genija, junaka te da je, među pravim pokvarenjacima, velika većina čestitih ljudi. No te dvije strane čovječnosti, sjena i svjetlo, veličina i bijeda, nemaju, kad je riječ o našoj raspravi, istu primjerenost ni istu snagu.“¹¹⁶ S druge strane, Comte-Sponville naglašava što on smatra suprotnošću osrednjosti. Ono što je vrijedno divljenja, naspram osrednjosti jest izvrsnost koju objašnjava ovako: „Tko je, prije stotinu tisuća godina, mogao naslutiti da će te vrste velikih majmuna dospjeti na Mjesec, da će izroditi Michelangela i Mozarta, Shakespearea i Einsteina, da će izumjeti prava čovjeka, pa čak i prava životinja?“¹¹⁷

S jedne strane, pod osrednjosti se razumijeva ljudska sitničavost unutar koje se ogleda svo njegovo unižavanje i njegova bijeda. Te male zlobe, žalosti i radosti s jedne strane, dok s druge strane vrijednim divljenja nalazi u vještinama koje prepoznaje u onima koji su nas iznenadili svojim izumima, svojom mišlju, pronicljivošću i dubinom očitovanom u ljudskim dostignućima. I jedno i drugo, kako kaže, svjetlo i tama, dio su naše čovječnosti. No za njega, prevaga stoji na bijedi i tami koja je toliko prisutna da je teško u takvu stanju prepoznati Božje stvorenje s kojim bi Bog eto, htio imati ikakva posla. Sve rečeno je Comte-Sponvilleov pristup promatranja čovjeka, koji zasigurno svatko od nas može potpisati i čuditi se takvoj dijagnozi ljudskosti kojem je ponuđeno sve, dok on bira ostati osrednji. U tom smislu želimo istaknuti da takvo promatranje čovjeka, kako smo već i naglasili, nije strano kršćanskom razumijevanju. Čovjek kao osrednji vrlo se lako može povezati s kršćanskom naukom o čovjekovoj ranjenoj naravi, čovjekovu padu, čovjekovoj nevjeri, čovjekovu odbijanju biti ono što može biti. To je ono što razumijevamo da „se čovjek u svome povijesnom stanju otkriva obilježen izvornom nestalnošću koja mu se, štoviše, prikazuje kao pritisnuta teretom onoga stanja pokvarenosti,

¹¹⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 95.

¹¹⁶ *Isto*, 96

¹¹⁷ *Isto*, 94.

koje povijest pobune protiv Boga, uvedena Adamovim grijehom, svaljuje na egzistenciju svakoga pojedinog čovjeka.¹¹⁸ Svjesni smo da Comte-Sponville drži da čovjek nije izvorno ni dobar ni zao, nego osrednji. To ipak ne umanjuje činjenicu da on pod osrednjošću shvaća svu onu ranjivost sadržanu u nemogućnosti da u takvom stvorenju prepozna Božju sliku.

U tom smislu nalazimo da je upravo kršćanska teologija i poimanje čovjeka na Božju sliku, unutar kršćanske Objave, naglašavala čovjekovu ranjenost u kontekstu promišljanja o isočnome grijehu. Ovdje nećemo ulaziti u dublje analize istočnoga grijeha jer to nije predmet našeg promišljanja, nego nam je namjera istaknuti poveznicu između Comte-Sponvilleove osrednjosti i ranjene ljudske naravi unutar kršćanske slike čovjeka - ranjenog grijehom. Treba naglasiti da je ovo tema kojom su se nauk Učiteljstva kao i brojni teolozi bavili kroz cijelu povijest, a tako i danas. Ono što želimo istaknuti, važnim za našu razradu, je da još Tridentski sabor kaže da „odbijanje božanskog poziva ostvaruje realno propadanje čitava čovjeka: ako je on stvoren da bude *sin u Sinu*, onemogućeno mu je u sebi pronaći svoje dovršenje, a ne može se ni ostvariti izvan svog odnosa s Bogom. On naime, ukoliko je stvoren slobodan, ne može izbjeći pozivu da se odredi prema tome daru, te mu obilježje *ekscentričnosti* njegova postojanja priječi da ostane u neutralnome stanju: ili prihvaća milosni dar i ispunja svoj život, ili ga odbija i neizbježno gubi samoga sebe.“¹¹⁹ Ova misao zahtijeva pozornu razradu u smislu promišljanja o pozivu biti *sin u Sinu* te čovjekov odnos s Bogom kao jedino pravo ostvarenje njegova čovještva. Međutim, ovdje nas isključivo zanima poimanje slobode unutar koje se čovjek jedino može odrediti prema daru svoje ljudskosti, te unutar koje se može razumjeti ljudska osrednjost koja ne isključuje njegovu stvorenost na sliku Božju.

Da bismo to promišljanje, prije svega, filozofski utemeljili, pozvat ćemo se na Karl Jaspersa te razraditi njegovu ideju o ljudskoj osrednjosti razumijevane kao izraz slobode. Iako Jaspers ne koristi pojam osrednjost, nego konačnost, u njegovoj razradi vidimo mogućnost objašnjenja i ljudske osrednjosti. On to objašnjava ovako: „Svaka je životinja dobro uobličena, u svojoj ograničenosti ima i svoju dovršenost s kružnim tokom živućega koji se uvijek ponavlja. Ona je jedino žrtvovana prirodnome događanju koje sve opet stapa i iznova stvara. Nedovršiva je samo čovjekova konačnost. Njega samo njegova konačnost dovodi u povijest u kojoj on tek želi postati onim što može biti. Nezaključenost je signum njegove slobode.“¹²⁰ Pojam *nezaključenost* je za nas ovdje ključna. Unutar nezaključenosti i konačnosti koja je sama

¹¹⁸ Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, Zagreb, 2003., 236.

¹¹⁹ *Isto*, 224.

¹²⁰ Karl JASPERS, *Filozofska vjera*, 47.

čovjekova egzistencija, nalazimo i govor o ljudskoj osrednjosti. Također, upravo u toj konačnosti moguće je ostvariti poziv čovjeku u smislu onoga što bi čovjek mogao biti. Nezadovoljstvo osrednjošću može biti, ali ona ne dokida poziv koji je moguće uputiti jedino nezaključenom biću, jer poziv pretpostavlja slobodu a sloboda nedovršenost. Kao što kaže Pico della Mirandola a donosi Jaspers, „Bog je čovjeka učinio svojim odrazom koji u sebi objedinjuje sve i rekao mu: Nismo ti dali nikakvo određeno boravište, nikakvo posebno nasljeđe. Sva smo druga bića stvaranjem podčinili određenim zakonima. Jedino ti nigdje nisi skučen i ti ne možeš sebi prisvojiti niti odabrati da budeš to što po svojoj volji odlučuješ biti. Po svojoj volji i na svoju čast trebaš biti svoj vlastiti tvorac i oblikovatelj te oblikovati sebe iz gradiva koje ti priliči. Slobodan si tako spustiti se na najniži stupanj životinjskog svijeta. No ti se ipak možeš uzdignuti i do najviših sfera božanstva. – Životinje od rođenja posjeduju sve što će ikada posjedovati. Jedino u ljudima Otac sije sjeme svakoga čina i klicu svakoga načina vođenja života.“¹²¹ Iz ovoga vidimo da bi zaključenost unutar određenog čovjekova savršenstva i predodređene izvrsnosti slobodu podvrgnula svojim vlastitim zakonitostima. Osrednjost kao takva, nalazimo, nije izvorno čovjekovo stanje, nego mogućnost. No to nije dovoljno tvrditi, nego ćemo pokušati potkrijepiti upravo preko dva impulsa koja prepoznajemo unutar Comte-Sponvilleova govora o ljudskoj osrednjosti.

Dva impulsa upućuju da osrednjost nije nešto izvorno u čovjeku, a to su svijest o njoj i nezadovoljstvo. Činjenica da smo mi svjesni svoje osrednjosti, konačnosti, nezaključenosti, kako kaže Jaspers, „omogućuje čovjeku da svoju konačnost nadvisi tako što je postaje svijestan.“¹²² Prema tome, osrednjost stoji kao mogućnost, ali samo nezadovoljstvo u odnosu na nju već ima snagu govora. Kao prvo, uključuje svijest o njoj samoj, a to već izdvaja čovjeka iz drugih stvorenja. Kao drugo, nezadovoljstvo osrednjošću nas uvodi u dimenziju da ima nešto više i nešto bolje što bi čovjek mogao biti. Čovjek, dakle, čuti u sebi nešto što ga izdvaja, neki poziv koji ga neizrecivo gura da promišlja o samoj svojoj bijedi koju prepoznaje unutar različitih dimenzija poput konačnosti, ranjivosti, grijeha i osrednjosti. To je ono što su mislitelji poput Pascala, Montaignea i drugih prepoznali još puno prije nas govoreći upravo o toj ljudskoj ranjivosti koja nas neprestano tišti. Ona je uvijek sveprisutna i onda kada mislimo da smo već daleko podmakli. To nas promišljanje vodi misliti o jednom „novom načinu čovjekove konačnosti.“¹²³ Prereći ćemo to uvodeći u razradu jedan novi način osrednjosti. Ona nas tišti,

¹²¹ Usp. *Isto*, 40.

¹²² *Isto*, 46.

¹²³ *Isto*.

ali je svijest o njoj „probija, a da je ne ukida.“¹²⁴ Konačno, svijest i nezadovoljstvo osrednjošću možda slute poziv koji je sveprisutan u nama da budemo od toga više. Već ta dva impulsa ukazuju na njezino nadilaženje. Ukoliko bi bila nešto izvorno u nama, veća vjerojatnost postoji da bismo bili u miru s njom. Naprotiv, upravo čuvstvo za neizrecivim¹²⁵ odbija prihvatiti osrednjost kao nešto što bi bilo izvorno u nama ili kao nešto što bi moglo prevagnuti unutar promišljanja o čovjeku. Sklon padu, osrednjosti, sitničavosti i grijehu, on neprestano sluti svoju nesretnost i traži svoju sreću, makar to značilo da se osrednjosti uvijek vraća, ali tek kako bi se iz nje izdignuo. Osrednjost nije čovjekova domovina.

Hans Urs von Balthasar nastoji filozofski utemeljiti spomenutu polarnost polazeći od „promatranja razlike između postojanja (*Dasein, esse*) i biti (*Sosein, essentia*) u čovjeku. U tome razlikovanju čovjekovo je postojanje obilježeno na način da je on biće koje nikada ne ostvaruje u potpunosti vlastitu bit, nego je uvijek u napetosti (postajanje) da je ostvari (*esse*).“¹²⁶ Balthasar govori o dinamizmu koje nije tek nešto što uključuje sličnost i nesličnost, kao što se pogrešno shvaća analogija čovjeka kao slike Boga, nego kaže da ova „bit nije pretpostavljena procesu čovjekova iskustva, niti može biti tek rezultat procesa preoblikovanja, nego je izravno priljubljena činu postajanja: »da bi bila opstala, ona mora postati; postati to što ona jest i što, ako postane, ipak još nije; da bi postigla samu sebe, mora se težeci pružiti, i u tome svom pružanju mora ispuniti vlastiti zakon«.¹²⁷ Tako nam se daje razumjeti da čovjekova nezaključenost kao sloboda nosi dinamizam kao svoje izvorno stanje koje nije tek neki dodatak ljudskoj naravi, nego je njegova bit iz koje njegova sloboda izvire i u kojoj se njegova sloboda ogleda. Čovjek bez domovine, bez uporišta, bez konačne spoznaje može dokučiti svoju udomljenost tek unutar te napetosti koja ga neprestano drži budnim za slobodu. Dimanizam moguć tek u nezaključenosti otvara mogućnosti i otvara prostor slobode. Tek u takvoj egzistenciji, čovjek shvaća svoju bijedu i svoju veličinu, jer samo se on pita o svojoj osrednjosti, o svojoj nezaključenosti, o svom stremljenju pod pitanjem odakle i kamo? Napetost koja se ogleda u Comte-Sponvilleovu govoru koje se proteže između osrednjosti i izvrsnosti koje u prvom redu prepoznajemo kao umijeće življenja, daje nam misliti i propitkivati čovjekove relacije u odnosu na sebe samoga, svijet i druge. Što to prepoznajemo u tom dinamizmu unutar kojega neprestano težimo onkraj sebe?

¹²⁴ Isto.

¹²⁵ Abraham Joshua HESCHEL, *Čovjek nije sam*, 9.

¹²⁶ Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 40.

¹²⁷ Isto.

Potvrdu dinamizma shvatljivog tek u čovjekovoj nezaključenosti nalazimo unutar „*dramske prirode* antropologije. Ona ističe da se čovjek može pitati o svojoj biti jedino unutar svoje egzistencije. To znači da kada čovjek počne reflektirati o sebi (kada govori - »*logos*« - o čovjeku - »*anthropos*« -), ne može najprije zamišljati taj govor a potom početi biti čovjekom. Prisiljen je ostvarivati taj govor dok djeluje. On je već u *postojanju* i unutar toga postojanja, razmišlja o tome tko je on. *Možemo se pitati o biti čovjeka jedino u živome činu njegova postojanja.*“¹²⁸ Čovjek dakle u samoj svojoj naravi, nije statičan, zaokružen, dovršen. Unutar koncepcije zaokruženosti i dovršenosti, sloboda ne bi bila stvarna, jer bi unaprijed bila određena i podložna zakonitosti svoje dovršenosti. Čovjek nije, poput životinje, zaokružena priča. On je otvorenost biti osrednji i biti izvrstan. On je, svjestan svoje osrednjosti i njome nezadovoljan. On stremi transcendentnome što mu omogućuje biti svjestan i što mu omogućuje biti tvorac onoga što je u *dynamisu*¹²⁹ upisano u samoj njegovoj naravi. On je otvoren paradoksu koji uključuje ljepotu ružnoga i ružnost lijepoga. On se ne zadovoljava trenutnim, nego sluti svoju bit u pozvanosti. Takva čovjekova nezaključenost, unutar koje prepoznajemo i osrednjost, može biti shvaćena i kao povlastica i kao mukotrpana zadaća čovjeka, da bude sam svoj izgraditelj i sam svoj dovršitelj u pozvanosti, ne samo od sebe samoga (naravnoga), nego od nečega što neprestano izvan sebe sluti. U tom smislu i Jaspers naglašava: „Svijet se pokazuje bestemeljan. No čovjek nalazi u sebi ono što ne nalazi nigdje u svijetu, nalazi nešto nespoznatljivo, nedokazivo, nešto što nikada neće biti predmetno, nalazi nešto što se izmiče svakoj istraživačkoj znanosti o Nečemu, već posredstvom čina. Ovdje vodi put preko svijeta i nas samih k transcendenciji.“¹³⁰

Kada kažemo da je čovjek slika Božja, svjesni smo da u pogledu ovog biblijskog teksta postoje brojne interpretacije. No, što to znači za kršćansko pitanje o čovjeku razrađeno unutar kršćanske antropologije? Ovdje ćemo već započeti promišljanje drugog dijela ovog poglavlja *Čovjek kao slika Božja* temeljeći se na smjernicama koje smo prethodno obradili a ovdje ćemo ih izdvojiti i upravo preko njih uvesti u razumijevanje kršćanskog razumijevanja čovjeka. Preko Jaspersa smo naglasili da je čovjek već u svom tijelu svoj vlastiti izraz koji ne susreće nigdje drugdje. On je darovan sam sebi i takav mora neprestano biti. U tom smislu smijemo reći, da je čovjek darovan sebi i u svojoj osrednjosti jer on u njoj nije zatečen kao zaključen. On je

¹²⁸ *Isto*, 42.

¹²⁹ Ovaj grčki pojam označava Aristotelovu potenciju, lat. *potentia* po kojoj je *dynamis* „Ono moguće, nastaje kad protivnost nije nužno i laž, kao što je moguće da čovjek ne sjedi jer to što on ne sjedi nije po nužnosti laž. Dakle, *moguće* jednim načinom, kao što rekosmo, znači ono što nije po nužnosti laž, drugim načinom ono što jest istinito, trećim pak ono što može biti istinito. Vidi u: ARISTOTEL, *Metafizika*, 130.

¹³⁰ Karl JASPERS, *Filozofska vjera*, 45.

otvorena, darovana i dinamična egzistencija unutar koje u svojoj polarnosti, kao tijelo i duh, ostvaruje svoj poziv i kao 'sin zemlje' i kao 'sin u Sinu'. On je u svojoj nezaključenosti pozvan odrediti se prema tom daru te je slobodan biti izvrstan i slobodan biti osrednji. Dva impulsa preko kojih čovjek svoju osrednjost probija, iako je ne dokida, i preko kojih ta osrednjost postaje novo stanje osrednjosti, jest svijest o njoj i nezovoljstvo. S tim povezujemo Balthasarovu tvrdnju u kojoj čovjek nikada ne ostvaruje u potpunosti vlastitu bit, nego je uvijek u napetosti da je ostvari. S tim u vezi daje nam se misliti da čovjekovo izvorno stanje nije osrednjost, nego nezaključenost, sloboda i poziv. Taj dinamizam drži nas budnima za slobodu u kojoj iščitavamo da se pitamo o svom postojanju dok postojimo. Ta sloboda je upravo to „na temelju čega smo svjesni naše konačnosti.“¹³¹ Mi također imamo iskustvo da smo slobodni, iskustvo o sebi samima i svijest koja nije tek „svijest o djelovanju, nego ima svijest o tome da djeluje, još više, ima svijest o tome da svjesno djeluje.“¹³² To su dobri temelji za kršćansko razumijevanje neponovljivosti i dostojanstva svake osobe koje se tiče poziv da bude 'sin zemlje' i 'sin u Sinu'. Biti 'sin zemlje' jasan je poziv čovjeku da bude vjeran zemlji, vjeran čovječanstvu i vjeran sebi kao neponovljivom ljudskom biću. No, kako se ogleda poziv biti 'sin u Sinu' u skladu s pozivom biti 'sin zemlje'?

Da bismo pružili temelj za poziv biti 'sin u Sinu' opet ćemo se osloniti na Jaspersa, koji propitkuje ljudsku konačnost i uvjetovanost, pa kaže: „Te svoje konačnosti čovjek postaje svjestan po mjerilima onog ne-konačnoga – i to posredstvom bezuvjetnoga i beskonačnoga: *Bezuvtetno* mu postaje zbiljsko u njegovoj odluci, čije ga ispunjenje upućuje na jedno drugačije porijeklo od onoga koje mu putem istraživanja biva spoznatljivo u njegovu konačnom opstojanju. *Beskonačno* se dotiče, premda se ne obuhvaća, najprije u mislima o beskonačnosti, zatim u nabačaju božanskog spoznavanja koje je bitno različito od njegova konačnog spoznavanja te na koncu u misli o besmrtnosti. Nepojmljivo, ali beskonačno, kojega ipak postaje svjestan, omogućuje čovjeku da svoju konačnost nadvisi tako što je postaje svjestan.“¹³³ Svijest o konačnosti moguća je jer se ogleda spram onog beskonačnog. Svijest o uvjetovanosti također, naspram onog bezuvjetnog. Osrednjost se ogleda spram izvrsnosti, te nas na taj način i poziv 'sin zemlje' vodi do promišljanja o pozivu 'sin u Sinu'. U tom duhu, protegnut ćemo svoju misao unutar kršćanske antropologije u kojoj se ogleda poziv i kao 'sin zemlje' i kao 'sin u Sinu' u kojoj čovjek može ostvariti svoje čovještvo, ne nijećući svoju osrednjost, ali ju

¹³¹ *Isto*, 44

¹³² Iris TIĆAC, *Personalitička etika Karola Wojtyle*, 51.

¹³³ Karl JASPERS, *Filozofska vjera*, 46.

nadilazeći upravo po svojoj svjesnosti, svome iskustvu i svom doživljaju slobode kao biće nedovršeno, nezaključeno i otvoreno u rastu svoje ljudskosti.

6.2.2. »Sin zemlje« i »sin u Sinu«

Ova dva poziva koja se ogledaju u ljudskoj egzistenciji, nisu opozicija jedan drugome, nego su najdublje sljubljeni ljudskoj biti kao dvozvučje jednog napjeva. Kao što nam se pokazuje da „*bitak* postaje dostupan, u svojoj univerzalnosti, jedino u *biću*, shvaćenu u njegovoj nenadilazivoj povijesnoj dimenziji; u isto vrijeme jedino je univerzalnost *bitka*, nikada ostvarena ontički, kadra otkriti istinu postojanja *bića*. Činjenica da ova razlika predstavlja ontološki temelj razlike *bitak-bît*, objašnjava u pojedinome čovjeku unutrašnju vezu.“¹³⁴ Tako u nezaključenosti, nalazimo pozvanost koja se očituje u biću, a koja svoj izvor ne nalazi u samome biću nego je usmjerena na onu cjelokupnost bitka, koja pronalazi činjeničnu trajnost jedino u biću, ali koja je nesvodiva na samo biće. Temeljeći se na tome da je čovjek uvijek više od onoga što o sebi zna, on je uvijek više od onoga što kao 'sin zemlje' može biti, a to je biti 'sin u Sinu'. Nalazimo da je tek biti 'sin u Sinu' potpuno ostvarenje biti 'sin zemlje'. Vjernost svijetu, drugome i sebi svoje ispunjenje nalazi u Kristu. Biti 'sin zemlje' uključuje biti za drugoga koje je savršeno ostvareno u liku Krista kao potpuno ostvarenje čovještva. Biti 'sin u Sinu' nije nadomjestak ljudskoj egzistenciji ili ranjenoj naravi, on je poziv utemeljen u njegovoj biti koja je nezaključena kao ostvarenje i dovršenje svoje čovječnosti.

Prethodno istaknuta vrijednost svake pojedine osobe, kako to proizlazi upravo iz kršćanske antropologije, uključuje i razumijevanje da je to poziv u samoj ljudskoj naravi, prepoznat u *dynamisu* bića, upućen svakom čovjeku. Iz ovoga nam se daje zaključiti da se osrednjost također može promatrati kao dar na koji nismo bitno upućeni, nego koji nas osposobljava za dublje proniknuće u našu ljudskost. Objasniti ćemo da osrednjost u ovom našem smislu, vidimo kao nezaključenost, kao otvorenost i nedovršenost unutar koje je čovjek pozvan ostvariti svoje čovještvo i svoje sinovstvo. Tek u toj nezaključenosti moguće je ostvariti poziv koji se ogleda u slobodi, svjesnosti i egzistenciji koja omogućuje naše propitkivanje. Još jednom želimo promisliti čovjekovu izvornost, u kojoj ne vidimo osrednjost na koju je čovjek sveden, nego u njegovoj izvornosti vidimo poziv. Čovjek je izvorno - pozvan. Na to nas upućuje upravo

¹³⁴ Angelo SCOLA – Gilfredo MARENCO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 43.

njegova složenost koja se pita, traži, koja je *dynamis* u sebi samoj i koja nas neprestano upućuje na nešto drugo. Čovjek, koji vlastito utemeljenje ne nalazi u samome sebi, svojim čuvstvom za neizrecivo, nedokučivo i nespoznatljivo, bitno usmjeren ka nečemu, svoje utemeljenje nalazi upravo u transcendenciji. Ništa ga tako bitno ne određuje kao ono što je njegova nadnaravno čuvstvo iz kojeg prepoznajemo njegov duh, njegova pitanja i svijest o njima. Kada govorimo o pozivu, tu ne mislimo na poziv koji dolazi izvana kao neki nadomjestak ljudskoj osrednjosti koja ga želi učiniti onime što on nije. Poziv je u našem smislu, ono čime je čovjek u svojoj naravi bitno određen u potrazi za svojim smislom temeljeći se na naravi koja propitkuje. U tom duhu razumijevamo poziv, kao ujedno nutarnji i vanjski. Nutarnji je jer nas on određuje u našem čovječstvu, upisan u ljudsku narav, ali na nju ne svediv, u kojem se očituje *biće* u svojoj sličnosti i razlici koja omogućuje pristup *bitku*. Izvanjski je upravo jer nije svediv na *biće*, jer se on ogleda u nečemu izvan nas, nečemu što podržava upitnost naše zbilje i nekom utemeljenju koje ne možemo pronaći u sebi samima. Čovjek, dakle, nije izvorno osrednji, čovjek je izvorno – pozvan.

U toj pozvanosti sadržan je ljudski *dynamis*, okrenut, usmjeren, određen u svojoj čežnji prema nečemu. U toj ideji se tek može ogledati njegova nezaključenost koja je prepuštena ostvarenju koje 'već jest' i 'još nije'. U njoj se ogleda nikad dovršen ljudski bitak jer on svoju dovršivost ne može pronaći u samome sebi. On je dakle traži izvan sebe, njome ipak bitno određen u sebi samome. To je ono što u kršćanskoj antropologiji shvaćamo Božjim zahvatom u čovjeku od samog čina stvaranja preko relacije s čovjekom, jedino moguće unutar ljudske nezaključenosti. Podsjetit ćemo na Jaspersovo razmišljanje koji životinjsku zaključenost vidi kao žrtvovanost prirodnim zakonima. Jedino čovjek nije žrtvovan, nego otvoren mogućnosti da se otvori, odredi spram dara svoje ljudskosti u slobodi, samosvijesti i iskustvu božanskoga. Tako on vidi da čovjekova „*nedovršivost* ima za posljedicu bezgranično traganje i pokušavanje (umjesto mirno vezanoga, nesvjesnoga života u kružnim tokovima koji se ponavljaju). To je ona izgubljenost u čovjeku iz koje mu proizlazi zadaća i mogućnost. On se nalazi u najočajnijem položaju, ali tako da mu time biva upućen najsnažniji zahtjev za zaletom kroz svu slobodu.“¹³⁵

Podsjetit ćemo i na misao Simone Weil koja govori o najgorem mogućem svijetu – jer svijet nije Bog i u tome podastrijeti moguću ideju o poimanju ljudske osrednjosti. U tom vidu dolazi nam misao o čovjekovoj osrednjosti kao onoj koja nije zaokružena u savršenstvo – jer čovjek nije Bog. Na tragu Simone Weil, Bog se ispraznio od vlastitog božanstva i odrekao

¹³⁵ Karl JASPERS, *Filozofska vjera*, 47.

služiti moću svugdje gdje to može, zato jer se ljubav ne služi silom. Odreknuće moći otvara jedan novi zahvat stvaranja koji ne proizlazi iz sile, nego ljubavi koja je htjela da postoji netko drugi. Možemo reći, Bog je htio da bude čovjek, makar on sam izabrao biti osrednji. Čovjek koji nije Bog, možda je najgori mogući. Kao što kaže Simone Weil, a što smo već naglasili u našem razmišljanju o poimanju zla, Bog je mogao stvoriti samo ono što nije on – inače ne bi postojalo ništa drugo nego on. On je iz ljubavi stvorio ono što je manje dobro nego je on, jer je želio da postoji jedna druga egzistencija. Svijet je možda najgori mogući ali nosi Božje tragove - prisutnosti i odsutnosti ujedno. U tom smislu možemo također razumjeti i ljudsku osrednjost, jer čovjek nije Bog, ali nosi njegov obris slike koju ćemo istaknuti upravo temeljeći se na prethodnim razmišljanjima.

Svjesni smo da Comte-Sponvilleovo razumijevanje osrednjosti u nekom trenutku odbacujemo (u smislu da je čovjek izvorno osrednji i osuđen na osrednjost) u nekom prihvaćamo i objašnjavamo u korist kršćanske antropologije (u smislu nezaključenosti, nedovršenosti i čovjekove ranjene naravi). Time potvrđujemo ono što smo rekli na početku, a to je da ono što Comte-Sponville govori o tome nije ni besmisleno ni strano ljudskom iskustvu. Također nalazimo da to nije ni proturječno poimanju čovjeka kao slike Božje, nego se u njoj potvrđuje na jedan novi način koji smo htjeli pokazati. Opozicija od koje Comte-Sponville polazi, osrednjost spram stvorenosti na sliku Božju, u nastavku će slijediti objašnjenje da nije riječ o opoziciji. Na tom tragu izdvajamo naše temeljno pitanje: U čemu se očituje čovjekova stvorenost na sliku Božju i kako biti 'sin zemlje' svoju puninu nalazi biti 'sin u Sinu'?

Biti 'sin zemlje' shvaćamo da znači biti vjeran čovječnosti i svemu onome što znači – biti čovjek. Čovjek nije životinja, on nije ni anđeo. Njegove postupke možemo okarakterizirati životinjskima ili anđeoskima, ali on je – čovjek. Činio dobro ili zlo, on je svjestan onoga što čini, i prije i poslije onoga što čini. On je također svjestan svoje svijesti. Karol Wojtyła je upravo razvijao antropološka pitanja nastojeći doći do poveznice između osobe i njegova čina. Prema njemu „iskustvo nam ne otvara samo čin i iskustvo čovjeka u njihovoj dubokoj ovisnosti o vlastitom »ja«, nego i čitavu personalnu strukturu samoodređenja u kojoj čovjek otkriva svoje »ja« kao ono koje posjeduje sebe i sobom vlada.“¹³⁶ Također u sljedećim retcima zaključuje da „sposobnost samoodređenja dolazi do izraza u tome da čovjek svojim djelovanjem izabire ono što hoće činiti. Čovjek ne može izabirati druge objekte i vrijednosti, a da time ne određuje ujedno i samoga sebe i vlastitu vrijednost. Time kao subjekt postaje sam sebi prvi objekt.“¹³⁷

¹³⁶ Iris TIĆAC, *Personalitička etika Karola Wojtyle*, 54.

¹³⁷ *Isto*, 55.

Čovjek je, shvaćamo, unutar svojih čina, koji uključuju volju i slobodu, duboko sadržanima u dinamici samoodređenja, biće koje posjeduje samoga sebe. Podsjetit ćemo na Jaspersovu darovanost i na Wojtylino samoposjedovanje. Čovjek je sebi darovan, da sebe ima. Biti 'sin zemlje' shvaćamo da uključuje prihvaćanje svog dostojanstva koje znači - biti čovjek i također prihvaćanje ranjene naravi koja uključuje – biti čovjek. U toj dinamici nalazimo da je čovjek, preko svoje darovanosti, samoodređenja i samoposjedovanja bitno različit od svakog drugog stvorenja. Vratimo li se na Jaspersovu zaokruženost u pogledu životinja, koje su žrtvovane prirodnim zakonitostima, zaokružene u svojoj ulozi i podređenosti tim zakonima, čovjek jedini biva nežrtvovan, nezaključen i slobodan odrediti vlastito postojanje. On nema dom, utočište ni sigurnost, nego se dovršava putem svoje samosvijesti, iskustva i slobode. Njega uznemiravaju i njegove sigurnosti, koje propitkuje unutar traženja smisla, svrhe i odgovora na pitanje zašto postojim, zašto ja?

Ovo promišljanje nas uvodi u dinamiku mišljenja biti 'sin u Sinu'. Kako smo već naglasili, tek biti 'sin u Sinu' omogućuje biti 'sin zemlje'. Ovdje ćemo objasniti što to znači. Polazeći od žrtvovanosti životinja njihovim prirodnim zakonima, nalazimo da je čovjek onaj koji tim istima nije žrtvovan, nego otvoren, nedovršen i nezaključen. Čovjek je, rekli smo, izvorno - pozvan. Ovdje prepoznamo ono što je ključno u našem razmišljanju: Čovjek je pozvan izabrati sam – biti žrtvovan. Otvorivši sve horizonte ljubavi „Bog se zanijekao u našu korist da nama pruži mogućnost da i mi sebe zaniječemo radi Njega.“¹³⁸ U tome se ogleda punina čovještva, slobode i ljubav izražena u predanosti Sina. Kao što utvrđuje Kvirin Vasilj: „Protivno neredu je življenje i žrtvovanje vlastitog života iz »čiste ljubavi« prema drugim ljudima.“¹³⁹ U tome je sadržana srž značenja biti na sliku Božju. Krist kao jedina savršena slika Očeva, biva Sin po svojoj predanosti, u kojem čovjek, sudjelujući u njegovu sinovstvu, ostvaruje i ozbiljuje vlastitu sliku sinovstva. Kao što čovjek nije izabrao da počne postojati, on se nalazi „pozvanim da mora izabrati da postoji protegnut prema onoj dovršenoj mjeri ljudske naravi, koju je Bog objavio, a koju on nikada ne može u potpunosti posjedovati.“¹⁴⁰ Taj poziv, očitovan u Sinu, od svih stvorenja, upućen jedino čovjeku, ogleda se u slobodnom činu ljubavi. Ljubav koja je temelj svijeta jer proizlazi od Boga koji se darovao, postaje poziv čovjeku da se daruje, slobodno, svjesno i stvarno. Samo na takav način otkrivamo „čovjekovu slobodu

¹³⁸ Simone WEIL, *Iščekivanje Boga*, 97.

¹³⁹ Draženko TOMIĆ, Filozofija Kvirina Vasilja (1917-2006) kao »filozofija života«, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 40 (2014.) 1, 226.

¹⁴⁰ Angelo SCOLA – Gilfredo MARENKO – Javier PRADES LÓPEZ, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, 41.

nepovratno samoj sebi darovanu od strane jednog »odakle« (woher), dok njezin pokret samootvranja čini da ona preuzme vlastito postojanje kao jedan »kamo« (wohin).¹⁴¹

Ono što smo naglašavali prethodno, zahtijeva da se i ovdje kaže, takav dar slobode postaje stvaran jedino unutar nezaključenosti te poziva da se čovjek sam prema njoj odredi. Na tom tragu nalazimo da se „čovjekovu slobodu može shvatiti jedino u priznavanju Slobode koja se sama utemeljuje na apsolutan način te koja, stoga, može utemeljiti bezbrojne konačne slobode, obdarene u samima sebi samoposjedovanjem i sposobnošću pristanka preko odnosa sa stvarnošću.“¹⁴² Dvije slobode, konačna i beskonačna, ona koja svoju konačnost ogleda u beskonačnoj, potvrda je, da je „između svih stvorenja na zemlji samo čovjek slika Božja. Slika Božja ovdje označava činjenicu da između čovjeka i Boga postoji neka nutarnja povezanost. Životinje i biljke su ono što jesu po svojoj stvorenoj naravi, čovjek je tek na putu da sebe ozbilji i ostvari. U čovjeku je na neki način Bog oslikan, pa ga biblijski pisac zato i naziva slikom Božjom.“¹⁴³

Sve ono što smo prethodno rekli o čovjeku kao pozvanom, o dinamici njegove naravi kao nedovršene i nezaključene, nužno uključuje njegovu relacijsku dimenziju bez koje čovjek svoju čovječnost nije u stanju ostvariti. Tu misao crpimo iz smjernica Drugog vatikanskog sabora koji naznačuje da „Ta sličnost jasno pokazuje da čovjek - na zemlji jedino stvorenje koje je Bog htio radi njega samoga - ne može potpuno naći samoga sebe osim po iskrenom darivanju samoga sebe.“¹⁴⁴ Žrtvovanje koje smo prethodno istaknuli nije ništa drugo nego darivanje sebe. Čovjek je na tu relacijsku stvarnost bitno upućen, u darivanju tek ozbiljuje svoje čovještvo jer ono proizlazi iz toga što se netko za njega darovao prije. U Kristovom sinovstvu nalazimo riječi koje najbolje ocrtavaju ispunjenje biti 'sin u Sinu': *Nitko mi život ne oduzima, nego ga ja sam polažem* (Iv 10,18). Tek čovjekova nezaključenost omogućuje slobodan i svjestan pristanak, a samim time i stvaran, biti 'sin u Sinu' i ostvariti svoje čovještvo u punini slobodne darovanosti. Takvu određenost čovjeka vidimo u Božjoj ljubavi za koju Pismo kaže *U ovom je ljubav: ne da smo mi ljubili Boga, nego - on je ljubio nas* (1Iv 4,10). U takvoj ljubavi, žrtvovanoj od postanka svijeta, Krist je, Pavao nam donosi, *slika Boga nevidljivoga* (Kol 1, 15). U toj se slici, savršenoj i potpunoj, ozbiljenoj u Kristovu križu, očituje čovjekov poziv – biti 'sin u Sinu', u *suobličenju slici Sina njegova te da on bude prvorođenac među mnogom braćom* (Rim 8, 29). U čovjekovoj stvorenosti na sliku Božju ne stavlja se naglasak na moći, savršenstvu ili vladanju. Ono bitno,

¹⁴¹ Isto, 45.

¹⁴² Isto, 46.

¹⁴³ Nikola DOGAN, *U potrazi za Bogom*, 379.

¹⁴⁴ GS, 24.

očituje se u slabosti, poniznosti i malenosti pa možemo reći i osrednjosti, koja nije zatvorena ljubavi koju Bog podržava a čovjek se - pozvan - slobodno određuje prema tom daru. Tek slobodno, biva i stvarno.

U tom svjetlu prepoznamo svu logiku ljudske upućenosti na ljubav i na drugoga. Bog je izvor i cilj čovjekove ljubavi, čovjeka koji nije upućen voljeti samo ono što mu po fizičkoj naravi pripada, nego je bitno usmjeren na ono što susreće u svojoj biti - pozivu koji ga određuje biti sinom. Tada više nema podijele biti 'sin zemlje' i biti 'sin u Sinu'. Shvaćanje biti sin postaje neodvojivo od sinovstva zemlji i sinovstva u Sinu. Čovjek svoje zadatak vidi upravo ovdje i upravo sada. To je njegova zadaća sadržana u pozivu prema kojem se određuje u svojoj osobnosti i svojoj zadaći. Tek u takvom razumijevanju shvaćamo da biti 'sin zemlje' nužno uključuje biti 'sin u Sinu' i biti 'sin u Sinu' uključuje biti 'sin zemlje'. Ljubav koja nadilazi svaku isključivost, uključuje potpuno sinovstvo prepoznato u Kristovoj slici i u vlastitoj slici – ljubavlju napisanoj. U takvoj ljubavi susrećemo istinsko milosrđe spram čovjeka koje se ne pretvara u sažaljenje nad njim, prepuštenim svojoj osrednjosti. Koji bi čovjek htio da se nad njim smilujemo zato jer je osrednji? Za razliku od takva milosrđa, u Kristu se ostvaruje milosrđe Boga, koji nikada pa i kad je osrednji, neće zaniijekati čovjeka nazvati – sinom. Potrebni smo milosrđa koje podiže i osposobljuje nas za ljubav – tu jedinu puninu značenja – biti čovjek. Jer čovjek ne teži samo životu, on teži kvaliteti života, ne teži imati odnose, on teži imati kvalitetne odnose. Na tom putu on treba milosrđe od drugih i od sebe koje će ga osposobiti biti sinom u ispunjenju svoga poziva, upisanog u njegovu – biti *Slikom*.

6.3. Šesti argument: Želja i iluzija

Posljednji argument na kojem Comte-Sponville temelji svoj ateizam uključuje paradoks poželjnosti Boga. On se ne libi priznati svoju želju za Bogom pa makar je riječ o ateistu, koji, kako sam kaže, „ne mora nužno biti protiv Boga.“¹⁴⁵ U daljnjem pojašnjavanju daje nam prepoznati što je ključ ovog argumenta. Riječ je o zamamnosti ideje Boga upravo kroz njezinu željenost, utješnost i ispunjenje onih želja koje nam stvarnost ne osigurava. Da bi to jasnije izrazio polazi od toga da on nije protivnik Boga. Naprotiv, potvrdit će da, „po definiciji, ništa nije milije od Boga ljubavi. Tko o njemu ne bi sanjario?“¹⁴⁶ Takva poželjnost Boga navodi ga

¹⁴⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 96.

¹⁴⁶ *Isto*, 97.

da kaže: „Upravo zato što bi mi bilo draže da Bog postoji, imam jake razloge sumnjati u njegovo postojanje. Zašto bi mi bilo draže da Bog postoji? Jer on odgovara mojim najsnažnijim željama.“¹⁴⁷ Pod najsnažnijim željama, autor prije svega misli na, besmrtnost, pravdu i ljubav. Samo Bog može osigurati vječni život, učiniti da ponovno susretnemo voljena bića koja smo izgubili, da pravda pobijedi i konačno i možda najvažnije da budemo voljeni. To su fundamentalne ljudske želje koje osigurava jedino religija i ideja o Bogu, te je upravo to ono što ih čini privlačnima i u čemu se očituje snaga religije i snaga ideje o Bogu. Zašto je Comte-Sponvilleu ta željenost, poželjnost i konačna utješnost smetnja u pihvaćanju Boga?

Polazeći od stvarnosti on prepoznaje da stvarnost nije naklona ljudskim željama. Upravo suprotno, jer „zbilja nema baš običaj, a to je najmanje što se može reći, do te mjere ispunjavati naša očekivanja.“¹⁴⁸ Tu misao premješta i na misao o Bogu, koji toliko odgovara našim željama, da je vjerojatnije da nije dio stvarnosti nego tek naša iluzija. Upravo, jer toliko odgovara našim željama, tim više je ta ideja podložna sumnji: „Ako neko vjerovanje do te mjere odgovara našim željama, umjesno je pribojavati se da je smišljeno kako bi ih zadovoljilo (barem fantazijski).“¹⁴⁹ Drugim riječima, za Comte-Sponvillea je daleko više sumnjivo ono što je utješno i privlačno u odnosu na ljudske želje i projekcije jer je to netko mogao smisliti baš iz razloga što smo potrebni takve utjehe i vjerovanje u konačno ispunjenje naših želja. To je ono što čini religija. Ateizam, za razliku, ne izmišlja nikakvu iluziju da bi nas utješio i on je stoga vjerojatniji, jer kao prvo odgovara stvarnosti i kao drugo nije utješan. To je ono što smo najdublje shvatili iz razgovora s Comte-Sponvilleom: „Da je neka ideja utješna ili neutješna ništa ne govori o njezinoj istinitosti. Ali ako je zaista utješna naslućuje se dobar razlog da u nju sumnjamo. Ili da je izmišljena da bi nas utješila. To je ono što Freud smatra iluzijom. Za Freuda iluzija nije nužno pogrešna. Iluzija je zapravo vjerovanje koje je proizašlo iz ljudskih želja. To ne potvrđuje da je krivo ali to oslabljuje njezinu ideju. A zapravo, suprotno od toga, ideja koja ide protiv naših nada ne pokazuju da su istinite, ali zapravo potvrđuju da ih nitko nije izmislio da bi nas utješio ili nam ugodio.“¹⁵⁰ Oslabljenost ideje koja je utješna i koja odgovara našim željama je upravo ona kršćanska u kojoj Comte-Sponville vidi najveće ispunjenje onoga što bi čovjek uopće mogao poželjeti: „Tko ne bi poželio konačnu pobjedu života nad smrću? Da to ovisi samo o nama, vjerujte da bi Bog već odavno postojao. No kako to očito ne ovisi o meni, mora se konstatirati da je sama naša ideja o Bogu – želja za 'preobličenim Ocem', kao što kaže Freud,

¹⁴⁷ *Isto*.

¹⁴⁸ *Isto*, 98.

¹⁴⁹ *Isto*.

¹⁵⁰ Iz razgovora s André COMTE-SPONVILLEOM, 24.11.2018.

za malu djecu kakva smo svi mi, želja za zaštitom i ljubavlju – jedan je od najjačih argumenata protiv vjerovanja u njegovo postojanje.¹⁵¹

Ovdje dolazi do izražaja Comte-Sponvilleova sklonost neutješnosti, očaju i razboritosti koju donosi ateizam spram utješnosti, nade i iluzija koje donosi religija. Prethodno smo govorili o očaju i nadi, pa ovdje samo podjećamo na taj tekst koji je dubinski povezan i s posljednjim argumentom očitovanim kroz naše najdublje želje. Iz teksta je vidljivo da se Comte-Sponville temelji na Freudu. Već smo istaknuli, a kako nam je i sam potvrdio, da je od tri najpoznatija ateista Feuerbacha, Nietzschea i Freuda, najbliži Freudu upravo u onome što on govori o religiji. Iako sumnja u znanstvenost njegove psihoanalize, ono što drži o religiji, čini mu se istinitim. Također valja ukazati na činjenicu da ovaj Comte-Sponvilleov argument nije ništa novo o čemu se u literaturi nije naširoko raspravljalo. Sam Freud, temelj svojoj teoriji nalazi u prethodnicima Feuerbachu i Marxu, od kojih je prvi također govorio o religiji kao ljudskoj projekciji i želji, a drugi o religiji kao opijumu naroda. To su stavovi već dobro poznati u našoj povijesti od kojih ni jedan nije dokazan, te su naišli na protukritiku koja ima jednaku težinu. S druge strane, niti sama kritika nije do kraja poništena i ona uvijek izranja kao argument za slabost kršćanskog vjerovanja u Boga ljubavi. Ovdje se nećemo baviti poviješću te rasprave jer se ona već može naći u brojnim literaturama.¹⁵² Ovdje ćemo se baviti onim što Comte-Sponville govori, pozivajući se i gotovo potpuno preuzimajući ono što Freud drži o religiji. Kako je riječ o psihološkoj interpretaciji vjere u Boga, na njoj ćemo se zadržati te iznijeti vlastito promišljanje o šestom argumentu našeg autora.

Kako je već rečeno, Comte-Sponville se temelji na Freudovoj psihološkoj razradi religije, koju ni sam Freud nije držao konačnom i sveobuhvatnom. Jasno je da to ne drži ni Comte-Sponville, no radi veće jasnoće, potrebno je posvetiti nekoliko temeljnih etapa samoj Freudovoj interpretaciji religije. Ukoliko Comte-Sponville drži da je Freudova psihanaliza znanstveno upitna, ne bi li to trebalo dovesti u pitanje i samo njegovo razumijevanje religije koje se na njoj temelji? Polazeći od tog pitanja dajemo naslutiti da će se ovo poglavlje u formi šestog argumenta Comte-Sponvillea *Želja i iluzija* kretati unutar dva momenta izražena u naslovima: *Freud u kritici* i *Želja i iluzija u religiji*.

¹⁵¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 102.

¹⁵² Jedna od takvih je: Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 295-639.

6.3.1. Freud u kritici

Freud postavlja pitanje odakle religioznim predodžbama njihova unutrašnja snaga? Na to isto odgovara: „Te predodžbe koje se izdaju za poučke nisu talozi iskustva ili konačni rezultati mišljenja, one su iluzije, ispunjenja najstarijih, najsnažnijih, najprečih želja čovječanstva; Tajna njihove snage je snaga te želje.“¹⁵³ Želje na kojima Freud temelji svoje razumijevanje religije polaze od njegova središnjeg uvida u psihoanalizu u kojoj je „sve psihičko isprva nesvjesno.“¹⁵⁴ S tim u vezi su snovi u kojima se očituju najdublje želje izražene kao „zakrabuljena ispunjenja *potisnute želje*.“¹⁵⁵ To je središte njegova razumijevanja religije koje proizlazi iz uvida o počecima religije a koje utječe i na njegovu daljnju razradu i sam odnos spram religije. U svom djelu *Totem i tabu* Freud donosi psihološki pokušaj razjašnjavanja izvora religije. Iako će reći da „cilj *Totem i tabua* nije bio da se razjasni nastanak religije nego samo totemizma,¹⁵⁶ on će na njegovu temelju izgraditi razumijevanje religije. Također je poznato da je Freud, sukladno kritikama svojih suvremenika, mijenja i prepravljao svoja stajališta.

Kako nam donosi Dogan, Freud se poslužio radom drugih znanstvenika kao što su „Darwinova teorija o primitivnoj hordi, o čoporu kao praliku ljudske zajednice, ideja o pobuni sinova protiv vlastitog oca preuzeta od Atkinsona, teorija o početnoj egzogamiji i pravu matrijarhata od W. R. Smitha, totemizam od Frazera idr.“¹⁵⁷ U pitanje nije stavljen materijal kojeg su skupili ovi istraživači nego sama njihova interpretacija do koje dolazi Freud. Polazeći od ideje prvih oblika totemskog ponašanja u čovjekovu životu koje onda prelaze na dobro poznati Edipov kompleks, Freud objašnjava ovako: „Ako uzmemo da je otac totemska životinja, tada se obje glavne zapovijedi totemizma, oba tabu propisa koji svoju jezgru imaju u stavu da se totem ne smije ubijati i da se ne smije seksualno općiti sa ženom iz istog totema, svojim sadržajem podudaraju s oba Edipova prijestupa, koji je i ubio svoga oca, i svoju majku uzeo za ženu, ali i s obje praželje djeteta, čije nedovoljno potiskivanje ili njihovo ponovno buđenje vjerojatno tvori jezgru svih psihoneuroza.“¹⁵⁸ Edipov kompleks je u tom smislu psihološki razrađen praoblik „religije, morala, društva i umjetnosti i to podudarajući se u

¹⁵³ Sigmund FREUD, *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, 339.

¹⁵⁴ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 417.

¹⁵⁵ *Isto*, 420.

¹⁵⁶ Sigmund FREUD, *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, 332.

¹⁵⁷ Nikola DOGAN, *U potrazi za Bogom*, 171.

¹⁵⁸ Sigmund FREUD, *Totem i tabu. Neke podudarnosti u duševnom životu divljaka i neurotičara*, Zagreb, 2000., 166.

potpunosti s tvrdnjom psihoanalize, ovaj kompleks oblikuje jezgru svih neuroza.“¹⁵⁹ U tom smislu, kompleks slike oca u djetinjstvu igra veliku ulogu u poimanju Boga. Time postaje jasno da je riječ o infantilnim željama, nikada prevladanog kompleksa oca, kako jednog individuuma tako i cijelog čovječanstva, koje očituje bespomoćno dijete koje čezne za zaštitom, za pravedošću, za produženjem života i drugim potisnutim željama koje iz tog konflikta proizlaze.¹⁶⁰ Tu se javljaju iluzije koje nudi religija za ispunjenjem želja koje zbilja nije kadra ispuniti.

U ovom skraćenom obliku nastojali smo prikazati Freudovo polazište za njegovu kasniju razradu želje i iluzije, koje preuzima Comte-Sponville. Küng naglašava da je ovdje riječ o razumijevanju religioznog razvoja u svrhu *doktrinarnoshematskog evolucionizma*¹⁶¹ kojeg više ni jedan ozbiljan istraživač povijesti religije ne zagovara. Nemogućnost da se historijski dokaže prvi oblik religije, te sam njezin razvoj unutar tek jednog gledišta danas je polazište s kojim svi trebaju računati: „To da je predanimizam ili animizam ili totemizam posvuda bio izvorni oblik religije, dogmatski je postulat, a ne historijski dokazana činjenica.“¹⁶² Freud je, naime, držao da se religija razvijala u svojoj jednolikosti iz ovih praoblika ljudskog ponašanja. Ne ulazeći dublje u ovu raspravu, naglašavamo tek da je Freud zanemario slojeve i strukture razvoja religije, iz čega onda povlači zaključke o religiji kao svijetu privida i sna u kojem su predodžbe ispunjenja najstarijih, najsnažnijih i najprešnijih želja čovječanstva. Tako se stječe dojam da je preuzeo tek one oblike koji potvrđuju njegovu psihoanalizu što je, kako i sam Comte-Sponville drži, čini znanstveno upitnom, ne samo u pogledu psihoterapijskog djelovanja na pojedinca nego i također na njegovo poimanje religije. S obzirom da dublju kritiku treba prepustiti psiholozima, valja naglasiti da se, kako nam to donosi Küng, „mnogim psiholozima Edipov kompleks shvaćen doslovce čini mitom. I nije moguće unaprijed odbaciti ono što je istraživač sna A. Hoche, očito glas u ime mnogih, humorno, a jednostavno izrazio ovako: »Godinama sam se pošteno trsio da nađem nekoga tko žudi za svojom majkom i želi zatući oca. Nije mi uspjelo. Drugačije nisu prošli ni ostali, iskusniji kolege. Edipov kompleks vozika se

¹⁵⁹ Nikola DOGAN, *U potrazi za Bogom*, 173; Sam Freud o tome kaže u: Sigmund FREUD, *Totem i tabu. Neke podudarnosti u duševnom životu divljaka i neurotičara*, 195: „U Edipovom kompleksu se susreću počeci religije, morala, društva i umjetnosti, i to podudarajući se u potpunosti s tvrdnjom psihoanalize, da ovaj kompleks oblikuje jezgru svih neuroza, barem koliko su do sada podlegle našem razumijevanju. Čini mi se velikim iznenađenjem da su i unutar duševnog života naroda ovi problemi dopustili svoje razrješavanje polazeći od jedne jedine točke, kakva je odnos prema ocu.“

¹⁶⁰ Usp. Sigmund FREUD, *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, 333.

¹⁶¹ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 450.

¹⁶² *Isto*, 450.

kroz literaturu kao Ukleti Holandez po morima: svatko o njemu govori, neki vjeruju u nj, ali ga nitko nije vidio.«¹⁶³

U svojoj daljnjoj razradi Freud zagovara odgoj u kojem će inteligencija i um biti nadmoćni nagonским željama. Zagovara odgoj za realnost: „Čovjeku pojedincu, kao i sveukupnom čovječanstvu, religija je prolazna, pubertetska faza u razvoju čovječanstva. Ni kao individuum ni kao vrsta čovjek ne može vječno biti dijete. Mora postati odrastao, mora vlastitom snagom i s pomoću znanosti svladati zbilju te istodobno naučiti predano podnositi neotklonjive sudbinske nužnosti. To je zadaća zreloga, odrasla čovjeka!“¹⁶⁴ U svojim djelima *Budućnost jedne iluzije* i *Nevolje civilizacije* analizira religiju odrasla čovjeka u kojem objašnjava čovjekov bijeg u infantilno, u djetinjstvo, sklanjajući se pod okrilje dobrog Oca – Boga kao umirujuću sliku naravnog oca koji služi kao sklonište iluzorne zaštite i sigurnosti. To je ono što Freud drži nezrelošću koja se nije kadra nositi s vlastitim životom. Prema tome, čovjek, ponukan onim što baštini i kao dio čovječanstva (čopora) i kao pojedinac u svojim osobnim konfliktima, nalazi utjehu¹⁶⁵ u povratku toj nezrelosti koja je religija.

Valja dobro paziti, kako naglašava i Künig i Dogan, da „iluzija, to znači religija, nipošto nije svjesna laž u moralnom smislu, pa ni – Freud to naglašava – zabluda u spoznajnoteorijskom smislu.“¹⁶⁶ On sam o tome kaže: „Iluzija ne mora nužno biti lažna, tj. neostvariva ili u proturječju sa stvarnošću.“¹⁶⁷ Religija nije nužno iluzorna u smislu da je nadrealistična ili u opreci s realnošću. Iluzija – to je za nju karakteristično – motivirana je potrebom za ispunjenjem želje, dakle proizvod je osjetilno-nagonskog, koje za svoje odgonetavanje traži primjenjenu psihološku tehniku odgonetavanja. Riječ je o tome da Freud razrađuje psihološki moment religije, nikako njezinu istinosnu vrijednost. Dakako da je njegovo izvođenje psiholoških uvjetovanosti religije utjecalo i na njegovo osobno opredjeljenje, ali to ne drži pravilom. Prema tome, „pojam iluzije za Freuda ne znači i pogrešku. Religija je zato iluzija, jer je projekcija želje za utjehom koja je u stvarnosti neostvariva.“¹⁶⁸ Postaje jasno odakle Comte-Sponville crpi svoje nadahnuće, kada čitamo da i sam Freud kaže: „Govorimo sebi kako bi bilo vrlo lijepo kad bi postojao moralni poredak svijeta i onostrani život, no vrlo je neobično da je sve onako kako moramo sebi poželjeti.“¹⁶⁹ U tom duhu, Freud pravu zrelost čovjeka vidi tek u ateizmu, dok

¹⁶³ *Isto*, 479.

¹⁶⁴ *Isto*, 437.

¹⁶⁵ Sigmund FREUD, *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, 343: Nbrojeni ljudi nalaze u učenjima religije svoju jedinu utjehu i samo njihovom pomoći mogu podnijeti život.

¹⁶⁶ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 435.

¹⁶⁷ Sigmund FREUD, *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, 340.

¹⁶⁸ Nikola DOGAN, *U potrazi za Bogom*, 176.

¹⁶⁹ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 436.

„religiju uspoređuje s paranoičnim ponašanjem, jer je ona u sebi čovjekova projekcija svijeta.“¹⁷⁰

Freudovu kritiku religije relativirali su već njegovi kolege i suvremenici Alfred Adler i Carl Gustav Jung pod znakom pitanja koje nam donosi Küng: „Je li ispravno nesvjesno poimati do te mjere negativno, samo kao rezervoar potisnutih želja? Je li ispravno sve intencije osim nagona za samoodržanje svesti na seksualne želje, na libido, makar 'seksualno'¹⁷¹ prema Freudu shvaćali u obuhvatnijem smislu? Je li ispravno individualnu strukturu psihe shvaćati samo retrospektivno, polazeći od prošlih zbivanja, umjesto perspektivno, u svjetlu smisla i cilja života što ih je čovjek sebi postavio (ili preuzeo od drugih)?“¹⁷² Tako će Jung reći da „dok je osobnost podsvjesna, odgovara Freudovom Nad-ja i predstavlja izvor stalnih moralnih konflikata. Ali ako se ona privuče iz te projekcije, to znači da nije više mišljenje drugih, onda znamo da smo svoj vlastiti *da* i *ne*. Onda djeluje osobnost kao *unio oppositorum* (jedinstvo suprotnosti) i sačinjava neposredno iskustvo božanskoga koje se uopće može psihološki shvatiti.“¹⁷³ *Jedinstvo suprotnosti* vidimo na tragu već spominjane polarnosti unutar kršćanske antropologije, te čovjek kao svoj vlastiti *da* i *ne*, na tragu Wojtylina samoposjedovanja. Povratak ljudskom iskustvu koje je obilježeno time da ima svijest i slobodnu volju i ovdje ima svoje mjesto. Svijest o ljudskom djelovanju koje može biti uzrokovano njegovom podsvješću i nesvjesnim dobiva jedan novi predznak onda kada je čovjek toga svjestan. Tada predodžbe, projekcije i djelovanje iz nesvjesnog dobiva novo značenje, unutar kojega Bog nije dokinut. Ukoliko ljudsko ponašanje promatramo iz onoga što o čovjeku znamo, osobito putem iskustva, ne tiče li se to i same religije? Ako postoje brojni ljudi koji psihički ostavljaju krajnje normalan dojam i uz to vjeruju u Boga, nije li i to strana koju treba uzeti u obzir kada govorimo o religiji?

Dogan primjećuje da je Freudova slika oca¹⁷⁴ „potpuno patološka, da se on zadržava samo na njezinoj negativnoj simbolici, te da uzima samo one elemente koji označuju represiju i nasilje.“¹⁷⁵ Na tom tragu, temeljem Habermasove kritike Freuda, i Manfred Lütz ističe da

¹⁷⁰ Nikola DOGAN, *U potrazi za Bogom*, 176.

¹⁷¹ Robert M. YOUNG, *Edipov kompleks. Ideje u psihoanalizi*, Zagreb, 2006., 46: „Za Freuda, 'seksualno' je bilo sveobuhvatno i označavalo je svako obilježje živog tkiva koje je izražavalo negativnu entropiju. To je bilo značenje 'libida'.“

¹⁷² Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 442.

¹⁷³ Carl Gustav JUNG, *O religiji i kršćanstvu*, 27.

¹⁷⁴ Neki autori drže da je to usko povezano i sa samim Freudovim osobnim iskustvom, „čija obitelj je bila generacijski miješana. Njegov otac je bio dvadeset godina stariji od majke i, kad se rodio Freud, već je imao unuka od svog odraslog sina iz prvog braka. Taj i drugi sin bili su barem jednako stari kao i nova žena, Freudova majka. (...) Njegovo poistovjećivanje s Edipom nije moglo biti potpunije.“ U: Robert M. YOUNG, *Edipov kompleks. Ideje u psihoanalizi*, 30-31.

¹⁷⁵ Nikola DOGAN, *U potrazi za Bogom*, 177.

„Freudu zasigurno ne ćemo učiniti nikakvu nepravdu ako ustvrdimo kako su dokazi za to ocoubojstvo kudikamo nepouzdaniji od bilo čega što bi čak i on sam mogao shvatiti kao naznaku Božje opstojnosti.“¹⁷⁶ Ipak Freudovo pitanje o religiji kao tek mišljenju vođenim željom, još uvijek ostaje otvoreno i ima svoju težinu unatoč kritikama u odnosu na njegovo poimanje religije i njezinih početaka. U tom smislu, Küng će postaviti važno pitanje: „Nije li Bog uza svu psihološku važnost ideje o Bogu samo 'puka psihološka' zbilja? Ili, nadovezujući se na Jungove riječi: Ako je Bog nedvojbeno 'psihološki egzistentan' (psihološka istina) – subjektivno u ljudskom individuumu, objektivno u većoj skupini – ne egzistira li onda i neovisno o našoj svijesti, našoj psihi?“¹⁷⁷ Radi se o pitanju koje nedvojbeno mora biti prisutno ukoliko želimo sagledati ljudsku zbilju u njezinoj cjelovitosti. Držeći da Freudova kritika religije itekako ima što za reći o čovjekovu odnosu s Bogom, ona još uvijek ništa ne govori o zbilji Boga.

Gotovo svaki autor naglašava epohalnu zaslugu Freudove psihoanalize koja je pokazala „do koje mjere ono nesvjesno određuje čovjeka i povijest čovječanstva, i do koje su mjere najranije djetinjstvo, prvi odnosi djeteta i roditelja, odnos prema seksualnosti, temeljni i za čovjekove religiozne stavove i predodžbe.“¹⁷⁸ Neosporan je Freudov doprinos u smislu psihološke razrade da religija, kako je to rekao Feuerbach, može biti puka projekcija, da ona, kako je to rekao Marx, može biti opijum, sredstvo socijalnog umirenja i utjehe (represije) i kako je to rekao Freud, može biti iluzija ispunjenja najdubljih želja čovječanstva. No, s druge strane, drži Küng,¹⁷⁹ ona to sve i ne mora biti.

Kao prvo, „iz neospornog utjecaja *psiholoških* (ekonomsko-društvenih) čimbenika na religiju i pojam Boga još ništa ne proizlazi o egzistenciji ili neegzistenciji Boga! I zato nije potrebno nikakvo daljnje objašnjenje kažemo li sada u vezi s Freudom posve analogno: ni iz neospornog utjecaja *dubinskopsiholoških, nesvjesnih* čimbenika na religiju i pojam Boga *još ništa ne proizlazi o egzistenciji ili neegzistenciji Boga.*“¹⁸⁰ S druge strane, činjenica da sama projekcija nije presudna o egzistenciji Boga, govori u prilog „granicama Freudova zaključivanja od anomalnog na normalno, od neurotičnog na religiozno. Religija je ljudsko *mišljenje vođeno željom?* pa bi Bog zato smio biti samo ljudska tlapnja, infantilna iluzija, ili samo neurotična suluda ideja? Želji za Bogom posve može odgovarati zbiljski Bog.“¹⁸¹ U tom smislu Lütz

¹⁷⁶ Manfred LÜTZ, *Bog – mala povijest najvećega*, 26.

¹⁷⁷ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 449.

¹⁷⁸ *Isto*, 458.

¹⁷⁹ *Usp. Isto*, 458.

¹⁸⁰ *Isto*.

¹⁸¹ *Isto*, 459.

upotrebljava jednostavnu simboliku kojom objašnjava ono bitno: „To da doista mogu postojati psihološki razlozi žarke želje za određenim predmetom ne govori nam ništa o logičnim razlozima postoji li dotični predmet u stvarnosti ili ne postoji. Možemo, primjerice, žarko željeti tortu od šlaga. To, naravno, ne znači da dotična torta postoji ovdje i sada. No to uopće ne znači da ona ne postoji.“¹⁸² Ovdje se pokazuje da Bog nije psihološko pitanje, nego egzistencijalno, te da sama želja, koliko god utjecala na naš odnos spram Boga, nije u toj mjeri presudna za govor o Bogu.

Kao drugo, kada govorimo o psihološkom objašnjenju religije, Küng nas navodi na promišljanje koje govori upravo u tom smjeru, pitajući se: „Je li neka vjera već zato loša, i govori li to što protiv njezine istine, već i to što – kao i u psihoanalizi – u njoj sudjeluju svi mogući nagoni, libidinozna nagnuća, psihodinamički mehanizmi, svjesne i nesvjesne želje? Zašto ja zapravo ne bih smio željeti?“¹⁸³ Drugim riječima, svi naši odnosi uključuju dinamiku ljudske složenosti u smislu njegove psihe. Znači li to da su svi naši odnosi nestvarni ili tek proizvod nesvjesnoga i neurotičnoga ponašanja? Pa ako i jesu, još uvijek ne znači da su nestvarni i lažni. Također treba naglasiti da nema razloga zašto se ljudska religioznost ne bi mogla objašnjavati i psihološki. To je potpuno legitimno i važno u ljudskom samorazumijevanju i svijeta oko sebe. Tome je Freud doprinio i taj mu trud nitko ne oduzima. Riječ je o tome da takvo objašnjenje religije, isključivo psihološko, ne kaže sve, osobito ako su njegove postavke manjkave i proizlaze iz već unaprijed odlučenog ateizma. I to je dakako legitimno, ali je jednako legitimno i na to ukazati te primijetiti manjak jednog znanstvenog postupka kojem bi svrha trebala biti utvrđivanje istine, a ne unaprijed odlučene istine. O složenim strukturama ljudske svijesti je već bilo riječi. Ovdje nam je namjera zaključiti da njezino rastakanje na pojedine dijelove svakako je doprinos njezinu razumijevanju, ali je riječ o dijelu, a ne cijelovitom objašnjenju ljudske stvarnosti, psihe, iskustva, svijesti itd. Kako smo već i naglasili, Freudovo a time i Comte-Sponvilleovo pitanje o religiji i ideji Boga još uvijek ostaje otvoreno. Svjesni da kritike upućene Freudovu istraživanju jednako se mogu primijeniti i na Comte-Sponvillea koji se na Freudu temelji, pokušat ćemo se još dublje bazirati na pitanju želje i iluzije u smislu religije i ideje Boga, dajući osobni obol ovom pitanju.

¹⁸² Manfred LÜTZ, *Bog – mala povijest najvećega*, 40.

¹⁸³ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 459.

6.3.2. Želja i iluzija u religiji

Izdvojiti ćemo ovdje tri momenta kojima želimo promišljati o ulozi želje i iluzije u religiji, osobito kršćanskoj, jer je to naše polazište i unutar onoga što Comte-Sponville govori kada Freudovu interpretaciju vraća ponovno u raspravu. Prvotno smo iznijeli Freudov stav isključivo u onom dijelu koji se tiče Comte-Sponvilleova govora u njegovu šestom argumentu. Ono što želimo podcrtati jest da je Freudov doprinos razumijevanja nesvjesnoga unutar religioznog ponašanja neosporan, ali ujedno i manjkav s obzirom na temelje koji ga drže. To su kao prvo, njegova interpretacija izvora religije koja ne stoji na historijskim činjenicama, nego prizvoljnoj interpretaciji. Kao drugo, psihološka uloga nesvjesnoga još uvijek ne govori ništa o Božjoj egzistenciji. No, to ipak nije ono što nas u ovom dijelu najviše zanima. Ono što je nama ovdje ključno jest uloga dinamike ljudske psihe unutar religijskoga, koje za nas ovdje nije ni u kom slučaju sporno. Zašto? Zato što su želje, iluzije, snovi, svjesno ili nesvjesno, kreativni trenuci čovjeka koji ga se tiču, ne samo u pogledu njegove religioznosti, nego u pogledu svekolike zbilje. To su naša iskustva, koja zbog psihološke interpretacije i dinamike, nikako nisu laž u onom smislu u kojem to Freud govori o religiji. Ipak, za nas ostaje pitanje, a koje Comte-Sponville osobito želi uvesti u raspravu, o utješnosti i željenosti ideje Boga, koja je samim time više sumnjiva.

Time započinjemo razradu našeg prvog momenta koji se temelji na onome što u svojoj knjizi *Čovjek nije sam* piše Abraham Joshua Heschel, a što se tiče razumijevanja ljudskih želja. Polazimo od onoga što čitamo kod Heschela, koji kaže: „Uroniš li u misli i osjećaje, isključiš se iz okruženja; a u potrebama, raskrižju izvanjeg i nutarnjeg života, opet srećeš svijet. Zato pitanju življenja pristupamo raščlambom potrebâ. Poblize, one su odsuće i manjak čega bitnog za dobrobit, koje budi neotklonjivu želju za udovoljenjem. U duševnom smislu, gdje iskrnsne potreba, iskrnsne i želja da joj ugodiš; izostane li želja, to se ni potreba ne izražava. Ignoti nulla cupido. 'Neznano ne budi želju' (Ovidije, *Ars amatoria*, III, I, 397).“¹⁸⁴ U ovim recima Heschel nastoji preko potreba razumjeti čovjeka. Potrebe kao pokretači koje rađaju želje da se te potrebe zadovolje. S druge strane on drži da je „pitanje potreba neshvatljivo mimo pitanja čovjeka kao njihova subjekta: on je potrebitiji od ma kojeg bića, a potrebe mu predleže volji, ne ovise o htijenju i nisu ishod, nego izvor želje.“¹⁸⁵ Naše razmišljanje se naslanja na prethodnom razumijevanju čovjeka kao nezaključenog, preuzeto od Karl Jaspersa. Čovjek kao takav svoje

¹⁸⁴ Abraham Joshua HESCHEL, *Čovjek nije sam*, 139.

¹⁸⁵ *Isto*, 145.

dovršenje ostvaruje i kroz potrebe i želje koje dakako mogu biti njegova propast kao i njegovi najkreativniji trenuci. Zasigurno će se i Comte-Sponville složiti da su ljudske želje vrlo vitalna funkcija ljudskog djelovanja. Samo jer smo željeli poboljšati svoje zdravlje, razvili smo medicinu, samo jer smo željeli biti obrazovani, otvorili smo škole. Želje su kreativne. S druge strane, želje su dio ne samo naše izvanjske stvarnosti, nego i nutarnje koje nas vode do željenog cilja. Pa možemo reći, jer želimo biti cijenjeni, učimo cijeniti druge i jer želimo biti voljeni, učimo voljeti. U ljudskom željeti, nema ništa loše. No, obratimo pozornost na Hechelovu razradu koji kaže da je čovjek subjekt želje. On kao nezaključen, unutar svojih želja, pokazuje silno stvaralaštvo i kreativnost u rastu spoznaje sebe i svijeta. To je još jedan moment koji ga, kako smo već istaknuli, izdvaja od svih stvorenja. Tu se osobito ističe i čovjekova želja za istinom. Čovjek želi istinu, makar ona bila protivna svemu onome što on sam sebi želi. To nam svjedoči i Comte-Sponville koji kaže da bi i sam želio da postoji Bog, ali to za njega zvuči prelijepo da bi uistinu bilo stvarno.

Sad kad smo ustanovili da želje nisu samo pogubne i represivne nakupine kompleksa iz djetinjstva, nego i najkreativnija dimenzija čovjeka koja ga izdvaja od svakog ljudskog bića, ovo promišljanje možemo protegnuti i na razinu čovjekove želje za Bogom. Čovjek želi Boga. To nam potvrđuje i Comte-Sponville. No, želi li čovjek ono što nikada i ni na koji način ne sluti da bi takva njegova potreba i na koji način mogla biti zadovoljena? Vratimo se na Hechelov citat koji preuzima od Ovidija: Neznano ne budi želju. Ovo je dakako samo pitanje, koje nas može ponukati na promišljanje, nikako i dokaz ili opovrgavanje onoga što Comte-Sponville govori. No, udubimo li se u promišljanje o ljudskim željama, prisutnima u povijesti, vidjet ćemo da su mnoge želje, koje su katkada bile nespojive s razumom, donijele rezultate koji su nama i danas korisni i koji nam svakodnevno olakšavaju život: Netko je želio letjeti, zato mi danas imamo avione. Dakako, samo željeti nije bilo dovoljno. Stoga vidimo da željeti, i onda kada se želje ne podudaraju s racionalnim prosudbama svijeta, mogu polučiti rezultate kojima se nismo nadali i koji nas uvelike začuđuju. Dogodila su se brojna ozdravljenja ljudi čije procjene liječnika nisu ulijevale nadu. Mnoga se i nisu dogodila, ali ne možemo zanemariti da neka jesu. Ovdje se ne služimo čudom, nego samo govorimo o tome da želje mogu biti iracionalne, ali mogu biti i racionalne. I jedne i druge mogu odgovarati stvarnosti jer treba računati da mi o svijetu još tako malo znamo. To možda nije svakodnevni slučaj, ali nije ni nemoguć.

S druge strane, naziremo i slabost ljudskih želja koje su promjenjive u našim ljudskim životima, o kojima Hechel govori kao „samouništavajućim željama“¹⁸⁶ u kojima „već posmatranjem nutrine, nađem groblje nekoć obljubljenih potreba i želja.“¹⁸⁷ U tome smislu želi reći da čovjek nije „živina, zadovoljna kad ugodni potrebi, no čovjek hoće i druge, a ne tek sebe zadovoljiti: biti potreban, a ne tek potrebit. Osobne su potrebe prolazne, ali ova je tjeskobna i stalna: Jesam li ja potreban?“¹⁸⁸ Čovjek ne samo da želi, on hoće biti željen. U tom smislu Hechel dalje vodi svoju misao govoreći da je vrlo „znakovito, jer čovjek nije samodostatan: život mu nije smislen ako ne služi svrsi onkraj njega samoga te ako nije komu drugome dragocjen.“¹⁸⁹ To je pitanje smisla, toliko puta postavljeno, ne samo u literaturi, nego najprije u čovjeku samome. Težnja koja ga vodi onkraj samoga sebe potvrđuje da mu je „dana moć da nadmaši sebe pa odgovara za sve stvari te djeluje u ime jednoga Boga. Sva bića podliježu zakonu, no ga čovjek umije opjevati. Skrajna mu je baština pjesma koju poje svojim djelima; tek ju Bog razumije posvema.“¹⁹⁰ Ovo razmišljanje uvodi nas u drugi moment naše razrade koja želi progovoriti o kršćanskoj vjeri kao središtu želja, kako ju vidi Comte-Sponville.

Promotrimo li povijest našega spasenja, vidjet ćemo prisutnost mnoštva ljudskih želja koje su se gomilale u ljudskoj slici o Bogu. Izraelci, kako nam donosi knjiga Izlaska, su oni koji na putu kroz pustinju nose i svoje vlastite želje i predodžbe o tome kakav bi Bog trebao biti. Naprotiv, upravo Bog odgaja svoj narod, mimo njihovih želja, donoseći im dublji uvid u smisao ljudskog postojanja. Upravo biblijski Bog je, možemo reći, neželjeni Bog. Onaj koji neprestano iznenađuje svojim potezima. Takva slika Boga osobito se potvrđuje u Kristu, koji je takoreći, za mnoge njegove suvremenike bio razočaravajuće obećanje. Prije svega, znamo da su Židovi očekivali Mesiju koji će povesti rat protiv njihovih neprijatelja, kako u starozavjetnoj objavi tako i u liku Krista. Sjetimo se da su gotovo svi starozavjetni proroci bili odbačeni od naroda jer su govorili ono što je bilo mimo njihovih želja i predodžbi. Čovjek je želio ispuniti svoje potrebe za blagostanjem tako što će poraziti neprijatelja koji ga tlači. Naprotiv, Krist umire na križu, kako za one koji su gajili te želje, tako i za njihove tlačitelje. Da kršćanstvo nije religija, naivno predvidljiva i raotkrivena unutar ljudskih želja i iluzija, govori nam više momenata iz Evandjelja, a jedan posebno. U Matejevu evandjelju čitamo sljedeće:

¹⁸⁶ *Isto*, 151.

¹⁸⁷ *Isto*.

¹⁸⁸ *Isto*, 148

¹⁸⁹ *Isto*, 149

¹⁹⁰ *Isto*, 156.

Dok je Isus ulazio u Jeruzalem, uze dvanaestoricu nasamo te im putem reče: »Evo, uzlazimo u Jeruzalem i Sin Čovječji bit će predan glavarima svećeničkim i pismoznancima. Osudit će ga na smrt i predati poganima da ga izrugaju, izbičuju i razapnu, ali on će treći dan uskrsnuti.« Tada mu pristupi mati sinova Zebedejevih zajedno sa sinovima, pade ničice da od njega nešto zaište. A on će joj: »Što želiš?« Kaže mu: »Reci da ova moja dva sina u tvome kraljevstvu sjednu uza te, jedan tebi zdesna, drugi slijeva.« Isus odgovori: »Ne znate što istete. Možete li piti čašu koju ću ja piti?« Kažu mu: »Možemo!« A on im reče: »Čašu ćete moju doduše piti, ali sjesti meni zdesna ili slijeva – to nisam ja vlastan dati, to je onih kojima je pripremio moj Otac.« (Mt 20, 17-23)

U ovom evandeoskom događaju vidimo izraz želja, potpuno ljudskih, koji žele sebi osigurati posebno mjesto, ugled, možda i moć. Ovdje je ključno Kristovo pitanje koje upućuje majci: *Što želiš?* One potrebe i želje kojima je čovjek po svojoj naravi želio 'pripitomiti' Boga vlastitoj slici nisu bile dobro prihvaćene. Krist ih je objasnio na način da ne može ponuditi ništa osim da će njegovi učenici *piti čašu koju on pije*, što govori o njegovoj skoroj mucu. Krist, želje jedne majke, ne proziva iluzijama, nego daje važnost jednom drugom životnom izboru, jer se on, kako kaže Simone Weil, odbija služiti moći i to zahtijeva i od svojih učenika. U tom duhu dodaje: *»Znate da vladari gospoduju svojim narodima i velikaši njihovi drže ih pod vlašću. Neće tako biti među vama! Naprotiv, tko hoće da među vama bude najveći, neka vam bude poslužitelj. I tko god hoće da među vama bude prvi, neka vam bude sluga.«* (Mt 20, 25-27)

U ovim Kristovim riječima nalazimo da on nije tješio ni majku koja od njega nešto traži, ni učenike, ni nas koji ćemo to čitati kasnije. Ono što on traži jest služenje i poziv biti sluga. Pretpostavljamo da je dovoljno jasno da to u kršćanskom smislu predstavlja biti za druge, brinuti o drugima, voljeti druge. Ovdje se ne očituju ljudske naravne želje, niti utjeha. Nitko po svojoj naravi ne želi biti sluga. Nitko po svojoj naravi ne želi biti odbijen u onome što po toj istoj naravi za sebe priželjkuje. U tom smislu ponovit ćemo ono što C.S. Lewis kaže o stvarnosti i kršćanstvu: „Stvarnost je, zapravo, nešto što niste mogli pretpostaviti. To je jedan od razloga zašto vjerujem kršćanstvu. Ono je religija koju niste mogli pretpostaviti. Kada bi ono nudilo svijet kakav smo oduvijek očekivali, izgledalo bi nam da smo ga sami izmislili. Međutim, ono nije takvo kao da bi ga bilo tko izmislio. Ono se ponaša vrlo čudno, baš kao i stvarnost.“¹⁹¹ Ako govorimo o onome što Comte-Sponville kaže gledajući na stvarnost kao takvu, vidjet ćemo da se on također opire nepravdi koja je u njoj prisutna. On ju dakako prihvaća i kaže: „Ja bih

¹⁹¹ Clive Staples LEWIS, *Kršćanstvo nije iluzija*, 52.

također volio da više nikada ne bude rata, ni siromaštva, ni nepravde, ni mržnje.“¹⁹² Nešto kasnije tvrdi: „Tko se ne nada krajnjoj pobjedi pravde i mira? Tko ne želi biti voljen? Tko ne želi konačnu pobjedu života nad smrću?“¹⁹³ Poslužiti ćemo se opet mišlju C.S. Lewisa kod kojeg čitamo: „Moj dokaz protiv Boga svodio se na to da je svijet okrutan i nepravedan. Međutim, kako sam uopće došao do zamisli o *pravdi i nepravdi*? Čovjek nikada neće crtu nazvati savinutom ukoliko nema predodžbe o tome kako izgleda ravna crta. S čime sam uspoređivao svijet kada sam ga nazvao nepravednim? Ako je sve tako loše i besmisleno, zašto se ja, koji sam također dio toga besmisla, tako žestoko bunim protiv njega?“¹⁹⁴ Drugim riječima, nalazimo da Comte-Sponvilleova zamjedba o stvarnosti kao suprotnosti našim željama, traži svoje dovršenje u zamisli koja bi odgovarala onome što si želimo. Sama zamjedba da bi stvarnost, ukoliko postoji Bog, trebala biti drugo od onoga što jest, ukazuje da o toj stvarnosti imamo određenu predodžbu koju sagledavamo unutar neke druge stvarnosti - bolje, barem po naše želje.

Međutim, u ovom evanđeoskom tekstu nalazimo da Krist ne udovoljava željama, nego nudi jedan sasvim određen poziv koji mora biti spreman služiti u ovome životu. Majka, koja nije tražila mjesto za svoje sinove u ovome svijetu, nego u drugome, pokazuje veliku vjeru u Krista kao vladara i jednog i drugog svijeta. Ona se čak izdiže iz ovozemnih želja i usmjerava na ono što će biti u Kraljevstvu nebeskom. Krist prebacuje težište na ovaj život pokazujući put. Također, on sebi ne prisvaja vlast ni za Kraljevstvo nebesko i ne daje sigurnost za ono što ona traži. Ovdje želimo reći sljedeće. Comte-Sponville bitno zanemaruje težinu značenja – biti kršćanin. Biti kršćanin ne znači tek nalaziti ispunjene želje, ni biti utješeno. Biti kršćanin također znači – biti sluga, odreći se sebe: svojih želja i svojih iluzija o Bogu. Biti kršćanin katkada znači podnositi Boga koji je zahtjevan i težak, koji je suprotnost onome što bismo si mi sami željeli. Svjesni smo da bi Comte-Sponville na to rekao da je tu ipak obećana konačna utjeha. Konačno, slažemo se s njim. Ali toj utjesi je pretpostavljen, između ostalog, i mukotrpan put. Taj bitno važan put koji joj prethodi, ovdje je zanemaren. S druge strane, u navedenom evanđelju, Krist ne pridobiva učenike tako što im daje obećanje o konačnoj utjesi i ispunjenju njihovih želja u Kraljevstvu nebeskom, nego jer im pruža *piti čašu koju će on sam piti*. Takav kršćaninov put, smatramo, nije uzet u obzir kada se o kršćanstvu govori kao nezrelom ili infantilnom povratku Ocu koji nas tješi.

¹⁹² André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 97.

¹⁹³ *Isto*, 102.

¹⁹⁴ Clive Staples LEWIS, *Kršćanstvo nije iluzija*, 49.

Pozovemo li se na zapovijed: *Ljubite neprijatelje* (Mt 5, 44a), o kršćanstvu možemo reći puno toga osim da je želja ili iluzija. Tko može ljubiti neprijatelje i one koji nam čine zlo? Je li to rezultat naših želja i iluzija? Možemo tražiti, ali teško ćemo naći nekoga tko je baš to želio. Također, važno je istaknuti: Tko je želio Boga koji je završio na križu, među osuđenima, najsramočnijom smrću? U starozavjetnoj objavi nalazimo govor proroka koji najavljuju taj događaj, ali nikoga tko je sanjario o takvom Bogu. Uzmemo li ozbiljno živjeti kršćanski, tada ćemo shvatiti da sve ono što prethodi konačnoj utjesi, jest život s Kristom koji zahtijeva ljubav koja je kadra pokopati svaku svoju želju ako to znači dobro drugoga, pa i onu konačnu. Unutar kršćanske mistike i duhovnosti nalazimo brojne primjere ljudi koji su ovo odricanje dobro razumijevali, gdje su morale ustuknuti naše ljudske želje, kako bi živio Bog kao čista ljubav, jedini kadar čovjeka preobraziti u ljubav. Vratimo li se Simone Weil, koja nas poučava o Bogu koji se odrekao vlastita božanstva od postanka svijeta čije dovršenje se ogleda u križu, za kršćanina nema drugog puta nego puta ljubavi koja je teška, svjesna, koja se predaje slobodno, ne nužno na mučeništvo, nego na davanje za drugoga. Tada ima smisla ono što držimo da čovjek svoju željenost i samodostatnost ne nalazi u samome sebi, nego u Onome onkraj sebe, koji ga osposobljuje za takvu ljubav. Je li takav put, u čijem središtu je ljubav, moguće sagledati tek kroz infantilne želje i iluzije o slici naravnog oca u djetinjstvu? Moguće je. Odnos spram Boga može biti objašnjen i psihološki, te naše življenje kršćanstva može biti utemeljeno u pukoj iluziji i želji. No, kako je rekao Kūng, ona to i ne mora biti. Ono uz što kršćanin pristaje, nije utjeha, nije ispunjenje želja, jer kršćanski Bog nas tome ne poučava u prvom redu. U prvom redu stoji ljubav, samoprijegorna i zahtijevna, katkada radosna i poletna, a naše želje i iluzije, Bogu su ionako, dobro znane.

Na tom tragu važan je jedan detalj, poznat iz razgovora s Comte-Sponvilleom, a koji, smatramo, baš ovdje ima svoje mjesto. Riječ je o pitanju koje smo postavili Comte-Sponvilleu unutar njegova mističnoga iskustva. Naše pitanje je bilo: „U opisu vašeg mističnog iskustva, jeste li ikada pomislili da ste ustvari imali iskustvo Boga?“¹⁹⁵ Njegov odgovor je glasio ovako: „To iskustvo koje sam opisao je iskustvo sreće, mirnoće, ali nije to iskustvo ljubavi. Zapravo, po prvi put u svom životu nisam ni trebao biti ljubljen. To mi je izgledalo predivno. Napokon sam nahranjen. Nisam ni trebao brigu. To je zapravo meni osjećaj oslobođenja i zapravo kad sam izgubio vjeru to je bilo iskustvo pojednostavljenja. Sve je postalo laganije i jednostavnije. Osloboodio sam se Božjega pogleda. Katkada su mi znali reći: Pa to je pogled ljubavi. Da, ali recimo, tko bi od nas prihvatio živjeti neprestano pod pogledom svoje majke? To je

¹⁹⁵ Iz razgovora s Comte-Sponvilleom, Paris, 24.11.2018.

nepodnošljivo. A Božji pogled je i više pogled ljubavi od same majke. I smatram da je to sveprisutno. A zapravo živjeti izvan toga pogleda je pitanje jednostavnosti, oslobođenja i možda samoće. To mi je ustvari utješno. Nisam izgubio vjeru u nekoj krizi nego u jednom iskustvu pojednostavljenja.¹⁹⁶

Ovdje nam se nameću pitanja. Ne bismo li mogli takvo iskustvo oslobođenja također nazvati svojevrsnim ocoubojstvom unutar kojega se želimo osloboditi očinskog pogleda koji je ljubav? Oslobođenje pretpostavlja da smo se riješili nekog tereta ili nečega što nas pritišće. Ne uviđamo li već ovdje da Božji pogled ljubavi ne uključuje tek puku želju i iluziju, nego i težinu zahtijeva - biti kršćaninom? Osloboditi se također znači unaprijed se osigurati. U tom smislu, ovdje oslobođenje također može značiti izbrati ono što je lakše. Ne tvrdimo da je tako u Comte-Sponvilleovu slučaju, samo želimo potvrditi da nositi Božji pogled ljubavi ne uključuje ni u prvom redu ni samo kao ostvarenje određenih želja i iluzija koje nam stvarnost ne može ponuditi. Ovdje je riječ o egzistencijalnom pitanju, pitanju Boga – a što je, smatramo, pitanje života i smrti. Božji pogled kao pogled ljubavi vrlo je često zahtijev koji treba iznijeti na leđima. Jednako tako to može biti i samoća i očaj koji Comte-Sponville radije bira. To je ono što nas čini nezaključenima, što nam daje iskustvo samoposjedovanja i slobodne volje da se ili okrenemo sebi kao središtu ili odrekemo sebe u ime nečega što je veće od mene samoga. *Onaj tko izgubi sebe, sebe će naći* (Usp Mk 8,35), čitamo ne samo u evanđelju, nego brojnim duhovnim spisima drugih religija. Takav put koji je put ljubavi, pretpostavlja hrabrost koja često uključuje prihvatiti njezin poraz, ali također i prihvatiti njezinu pobjedu, koja je očitovana u Božjem pogledu uskrsnuća koje nije ništa drugo do li ljubav, koja se slobodno odrekla. Zanimljivo da je ljubav pobjeda, znači zanimljivo život Etty Hillesum, Simone Weil i brojne druge koji su predmet i Comte-Sponvilleova divljenja. Činjenica da se pobjeda ljubavi očituje upravo kroz poraz, možda je najveći razlog zašto je tako rijetka. No, zanemariti njezinu pobjedu, makar kroz poraz, znoj i suze, značilo bi zanemariti i život ovih ljudi kojima se licemjerno divimo dok u isto vrijeme govorimo da ona za ovaj svijet ne znači ništa jer je osuđena na ništavilo nepregledne ljudske osrednjosti. Ipak, oni koji su iznijeli teret Božjeg pogleda ljubavi do kraja, onda kada je to ljudski bilo uistinu teško, svjedoče da ljubav nije samo poraz. Ona je i pobjeda.

U tom duhu nalazimo vrijednim ovdje istaknuti misao J. M. Verlindea, koji govoreći o ateizmu Andréa Comte-Sponvillea, polazi od retka kojeg nalazimo u drevnoj homiliji na Veliku

¹⁹⁶ Isto

i svetu subotu: „Velika tišina na zemlji, velika šutnja i samoća, velika smirenost, jer Kralj spava.“¹⁹⁷ Riječ je, prema Verlindovu svjedočanstvu, o pseudo-Epiphaneovom tekstu, koji „dobro opisuje stanje našeg čovječanstva koje je ostalo siročće nakon što je maknuo Boga sa svog egzistencijalnog horizonta.“¹⁹⁸ Prereknemo li to u našem smislu, javlja nam se misao koja govori o šutnji i tišini ljubavi. Premda se Comte-Sponville profilira kao ateist koji drži do ljubavi kao najveće vrijednosti čovječanstva, na kraju joj prognozira konačnu šutnju i samoću. Drugim riječima u tome nam se očituje konačni poraz ljubavi, jer ona konačno uranja u ono što zovemo samoćom, tišinom i ništavilom. Time nam se s horizonta gubi novo značenje poraznosti u kojoj se očituje pobjeda ljubavi, te poraz ljubavi kao njezina pobjeda. Ljubav se bitno tiče samoće i tišine, ali kao dio puta, a ne konačne svrhe. U dnu, ona koja je kadra prigrliti samoću i tišinu, u tome ne vidi svoj krajnji cilj, jer je bitno usmjerena na zajedništvo i puninu govora o smislu ljudskog postojanja. Ako ju prepustimo ništavilu, kao i sve drugo što nas se tiče, tada ona sa egzistencijalnog horizonta gubi na svojoj snazi. To ne znači da od ljubavi bitno tražimo utjehu, pobjedu i osigurani komfor za malo muke, nego je ljubav u samoj sebi – već pobjeda.

Na kraju ovog promišljanja, držimo važnim istaknuti unutar trećeg momenta naše razrade, ono što su držali Carl Gustav Jung i Viktor Frankl, a to je da religija polučuje psihološko zdravlje pojedinca. Tako će Viktor Frankl, umjesto Fredove edipovske razrade religije kao općeljudske opsesivne neuroze reći: „Opsesivna neuroza jest psihički bolesna religioznost.“¹⁹⁹ Niti to, također, nije dokaz da postoji Bog, a nije ni razlog zašto bi netko trebao biti kršćanin. O tome vrlo zorno govori Lütz, oslanjajući se na Viktora Frankla, utemeljitelja logoterapije: „Na prvi pogled se čini kako je Frankl doista snažan psihološki odvjetnik u pitanju Boga. Može biti točno i može nas veseliti činjenica da ljudi koji vjeruju u Boga mogu imati više unutarnjeg samopouzdanja te da su možda manje izloženi patološkim strahovima. Međutim, to ne kaže ništa o tome postoji li Bog ili ne postoji.“²⁰⁰ Jednako kao što smo ustvrdili na temelju Freudove interpretacije religije, ni suprotnost tome također ne govori ništa o Božjem postojanju, a još manje o smislu ljudskoga života. U tom svjetlu Lütz će reći: „Onaj tko bi odlučio vjerovati u Boga samo zbog dobrih posljedica po duševno zdravlje, ne bi vjerovao u Boga, nego samo u veliku važnost vlastite zdravstvene blagodati – što nema nikave veze s kršćanstvom.“²⁰¹ To je ono što držimo istinitim u smislu psihološkog objašnjenja religije. Time nikako ne oduzimamo

¹⁹⁷ Časoslov, Iz Drevne homilije na Veliku i svetu subotu, 359.

¹⁹⁸ Joseph-Marie VERLINDE, André Comte-Sponville - Luc Ferry, *Spiritualité sans Dieu, leurre ou vrai chemin?*, u: *Nouvelle revue Théologique*, Paris, 133 (2011.) 4., 601. (slobodni prijevod)

¹⁹⁹ Viktor E. FRANKL, *Bog podsvjesti*, Zagreb, 1996., 49.

²⁰⁰ Manfred LÜTZ, *Bog – mala povijest najvećega*, 29.

²⁰¹ *Isto*, 30.

legitimitet psihologije po psihološko zdravlje čovjeka. Ovdje samo želimo istknuti da psihološki uvid u religiozna ponašanja, bilo da iz njih izvire ili u njih uviru, samo su dio pitanja. Ono što je ključno u razumijevanju Boga, barem u kršćanskom smislu, u prvom redu je pitanje smisla ljudskog života koje se ne iščitava samo iz onoga što je bilo prije nas, nego i onoga što je ispred nas. To je pitanje sveobuhvatnog ljudskog postojanja, koje svoje utemeljenje ne nalazi u samome sebi, nego ga u punini nalazi upravo izvan sebe. Time nipošto ne dolazi posljedično gubitak ili otuđenje od samoga sebe, nego njegova egzistencija svoj puni smisao nalazi u onome što držimo da je ljubav u svojoj punini. A taj put ljubavi, kako smo ga prikazali prije, koji bi morao biti put kršćanina, nije tek otužna samilost nad samim sobom, svijetom i zbiljom kao takvom, nego računanje s pogledom ljubavi koji se mene kao čovjeka itekako tiče. Nositi taj pogled uključuje nositi teret voljenosti koji nas nije unaprijed osigurao od očaja, samoće, borbe i muke, nego nam ponudio biti sluga i u služenju otkriti svoje sinovstvo te u tom paradoksu naći svoje ispunjenje u punini. Takav put teško da je za sebe mogao izabrati čovjek. On mu je ponuđen, ne kao kazna, nego kao put života u kojem se zrcali značenje – biti čovjek.

6.4. Zaključni osvrt

Četvrti argument Comte-Sponvillea i prvi u kontekstu pozitivnog ateizma jest *Prekomjernost zla*. Iznijeli smo njegova pitanja u tom pogledu, razradu i odgovor na to pitanje koje pronalazi u filozofiji Simone Weil. U cijeloj povijesti filozofsko-teološke misli njeguje se mogućnost razumijevanja dobra i zla, te kako i na koji način objasniti postojanje Boga čiji atributi su svemoguć i dobar, dok u isto vrijeme postoji toliko zla. Upravo taj prigovor koji se najočitijim pokazuje u Epikura, filozofsko-teološka misao je nastojala pomiriti i objasniti takvo proturječje. Činjenica da je svako od pokušaja objašnjenja završavalo u aporiji govori o njegovoj složenosti. Ipak, Comte-Sponville najbolje objašnjenje nalazi u filozofiji Simone Weil i prihvaća ga.

Polazeći od pitanja *Zašto svijet?*, Simone Weil zlo sagledava u svoj njegovoj realnosti izbjegavajući nastojanje da ga opravda. Unutar tog pitanja ona vidi put proniknuti i razumijeti Božju tajnu. Svijet stoga, nije najbolji mogući, nego najgori mogući jer svijet je drugo od onoga što je Bog. Dopuštajući da postoji nešto drugo, Bog stvara svijet koji nije On, jer ako bi svijet bio Bog ne bi ga ni bilo. To objašnjenje osvjetljava s dva temelja. Prvi polazi od biblijskog razumijevanja Jaganjca, žrtvovanog od postanka svijeta ...*da joj se poklone svi pozemljari, oni*

kojima ime nije zapisano u knjizi života zaklanog Jaganjca, od postanka svijeta (Otk 13,8) i *Ta znate da od svog ispraznog načina života, što vam ga oci namriješe, niste otkupljeni nečim raspadljivim, srebrom ili zlatom, nego dragocjenom krvlju Krista, Jaganjca nevina i bez mane. On bijaše doduše predviđen prije postanka svijeta, ali se očitova na kraju vremenâ radi vas...* (1Pt 1, 18-21). Na ovom biblijskom temelju, *Jaganjca žrtvovanog od postanka svijeta* Simone vidi simbol Boga koji se ispraznio od vlastita božanstva, učinio slabim, dovršivši svoje ispražnjenje na Kristovoj žrtvi na križu. To je Božje povlačenje, odmak od vlastitog božanstva da bi postojala druga egzistencija – čovjek i njegov svijet. Bog se stoga odrekao, povukao i žrtvovao vlastitu svemoć.

Drugi temelj za takvo objašnjenje Simone Weil nalazi u ljubavi. To je ljubav koja nije ni *eros* ni *filia*, ona je *agape* – nadnaravna ljubav. Za razliku od logike života i svijeta koji se služi svojom moći svugdje gdje to može – Bog ne postupa tako. On djeluje iz ljubavi koja je suprotnost sili i koja se ne služi vlašću svugdje gdje to može. To je logika blagosti i povlačenja. Onaj tko se ne služi svojom moći svugdje gdje to može, koji odbija služiti se silom tako otvara sve horizonte ljubavi. Onaj tko se maća ne laća i koji bira križ pokazuje kakva je ljubav snaga. Ona se očituje u tišini, šutnji, odsutnosti, odmaku i daljini, kao jedinom prostoru u kojem je ljubav između čovjeka i Boga moguća priča. Bog postaje jedan od nas i stvari nikad više neće biti iste. U tom svjetlu, svjetlu Simone Weil, dolazi do izražaja i mogućnost razumijevanja i grčke misli. Comte-Sponville prihvaćajući takvo objašnjenje, još uvijek odbija prihvatiti prekomjernost zla. Ostaje da nismo sigurni kako izmjeriti taj omjer i nismo li veće zlo možda upravo izbjegli, svjedočeći i ljubavi koja je u svijetu prisutna. Možda ga je moglo biti i više, a da to ni ne znamo. Comte-Sponville također svoj članak o Simone Weil završava rečenicom: „Ono što treba voljeti je prisutno.“²⁰² Podsjetit ćemo na već spomenutu misao Carla Carreta koji kaže: Ne znam hoćeš li ikada biti prisutan i u jednoj prisutnosti kao što si sada prisutan u ovoj odsutnosti.²⁰³ Nema ljubavi koja nije prisutnost i odsutnost ujedno. Božja ljubav zahtijeva podnositi tu napetost od onih koji su toj ljubavi otvoreni, svjesni da je to put na kojem smo mogli biti – mi.

Metafizičko zlo, kako ga je, prema nama uspješno, objasnila Simone Weil, povlači za sobom i razumijevanje moralnog zla. To je ono zlo koje ovisi o ljudskom djelovanju i koje

²⁰² André COMTE-SPONVILLE, *Ni seks ni smrt. Tri eseja o ljubavi i seksualnosti*, 333.

²⁰³ Carlo CARRETTO, *Bog koji dolazi*, 98.

govori više o nama, nego o Bogu. Ovdje mu nismo posvetili više prostora jer se ono tiče čovjeka koji je Comte-Sponvilleov sljedeći argument.

Osrednjost čovjeka uključuje pitanje *Tko je čovjek i što on govori o Božjem postojanju?* To je ujedno peti i drugi pozitivni argument zašto Comte-Sponville vjeruje da Bog ne postoji. Temeljeći se na tome da čovjek nije izvorno ni dobar ni zao, nego osrednji, Comte-Sponville vidi proturječje u odnosu na kršćansko poimanje stvorenosti na sliku Božju. U razumijevanju čovjeka kao osrednjeg zagovara i Darwinovo objašnjenje dostatnim te iz toga povlači istinski humanizam i istinsko milosrđe. Na tom tragu pronalazi sinovstvo koje se očituje u slici biti 'sin zemlje' što uključuje njegovu vjernost i milosrđe u odnosu na čovjeka koji je pošao od tako niske razine. Izdvojili smo dva naslova *Čovjek kao osrednji* i *'Sin zemlje' i 'sin u Sinu'*. Prvi nas vodi promišljanju čovjeka kao osrednjeg kako ga razumijeva Comte-Sponville u želji da s njim promišljamo ljudsku osrednjost kao moguću dijagnozu. Iz toga nam se javljaju pitanja koja smo, zajedno s drugim autorima, naznačili u svjetlu ljudske osrednjosti.

Prije svega, objašnjenje čovjeka u svjetlu Darwinove teorije evolucije, koje ateisti nastoje privesti do njegove isključivo materijalne stvarnosti, nije uvjerljivo. Nastojanje da se evolucija i porijeklo čovjeka od drugih oblika života na zemlji prikaže ateističkom, zanemaruje čovjekovu ovisnost o zemlji koju je kršćanska Objava, a time i teologija višestruko potvrđivala. Da je ta ovisnost često bila zanemarena i unutar kršćanske antropologije stvar je povijesti, no danas teologija, razvijajući se zajedno s drugim disciplinama, razvija i vlastiti pogled na ljudsku prirodu, što joj se ne smije oduzeti ako se taj isti razvoj i promijena smjera ne oduzima ni drugim disciplinama. Često se misli da se teologija prilagođava znanstvenim spoznajama te mijenja svoj stav u odnosu na dokaze koje nije u stanju opovrgnuti. Važno je ovdje reći da teologija, uzimajući ozbiljno svaku disciplinu koja se bavi propitkivanjem svijeta i čovjeka, uzima ozbiljno i ono što takve discipline osvjetljavaju u samoj Objavi i ono što kršćanska teologija drži razumnim, stvarnim i neproturječnim. Time se razumijeva da teologija nije isključivo vjera temeljena tek na osobnoj usmjerenosti u odnosu na nešto, a da pritome ne drži do razuma i ono što je ljudski duh u stanju otkrivati. U tom smislu valja naglasiti da evolucija nije protivna, i to se već podosta isticalo i ističe i danas, čovjekovoj sličnosti s Bogom. Važno je razumijevanje što se misli pod time *na svoju sliku stvori Bog čovjeka*.

Iz teksta su razvidna dva stava u odnosu na ljudsku osrednjost. U jednu ruku osrednjost je dio ljudskog iskustva i razumijevanja čovjeka. Prihvaćajući takvo razumijevanje nastojimo tu osrednjost objasniti i pokazati da ona nije proturječna kršćanskom razumijevanju čovjekove sličnosti s Bogom. U drugu ruku, pokazali smo da osrednjost nije nešto na što je čovjek svediv

kako u svojoj izvornosti, tako u svom dinamizmu. Polazeći od ljudske polarnosti koju i Comte-Sponville često ističe, Jaspers vidi u svjetlu čovjekove nezaključenosti. Nezaključenost je jedan od ključnih pojmova na kojoj se temelji naše promišljanje o osrednjosti. Na temelju opažanja zaokruženosti i dovršenosti životinjskog i biljnog svijeta vidimo da jedino čovjek ima iskustvo svoje nedovršenosti i nezaključenosti. Iz toga proizlazi da je čovjek u svojoj naravi *dynamis* što potvrđuje sama svijest o osrednjosti te samo njegovo već postojanje dok se o sebi pita, što potvrđuje dramska priroda antropologije. Na tom tragu, koji je najbližiji ljudskom iskustvu i svijesti, nalazimo da čovjek nije u prvom redu osrednji, jer ju već svjesnost probija i nadilazi te uvodi u novi oblik njezina razumijevanja. U tom dinamizmu čovjekove biti, nedovršene, ali priljubljene činu postojanja, nalazimo da je čovjek izvorno pozvan – jer neprestano iskusi svoju vlastitu bit koja treba postići samu sebe.

U tom dinamizmu ljudske osobe nazrijeva se sloboda kao jedini prostor unutar kojega čovjek može čuti poziv i prema njemu se odrediti. Dinamizam, koji više puta ističemo, čovjek nalazi u sebi po svojoj biti, ali njezino utemeljenje nalazi i izvan nje. Poziv koji se očituje u svom bogatstvu *dynamisa* čovjek prepoznaje u sebi. Ogdajući svoju konačnost u odnosu na beskonačno, uvjetovanost u odnosu na bezuvjetno, svoju osrednjost u odnosu na izvrsnost, čovjek ogleda svoje biti 'sin zemlje' u odnosu biti 'sin u Sinu'. U tome se razotkriva da utemeljenje svoje slobode i nedovršene naravi u središtu postojanja, čovjek ne može utemeljiti u samome sebi. Izdvojivši jedan aspekt kršćanske antropologije iz kojeg se mogu sagledati i druge, na tragu Jaspersa, Simone Weil, a što nas vodi i do razumijevanja čovjeka prema II. vatikanskom koncilu, istaknuli smo da je svo stvorenje 'žrtvovano' prirodnome poretku stvari. Jedino je čovjek 'probio' tu žrtvovanost kroz iskustvo poziva očitovanoga u slobodi, samosvijesti i nepobitnom iskustvu. Razotkriva se jedna dublja dimenzija unutar nežrtvovanosti koja želi pokazati svo bogatstvo slobode kao jedine koja podržava mogućnost stvarnoga poziva i stvarnoga odnosa. Čovjek je pozvan odrediti se sam biti žrtvom u smislu biti manje da bi drugi bio više. Krist je polazište i cilj našega čovječtva i razumijevanja biti 'sin u Sinu' koji potvrđuje poziv od Boga za slobodno određenje 'predati život'. U tome je očitovana ljubav kojom čovjek ostvaruje puninu svoga čovječtva – biti 'sin u Sinu' – biti za druge. Takva ljubav, kao i sloboda, zahtijeva svoje vlastito utemeljenje na apsolutan način, koja onda utemeljuje druge konačne ljubavi i konačne slobode.

Još jedno prorazmišljanje o osrednjosti koje ne želimo zaobići, temelji se prvenstveno na onome što iščitavamo iz evanđelja kao jednu, dozvolit ćemo si, osobnu interpretaciju. Postavlja nam se pitanje što je uopće za nekoga osrednje, a što izvrsno? Tko se može usuditi

reći da ima uvijek snage biti izvrstan u svemu i svakom trenutku? Vjerojatno nitko. Potrebni smo onih najsitnijih potreba katkada, koje mogu ličiti na ispraznosti, kako bismo pronašli snagu za nešto bolje. Ipak, i sama osrednjost s kojom se svaki čovjek (ako ne i svaki dan) u nekom trenutku susretne, ima snagu govora. Je li ona nužno nešto što nam priječi prepoznati u sebi čovjeka kao Božju sliku? Vjerovati u takvo ljudsko porijeklo uključuje vjerovanje da je riječ o slici koja se dovršava, ozbiljuje i stvara kroz male i velike stvari, kroz male i velike trenutke koji uključuju velika ushićenja, ali i dugu dosadu. Nisu li takvi trenuci upravo mogućnost povratka samome sebi u svoj poniznosti koji nas podsjećaju da smo tek stvorenje, maleni, potrebni drugoga, njegova milosrđa? Vjerovati da smo stvoreni na Božju sliku uključuje svijest i da smo tek slika. Drugim riječima, biti slični Bogu znači i biti različiti od njega. Ovdje se iznova upotrebljava analoški govor za koji smo prije rekli da ja govor koji ne steže prečvrsto ali dovoljno da se razdaljina prebrodi. Osrednjost tako postaje mogućnost koja nas vraća nama, kako se ne bismo izdvojili u vlastitoj vrijednosti od drugih, svjesni da ništa ljudsko nije strano nikome tko je ljudski. To je upravo ono što čitamo u prisposobi o izgubljenom i nađenom sinu (Lk 15, 11-32). Onaj tko sebi prisvaja veću vrijednost od drugih, vraća se posramljen, nalazeći dostojanstvo tek u Ocu koji nije zaboravio prepoznati sina. Osrednjost nas može voditi poniznosti, a poniznost nije ništa drugo do li istina. Poniznost koja nije ponižavanje, nego iskreno priznanje čovjeka da je tek čovjek, ali čovjek koji je pozvan - biti sin. Taj poziv uključuje dozvoliti biti zagrljen, biti osramoćen, biti osrednji jer to negdje i, poput izgubljenog sina, jest. Ali također, dozvoliti, biti sin koji od Oca nije prepoznat kao osrednji, nego kao sin. U tom duhu možemo reći, zajedno s Comte-Sponvilleom da je naša osrednjost put poniznosti i milosrđa. Ali ne kao osuđenima na našu osrednjost u kojoj smo pozvani boraviti kao tuđinci u tuđoj zemlji, nego kao oni koji svojom sviješću, odlukom i odvažnošću koja se rađa u poniznu kajanju, možemo naći novo značenje svoje osrednjosti, u Očevu zagrljaju.

Šesti i treći pozitivni argument *Želja i iluzija* govori upravo o poželjnosti Boga čija sumnjivost proizlazi iz te poželjnosti dok je stvarnost ono što ustvari našim željama ne odgovara. Kako se Comte-Sponville temelji na Freudovoj psihološkoj razradi religije u životu čovječanstva i čovjeka, ovdje nam se stavio zahtjev propitati Freudovu analizu te iznijeti njezine kritike. U tom svjetlu smo ovaj argument razradili u dva dijela od kojih se prvi bavi Freudovim poimanjem religije unutar psihološkog objašnjenja, a drugi dio samom željom i iluzijom unutar kršćanske religije. Ovdje donosimo sažete rezultate do kojih smo došli.

Kritike upućene Freudu su višestruke. Navodimo neke od njih, koje se tiču naše razrade. Prije svega, poimanje početaka religije unutar totemskog ponašanja nije povijesna činjenica

nego pretpostavka. Stoga je u njegovoj razradi bitno zanemarena slojevitost i složenost početaka religioznog ponašanja koje nalazimo u mjerodavnih istraživača povijesti religije. Zatim, Freud do te mjere govori o nesvjesnom kao negativnom, što prelazi i na isključivo negativan odnos spram oca i negativno poimanje psihološkog dinamizma čovjeka koje sudjeluje u svemu što je ljudsko pa tako i religiji. To je ono što nas je dovelo do zaključka da psihološko objašnjenje ne potvrđuje niti ima snagu opovrgnuti Božju egzistenciju. Jednako tako, sudjelovanje dinamike ljudske složene psihe unutar religijskoga ne znači da je ona loša niti da je religijsko ponašanje pogrešno. U tekstu smo naveli i doprinos koji je učinio Freud u svom istraživanju uloge nesvjesnoga u životu pojedinca pa tako i njegov odnos spram Boga. Taj doprinos, s druge strane, ideji Boga nije oduzeo ništa od onoga što ona u sebi jest ni onda kada se može u nekoj mjeri i psihološki obrazložiti. Smatramo da ako dovodimo u pitanje znanstvenost Freudove psihoanalize, treba također dovesti u pitanje i njegovo poimanje religije koje se na njoj temelji.

U drugom dijelu naše razrade *Želje i iluzije u religiji*, fokusirali smo se na ono što Comte-Sponville govori o ulozi želje i iluzije u religiji ili samoj ideji Boga. Konačna utjeha koja proizlazi iz religije pokazuje se kao njezina najveća snaga, ali u slučaju Comte-Sponvillea kao njezina najveća slabost, jer je time više sumnjiva negoli je ateizam kao bliži stvarnosti koja nije sklona ispunjavati naše želje i udovoljavati našim iluzijama. Da bismo razradili ovo pitanje, poslužili smo se trima momentima. U prvom smo željeli pokazati da ljudske želje i iluzije nisu isključivo negativne i ne govore tek o onome što ne postoji, nego mogu bitno ukazati na ono što postoji. Pozvali smo se iznova na Jaspersovu teoriju o ljudskoj nezaključenosti u kojoj želje i iluzije mogu imati vrlo vitalnu funkciju, ne samo za razumijevanje čovjeka u onome što on baštini kao dio čovječanstva i kao pojedinac sa svojom osobnom poviješću, nego i kao pojedinac koji je svjestan svojih želja, koji ima perspektivu i koji se unutar tih napetosti pita o smislu života. Želje i iluzije nam uvelike mogu biti od pomoći u razumijevanju čovjeka kao njihova subjekta, jer čovjek nije samo netko tko želi nešto za sebe, nego i netko tko želi za drugoga. Čovjek se ne iscrpljuje u svojim željama i iluzijama. On posjeduje svoju vlastitu svijest, razlučuje racionalno od iracionalnog, stvara logičke zaključke, sve to povezuje s vlastitim iskustvom noseći vlastitu povijest kao dio ljudskog roda, ali noseći i pitanja koja ga se tiču kao čovjeka u njegovu postojanju, smislu tog postojanja i cilju prema kojem se određuje.

Tako unutar drugog momenta naše razrade nalazimo da se ni kršćanstvo ne iscrpljuje u želji i utjehi jer kršćanstvo nije to u prvom redu. Polazeći od starozavjetne i novozavjetne objave nalazimo pregršt primjera koji potvrđuju da nismo mogli sanjati Boga koji nas poziva biti

slugama, biti za druge, Boga koji umire na križu i koji traži da ljubimo svoje neprijatelje. Život kršćanina, u čijem središtu je ljubav koja se daje za druge, nikako nije infantilno i nezrelo, nego svjesno i slobodno određenje spram Kristove poruke. Čovjek se ne promatra tek prema onome što baštini u psihološki svjesnom i podsvjesnom stanju, nego i kao onaj koji se slobodno želi odrediti spram nekog smisla. U tom smislu smo željeli istaknuti težinu značenja biti kršćanin koju Comte-Sponville zanemaruje. Kako bismo to potvrdili posegnuli smo za Comte-Sponvilleovim svjedočanstvom njegova osobnog iskustva oslobođenja od Božjeg pogleda ljubavi. Čovjek se, dakle, svjesno određuje prema daru svoga postojanja, a u tom određenju sudjeluju naše želje i predodžbe, naša svijest i razum, naša sloboda i iskustvo pa i naša potraga za utjehom, bilo da ju prepoznamo u vjeri, bilo u ateizmu. Ne treba zanemariti da i sam Comte-Sponville unutar ateizma i oslobođenja od želje biti voljen, nalazi utjehu.

Tu se iznova otvara razumijevanje ljubavi u kojoj, složit će se i Comte-Sponville, prepoznamo smisao i puninu ljudskog života. No, dok se divi primjerima iz ljudske povijesti, koji su težinu Božjeg pogleda ljubavi iznijeli do kraja, svjedočeci njezinoj pobjedi u samoj sebi, Comte-Sponville taj isti pogled odbacuje prepuštajući ljubav konačnoj ništavnosti. Ljubav je, kako smo naglasili, pobjeda u samoj sebi, koja se za kršćanina očituje u Vazmenom otajstvu u kojem svjedočimo najvećem *porazu* ljubavi u kojem se očitovala sva njezina snaga. Stoga, držimo da previdjeti put kršćanstva koji je sadržan u cijelom jednom životu koji prethodi bilo kakvoj konačnoj utjehi, želji ili iluziji, koji u sebi nosi temelj služenja i stvarnog predanja u ime ljubavi koja hrani gladne, odijeva gole, podiže pale, tješi žalosne, zacjeljuje rane, podučava neuke, u najmanju je ruku manjkav govor o pozivu – biti kršćanin. Pitanje Boga, koje smo u svjetlu Comte-Sponvilleovih argumenata razradili, pitanje je uma, duha, iskustva, svijesti i konačno, pitanje smisla ljudskog postojanja koje se u nama uvijek iznova javlja i onda kada smo raskrinkali ljudsko podsvjesno, njegove želje i njegove iluzije.

Ovih šest argumenata Comte-Sponvillea bavili su se pitanjem Božjeg postojanja i opravdanosti vjerovanja u njega. Na temelju našeg teološko-kritičkog iščitavanja njegovih argumenata možemo reći da i ateizam i vjera nose svoje razumsko utemeljenje koje je važno suočavati u duhu dijaloga i tolerancije. Bio je to put našeg razumnog argumentiranja opravdanosti vjere u Boga. Ono što slijedi tiče se odnosa spram Boga koji se ostvaruje unutar triju teologalnih kreposti. Comte-Sponvilleovo iščitavanje tih triju, za kršćanstvo, temeljnih kreposti zahtijeva i teološko-kritički odgovor. Tome ćemo se posvetiti u našem sljedećem poglavlju.

VII. POGLAVLJE

TEOLOŠKO-KRITIČKO IŠČITAVANJE INTERPRETACIJE TEOLOGALNIH KREPOSTI ANDRÉA COMTE-SPONVILLEA

7. *Vjera, nada i ljubav kao filozofska polazišta ateizma Andréa Comte-Sponvillea*

U nastavku razrade teološko-kritičke misli, u ovom dijelu ona se tiče onoga što smo nazvali ključnim idejama ateizma Comte-Sponvillea, očitovanih u vjeri, nadi i ljubavi. Tri teologalne kreposti objedinjujemo u zajednički naslov: *Vjera, nada i ljubav kao filozofska polazišta ateizma Andréa Comte-Sponvillea*. U nastavku se posvećujemo svakoj pojedinoj kako bismo na temelju autorove razrade, iznova propitali njihovu kršćansku perspektivu. Prvo poglavlje *Vjernost i nevjera u odnosu s kršćanskom vjerom* uključuje promišljanje o vjeri. Taj put započinjemo vjernošću koja je za Comte-Sponvillea suprostavljena vjeri. *Vjernost moralu kao put vjernosti istini i ljubavi* sadrži mudrost života da se voli i poštuje ono što je prisutno i ono što je čovjek našao kao najviši doseg svoga čovještva, a to su moral i nadasve ljubav. Na tom tragu naš autor nastoji objasniti da vjera nije spoznaja, te da je u opreci istini i slobodi, bliska dogmatizmu i fanatizmu i samim time nepovjerljiva. U našoj razradi fokusirat ćemo se na ove odrednice te ih razraditi kroz poglavlja *Vjera kao spoznaja*, *Vjera kao opreka istini i slobodi* i *Vjera kao nepovjerljivo vjerovanje* iznoseći nedostatnost Comte-Sponvilleova razumijevanja vjere. U drugom poglavlju *Mudrost očajja i mudrost nade*, kao što je vidljivo iz naslova, sučeljavamo očaj i nadu propitkujući njihovu mudrost. U ovom poglavlju ćemo istražiti kako Comte-Sponville objašnjava nadu kroz kategorije vremena i smrti i je li to i kršćanska nada? Ova nas pitanja potiču istražiti nosi li i sam očaj iluzornost koju Comte-Sponville pripisuje nadi? Ta pitanja obradit ćemo kroz poglavlja: *Vrijeme i nada*, *Je li očaj odgovorniji od nade?*, *Iluzija očajja* i *Imamo li razloga za nadu i pred licem smrti?* Treće poglavlje *Dokida li ljubav vjeru i nadu?* pokazuje da ćemo u znaku ovog pitanja promišljati kako se ljubav odnosi spram vjere i nade. To zahtijeva propitati ideje na kojima Comte-Sponville gradi njihovo suprotstavljanje, uključujući u njih Krista i Evanđelje. Tako će poglavlje *André Comte-Sponvilleov Isus* uključivati njegovo razumijevanje vjere i nade u razradi Tome Akvinskog, ideju »mrtvog Boga« i Comte-Sponvilleov odnos s Nietzscheom. U svjetlu tih razmišljanja, u poglavlju *Isusova ljubav vrijedna nasljedovanja* donosimo zaokruženu cjelinu Comte-Sponvilleovog odnosa spram Krista. Četvrto poglavlje ovog dijela,

Vjera, nada i ljubav kao teološka polazišta kršćanske vjere, donosi svojevrsan zaključak uzajamnosti triju teologalnih kreposti u njihovu naravnom i nadnaravnom smislu.

Važnim se čini imati na umu da ovo poglavlje naše razrade propitkuje određene izvjesnosti vjere koje čovjek misli da posjeduje. Comte-Sponville nastoji pokazati da te izvjesnosti nisu toliko povezane uz vjeru u Boga kao što se čini. Za njega, vjerovati u Boga nije istoznačno vjernosti i ljubavi. Današnji čovjek sumnja u Božje postojanje, a temelji za tu sumnju su raznovrsni. Kad čovjek odbacuje takvo nesigurno znanje o Bogu, i dalje se pita: „gdje je ta kameno čvrsta, neuzdrmana, izvjesnost na kojoj je moguće izgraditi svekoliku ljudsku izvjesnost?“¹ Valja imati na umu i tekst iz dokumenta *Gaudium et Spes* koji govori o ateizmu, te naglašava: „Svaki čovjek, međutim, ostaje sam sebi neriješeno i nerazgovjetno opaženo pitanje.“² U svrhu dijaloga i traženja istine, odnos vjere i nevjere je višestruk i zahtijevan utoliko što i jedni i drugi nastoje, iz svoje perspektive, iznjedriti ljudsku izvjesnost koja bi, osim misaone, bila i egzistencijalna. Tako valja imati na umu „ako je čin vjere Tajna – a doista jest – onda je to višestruko i čin nevjerovanja.“³ To, međutim, nije razlog da o vjeri i nevjeri ne razmišljamo i ne govorimo, u nastojanju da objasnimo svoje ljudsko razumijevanje i jedne i druge, imajući pritom na umu da je riječ o unaprijed neiscrpivom sadržaju. Temeljeći se na umu, koji poznaje svoje granice i nedostatnosti, držimo se njegovih principa, u nastojanju da objasnimo da vjera nije oprečna traženju istine kao ni samom umskom razumijevanju svijeta i čovjeka. Također, želja nam je pokazati da čovjek ne mora biti protiv Boga ako je za istinu, slobodu, znanost i čovjeka. No, da bismo govorili o Comte-Sponvilleovu odnosu spram vjere i njegovoj nevjeri, važno je, prije svega, steći uvid u njegovo razumijevanje vjernosti. Razlog tome je što on sam ne drži do vjere koliko do vjernosti. To je tema koja će nas uvesti u naše teološko-kritičko promišljanje njegove interpretacije teologalnih kreposti: vjere, nade i ljubavi.

¹ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 27.

² GS, 21.

³ Jakov JUKIĆ, *Kršćanstvo i suvremena nevjera*, u: *Crkva u svijetu*, 22 (1987) 1, 75.

7.1. Vjernost i nevjera u odnosu s kršćanskom vjerom

Dva su čimbenika zašto Comte-Sponville drži do vjernosti. Sama činjenica da naš um pamti i da se sjeća, govori u prilog činjenici da je naš um vjeran. Dakle, on je vjeran onomu što pamti i čega se sjeća. Stoga se niti jedan filozof ne smije i ne može odreći vjernosti ukoliko želi da njegova filozofija počiva na umnim principima. Stoga i Comte-Sponville ubraja vjernost u temeljnu vrednotu na kojoj se temelje sve druge vrednote, ali i u kojoj se skriva mnoštvo vještina pridržanih čovjeku od kojih je ona najvažnija – misliti. Bez nje ne bi bilo ni filozofije. Kako je sam autor u filozofiji našao put za razumijevanje života, čovjeka i svijeta oko sebe, tako je jednako tražio put na kojem neće zaniijekati filozofiju, ali će izbjeći nužnost vjere, a to je vjernost pridržana umu koji pamti i sjeća se.

Drugi čimbenik koji govori u prilog vjernosti, koja ima zadaću očuvati temelj filozofije i jednako tako zaobići vjeru, jest usporedba filozofa i znanstvenika. Dok je znanstvenik usmjeren u ono što ima otkriti sada i ne vraća se svojim počecima, filozof naprotiv počinje od početka razvoja misli i razvija svoju vlastitu, ostajući joj pritom vjeran. Sama misao ne može opstati bez vjernosti. Ovdje Comte-Sponville ne nalazi samo svoj filozofski put nego i puninu vjernosti upravo u filozofiji. Razlog tome je jer je tu pronašao vjernost misli koja teži istini oslobođenoj svih dogmatizama, fanatizama, a konačno i vjere.

7.1.1. Vjernost

Vjernost, uz koju pristaje Comte-Sponville, ona je koja je vjerna ljubavi, dobroti, moralu te, konačno i najvažnije, vjernost istini. Postavlja se pitanje: možemo li govoriti o vjernosti i pritom isključiti vjeru? Njegovo razumijevanje vjernosti temelji se isključivo na ljudskom razumu. Ipak tom razumu „ništa nije tako primjereno koliko to nepriznavanje razuma.“⁴ Drugim riječima, svjesni smo granica uma kao i toga da sam um nije konačno objašnjenje svega. To nikako ne znači da ga se odričemo, ali ni da ga apsolutiziramo.

Pojam vjernosti je, kako kaže definicija, „izraz pouzdanosti u dano obećanje, zavjet, zakletvu, ugovor i sl. Vrlina u odnosu na druge kojima se iskazuje uvažavanje i s kojima se

⁴ Usp. Blaise PASCAL, *Misli*, 128.

ostaje u trajnom odnosu.“⁵ Ovdje prepoznajemo da je vjernost uvijek u odnosu na nekoga ili u odnosu na nešto. Ona pretpostavlja odnos, ali pretpostavlja i druge vrline. Naš autor nam potvrđuje da je riječ *vjernost* i u francuskom jeziku inačica riječi *vjera*, dok oba izraza imaju isti etimološki korijen, latinski *fides*. Ipak, u modernom smislu razumijevanja, smatra, nose različit smisao. Stoga je „vjernost ono što ostaje od vjere kad je izgubimo.“⁶ I sam Comte-Sponville kaže da je vjernost obveza, stoga, dok je „vjera vjerovanje, vjernost je privrženost, zauzetost, priznanje. Vjera je povezana za imaginarno ili milost, a vjernost za pamćenje i volju.“⁷ Vjernost je, dakle, posljedica odluke u odnosu na nešto, odluka da se ostane vjeran Bogu, čovjeku, nekoj ideji i sl. Vjernost se shvaća više kao čin koji je u djelu, dok je sama vjera prikazana kao nešto statično i pridržano imaginaciji bez temelja. Ipak, u tom duhu postavlja nam se pitanje što je temelj vjernosti do koje Comte-Sponville drži? Možemo li ostati vjerni nekome ili nečemu čemu ne vjerujemo? Možemo li biti vjerni dobroti ako u dobrotu ne vjerujemo? Možemo li biti vjerni ljubavi ako ne vjerujemo u ljubav? Možemo li biti vjerni istini ako ne vjerujemo u istinu? Na krilima ovih pitanja, izranja i ono ključno: Kako znati čemu biti vjeran? Josef Pieper, govoreći o preuzetnosti nekog autora koji žele iscrpiti pojam vjere, naglašava: „Prvo bi približno obilježje vjere moralo glasiti: vjerovati znači zauzeti stajalište spram istine nekoga iskaza i spram činjeničnosti objektivnog sadržaja; vjerovati znači, točnije rečeno, da neki iskaz držimo istinitim, a ono iskazano stvarnim, objektivno točnim.“⁸ Već ovdje se nazrijeva da je vjera također u sebi čin koji zahtijeva zauzeti stav, dok je vjernost njezino produženo značenje i djelovanje. Tek kad se utvrde neki sudovi zbog kojih nešto vjerujemo, oni opravdavaju i našu vjernost. Inače, ne bismo bili kadri razlikovati dobru od loše vjernosti. Vjernost, dakle, pretpostavlja vjeru. Drugim riječima, vjera je preduvjet vjernosti. Tako nam se postavljaju pitanja: Jesu li, dakle, drugi za nas trebali vjerovati da bismo mi bili vjerni? Što će ostati od naše vjernosti ako ne vjerujemo u ono čemu smo vjerni?

Ova pitanja imaju svrhu ukazati na teškoću odvajanja vjere i vjernosti ne u teoretskom ili etimološkom smislu nego u svojoj egzistencijalnosti. Premda ih Comte-Sponville smatra odvojivima jer se vjera oslanja na Boga, a vjernost na ono ljudsko pa i oni koji ne vjeruju u Boga mogu biti vjerni vrijednostima koje su proizašle iz te vjere i tog odnosa. Ne čini li se, u najmanju ruku, nelogično oslanjati se na vjeru vjernika iz koje su proizašle, kako sam autor

⁵ Vjernost, u: *Filozofski leksikon*, Stipe Kutleša (ur.), 1229.

⁶ André Comte-Sponville, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 24.

⁷ *Isto*, 24.

⁸ Josef PIEPER, *O vjeri*, Zagreb, 2012., 10.

tvrdi, najljepše ljudske vrijednosti, biti im vjeran i istodobno prozivati vjeru kao nepotrebnu modernom čovjeku i njegovu prosvijećenu razumu?

Kad je riječ o vjernosti, koja nužno pretpostavlja odnos, Comte-Sponville objašnjava čemu treba biti vjeran i u odnosu na što? Tako stavlja čovjeka u središte vjernosti. Biti vjeran čovjeku i ljudskosti, pri čemu nije ni potrebno ni nužno posezati za vjerom u Boga. U tom kontekstu izrazit će nekoliko bitnih vjernosti koje nalaze svoju progresivnost od vjernosti moralu i zakonu do vjernosti ljubavi, a vrhunac je vjernost istini koju on sam nalazi u filozofiji. Ona je vjerna istini i pritom oslobođena svih spona koje su vezane uz vjeru u Boga. No, korak po korak, promišljat ćemo, prije svega vjernost moralu i kako tu vjernost Comte-Sponville objašnjava.

7.1.2. Vjernost moralu kao put vjernosti istini i ljubavi

Primjećujemo dva različita pogleda na vjernost moralu. Jedan je moral u kontekstu vjernosti, a drugi je moral u kontekstu vjere. U nastavku ćemo istaknuti ta dva različita pogleda. Kada razlikujemo Comte-Sponvilleov govor o moralu u kontekstu vjernosti i o moralu u kontekstu vjere, vidljivo je da je riječ o razlikovanju morala s predznakom ateizma i predznakom teizma. Iako ne odbacuje religijske izdanke moralnih vrednota, ipak će razdvojiti religijsko i sekularno poimanje morala, tražeći pritom njegov objekt, odnos i put usmjeren na čovjeka, njegovu narav i povijest. U kontekstu religioznog poimanja morala, moral koji se temelji na ljudskoj naravi, povijesti i odnosu spram čovjeka, također je izraz dobrog djelovanja: „Ako se na sekularnu etiku gleda iz religijske ili vjerske perspektive, onda treba istaknuti da je priroda ili narav na kojoj sekularna etika na razne načine uspostavlja samu sebe u osnovi Božje djelo: Bog govori po svojim djelima stvaranja i objave u povijesti.“⁹ Primjećujemo sekularno uvažavanje religijske perspektive morala i religijsko uvažavanje sekularnog morala, barem od strane našeg autora i dokumenata II. vatikanskog koncila. Pritom i jedna i druga perspektiva smjeraju na to da je moral (makar proistekao iz religijskog) i dalje ljudsko djelo ili moral (makar proistekao iz naravi i prirode) također Božje djelo. Ono što je objema zajedničko, jest da je moral dobar, nalazio on svoj objekt u Bogu ili čovjeku. To potvrđuje činjenicu da postoji neki zajednički pojam o tome što je ispravno, a što pogrešno te kako se treba ili ne treba ponašati.

⁹ Gordan ČRPIĆ - Jasna ČURKOVIĆ NIMAC - Željko TANJIĆ, *Vjersko uvjerenje i moralno ponašanje*, 122.

Na tu činjenicu ćemo se osloniti i kada pokušamo razmišljati o tome je li moral univerzalan (objektivan) i je li isključivo ljudsko djelo?

Immanuel Kant, neizostavan autor kad je riječ o moralu, na kojeg se i naš autor poziva, ali samo da bi odbacio njegov apsolutni i univerzalni moral. Kant uvodi tri postulata praktičnog uma – Bog, sloboda i besmrtnost, kako bi iznjedrio racionalni smisao univerzalnog zakona koji bi vrijedio za sve.¹⁰ To za Comte-Sponvillea nije dovoljan dokaz, ni dostatno za vjernost. Kant, međutim, objašnjava dvije naravne težnje u čovjeku, onu za srećom i onu za blaženstvom.¹¹ Jedna drugoj mogu biti oprečne: „Kao što je moralni zakon dubinski utkan u um i slobodu, isto je tako dubinski utkana u čovjekovu narav težnja za srećom, nijedno se ne smije zaniijekati i tek spoj jednog i drugog realizira svrhu ili smisao za čovjeka.“¹² Kako, dakle, ispuniti ravnotežu između moralne dužnosti (koja nije jamac sreće) i blaženstva (koje je naravna težnja za srećom koja traži biti bezuvjetno ispunjena)? Ovdje je Kant, u središtu ljudskog proturječja, svjestan da jedino Bog može biti jamac ljudskog blaženstva i to Bog obdaren razumom i voljom koji u sebi pomiruje moralnu dužnost i naravnu težnju za srećom. Zaključak je da Kant postulira egzistenciju Boga, ne u teorijskom, nego u praktičnom umu, gdje je postulat Boga prijeko potreban ako polazimo od čovjeka kao ćudorednog i odgovornog bića. On to čini iz praktične nužnosti: „Ne teorijskim dokazom čistog uma, nego praktički realiziranim povjerenjem cijeloga čovjeka (koje je međutim moguće racionalno opravdati), ja zadobivam sigurnost: da ono *ja*, ljudska *sloboda*, a možda i – *Bog*, nisu samo ideje nego 'zbiljnosti'. Ne na tlu čiste teorije, već na tlu življene i mišljene prakse, moguće je odgovoriti na sva ta temeljna pitanja.“¹³

Premda je Kantov nauk o moralu podložan raznovrsnim kritikama,¹⁴ ne može mu se zaniijekati da je težište razumijevanja Boga stavio na praktični um ljudske egzistencije i potrebitost Boga za čovjekovo moralno djelovanje. Ne kao pukog jamca kazne ili nagrade (jer sam Kant naglašava da čovjek ne smije biti sredstvo nego cilj moralnog djelovanja), već kao jamac proturječnosti koje čovjek ne može naći u samome sebi. On ne drži do umskih dokaza o

¹⁰ Usp. *Isto*, 130; Također o postulatima praktičnog uma vidi u: Immanuel KANT, *Kritika praktičkog uma*, Rijeka, 1974., 170-181.

¹¹ „Biti sretan nuždan je zahtjev svakog umnog, ali konačnog bića i prema tome neizbježiv odredbeni razlog njegove moći željenja.“ U nastavku Kant još govori da je ta umna potreba za srećom prirodnom nametnut problem i potreba koja se odnosi na materiju njegove moći željenja. Riječ je o subjektivnom doživljaju osjećaja, ugone ili neugode čiji se odredbeni razlog može spoznati samo empirijski i ne može vrijediti kao opći zakon, upravo jer je subjektivan. Vidi u: Immanuel KANT, *Kritika praktičkog uma*, 56.

¹² Gordan ČRPIĆ - Jasna ČURKOVIĆ NIMAC - Željko TANJIĆ, *Vjersko uvjerenje i moralno ponašanje*, 131.

¹³ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 827.

¹⁴ Nekoliko kritika vezanih uz Kantovu teoriju započinjemo s Nietzscheom koji za Kanta smatra da je odvojio Boga od morala da bi se opet vratio toj tezi. Tako Nietzsche u: Friedrich NIETZSCHE, *Radosna znanost*, 170; Potom vlada opće mišljenje da je pobio umske dokaze za Božju opstojnost, te im se ponovno vratio; Jürgen Habermas kritizira Kantovu spoznaju kao unaprijed određenu nekim interesima, te se prema njima unaprijed vodi.

Bogu kojeg bismo opredmetili poput svakog drugog predmeta spoznaje, nego do spoznaje Boga u konkretnoj zbilji čovjeka i svijeta. „Posrijedi je spoznaja jedne posve drukčije zbilje.“¹⁵ Stoga, „zvjezdano nebo nadamnom i moralni zakon u meni“ temelj je koji dijeli svaki čovjek, koji stoji pred tom neizvjesnošću zvjezdanog neba i još većom neizvjesnošću moralnog zakona u sebi, stapajući tako dvije vrste spoznaje u rijeku divljenja i strahopoštovanja. I upravo u toj neizvjesnosti, stremljenju postulat Boga, koji tek te proturječnosti pomiruje u sebi kao mogućnost čovjekova življenja, divljenja, prepuštanja neizvjesnosti, pronalazeći u toj neizvjesnosti upravo tajnu Božje izvjesnosti kao jamca i ljudskog blaženstva i moralnog djelovanja.

Što znači Kantov nauk za vjernost moralu i moralno djelovanje? Comte-Sponvilleovo utemeljenje morala u vjernosti čovjeku i čovječanstvu, kao opća ljudska narav, također je apstraktna kao svrha samoj sebi. Kant ovdje donosi onaj ključni prigovor: Zašto bi nekoga takva ideja obvezivala ako je u njegovom interesu (možda radi osobne sreće) raditi protiv čovjeka? Upravo tu susrećemo opravdanje Kantova postulata Božje egzistencije: „Bezuvjetnost etičkog zahtjeva, bezuvjetnost obligacije, moguće je utemeljiti samo iz nečega bezuvjetnog: iz nekog apsoluta, koji može posredovati transcendentni smisao i koji ne može biti čovjek kao pojedinac, kao čovjekova narav ili ljudska zajednica, nego isključivo sam Bog.“¹⁶ Svjesni čovjekove uvjetovanosti, konačnosti, nestalnosti, njegove ograničene slobode i narušenog ljudskog dostojanstva, uočavamo da sam uvjetovani čovjek ne može biti bezuvjetni temelj morala. Takav temelj ostaje neutemeljen jer zašto bismo bezuvjetno slijedili moralne norme i ondje gdje su one oprečne mojim interesima ili osobnoj sreći? Stoga, „jedino bezuvjetno u svemu uvjetovanome jest onaj iskonski temelj, iskonsko uporište, onaj iskonski cilj zbilje što ga zovemo Bog.“¹⁷ U njegovu postulat Kant vidi pomirbu osobne sreće i moralnog zahtjeva u meni jer se tek u njegovu jamstvu osobna sreća zrcali u poštivanju ljudske slobode, ljudskog dostojanstva, osobne nesebičnosti i, konačno, vjernost čovjeku i čovječanstvu.

Tu tek vjera može govoriti o bezuvjetnoj zbilji koja ima legitimno pravo da tješi, motivira, prosvjećuje i oslobađa za istinu u vjernosti čovjeku i njegovu dostojanstvu. Ako vjerujemo i priznajemo da svaki čovjek ima svoje temeljno ljudsko dostojanstvo i jednaka prava, to je moguće priznavati samo vjerujući u Božju egzistenciju. Razlog tomu je jer se u našoj realnosti to ne pokazuje takvim, upravo jer su mnogi gladni, bez doma, bez zdravstvenog osiguranja, bez mogućnosti zaposlenja, bez mogućnosti školovanja. Tek u bezuvjetnom

¹⁵ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 831.

¹⁶ *Isto*, 871.

¹⁷ *Isto*, 876.

utemeljenju Božjeg jamstva iščitavamo temeljno dostojanstvo ljudske osobe kojoj stvarnost takvo dostojanstvo ne jamči, iako svi u njega vjerujemo.

Comte-Sponville u svojoj knjizi *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga* ne objašnjava temeljnije zašto su Kantovi postulati nedostojni povjerenja. Ipak razaznajemo da je Bog kao postulat i jamac čovjekova zakona koji nalazi u sebi za Comte-Sponvillea neprihvatljiv jer bi time moral bio usmjeren na božanske ciljeve. Time postoji opasnost da čovjek postane sredstvo i puka stanica radi nekog višeg cilja, na što Comte-Sponville kao humanist ne pristaje. Središte mora biti čovjek te tako nastoji izbjeći Božje jamstvo moralnog zakona i naći ga u samom čovjeku. Tako će ponuditi određenu ideju ljudske vjernosti moralu u čijem je središtu čovjek, ali pritom neće riješiti njegova proturječja.

Comte-Sponville ipak zastupa moral kao isključivo ljudsko djelo te vjernost čovjeku, a ne Bogu. Moralnost je, dakako, vrednota i objekt volje da se izgrađuje i poštuje čovjek sa svim svojim postignućima pa i moralnima. Vjernost, dakle, čovjeku. Prethodno smo, zajedno s Kantom, ustvrdili neutemeljenost takvog morala, ali i ovdje ćemo istaknuti pitanja koja nam se nužno nameću. Biti vjeran, kojemu čovjeku? Sebi ili drugome? Ako odbacujem vlastitu sreću da bih bio vjeran drugome, jesam li tada vjeran sebi? Nisam li i ja taj čovjek? I tko će u konačnici biti odgovoran za moju sreću? Kako pomiriti oprečnosti pred kojima čovjek stoji ako ne nalazi nikakvo uporište izvan sebe? Vidimo da i odbacivanje moralnog utemeljenja izvan čovjeka povlači sa sobom dodatna pitanja koja ne možemo riješiti tek unutar vjernosti moralu kao vjernosti čovječanstvu. Dakako, vjernost istini i ljubavi su za Comte-Sponvillea puno više od vjernosti moralu, ali moral i moralno ponašanje su također ljudske tvorevine koje, sam kaže, treba poštivati iz ljubavi i vjernosti u odnosu na čovjeka. Jer, tko može tvrditi da mu moral nije potreban? Svjesni smo da u dnu Comte-Sponvilleova promišljanja o moralu stoji da je sreća biti moralan te da je upravo tako činiti ono što nas čini sretnima. S tim se dakako slažemo, ali postavlja se dodatno pitanje zašto je to tako? Zašto smo sretni kada drugome činimo dobro pod cijenu vlastite sreće? Zašto dati život za drugoga? To su temeljna pitanja na koja, unutar Comte-Sponvilleovog utemeljenja morala, ne nalazimo odlučan odgovor.

Clive Staples Lewis je autor koji na vrlo jedinstven način progovara o temi morala i njegove objektivnosti prepoznate u ljudskoj svijesti i iskustvu. Prethodno smo ustvrdili da i teizam i ateizam priznaju određen skup moralnih načela. Sam Comte-Sponville će ustvrditi da nije svaka vjernost dobra, primjerice vjernost zlu. Dakle, razlikujemo moralni obrazac koji je ispravan i koji nije ispravan. Prema tome: „Čim kažemo da jedan skup moralnih načela može biti bolji od drugoga, oba ustvari uspoređujemo s nekim objektivnim mjerilom tvrdeći da se

jedno od tih načela više približava tom mjerilu od drugoga.“¹⁸ Mi smo, dakle, svjesni nekog objektivnog mjerila kojem se približavamo više ili manje jer mi „skupove moralnih načela uspoređujemo s nekim *stvarnim* moralom, to jest stvarnim dobrom, priznajući da takvo nešto postoji, neovisno o tomu kako ga ljudi zamišljali ili što misle o njemu te da se neka načela više približavaju tome stvarnom dobru od drugih.“¹⁹

Ako želimo razmišljati o različitom moralnom ponašanju kod različitih naroda i u različito vrijeme, svakako se ne smiju zaboraviti kulturološke razlike, povijesne okolnosti te svijest ljudi koja također ima svoj razvoj. To ne umanjuje činjenicu da, „premda razlike o predodžbama o ispravnom ponašanju često dovode u sumnju postojanje istinskog, naravnog zakona ponašanja, ono što nas tjera da o tim razlikama razmišljamo dokazuje posve suprotno, tj. da taj zakon postoji.“²⁰ Istinska je radost kada razgovaramo o temama moralnog i ispravnog ponašanja, bilo kao teisti ili atisti. Ovdje ne želimo dokinuti ateistički napor pronalaženja svoga obrasca i svrhu vjernosti moralu. Dužnost nam je ne zanijekati da se i preko samog naravnog zakona očituje iskra koja samog čovjeka nadilazi, ali mu se očituje kao nešto što zahtijeva odnos i odgovor čovjeka u odnosu na nju. Koliko god nijekali da moral ima svoj objekt izvan čovjeka, moral sam to potvrđuje upravo dok ga iščitavamo u kodu ljudskosti i čovječnosti. Sam ljudski napor koji iščitavamo iz nastojanja da se moral promišlja, uspoređuje i teži približiti nekom višem moralu, svjedoči da vjerujemo u njegovu objektivnost, kojoj se više ili manje približavamo.

Oslanjajući se iznova na ljudsku narav i prirodu, pokušat ćemo, opet posežući za promišljanjem C. S. Lewisa, govoriti o moralu, utkanom u čovjeka kao nečemu što iščitavamo unutar te prirode, ali kao nečemu što je ujedno i nadilazi. Moral i moralno ponašanje proizvod su nečega u što vjerujemo ili čemu smo vjerni. Ako se nađemo u situaciji koja od nas traži da se zauzmemo za drugoga, tu se javljaju ljudski nagoni koje nazivamo nagonom stada ili nagonom samoodržanja. Ako želimo pomoći, tada se javlja nagon stada, a ako nam pritom prijete neka opasnost, javit će se nagon samoodržanja. To su dva poticaja koja prepoznamo u ljudskoj naravi. Međutim, postoji i treći poticaj koji će prosuditi koja od ova dva poslušati. Taj treći poticaj, koji će nam sugerirati da moralno postupimo, makar to značilo i dovesti se u opasnost, nije nijedan od prethodna dva poticaja.²¹ Uostalom, svjesni smo da ljudski nagoni nisu ni dobri niti loši. Ljudski je nagon za hranom ili spolnim odnosom dobar, ali kada je on

¹⁸ Usp. Clive Staples LEWIS, *Kršćanstvo nije iluzija*, 26.

¹⁹ *Isto*.

²⁰ *Isto*.

²¹ Usp. *Isto*, 22.

ispravno usmjeren. Prakticiranje tih nagona može biti i pogrešno. Treći poticaj koji nam govori kako usmjeriti svoje ljudske nagone jest moral i on je prisutan u svijesti svakog čovjeka, a njegova je primjena očita u ljudskoj naravi koja se njemu približava ili udaljuje. Stoga prepoznajemo da je ljudska narav usmjeravana trećim poticajem, kao glasom koji nas vodi. Time je moral svakako i ljudski moral, ali njegov temelj prepoznajemo u nečemu što njegovu ljudskost nadilazi.

Kad je riječ o moralu u kontekstu vjere, Comte-Sponville donosi drukčije promišljanje naslanjajući se na moral u kontekstu vjernosti. Tako imamo tri značajke morala u kontekstu vjere. Prva je da gubitak vjere, kako je već prethodno naznačeno, ne mijenja ništa u pogledu morala kod ateista. S vjerom ili bez nje, moral i dalje ostaje obveza svakog čovjeka. Ipak, prepoznaje da je razlika u motiviranosti, jer ateist ostaje vjeran radi nutarnjeg uvjerenja, dok vjernik to može činiti iz straha pred Bogom. Time ističe da moral ateista čak nadmašuje onaj vjernika jer je ponukan ljubavlju bez interesa za vlastito spasenje. Druga je značajka da za moral nije potrebno vjerovati u Boga, dovoljno je vjerovati ljudima jer je moral primljen od čovjeka i za čovjeka. Treća je značajka njegovo odbacivanje sofizma i nihilizma, jer on vidi pobjedu racionalizma i humanizma koji će nam, i bez vjere u Boga, omogućiti da ljudskije živimo.

Premda Comte-Sponville izričito naglašava religijski doprinos u odnosu na moral, kada govori o moralu u kontekstu vjere, posvećuje mu jako malo prostora naglašavajući tek strah pred Bogom i nepotrebnost vjere da bi se moralno živjelo. Prva značajka u kojoj vjernik djeluje iz straha pred Bogom ne dokazuje da ateist također ne djeluje moralno, potaknut strahom. Strah je također jedan od nagona, koji nije ni dobar niti loš. Strah je ujedno i informacija koja nas usmjerava prema određenom ponašanju, koje može biti i dobro i loše. Ako se vjernik podvrgava moralnom djelovanju motiviran strahom pred Bogom, ateist također može biti potaknut moralnim djelovanjem iz straha pred zakonom, policijom, zatvorskom kaznom itd. No, i jedan i drugi mogu biti jednako tako potaknuti i čistom i iskrenom ljubavlju koja nadilazi sam strah.

Strah je, sam po sebi, prisutan u našim životima, bili vjernici ili ne, i usmjerava naše svakodnevno ponašanje iz različitih razloga. On može biti pozitivno usmjeren ili negativno utjecati na nas. Ipak, on je također odraz našeg nutarnjeg uvjerenja koje izgrađuje. Stoga je nepotrebno naglašavati moralno djelovanje iz straha pred Bogom, kao i iz straha pred čovjekom, naglašavajući pritom da vjernik djeluje isključivo iz straha pred Bogom dok ateist iz nutarnjeg uvjerenja. Nutarnje uvjerenje je satkano od mnogih drugih sastavnica, ali i od straha, koji nas također pokreće i usmjerava. Ovdje ne želimo u strahu prikazati uzor motivacije

za ljudsko djelovanje, samo konstatirati da je prisutan u nama kao nagon i da također može biti informacija koja nas može orijentirati ili dezorijentirati.

Kada govorimo o moralu primljenom od čovjeka i usmjerenom prema čovjeku, Comte-Sponville strogo razlikuje božanski i ljudski moral, vjerujući da je tako i kod religioznih ljudi. No ovdje je riječ o motivaciji, ne nužno i o njegovoj primjeni, bilo kao nutarnje uvjerenje bilo kao konačni rezultat. I religiozni i sekularni moral jednako je okrenut čovjeku i služi za dobro čovjeka. Jedan je motiviran ljubavlju prema čovjeku (ateistički), religiozni je, naslonjen na vjeru, motiviran ljubavlju prema Bogu i čovjeku. Tu se nazire Comte-Sponvilleova konotacija kojom naglašava da moral koji proizlazi iz vjere djeluje tako da zadovolji Boga. On kaže da je dovoljno vjerovati svojim roditeljima i učiteljima. Slažemo se s Comte-Sponvilleom da smo moral naslijedili, ali se nismo tu zaustavili. Naša sposobnost da uzmemo što smo primili i razvijamo kreće se upravo prema objektivnom moralu koji svi priznajemo unutar svoga iskustva. Trebamo li, dakle, vjerovati i lošim učiteljima i lošim roditeljima? Nije li naša sposobnost da promišljamo loše informacije, kao svjesna i slobodna bića, također razlog da vjerujemo u objektivni zakon kojeg smo svjesni unatoč lošim odgojiteljima? Nije, dakle, dovoljno biti vjeran svojim roditeljima i učiteljima, već valja primljeno razvijati, kritički sagledavati, biti svjesan objektivnog (boljeg) morala kojemu se želimo približiti. Jer ako moral svedemo na subjekt učitelja ili roditelja, koji je obilježen mnoštvom iskustava jednih i drugih i time i ograničen, ne možemo osuditi krađu, nasilje i iskorištavanje drugih, ako su tome učili roditelji ili učitelji. Tko, dakle, može jamčiti da jedan čovjek nosi savršen moralni zakon u sebi te ga treba besprijekorno slušati? U tom slučaju nemamo pravo prigovoriti terorizmu ili drugim oblicima nasilja koja jednako dolaze od čovjeka koji je vjeran onome čemu su ga učili drugi.

Vjernik vjeruje da mu je moral darovan, kako u naravi tako i božanskom objavom, a onda ga sam, oslušujući glas morala u sebi, razvija i njeguje da bi vjernost ljudskosti i čovječnosti bila što savršenija. Vjernik je jednako svjestan da je čovjek nestalan i promjenjiv te da se ne može pouzdati u tu promjenjivu ljudsku narav nego u glas koji nas i potiče da moralno i ljudski živimo. Ateist također oslušuje moralni glas u sebi, onaj u prirodnoj naravi čovjeka, da bi što ljudskije živio. I jedni i drugi će se složiti da je vjernost moralu manje savršena od vjernosti ljubavi i istini. Onaj tko posjeduje ljubav, na silu propisa i zabrana gleda s podsmijehom. I Blaise Pascal će naglasiti da je „praznovjerman onaj tko stavi svoju nadu u propise, ali je ohol tko im se ne podvrgne.“²² Tko, dakle, tvrdi da mu moral nije potreban jer je

²² Blaise PASCAL, *Misli*, 122.

ljubav u njega savršena, ohol je čovjek. No, sam moral nije cilj i ne obećaje spasenje jer je on put do savršene ljubavi u kojoj je sadržan smisao. Samo je ljubav svrha samoj sebi.

Upravo ljubav spada u iracionalnu dimenziju koju prepoznajemo više u ljudskim osjećajima i iskustvu nego u samoj umskoj predodžbi. Da bismo bili vjerni ljubavi, ona zahtijeva vjerovati u nju. Vjerovati u ljubav, imati odnos spram nje. Ljubav ne možemo podvrgnuti eksperimentalnom ispitivanju. Ona se jednostavno vjeruje. Bilo da je riječ o ljubavi prema Bogu ili ljudskoj ljubavi. I sam Comte-Sponville zagovara vjernost moralu, ljubavi, istini, što svaki vjernik može samo pozdraviti, znajući da i on kao vjernik jednako želi biti vjeran tim istim vrednotama, ne zavaravajući se da tako može izbjeći vjeru koja nije dokraja razumski objašnjiva.

S jedne strane i ne iznenađuje Comte-Sponvilleov pogled na moral u kontekstu vjere u kojem naglašava strah pred Bogom, nepotrebnost Boga te pobjedu racionalizma i humanizma. Dugo je kršćanski moral bio obilježen krajnjom askezom na štetu ljudskosti i bližnjega. Tako će mnogim humanistima, kao što su Feuerbach i Nietzsche, takav stav ogorčati vjeru u Boga i kršćanstvo, jer „činilo se da je Bog moguć samo na štetu čovjeka, a biti kršćanin moguće samo na štetu zahtjeva biti čovjek.“²³ Nije slučajno da je takva kršćanska praksa pripremila dolazak humanizma koji je polako preuzimao lice ateizma dok se zanimarivala temeljna poruka Evanđelja koja odiše ljubavlju prema čovjeku. Odnos spram ljudske prirode i njezinih sklonosti nastojao se nadići mrtvljenjem i samoodricanjem na korist vjeri u Boga te je samim time potaknulo humaniste da se odupru takvoj slici čovjeka, stavljajući ga u središte, bez Boga. I danas osjećamo natruhe takvih tendencija, prisutnih na različitim poljima, od misaonih napora do egzistencijalne stvarnosti, prisutne i kod našeg autora. Nažalost, riječ je o nesporazumu kojem je uvelike pridonijela i sama kršćanska praksa. Zanimljivo je značenje, i dan danas, da je upravo vjerovati u Boga jednako imati čovjeka u središtu, a da upravo biblijska objava višestruko potvrđuje da vjernost Bogu nužno uključuje vjernost čovjeku. Nebrojeno puta susrećemo Krista koji se, odolijevajući zakonima i propisima, okreće čovjeku te ukazuje na temelj svoje poruke koja je milosrđe i ljubav spram čovjeka. Važno je primijetiti i istaknuti da bez te poruke ni Comte-Sponvilleov govor i stav prema moralu ne bi bio isti. On sam će naglasiti da je i njegov ateizam duboko obilježen kršćanstvom u kojem je odgojen. Stoga smatramo da je, u najmanju ruku, proturječno kršćanski moral svesti na strah pred Bogom i istodobno u njemu nalaziti nadahnuće za vlastitu filozofiju. Biti vjeran čovjeku, imati u središtu

²³ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 142.

čovjeka, upravo je kršćanska poruka koja je za ono vrijeme od strane Krista bila silna novost koja je i danas izazov i težnja. Možda je, s druge strane, upravo posrijedi strah da će Bog, kojeg su kršćani često radije držali u sjeni, opet zasjeniti čovjeka u njegovu umnom traženju istine ili u njegovim egzistencijalnim radostima, koji dovodi do potrebe da se s tim Bogom rastanemo. Tako čovjek nastoji pokazati da se bez toga Boga može i ne samo može, nego i treba, na korist čovjeka i njegove ljudskosti. Da bi se taj put i ostvario, dovest će se u pitanje umnost vjere i vjerovanja u nastojanju da se dokaže da je vjera iracionalna, temeljena na pukoj neizvjesnosti, stjerana u kut subjektivnosti za čiji objekt ne znamo postoji li.

Nakon što smo nastojali pokazati da je vjernost u Comte-Sponvilleovu objašnjenju neutemeljena u svojoj neovisnosti od vjere, u sljedeća tri naslova ćemo kritički analizirati tri teze koje su temeljne za njegov ateizam, a tiču se pitanja vjere. Prva teza polazi od toga da vjera (kao ni nevjera) nije spoznaja, druga je da je vjera oprečna slobodi i istini i treća da je vjera nepovjerljivo vjerovanje. U sučeljavanju s ovim tezama, svakoj pojedinoj dajemo zaseban prostor da bismo pokazali da ni vjera, kao ni Comte-Sponvilleova nevjera, ne mogu opstojati bez razuma i znanja pridržanog vjeri.

7.1.3. Vjera kao spoznaja

Započnimo s prvom tezom, a to je da vjera nije spoznaja. Comte-Sponville naglašava da treba razlikovati dva pojma: spoznaju i vjerovanje. On također naglašava da ni njegova nevjera nije spoznaja, nego nevjerovanje. Pitanje spoznaje i vjere Comte-Sponville ne obrađuje detaljnije, ali se često na njega vraća kada želi napraviti razliku između znanja i vjere. Govoreći o vjeri kao milosti (u što vjeruju samo vjernici) smješta ju u iracionalnu dimenziju koja ne zahtijeva racionalno objašnjenje, nego jednostavno slijepo prihvaćanje. Zbog toga ćemo se ovdje detaljnije pozabaviti tim pitanjem jer ga smatramo nosivim i za daljnje promišljanje. U filozofskoj definiciji spoznaje nalazimo da je „spoznaja čin, proces ili postupak stjecanja, odn. proizvodnje znanja i/ili opravdanog vjerovanja, odn. u minimalnom smislu, proizvodnje vjerovanja.“²⁴ Tradicionalna je podjela tipova spoznajnih procesa da se oni dijele na „empirijsku (iskustvenu), tj. zamjedbenu, memorijsku, introspektivnu, testimonijsku i racionalnu, tj. intuitivnu.“²⁵ Ne ulazeći dublje u analizu same definicije, zadržat ćemo se na

²⁴ Zvonimir ČULJAK, Spoznaja, u: *Filozofski leksikon*, 1088.

²⁵ *Isto*, 1089.

zamjedbi da je riječ o višeslojnosti spoznaje koja nije čin isključivo pridržan umu. Ona je rezultat i vjerovanja, intuicije, iskustva, memorije i mogli bismo dodati osjećaja, htijenja, mašte itd. Spoznaja, dakle nije nešto što je tako jednostavno odvojivo od vjere ili nevjere, iako se i ne poistovjećuju: “Da bi se uopće moglo govoriti o znanju i znanosti, mora se već u nešto vjerovati.”²⁶ Nastojat ćemo to pokazati u nastavku.

Spoznaja kao čin ili proces koji se javlja iz višestrukih ljudskih funkcija činje koji nas svakodnevno obogaćuje. Potpuno je legitimno dati prvenstvo spoznaji koja se temelji na znanju, kao što naš autor čini, ali ne i vjeru jednostavno prozvati vjerovanjem bez dubljeg objašnjenja. Zadaća nam je pokazati nužnost uzajamnog uvažavanja razuma i vjere, ako zbilji ne oduzimamo snagu da nam se očituje u svojoj složenosti i višestrukosti. Tim više jer smo i od samog Comte-Sponvillea potaknuti na vjernost istini koja isključuje dogmatizam, zatvoren u samoga sebe.

Tako započinjemo s dva ključna autora koji su u svojoj filozofiji razradili pitanje uma i vjere. To su francuski filozof, matematičar i znanstvenik René Descartes (1596.-1650.) i Blaise Pascal (1623.-1662.) francuski filozof, fizičar, matematičar, inovator, pisac i teolog. René Descartes je među prvim autorima koji se temeljito bave odnosom vjere, uma i izvjesnosti te teologije, filozofije i prirodnih znanosti. Njegova metodička sumnja je put na kojem valja ustrajati u istini kako bi se došlo do nedvojbene i nepokolebljive izvjesnosti: „Pretpostavljam stoga da su lažne sve stvari koje vidim; vjerujem da nikad nije postojalo ništa od onih stvari koje predočava lažljivo pamćenje; nema nikakvih osjetila; tijelo, oblik, protežnost, gibanje i mjesto tek su utvare. Što će onda biti istinito? Možda jedino to da ništa nije sigurno.“²⁷ Sumnjajući u sve, pronalazi ono u što se ne može sumnjati, a to je svijest o vlastitoj svjesnosti. Dolazi do svoje poznate Arhimedove točke: *Cogito, ergo sum* (mislim, dakle jesam) kao činjenice vlastite egzistencije: „Ja jesam, ja postojim, sigurno je. Postojim toliko dugo dok mislim. Ja sam stoga ukratko stvar što misli (ono *misleće*), to jest duh, ili duša, ili razum, ili um, ja sam dakle stvar istinita i doista postojeća.“²⁸ Do Descartesa se polazilo od izvjesnosti Božje do samoizvjesnosti. Ovaj put, Descartes polazi od vlastite samoizvjesnosti.

Ali, kako ta samoizvjesnost dolazi do izvjesnosti Božje? Descartes oštro dijeli dušu i tijelo kao dvije supstancije, stavlja prioritet subjekta naspram objektu. Božja je izvjesnost premještena na čovjeka. Kakav je onda odnos uma i vjere? Descartes smatra da su um i vjera dva najsigurnija puta k znanosti: „To nas, međutim, ne sprječava da ono što je objavio Bog,

²⁶ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 827.

²⁷ René DESCARTES, *Metafizičke meditacije*, 46.

²⁸ *Isto*, 52.

prihvatimo kao izvjesnije od svih drugih spoznaja, budući da vjera, koja se uvijek odnosi na ono tamno, nije čin (spoznajnog) duha (ingenii) već volje (voluntatis).²⁹ Glede vjere, Descartes se naslanja na Tomu. I jedan i drugi razlikuju obje spoznajne moći i spoznajne razine, ali među njima vlada temeljno suglasje. Tako će i Toma naglasiti da „ne može biti oprečnosti između onoga što je po naravi usađeno u razum i istine kršćanske vjere, jer je sam Bog tvorac naše naravi i jamac istine prihvaćene vjerom.“³⁰ Ipak će Descartes na temelju samoizvjesnosti mislećeg pojedinca, bez ikakvog Boga, nastojati naći izvjesnost u koju nije moguće sumnjati. U središtu stoji čovjek, a subjekt i objekt razdvojili su se. Nastaje jaz između samorazumijevanja i razumijevanja svijeta. No, postavljaju se temeljna pitanja: Ako je čovjek na temelju vlastite svijesti sagradio tako solidno utemeljen fundament svom znanju i djelovanju, zašto mu još treba Bog? Naziremo da je kod Descartesa posrijedi pokušaj da se dođe do neke izvjesnosti i bez Boga.

Svijest, dakle, nije jedini izvor spoznaje u čovjeka: „Ali, nema li u svijesti, pored mišljenja uma i zajedno s tim mišljenjem, još i htijenja i osjećaja, mašte i duše, emocija i strasti, koje upravo racionalistički nije moguće svesti na ratio, već one imaju svoju vlastitu zbiljnost, koja je često u opreci prema ratiju?“³¹ Riječ je o tome da je Descartes sveo samoizvjesnost pojedinca na mišljenje, na intelektualnu misaonu izvjesnost, koja jednako može biti slijepa prema cjelokupnoj zbilji svijeta i čovjeka. Kad je već riječ o metodičkoj sumnji, onda je tu istu valjalo primijeniti i na takvu izvjesnost. I konačno „nije li Descartes zapravo od samog početka pretpostavio umnost uma? Nije li se prije svih sumnji i u svim sumnjama pouzdavao u istinu i izvjesnost koju je svojom metodičkom sumnjom htio bezuvjetno doseći? Nije li sumnja urodila plodom istine zato jer se sumnja od početka korijenila u istini? Nije li imao golemo povjerenje u zbilju uopće, a ono mu je i omogućilo radikalnu, univerzalnu, metodičku sumnju te je učinilo smislenom?“³² Riječ je o tome da je i sumnji prethodilo pretpouzdanje koje dokazuje da je u praksi „manje um kao pretpostavka vjere, negoli vjera kao pretpostavka uma.“³³ I upravo to pokazuje da je vjera pretpostavka od koje polazimo, bilo da je riječ o pretpostavci umnosti uma ili pretpostavci mogućnosti istine. To pretpouzdanje dokazuje vjeru kao temelj svakog ljudskog mišljenja i djelovanja. Na tom tragu i Paul Tillich će reći: „Ni najdubljoj dvojbi ne polazi za rukom potkopati pretpostavku svake dvojbe, tj. svijest bezuvjetnog.“³⁴ Tu samo još jednom

²⁹ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 50.

³⁰ Usp. Toma AKVINSKI, *Suma protiv pogana*, sv. I, 249.

³¹ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 80.

³² *Isto*, 81.

³³ *Isto*.

³⁴ Paul TILLICH, *Teologija kulture*, 31.

dolazi do izražaja temeljno povjerenje koje se nazire u temelju svake dvojbe, svakog mišljenja, svake potrage za istinom.

Kao što je Descartes polazio od uma, Blaise Pascal polazi od iskustva. Središte njegovog polazišta nije um, „već srce, koje ima svoj um, svoje razloge, koje vrednuje putem cjeline.“³⁵ Ono nije opreka racionalnosti, nije nešto iracionalno-emocionalno, srce do kraja znači ljudski duh koji sagledava cjelinu. Pascal iz egzistencijalne ugroženosti čovjeka jednako traži izvjesnost koja će biti rješenje proturječja koje čovjek sam u sebi nalazi. Naslanjajući se na Augustina, on u vjeri vidi poziv na skok misli. Temelj izvjesnost nalazi u Bogu, i to biblijskom Bogu. Temeljna izvjesnost je u neizvjesnosti vjere, ali ne iracionalne vjere, nego u izvjesnosti srca koje intuitivno osjeća cjelinu. I Augustin i Pascal ne vide spas u umu i mišljenju, nego u „otvorenosti čovjeka za čitavu zbilju.“³⁶

Kod Pascala susrećemo pitanje egzistencijalne izvjesnosti koju čovjek ne može pronaći u samome sebi. Isto tako, traži ju izvan sebe i postavlja samog sebe u odnosu na tu izvjesnost. Pascal ne odbacuje um, ali nalazi izvjesnost izvan njega. Sam odbacuje da se „isključi razum, ali i da se priznaje samo razum.“³⁷ On je „proširio problem misaone izvjesnosti na mnogo temeljniji problem egzistencijalne neosiguranosti kad čovjek ne traži samo misaonu izvjesnost nego i egzistencijalnu.“³⁸ Tako Pascalova Arhimedova točka nije um, nego vjera u Boga, iz čije egzistencijalne izvjesnosti temelji ljudsku egzistencijalnu samoizvjesnost. Postavlja se pitanje nije li tako Pascal vjeru prepustio subjektivnom intuitivnom osjećaju dok je um ustupio filozofiji i Bogu filozofa? Svakako se ne smije previdjeti da i Bog filozofa ima svoju snagu govora za čovjeka i njegovu zbilju. To, ujedno, znači da ne smijemo obezvrijediti um u korist vjere kao ni vjeru prepustiti subjektivnosti srca.

Na kraju zaključujemo da ni um niti vjera nisu konačno objašnjenje svijeta i čovjeka: „Očito ne postoji zbilja kao takva, nego postoje mnoge različite razine zbilje. Ne može se i ne smije apsolutizirati određeni aspekt zbilje.“³⁹ Mnogoslojnost zbilje traži i raznovrsnost pristupa. Sveukupni je ljudski duh više od mišljenja i uma kao što ne postoji samo jedna racionalnost. Ako jedan aspekt te zbilje apsolutizira samu sebe, ujedno samu sebe dovodi u pitanje. Tako i sam „ateizam živi od vjere koju nije moguće dokazati.“⁴⁰ Bila to vjera u ljudsku narav ili vjera

³⁵ Blaise PASCAL, *Misli*, 129.

³⁶ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 117.

³⁷ Blaise PASCAL, *Misli*, 124.

³⁸ Usp. Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 146.

³⁹ *Isto*, 203.

⁴⁰ *Isto*, 500.

u ljudsku prosvjećenost i napredak ili vjera u ljudski moral, slobodu, istinu. Riječ je o istini koju nitko nema pravo prisvajati. Pokazalo se da ni um pred vjerom, niti vjera pred umom nisu izdržali, a da nisu pali u iste opasnosti koje se drugoj pripisivalo. Čovjek potrebuje i za otvorenim umom i za tankoćutnošću srca, ne isključujući nijedno u svrhu sagledavanja i osjećanja cjelokupne zbilje koja je svima otvorena kao istina. Stoga se jasno uočava da vjera nije jednostavno vjerovanje koje je iracionalno ili temeljeno tek na volji ili skoku u nepoznato i tamno. I Toma Akvinski, u govoru o vjeri kao milosti, naglašava da „treba da milost u nama prije postavi spoznaju konačnoga cilja kako bismo se hotimično upravljali prema njemu.“⁴¹ Osim naravne/razumske spoznaje bez koje vjera ne može, i narav traži spoznaju vjere koja „ima za predmet ono što se naravnim razumom ne vidi.“⁴² Riječ je o vjeri koja zahtijeva i racionalno opravdanje i koja isključuje slijepo podvrgavanje ili odbacivanje uma. Jer „kao što je vjera povezana s umom, tako je i um povezan s vjerom.“⁴³ Spoznaja, prema tome, nije tek čin uma, nego i vjere jer čovjek „vjerujući misli, i misleći vjeruje.“⁴⁴

U tom duhu, izdvojit ćemo promišljanje Josefa Piepera koji naglašava da se vjeru ne može tek prozvati vjerovanjem bez ikakvog znanja. Drugim riječima: „Ako sve treba biti vjera, onda uopće nema nikakve vjere.“⁴⁵ Ovaj zaključak izranja iz pitanja koje se tiče uvida u objektivni sadržaj vjere, kako je naznačeno i u Kanta. Iako Pieper kaže da „formalni predmet vjere jest ono što nam nije pred očima, što nije jasno po sebi, što je nedostižno i neposrednom uvidu i mišljenju koje zaključuje,“⁴⁶ nastavlja kako to ne znači da je u „činu vjere jednostavno isključeno svako vlastito spoznavanje onoga tko vjeruje. Dakako, uopće se ne bi moglo govoriti o »vjeri« kada bi se moglo provjeriti objektivni sadržaj koji je posrijedi. Unatoč tome, onaj tko vjeruje, mora (na primjer) u najmanju ruku spoznati sam po sebi toliko da shvaća »o čemu je riječ«. Posve neshvatljiva vijest uopće nije vijest.“⁴⁷ Drugim riječima, Pieper ovdje vrlo precizno zaključuje, temeljeći se na učiteljima zapadnog kršćanstva, a što dotiče i samo pitanje govora o Bogu, kazavši sljedeće: „Ako se Boga, načelnije rečeno, misli isključivo kao »apsolutno Drugoga« i ako se niječe svaka pozitivna analogija između božanske i ljudske sfere, tada je vjerničko prihvaćanje božanskog govora, dakle »vjeru u objavu«, nemoguće razložiti kao nešto što je primjereno čovjeku i uopće kao nešto smisleno.“⁴⁸ U tom slučaju ne bismo

⁴¹ Toma AKVINSKI, *Suma protiv pogana*, 663.

⁴² *Isto*.

⁴³ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 119.

⁴⁴ *Isto*, 146.

⁴⁵ Josef PIEPER, *O vjeri*, 38.

⁴⁶ *Isto*, 12.

⁴⁷ *Isto*, 13.

⁴⁸ *Isto*.

mogli govoriti ne samo o vjeri u Boga, nego i nevjeri. Ako se vjera ograđuje od bilo kakvog oblika znanja i njezina osvjedočenja u objektivni sadržaj koji ona prenosi, tada je nemoguće govoriti ne samo o vjeri, nego i o nevjeri. Primjer za to daje Pieper kada kaže: „Ljudski um nikada neće proniknuti događaj koji se krije iza stručne teološke riječi »inkarnacija«. No taj događaj također nikada ne bi mogao biti predmet čovjekove vjere kada bi tom istom čovjeku ostalo posve neshvatljivo što se uopće misli pod pojmom »inkarnacija«.⁴⁹

Da se ljudski duh ne zadovoljava i ne miri tek vjerom kao nekom zaokruženom i gotovom stvarnošću te da vjera nije zatvorena znanju i spoznaji, Pieper razrađuje, pokazujući da upravo vjera raspiruje želju za osvjedočenjem onoga čemu se vjeruje. Tako kaže da „nakon što sam i zato što sam vijest bezuvjetno prihvatio kao istinitu, ona me ne ostavlja na miru, hoće da zadobijem sliku o zbiljnosti koja se, doduše, u vijesti pokazuje, ali i skriva. Istodobno znam da mi to nikada neće uspjeti. Upravo je to „nemir mišljenja koje ne izaziva ništa drugo nego uvjerenje o istini onoga što se vjeruje te je on stoga neuklonjivi pratitelj samoga čina vjere.“⁵⁰ Također je važno imati na umu da se vjera u ovom smislu, ne ogleda u prvom redu spram nekog sadržaja, nego spram *Nekoga* tko iza tog sadržaja stoji. Na tom tragu Pieper drži da „ako je Bog govorio na čovjeku čujan način, ne samo da se od čovjeka može očekivati da vjeruje, nego bi *ne* vjerovati bilo upravo protiv ljudske naravi. Ako nevjera znači odbijanje da se vjeruje u Božji govor koji je postao čujan, ona ne potvrđuje samo tako reći »unutar-teološko« načelo nego, štoviše, i normu koja je neposredno dana naravnom čovjekovom egzistencijom u svijetu; nevjera proturječi onome što je čovjek po svojoj naravi.“⁵¹ Upravo u tom smislu zaključujemo osnovnu misao koja se tiče vjere kao nedovoljnog objektivnog znanja gdje želimo naglasiti također i nevjeru koja to objektivno znanje jednostavno nema. Međutim, ono što je ključno naglasiti jest da bez vjere koja se ne bi temeljila na donekle objektivnom uvjerenju u ono što se vjeruje, ne bi bilo ni nevjere, jer se ne bi mogla odnositi spram nikakvog objektivnog utemeljenja. Drugim riječima, tek objektivni temelj vjere omogućuje stav nevjere, a stav nevjere potvrđuje objektivno utemeljenje vjere. Takvu konstataciju potvrđuje i sam Comte-Sponville, ako se pozovemo na njegovo priznanje koje je bilo spomenuto u kontekstu Simone Weil i njezina objašnjenja: *Zašto zlo?* Tada je Comte-Sponville rekao da mu je tek Simone Weil pokazala što on kao ateist odbacuje. Time je potvrdio objektivno i razumsko utemeljenje vjere

⁴⁹ *Isto*.

⁵⁰ *Isto*, 45.

⁵¹ *Isto*, 58.

koje se ogleda u odnosu na *Nekoga* i u odnosu na *nešto*. Sama vjera se u razumskom utemeljenju ne iscrpljuje ali bez njega ne bi bila ni moguća, kao ni nevjera.

Na koncu, važan doprinos koji daje Pascal a preuzima i sam Pieper, jest njegov aforizam koji kaže sljedeće: „Ako vas ne mori briga da saznate istinu, to vam je dovoljno da ostanete na miru. Ali ako je svom dušom želite upoznati, tada to nije dovoljno.“⁵² Pieper ovaj redak objašnjava na sljedeći način: „Nije neka osobita teškoća zadovoljiti se onim što već znamo (»gdje je znanje dovoljno...«); ali onaj tko se iznutra do kraja otvori cjelini istine, kako ne vidi cjelinu ičega, očekuje povrh onoga što zna uvijek još neko svjetlo.“⁵³ Upravo na tom tragu otvorenosti cjelovitosti istine, propitkujemo Comte-Sponvilleovo uvjerenje o vjeri koja je opreka istini i slobodi. Na prethodnom razmišljanju već se daje naslutiti proturječje takve tvrdnje, što ćemo nastojati pokazati u naslovu koji slijedi.

7.1.4. Vjera kao opreka istini i slobodi

Druga teza zastupa da je vjera oprečna istini i slobodi. Prethodno smo promišljali kakvu ulogu zauzima vjernost u Comte-Sponvilleovoj filozofskoj misli. Ono zbog čega je privržen vjernosti, zbog toga odbacuje vjeru. Kada Comte-Sponville govori o vjernosti istini, u vjeri nalazi upravo suprotnost tome. Biti vjernik dakle isključuje biti vjeran istini. I upravo zbog toga on nije vjernik. Drugim riječima, kada govori o vjernosti istini što nalazi u filozofiji, u vjeri je odviše dogmatizma i fanatizma da bi u njoj pronašao slobodu i istinu. Stoga su, za njega, u vjeri dokinute istina i sloboda.

Govoreći o istini i slobodi, kojoj je Comte-Sponville u svojoj filozofiji iznimno privržen, on govori o istini i slobodi mišljenja. Dogmatizam i fanatizam kojeg susreće u vjeri za njega je oprečno poimanju istine i slobode unutar njegove filozofije vjernosti. O takvoj vjeri je moguće govoriti ukoliko vjeru shvaćamo kao bezumnu vjeru, a koja, prethodno smo pokazali, to nije. I onda kada nastojimo nešto dokazati mišljenjem i iznjedriti određenu spoznaju, potrebno je prije svega da vjerujemo da je ona istinita. Tek kada intuicijom i vjerom naziremo put, um to nastoji i dokazati. Nije čudno da je i sama vjera bila u jednakom jazu, onda kada se htjelo opovrgnuti um u njezinu korist. Tim putem se zapadalo u dogmatično vjerovanje u autoritete što je svakako dovelo do pobune uma koji je onda težio svojoj prosvijećenosti,

⁵² Blaise PACAL, *Misli*, 109.

⁵³ Josef PIEPER, *O vjeri*, 59.

odbacujući takva dogmatična vjerovanja. Ali je i sam um vrlo brzo pokazao da je zapao u istu zabludu, dogmatičnost uma. Može li se istina prisvojiti samo umskoj spoznaji, tako da je sve izvan nje zabluda i ne čini li to um jednako dogmatičnim i protuumnim samome sebi? Opet ćemo naglasiti, sasvim je legitimno svoju uporišnu točku naći u razumu, ili u vjeri, ali je svakako i protumno i protiv slobode i istine, to shvaćati kao apsolutno promatranje zbilje odbacujući pritom svaku drugu.

Kako smo prethodno pokazali, razum i mišljenje, nije jedino i isključivo objašnjenje zbilje. Ukoliko se zatvaramo u samu racionalnu spoznaju, onda smo jednako dogmatični, jednako neslobodni, jednako zatvoreni pred istinom. Želimo naglasiti da čovjek i njegova zbilja zahtijeva biti otvoreno pitanje ne isključujući niti jednu drugu dimenziju njegove zbilje. I jedna i druga dimenzija nose u sebi zahtijev kritičnosti prema samoj sebi, zahtijev komunikacije s drugom, zahtijev uvažavanja u svrhu istine. Nije li Comte-Sponville zapao u istu dogmatičnost, proglašavajući tek spoznaju temeljenu na umu relevantnom dok je spoznaju temeljenu na vjeri objasnio kao vjerovanje zanemarujući mogućnost njezine izvjesnosti? Nije li pri tome svojevrijedno izostavio umnost vjere koju ipak potvrđuje upravo onda kada ju odbacuje, jer bi bez nje i samo njezino odbacivanje bilo suvislo? Pri tom ni sam Comte-Sponville nije izuzet od čina mišljenja kojem prethodi određena vjera, jer višestruko naglašava da kao što vjera nije svediva na razumsku spoznaju, ujedno to nije ni njegova nevjera. Njegova vizija provijećenosti čovjeka skriva se u filozofiji kao mudrosti mišljenja koju nastoji utemeljiti isključivo na razumu i znanju. Iako o sebi govori da je nedogmatičan ateist, ne znači da je u tome i uspio.

Ovdje ne želimo poistovjetiti naravnu s nadnaravnom vjerom iako su one duboko povezane. Govoreći u primjeru, ljudska uvjerenja koja leže u području naravnoga mogu priznavati Boga ali ljudsko uvjerenje u Boga nešto je drugo od same vjere. Kao što i Toma ističe: „Trebalo da se iznad naravne spoznaje čovjekove nadoda također neka spoznaja koja nadmašuje naravni razum. A to je spoznaja vjere, koja ima za predmet ono što se naravnim razumom ne vidi.“⁵⁴ Drugim riječima, vjera proširuje horizont promatranja, u kontekstu darovane milosti. Ona nije protivna naravnoj spoznaji i umu, nego naravnu spoznaju i um otvara za šire promatranje zbilje i prihvaćanje one zbilje koja je naravnoj spoznaji nedokučiva. Poput i Comte-Sponvillea koji je svoj put našao u filozofiji nazvavši ga mudrošću i vjernici tu istu mudrost prepoznaju upravo milošću vjere, nadilazeći puku činjeničnost razuma.

⁵⁴ Toma AKVINSKI, *Suma protiv pogana*, sv. II, 663.

Ovdje želimo naglasiti kršćanski pogled u odnosu na istinu i slobodu unutar ovog konteksta. Poimanje Boga i stavljanje vlastite egzistencije u ovisnosti o Božjoj egzistenciji za kršćanina nije manjak slobode i istine, nego put prema njoj. Tim više, jer je za vjernika u Bogu izvor slobode i izvor istine. Vjera kao jedan aspekt spoznaje nije prepreka prema istini, nego otvorenost koja upravo njoj vodi. Taj osjećaj ovisnosti o Božjoj egzistenciji ostao bi slab i nedostatan da ne otvara nove mogućnosti ljudskog postojanja i djelovanja.⁵⁵ I dogmatizam i fanatizam mogu biti oprečni razumu, ali smo pokazali da to nije i vjera, koja u sebi nosi otvorenost spram spoznaje i istine, jer se na njima i temelji. Bez takvog temelja, vjere ne može ni biti. Činjenica da ona ima tendenciju postati dogmatična i fanatična ne dokazuje da je ateizam otporan na iste krajnosti. Ateizam također nosi istu tendenciju, ukoliko apsolutizira sam sebe: „Pored uma valja uzimati u obzir htijenje i osjećanje, maštu i čud, emocije i strasti. Pored matematičko-racionalnog mišljenja postoji još i intuitivno spoznavanje, osjećanje, naslućivanje cjeline“⁵⁶ koje prethodi svakom znanju.

Vjera se opire i dogmatizmu i fanatizmu jednako, upravo zato što je ona temelj znanja kao što je i znanje temelj vjere. I onda kada je vjera posegnula za dogmatizmom i fanatizmom pokazala je da ona također ne može stajati sama i nije apsolutna. Inače bismo govorili o fideizmu koji se proglašava apsolutnom istinom. I onda kada vjernici nisu istinski ljudski živjeli vjeru u Boga, time je nisu učinili neistinitom u sebi, jer: „Praksa nije kriterij istine teorije, i teorija koja se ne slijedi može biti istinita kao i vjest u koju se ne vjeruje ili joj se vjeruje malo.“⁵⁷ S druge strane, nije dostatna samo istina u mišljenju, ona zahtijeva biti i egzistencijalna. A tu je Majka Terezija iz Kalkute, svojom egzistencijalnom vjerom, dovoljno rekla. Time želimo reći da se poruka vjere kao istine i slobode daje iščitati upravo iz svoje egzistencijalne stvarnosti koja otvara puteve, ne samo istini i slobodi, nego njihovoj punini.

Također, da vjera nije opreka istini i slobodi, govori i sama činjenica ne vjerovanja. Čovjek koji može pristajati uz Boga, jednako tom istom Bogu može reći *ne*. Tu se obistinjuje ljudska sloboda. To potvrđuje i Deklaracija o slobodi vjerovanja *Dignitatis Humanae* II. vatikanskog koncila čiji izraz »sloboda vjerovanja« najbolje objašnjava Željko Tanjić govoreći o njezinu utemeljenju u „dostojanstvu i savjesti ljudske osobe.“⁵⁸ Čovjek koji je Bogu rekao svoj *da* ostaje neprestano pod kušnjom onoga *ne*, te je neprestano pred izazovom svoju slobodu

⁵⁵ Usp. Jadranka BRNČIĆ, Postkritičko razumijevanje biblijske vjere, u: *Služba Božja*, 52 (2012.) 1, 77.

⁵⁶ Usp. Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 197.

⁵⁷ Usp. *Isto*, 495.

⁵⁸ Željko TANJIĆ, Koncilski govor o slobodi vjerovanja i njegovo značenje za današnje vrijeme, u: *Diacovensia*, 21 (2013.) 4, 682.

propitkivati i za nju se iznova odlučiti u svjetlu vjere ili ne vjere. Tako utvrđujemo da vjera u Boga nije iracionalna ali niti pod jarmom racionalizma. Ona je usmjerena onoj istini koja traži da joj se otvorimo. Kao što Hans Küng primjećuje: „Što banalnija istina (tričarija, plitkost), to veća sigurnost. Čim značajnija istina, to manja sigurnost. Jer: što je istina za me dublja, to se više moram za nju otvoriti, pripremiti u nutrini, pripremiti se za nju intelektom, voljom, osjećajem, da bih dospio do one prave 'izvjesnosti', koja je nešto drugo no osigurana sigurnost.“⁵⁹ To je ona istina koja nas čini ranjivima, pred kojom spoznajemo sebe jer nas ogoljuje od svih naših kula izvjesnosti ni na što naslonjenih. To je iznova, ona istina, koja nas ne ostavlja ranjivim u očajnoj izgubljenosti, nego vjerom uranja u obzor dublje istine da u neizvjesnom vjerovanju pronađem slobodu i istinu, slobodnu od nas samih.

Ovdje se ne želi zanemariti vjeru kao milost. Ali ona nije neka puka nadogradnja ulivene milosti koju Bog daje kome hoće a drugima neće. Vjera je u temelju ljudske naravi i darovana svima. U tome se sastoji njezina milost, jer je ona i antropološka činjenica. Ona je urođeni dar koji jednako traži da se prema tom daru slobodno i svjesno odredimo, za onu višu izgradnju vjere kao odnos spram Boga koji se objavljuje. Ona nije odijeljena od ljudske naravi, ne zahtjeva tek skok u prazno i tamno, premda je katkada i to. Vjera nije tek vjerovanje odijeljeno od razuma poput dviju tračnica koje se neprestano mimoilaze. Ona ne dokida čovjeka kao razumno biće, nego ga otvara za cjelokupnu zbilju. Vjera se živi misleći, i misleći se vjeruje. Ona otvara prostor istine i slobode, otvarajući pritome u samom čovjeku sve dimenzije spoznavanja istine i vlastite slobode. Vjera nije opreka čovjekovu nastojanju da spozna istinu i kao umno biće. Ona ga podržava i ohrabruje, ali i štiti od toga da se sam zatvori u tamnicu racionalne neistine i neslobode. Ipak, to što je dogmatizam i fanatizam prisutan i u nevjeri, nije razlog da zatvorimo oči pred dogmatizmom i fanatizmom unutar same vjere. Teologija (jednako kao i filozofija) nastoji umaći i jednoj i drugoj, smatrajući ih sustavom zatvaranja istini i slobodi, koju svakoj osobi i samo Evanđelje jamči.

⁵⁹ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 860.

7.1.5. Vjera kao nepovjerljivo vjerovanje

Kad je riječ o trećoj tezi koja ukazuje na vjeru kao nepovjerljivom vjerovanju, Comte Sponville se oslanja na neizvjesno vjerovanje u Boga, koji je, prema njemu upravo toliko poželjan. Sama ta poželjnost ga čini još sumnjivijim te smatra da nijedno vjerovanje nije toliko izloženo sumnji kao što je to vjera u Boga. Jednako tako smatra da je naivno samu ljudsku izvjesnost, onu Arhimedovu točku, staviti na nešto što je toliko neizvjesno. Stoga odbija svoju svijest podrediti nečemu toliko nepovjerljivom i još k tome – vjerovanju.

Ovdje ćemo napraviti razliku između pojma vjere i vjerovanja. U filozofskom leksikonu stoji da je „vjera, čovjekov izvorni, temeljni odnos prema božanskome, prema svijetu i prema drugim ljudima, koji je ispunjen osjećajem prisutnosti, blizine i potpunog povjerenja prožetog ljubavlju.“⁶⁰ Vjerovanje je tako posljedica tog temeljnog stava i temeljnog povjerenja, koje postaje i egzistencijalan, koji „samu vjerujuću egzistenciju potiče na radikalnu promjenu vlastita bitka, čime ona u sebi sadrži i djelatno-praktični (voljni) element.“⁶¹ U definiciji je prisutna vjera kao izraz povjerenja koje se onda obistinjuje u svojoj egzistencijalnoj primjeni, vjerovanjem. Razmislimo li malo o tom pitanju primjenjujući ga na ljudski život, uočiti ćemo da je čovjek prepušten neizvjesnoj vjeri i neizvjesnom povjerenju. Ipak i sama negacija vjere i povjerenja pretpostavljaju i vjeru i povjerenje.

Opet izranja pitanje one temeljne izvjesnosti u odnosu na koju čovjek može graditi svoje povjerenje i svoju egzistenciju. Pitanje postaje još otvorenije kada shvaćamo da ništa nije izvjesno i da je moguće sumnjati u sve. Postoje te dvije krajnosti kao što su skepticizam (koji u sve sumnja) i dogmatizam (koji se zatvara u jedan sustav bez daljnjeg propitkivanja). I jedan i drugi su proturječni sami sebi. Skepticizam povrgava samog sebe, jer ako se u sve može sumnjati, tada je i on sam podvrgnut toj sumnji. Dogmatizam pak svaka kritika pobija, jer se pri kritičkom ispitivanju njegovi temelji pokazuju neutemeljenima.

Comte-Sponville ne pripada ni jednoj grupaciji. On se ipak odlučuje, jer je neutralnost nemoguća. I neizbor je također izbor. Njegova izvjesnost se temelji na zbilji koja je materijalna i ljudska. Njegova izvjesnost je sam čovjek. No i onda kada svoju izvjesnost položimo u krilo čovjeka, taj čovjek će i dalje postavljati pitanja svoga početka i svoje konačnosti. I sam Pascal će progovoriti o njegovu usudu koji je razapet između pitanja o beskraj i ništavilu: „Što je

⁶⁰ Željko PAVIĆ, Vjera, u: *Filozofski leksikon*, 1228.

⁶¹ *Isto*, 1228.

najzad čovjek u prirodi? Ništavilo nasuprot beskraju, beskraj nasuprot ništavilu, sredina između ničega i svega. Beskrajno je daleko da dokuči krajnost, pa mu je kraj stvari i njihovo počelo beznadno skriveno u nedokučivoj tajni. A jednako je nemoćan da shvati ništavilo iz kojeg je izvučen i beskraj u koji je zaronjen.⁶² Usud čovjeka još uvijek nije razlog da njegovu izvjesnost potražimo u Bogu. I da tajnu koja mu je nedokučiva prozovemo Bogom. Ni Comte-Sponville ne želi puke čovjekove praznine popuniti Bogom. On jednostavno svoju svijest ne želi temeljiti na nepovjerljivom vjerovanju.

No, je li njegovo ne vjerovanje povjerljivije? Upravo je ljudska svijest „najočitija vrsta postojanja i nije nužno vezana uz materiju.“⁶³ I onda kada svoju izvjesnost položimo u čovjeka, to konačno, promjenjivo i nestalno biće, još uvijek će ostati neodgovorena pitanja njegova početka i njegove konačnosti. Pitanja smisla postojanja i konačnosti još više izranjaju tamo gdje se materijalizam i racionalizam proglašavaju apsolutom. Upravo ta samorefleksija pokazuje da čovjek nadilazi svoju materijalnu stvarnost, a njegova svjesnost kao opažanje naslućuje da naši svjesni životi nisu vezani ovim prostorom i ovim vremenom.

Comte-Sponville tvrdi da i sam vjeruje u neku tajnu koja nas nadilazi ali mu nitko ne može jamčiti da je ta tajna Bog. Istina. No, ako ta tajna nema svijest, i ako je ona materijalna, onda nas ona ne nadilazi, jer smo samo mi svjesni njezina postojanja. Jedan stroj, baš kao i svemir, može biti potpuno savršen napram čovjeku, nadmoćan pred tim čovjekom, može ga i uništiti. Međutim, samo čovjek će biti toga svjestan i time će biti nadmoćniji i plemenitiji od same materije. Ljudski duh, koji nadilazi materiju, bitno je upućen na nešto ili nekoga onkraj njega sama. Čovjek sama sebe nadilazi i stremi i svom duhovnom izričaju i ostvarenju unutar tog svijeta koji nema granice. Naslućivanje i takve ljudske zbilje, koja se obistinjuje u egzistencijalnom životu pokazuje svu golost neizvjesnosti kojoj je čovjek prepušten. Blaise Pascal je upravo u toj neizvjesnosti pronašao temelj izvjesnosti – Boga. Izvjesna je jedino ta neizvjesnost gdje se i Bog povukao kao jamstvo našeg znanja u kojem više same sebe ne bismo dovodili u pitanje. Vjera prepoznaje odgovor u Kristu, koji se sam odrekao svih jamstava, čak i Boga, pronalazeći u njemu sadržaj koji podržava smisao nade.⁶⁴

Makar je riječ o tome da ni u vjeri nema nedvojbene izvjesnosti, ipak: „Više izvjesnosti ima u vjeri negoli u tome da ćemo ugledati sutrašnji dan. Jer nije sigurno da ćemo vidjeti sutrašnji dan, ali je sigurno moguće da ga ne vidimo. To se ne može reći za vjeru. Nije naime

⁶² Blaise PASCAL, *Misli*, 51.

⁶³ Keith WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, 130.

⁶⁴ Usp. Jadranka BRNČIĆ, *Postkritičko razumijevanje biblijske vjere*, 79.

sigurno da ona jest; ali tko će se usuditi reći da ona nije?“⁶⁵ Kao što Comte-Sponville zagovara neizvjesnost vjere, jednako je neizvjesna i njegova nevjera. On se ipak odlučuje za neizvjesno nevjerovanje, jednako kao i vjernik u neizvjesno vjerovanje. Neizvjesnost je, dakle, prisutna i u našem svakodnevnom djelovanju: „Postupamo dakle razumno kad radimo za sutra i za neizvjesnost: jer valja raditi za neizvjesnost, prema računu vjerojatnosti, koji je dokazan.“⁶⁶ Naša temeljna svrha ovog promišljanja bila je ono o čemu govori i Paul Tillich kada kaže: „Rizik vjere ne predstavlja proizvoljnost, već jedinstvo usuda i osobne odluke. Rizik vjere se temelji na osnovi onkraj rizika, tj. na svijesti bezuvjetnog u nama i svijetu koji nas okružuje. Jedino na toj osnovi vjera je opravdana i moguća.“⁶⁷ Osobno opredjeljenje bilo za vjeru ili nevjeru ne može se ne temeljiti na nečemu što ne ide u korist takvoj odluci. Izabrati, osobno se opredijeliti za vjeru ili nevjeru, sasvim je legitimna odluka unutar ljudske slobodne volje. Međutim, i jedna i druga odluka svoje utemeljenje traži i u samom razumu i u samoj spoznaji vodeći računa o njihovim krajnjim neizvjesnostima. No, neizvjesnost vjere nije jednaka neizvjesnosti ateizma. To najbolje objašnjava Tillich kada kaže: „Iako vjera predstavlja zbilju satkanu od usuda i osobne odluke, mora se ipak postaviti pitanje o mogućnosti ustanovljenja nekog kriterija na osnovu kojeg bi se moglo odrediti ono osobno u odluci vjere. Odgovor glasi: izravna svijest bezuvjetnog, ako se k njoj svjesno upravljamo.“⁶⁸ Drugim riječima, ono što spoznajemo unutar ljudske složene strukture, ne samo svijesti nego i promatranja zbilje kakvu naslućujemo, najdublje odgovara upravo vjera jer ona prepoznaje taj zbiljski usud, nikada do kraja dokučiv, ona nazirući bezuvjetno u sebi nalazi temelj toj bezuvjetnosti, naslućujući u isto vrijeme i izvjesnost i neizvjesnost svoje osobne odluke, temeljem same sebe.

7.2. Mudrost očaja i mudost nade

Kao što je u prethodnom poglavlju bila riječ o pitanju vjere, tako i o nadi Comte-Sponville govori tek u kontekstu njezinih, barem kako ih on shvaća, negacija: u kontekstu poimanja vremena, smrti i očaja. U sklopu tih pitanja, nada biva shvaćena kao površno iščekivanje nečega što možda nikada neće doći i time samog čovjeka odvlači od stvarnog života kojega može živjeti jedino sada. Tako nadu prepušta iluziji i vremenu koje ne postoji. U okviru

⁶⁵ Usp. Blaise PASCAL, *Misli*, 116.

⁶⁶ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 110.

⁶⁷ Paul TILLICH, *Teologija kulture*, 30.

⁶⁸ *Isto*, 31.

triju Kantovih pitanja (Što trebam znati? Što moram činiti? Čemu se smijem nadati?) on sažima da tek treće pitanje, odnosno njegov odgovor, čini razliku između onoga koji u Boga vjeruje ili ne vjeruje. Tako će nastojati objasniti da se jedan ateist ne može nadati ničemu, ali upravo u tom beznađu on traži mudrost življenja koja, prema njegovu shvaćanju, nadilazi naivnost nade.

Svakako se ne smije zanemariti da naš autor u svojoj filozofiji crpi prvenstveno od grčke mudrosti i antičkog razumijevanje vrednota, pa je stoga „unatoč tome što je Aristotel nazvao nadu »snom budnoga«, ona za Grke ipak zlo iz Pandorine kutije.“⁶⁹ Ovdje ipak nije riječ o tek pukom suprostavljanju grčke i kršćanske mudrosti. Riječ je o kritičko-teološkoj analizi poimanja nade u kontekstu našeg autora koji sam svoju mudrost crpi kako iz grčke, tako i kršćanske filozofije. Nastoji pokazati, temeljeći se i na kršćanskim autorima, suvišnost nade, u kontekstu triju pitanja: vremena, smrti i očaja. Ovom poglavlju pristupamo, kao i kod pitanja vjere, razrađujući najprije ono što autor pretpostavlja nadi, a to su vrijeme, smrt i najvažnije, očaj.

7.2.1. Vrijeme i nada

Postavimo li pitanje: Što je to vrijeme?, nećemo dobiti jednoznačan kao ni iscrpan odgovor koji bi jednako vrijedio za filozofiju, jednako za znanost i jednako za opće ljudsko iskustvo. Stoga valja staviti naglasak da je „vrijeme mnogoznačan pojam, jedan od osnovnih i najzagonetnijih.“⁷⁰ Tako i sv. Augustin, na kojeg se naš autor poziva, naglašava zagonetnost i neshvatljivost vremena: „Što je dakle vrijeme? Ako me netko ne pita, znam, ali ako bih htio nekome na pitanje to razjasniti, ne znam.“⁷¹ Ovdje se pitanju vremena posvećujemo u kontekstu nade, te činjenici da naš autor dimenziju vremena svodi na „sadašnjost“ koja isključuje nadu.

Prošlosti više nema, budućnost još nije došla, jedino što imamo je ovo *sada*. To je, ukratko, Comte-Sponvilleovo osnovno razumijevanje vremena.⁷² Njegovo inzistiranje na sadašnjosti i ljudskom povratku u ovo *sada* ujedno je i inzistiranje na promjeni svijesti. U takvom razumijevanju vremena, nada je ona koja nas neprestano usmjerava prema onome naprijed i time spječava čovjeka da živi u sadašnjici koja je jedino što on ima. Svoje

⁶⁹ Jürgen MOLTMANN, *Teologija nade*, Rijeka, 2008., 23.

⁷⁰ Stipe, KUTLEŠA, Vrijeme, u: *Filozofski leksikon*, 1241.

⁷¹ Augustin AURELIJE, *Ispovijesti*, 223.

⁷² Usp. André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 44-48.

razumijevanje vremena on temelji na Augustinovoju⁷³ teologiji vremena, ali ne potpuno, pa ćemo se najprije djelomično posvetiti toj problematici.

Naslanjajući se na Augustina, Comte-Sponville preuzima ideju da su budućnost i prošlost kategorije vremena koje nemamo. Stoga zamjera kršćanskoj nadi koja čovjeka neprestano odvlači od života koji jedino može živjeti. Jer ne možemo živjeti ni prošlost, ni budućnost, jedino što možemo živjeti je naša sadašnjost. Nećemo zaniijekati da Comte-Sponvilleova zamjedba itekako ima smisla. Ipak, prešućuje činjenicu da Augustin i o sadašnjosti govori kao nečemu što nama ne pripada, jednako kao što nam ne pripadaju prošlost i budućnost: „Što je sadašnjost? Ako pokušam odrediti sadašnjost, onda je trenutak koji sam htio fiksirati već postao prošlost. Ako želim sada uhvatiti kao sada, ono već nije više. Jedan drugi sada je tu. Ali ni ovo već nije tu, ako ga sada pokušam misliti. Kako uopće traje jedno sada? Ovo pitanje postaviti, znači uvidjeti, da ono uopće ne traje. Ono je, ako je tu, uvijek već tu i nije tu. Sada je samo granica između još-ne i ne-više-sada. Tako je dakle sadašnjost označena s ne-biti kao prošlost i budućnost.“⁷⁴ Augustin razlikuje postojanje vremena u našoj svijesti (psihološko vrijeme) i objektivno (metafizičko) vrijeme. Psihološko vrijeme je ono koje čovjek doživljava u svojoj duši ili svijesti kao prošlost (kroz sjećanje), sadašnjost (kroz gledanje) i budućnost (kao iščekivanje). Sve tri dimenzije vremena se isprepliću, te su tako neodvojive u ljudskoj svijesti i iskustvu: „S pravom se može reći: Tri su vremena, sadašnje u prošlosti, sadašnje u sadašnjosti, sadašnje u budućnosti. Ona su naime u mojoj duši kao neke tri stvari i drugdje ih ne nalazim: sadašnjost u prošlosti je pamćenje, sadašnjost u sadašnjosti je gledanje, sadašnjost u budućnosti je očekivanje.“⁷⁵ Razaznajemo tri vremena tek u njihovom međuočnosu. Tako je „budućnost, buduća prošlost, prošlost, prošla budućnost. Prošlost i budućnost su uopće samo kao bivša i buduća sadašnjost. Sadašnjost imamo uvijek kao buduću prošlost i prošlost kao minulu sadašnjost i kao prošlu budućnost. Tri horizonta obuhvaćaju istu cjelovitost vremena.“⁷⁶ Svjestan aporije pitanja vremena, i Augustin ga naziva iluzijom i

⁷³ Augustin AURELIJE, *Ispovijesti*, 224: „Prošlost naime više ne postoji, a budućnost još ne postoji.“ Još o odnosu prošlosti, sadašnjosti i budućnosti Augustin govori: „A kako onda dva vremena, prošlo i buduće, postoje, kad prošlo više ne postoji a buduće još ne postoji. A sadašnje vrijeme, kad bi uvijek bilo sadašnje i kad ne bi prelazilo u prošlost, ne bi više bilo vrijeme, nego vječnost.“ Nakon što je proanalizirao prošlost i budućnost, kao dvije kategorije vremena koje su nam strane samim time što nas mimoilaze u njezinom objektivnom razumijevanju, sadašnjost nije ništa drugačija. I kod sadašnjosti Augustin nalazi da se ona zove sadašnjost samo zato što više neće postojati. Drugim riječima, sadašnjost, jednako kao i druge dvije kategorije, je ono vrijeme koje se ne da zaustaviti i koje nam, kao i prošlost i budućnost jednako ne pripada.

⁷⁴ Ivan ČAGALJ, *Vrijeme u filozofiji Aurelija Augustina*, 57.

⁷⁵ Augustin AURELIJE, *Ispovijesti*, 228.

⁷⁶ Ivan ČAGALJ, *Vrijeme u filozofiji Aurelija Augustina*, 56.

nerazrješivom zagonetkom. Ipak, smatra, vrijeme se ne može odvojiti od duše jer duša ne može postojati, osim u vremenu.

Nakon što smo, tek djelomično, uronili u pitanje o vremenu unutar ljudskog iskustva kojim se bavio sv. Augustin, te posvijestili slojevitost problematike ljudske egzistencije u odnosu na vrijeme i njezinih kategorija prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, pokušat ćemo uspostaviti problem nade. Ponajprije, nastojimo propitkivati zašto u kontekstu Comte-Sponvilleovog vremena, nada biva prozvana kao ona koja čovjeka otuđuje od njega samog? Kako bismo bili svjesni i složenosti odgovora, valja ispravno postaviti pitanje. Ovdje svakako susrećemo jedan od, kako kaže Jürgen Moltmann, „najgrubljih prigovora protiv teologije nade koji ne proistječe iz preuzetnosti niti iz očajja, budući da ta dva temeljna stava čovjekova egzistiranja pretpostavljaju nadu, već se iznosi protiv nade na temelju religije poniznog sporazuma u sadašnjosti. Nije li čovjek vazda samo onaj koji u sadašnjosti bivstvuje, onaj zbiljski, koji je sa sobom istovremen, sporazuman i siguran?“⁷⁷ Riječ je o prigovoru koji napada nadu kao struju kojoj se čovjek prepušta nošen htjenjem da dohvati sreću te tako on sam „nikada u potpunosti nije pri samome sebi, niti je sasama u vlastitoj sadašnjosti.“⁷⁸ I sjećanje i nada su struje prolaznosti koje su ustvari puka iluzija koja nas tek vara da živimo dok ono *sada* puštamo da prolazi te ga uistinu ne živimo.

Za svoj prigovor nadi Comte-Sponville se nadahnjuje i na Pascalu, kojeg uvijek iznimno cijeni, a koji također upućuje prigovor nadi, još puno prije: „Mi nikada ne živimo u sadašnjosti. Preduhitujemo budućnost koja nam odveć sporo ide u susret, kao da bismo htjeli ubrzati njen tok; ili dozivamo u pamet prošlost da bismo je zaustavili jer je suviše hitra. Tako smo nerazboriti da tumaramo po vremenima koja nisu naša, a ne mislimo nimalo na ono jedino vrijeme koje nam pripada. I tako smo isprazni da sanjamo o vremenima kojih više nema, a bez promišljanja napuštamo ono jedino vrijeme koje postoji. (...) Sadašnjost nije nikada naš cilj: prošlost i sadašnjost su nam sredstva. Samo je budućnost naš cilj. Na taj način mi uopće ne živimo, već se nadamo da ćemo živjeti.“⁷⁹ Ovdje, zbog nedostatka prostora, nećemo nizati i druge slične i razrađene prigovore nadi koje susrećemo i kod Hegela i Nietzschea, gdje nalazimo sličnu konstataciju da je sadašnjost jedino vrijeme koje čovjeku potpuno pripada i kojemu čovjek

⁷⁷ Jürgen MOLTSMANN, *Teologija nade*, 31.

⁷⁸ *Isto*.

⁷⁹ Blaise PASCAL, *Misli*, 92.

jedino pripada. Stoga, „ako nada ne omogućuje čovjeku da pronađe vječnu sadašnjost, tad nije prevaren samo čovjek, nego još više sâm Bog.“⁸⁰

Svjesni smo težine pitanja i potpuno opravdanog prigovora nadi, iz kojeg se razvija i jedna psihološka struja, prezentirana od strane Haim Omera i Roberta Rosenbauma gdje nada utječe i na samo psihološko zdravlje čovjeka. Odnosno u članku je nada prezentirana kao svojevrsna bolest koja je kadra čovjeka sasvim dezorijentirati u pukoj fantaziji, iluziji i mašti koja čovjeka dovodi do potpunog samootuđenja te i otuđenja od realnog života. Ovi prigovori nisu bez temelja i stoga ih treba uzeti ozbiljno. No, pitanje treba dodatno zakomplicirati radi njegove složenosti gdje ćemo ga nastojati sagledati u njegovoj cjelovitosti.

Govoreći u kontekstu vremena dostupnog ljudskom iskustvu, shvaćamo da su tri dimenzije razumijevane kao prošlost, sadašnjost i budućnost strogo napadane u korist one sadašnjosti za koju se smatra da je ustvari jedina dostupna ljudskom iskustvu. No sv. Augustin je pokazao kako je i sama sadašnjost određena tom prošlošću, kao i budućnošću, te i sama sadašnjost nije sadašnjost ukoliko se ona ne proteže iz prošlosti prema onome kamo ide. Svjesni smo da se vrijeme nastojalo promatrati odvojeno od svog sadržaja, ali ovdje nam je primarni cilj razumijeti čovjeka u kontekstu vremena s njegovom nadom.

Želja nam je, prije svega, propitati: Je li nada takva dezorijentacija za čovjeka unutar njegova vremena koje živi? Sasvim sigurno se možemo složiti, ukoliko je nada tek „očekivanje da će se osobi ili zajednici ostvariti neka želja kao ono što je dobro i što ispunjava, te ukoliko je nada usmjerena na budućnost pa time dolazi do zanemarivanja zbilje i do nekritičkog vjerovanja da je ono što se očekuje bitnije od sadašnjeg života, te tako prerasta u utopiju,“⁸¹ uz takvu nadu ne pristaje ni kršćanstvo. Inzistiranje da je nada usmjerena tek na budućnost i iščekivanje, oduzimamo joj njezinu istinsku snagu koju nada sadrži, ne priznajući višeslojnost njezine vrline. Sjetimo se prigovora protiv vjernosti. Comte-Sponville govoreći o vjernosti naglašava da nije svaka vjernost dobra. To ipak ne čini za nadu. Stoga ćemo istaknuti: Nije svaka nada dobra. Ona koja otuđuje čovjeka od njega samoga i od života koji živi, te je kadra dezorijentirati ljudsku egzistenciju, svakako nije i kršćanska nada. Da bismo o tome suvislo i govorili sugeriramo na retorička pitanja u kojima se skriva odgovor, čak i ako ga ne kažemo: Je li bi ijedno znanje bilo moguće da se nismo nadali da bi se to moglo pokazati kao znanje? Je li bi ijedan stvaralački pokret mogao uspjeti da nije bio nošen nadom u uspjeh? Svjesni smo da

⁸⁰ Jürgen MOLTMANN, *Teologija nade*, 33.

⁸¹ Nada, u: *Filozofski leksikon*, (gl.ur. Stipe Kutleša), 790.

Comte-Sponville kaže kako „nije nada ta koja pokreće, nego volja,⁸² no što pokreće samu volju i može li se njezin pokret prema onome što bi moglo biti, razumijeti bez nade? Ne može li se realizam također nazvati utopijom koja još i više nego nada, smješta čovjeka u utopiju *statusa quo*, koji se pripisuje i nestvaralačkoj i otuđujućoj nadi? Nije li možda posrijedi svojevrsni bijeg iz beznađa u ograničenje vremena na sadašnjost? Je li također prisutna opasnost da nas se uvuče u utopiju realizma koji ne trpi ni vjeru ni nadu, već obećaje tek vjeru u ljudski napredak koji se itekako katkada pokazao kao napredak moćnih i jakih na račun slabih?

Jürgen Moltmann u svojoj knjizi *Teologija nade*, se također pita: „U ime kojeg Boga 'sadašnjost' postaje vjerodostojnom nasuprot nadi u ono što još nije?“⁸³ Moltmann osim pitanja razrađuje i odgovor govoreći da, bitak koji nikada nije bio i nikada neće biti jer on Jest sada, proizlazi iz Parmenidovog boga: „Parmenidov bog je 'zamisliv' zato što je on vječni, jedini i potpuni bitak. Naprotiv, nebivstvjuće, prošlo i buduće nisu 'zamisliivi'. U zrenju sadašnje vječnosti toga boga, nije moguće zamisliti nebivstvjuće, susret i promjenu, povijest i budućnost, jer oni 'nisu'.“⁸⁴ Riječ je, dakle, o negaciji prošlosti, o oslabadanju od njezine moći za vječnu sadašnjost. Nazire se grčko mišljenje nasuprot obmani kršćanske nade, koje prodire i u kršćansku teologiju koju se kasnije razvijalo u smislu 'vječne sadašnjosti' počevši od Kierkegaarda a koju razvija i austrijski filozof Ferdinand Ebner. Tako i kršćanska teologija razvija vječno u sadašnjemu, te vidi vjernika istovremenog sa samim sobom pri današnjem sebi i zbog toga lišenog sutrašnjice. Ali samo zato da bi nas vjera i ljubav oteli vremenu i učinili sadašnjima koje se smatra jedinim ispunjenim vremenom Božje blizine.

Ključno pitanje koje Moltmann postavlja je: „Sadrži li ta zbilja nešto više od modifikacije 'epifanije vječne sadašnjosti'? I kako uopće govoriti o vremenu koje još nije tu, o događajima u kojima nismo sudjelovali? Budući je riječ o kršćanskoj nadi, imamo pravo govoriti o njoj u kontekstu kršćanske vjere jer kršćanstvo ima svoju nadu za svijet koja nadilazi sekularnu nadu, ali ju ne isključuje. Moltmann razrađuje to poimanje kršćanske nade temeljeći ju na Božjem obećanju za svoj narod te je „taj Bog sadašnji tamo gdje su njegova obećanja sadašnja u nadi i preobrazbi. Po Bogu koji nebiće zaziva u bitak, postaje 'zamislivo' i još-nebiće, ono buduće, zato što se njemu može nadati.“⁸⁵ Nada o kojoj Moltmann govori je preobraziteljska po Božjim obećanjima koja su sadašnja i koja uprisutnjuju nadu tamo gdje postoji vjera u odnosu na njegova obećanja. Nije riječ o nadi koja nas svrstava u one koji se, od

⁸² André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 47.

⁸³ Jürgen MOLTSMANN, *Teologija nade*. 34.

⁸⁴ *Isto*.

⁸⁵ *Isto*, 36.

Boga svemu nadajući, zanemaruju male nade ovoga svijeta. Riječ je o odgovornoj nadi koja u svrhu Božjeg obećanja koje je 'već sada' i 'još ne' preobraziteljska i stvaralačka, prkoseći izazovu „modernog optimizma i postmoderne tendencije da pobjegne iz beznađa u ograničenje vremena na sadašnjost.“⁸⁶

Gvovorimo li o odgovornosti nade, shvaćamo da ona nema ništa zajedničko s „bijegom od svijeta, rezignacijom i izbjegavanjem.“⁸⁷ Ali jednako tako nema ništa s izbjegavanjem vremena koje ljudsko iskustvo obuhvaća kao prošlost, sadašnjost i budućnost. Ne možemo zanemariti činjenicu, da ljudsko iskustvo nosi svoju sadašnjost obilježenu prošlošću te jednako i budućnošću. Svjesni da govorimo o sadržaju vremena, manje stojimo na tlu govora o vremenu kao iluziji nego o vremenu kao zbilji u kojoj je sadržan ljudski život prožet vremenitošću i njezinom sadržajnošću. Ne zanemarujući njezinu aporiju, polazimo od čovjekova usuda gdje druguje s vremenom, njegovu iskustvu dostupnim, i prema tome sasvim je legitimno da o njemu kao takvom i promišljamo i govorimo. Uzmemo li tek banalnu ljudsku situaciju, koja možda i nije tako banalna, ukazat će nam na činjenicu kojoj ne možemo pobjeći. Može li čovjek, ako ga prepustimo tek njegovoj sadašnjosti, biti potaknut na stvaranje, dozrijevanje, istraživanje, ukoliko tim procesima oduzme dimenziju nade i onoga čemu se nada? Hoću li ikada započeti s pisanjem knjige ako taj pothvat isključuje mogućnost da se nadam da ću ga jednom dovršiti i ako se nadam da će taj pothvat nešto značiti za moj život i možda život drugih. Ne predstavlja li nada tako onu 'strast za mogućim' (Kierkegaard) i nije li uvijet mogućnosti nekih novih iskustava? Nije li me upravo ta nada otvorila za sadašnjost, ne samo u njezinu stvarateljskom potencijalu, nego i bivstvujućoj punini koja me obogaćuje za ono novo koje činim i čemu se nadam?

S druge strane, nada nije samo instrument upregnut u korisnost i ljudski napredak, koliko god ga glorificirali. Uspijemo li ju odvojiti od vlastitih interesa, ona će nas opet obogatiti prekoračujući našu realnost mogućega i nemogućega u nadu za ljubljeno. Slično govori i Moltmann: „Nisu iskustva ta koja čine vjeru i nadu, već vjera i nada čine iskustva, dovodeći ljudski duh do uvijek novog, nemirnog transcendiranja samoga sebe.“⁸⁸ Tu je, čini se, onaj presudni moment koji razdvaja vjernika i nevjernika. Nadati se ljubljenomu kroz obećanje koje preobrazuje sadašnjicu i time postaje moguća i misliva i kao prošlost i kao budućnost, moguće je samo onome koji se u Bogu svemu nada. Prisutan u svojoj sadašnjosti, ali ne sadašnjosti bez

⁸⁶ Richard BAUCKHAM, Predgovor, u: Jürgen MOLTSMANN, *Teologija nade*, 17.

⁸⁷ Jürgen MOLTSMANN, *Teologija nade*, 26.

⁸⁸ *Isto*, 128.

budućnost, vjernik vjeruje u obećanje koje ga vezuje za budućnost otvarajući mu smisao za povijest. Nada koja nas je otrgnula od sadašnjice, nije nada koja ljubi. I stoga je prigovor nadi koja otuđuje čovjeka od njegovog *sada* sasvim opravdan. Ali zanemarivanje njezinog, ne samo stvaralačkog nego i istinski bivstvujućeg potencijala, nije opravdan.

Moltmann napominje: „Može li zapravo postojati neko 'vječno Da bitka', a da se ne kaže Da onomu što više nije, kao i onomu što još nije? Može li zapravo biti usklađenosti i istovremenosti čovjeka u Danas, a da ne dođe do pomirenja putem nade s onim neistovremenim i neusuglašenim? Ljubav ne otima od boli vremena, već preuzima na sebe bol vremenitog.“⁸⁹ Comte-Sponville je također jedan od onih koji izriče svoje *da* zbilji, ljudskoj zbilji obavijenoj nekom tajnom kojoj ne zna ime. Nije li ta ljudska zbilja također prožeta nadom i iščekivanjem koja čini život dobrim i koja omogućuje da pronađemo radost ne samo u sreći, nego i u patnji: „Tako se nada provlači srećom i boli zato što je, prema Božjim obećanjima, kadra sagledati i budućnost prolaznoga, smrtnoga i mrtvoga.“⁹⁰ Stoga, ako se želi uputiti prigovor kršćanskoj nadi, onda neka se uputi prigovor onoj nadi koja nas ne otuđuje od naše sadašnjosti, već nas njoj uvijek vraća, dok je istovremeno otvorena i onom jučer i onom sutra, svjesna da je i to naše *sada*. Ako se upućuje prigovor kršćanskoj nadi, onda neka se uputi prigovor nadi koja ljubi, nadi koja je stvarateljska, nadi koja se nada ljubljenoj, ali nadi koja ne bježi od vremena, koja nije suočena s beznađem da bi izmigoljila u sadašnju prazninu. Neka se uputi prigovor nadi koja ima svoju svrhu i onda kada nema svrhe, i kada je ona odgovorna nada protiv svakog nadanja koja ovo *danas* čini Božjom blizinom, Božjim obećanjem i Božjom vječnošću koja s našim *danas* ne završava. Kršćanska nada nije puko iščekivanje nečega što nikad neće doći. Stoga prigovora protiv kršćanske nade u kontekstu vremena, barem kod našeg autora, niti nema.

7.2.2. Je li očaj odgovorniji od nade?

Očaj je za Comte-Sponvillea onaj usud s kojim se mora suočiti svaki ateist, drugim riječima, onaj koji se od Boga ničemu ne nada. Najveća je tragedija za čovjeka, smatra, u tome što se on nada onomu čega nema, te mu tako izmiče sreća koja mu uvijek nedostaje.⁹¹ Comte-Sponville će i ovdje zagovarati povratak u življenje one sreće koja je *sada*, jedina koju imamo.

⁸⁹ *Isto*, 37.

⁹⁰ *Isto*.

⁹¹ Usp. André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 45.

Ali tu nije razriješena tragedija očaja. Naprotiv, Comte-Sponville i ne traži razrješenje zagonetke, nego mudrost upravo u njezinoj nerješivosti. Očaj je tako mudrost prihvaćanja sadašnjosti koja uvodi u istinski život slobodan od iluzija nade. To ga ujedno i raduje, stoga govori i o radosti očaja koji ga čini življim, budnijim i trezvenijim za sadašnjost za koju smatra da mu, kako smo prethodno utvrdili, jedina pripada. Radost očaja Comte-Sponville vidi u njegovoj istinitosti upravo oslobođenog od nadanja koja mu ne pripadaju, jer se od Boga ničemu ne nada. Svaki lucidni ateist se s takvim očajem mora sresti ukoliko drži do svojeg uvjerenja da je sve što ima samo ovo *sada* i da ta sadašnjost ovisi isključivo o njemu. Kako ga nada udaljava od njegova života, on radije prihvaća očaj u kojem nalazi onu gorku okrepu.

Jürgen Moltmann promišlja i o takvoj vrsti očaja kojega ne nalazi tako bezazlenog kakvog nam iznosi Comte-Sponville. Moltmann opisuje da „očajanje glede nade uopće ni ne mora pokazivati očajničku grimasu. Ono može biti i pukom nijemom odsutnošću smisla, izgleda budućnosti i namjere, pokazujući izraz nasmiješenog odbijanja: *bonjour tristesse*.“⁹² Primjećujemo jedan romantizirani pristup očaju, ali time nismo ublažili njegovu dramatičnost, a još ni sagledali posljedice koje iza sebe ostavlja. Naprotiv, riječ je o ljudskom usudu koji se ničemu ne nada, i svojim, kako kaže Moltmann, „izletima u besmisao“⁹³ nastoji podastrijeti smisao upravo u toj ne nadi, u očaju i dosadi koji se ipak proziva stvaralačkim. Ni ovdje nismo daleko od pitanja razuma i vjere. Comte-Sponville radije prihvaća očaj zato jer je to razumnije od puke nade koju, smatra on, treba položiti u ruke nekog Boga. Stoga radije prihvaća očaj, nego neko drhtavo nadanje.⁹⁴

Kod Künga nalazimo kako smatra da Kierkegaard nastoji radikalizirati Descartesovu sumnju dovodeći je do očaja, a na temelju protuslovne egzistencije pojedinca: „Potrebno je jednom sumnjati ozbiljno, zbiljski dvojiti, zdvajati. A očajavati se ne može naprosto neobvezatno. Razlikovanje sumnjajuće teorije od nesumnjajuće prakse, kao u Descartesa, nije dosljedno. Teorijska je sumnja parcijalna, očaj međutim totalan. Ozbiljna univerzalna sumnja u službi kakva razumskog samoosiguranja tu je naravno bez izlaza.“⁹⁵ Küng samo želi istaknuti da je očaj, ne samo teoretska usidrenost, nego i egzistencijalna, koja nosi svoje posljedice i koje također valja iznijeti do kraja, ukoliko se toj teoriji želi ostati dosljedan. Jednako kao i nada, i očaj ima svoje posljedice, koje, ako ih zagovaramo u teoriji, trebaju biti očite i u praksi. Je li nasmijani očaj, uistinu očaj? Prihvaća li Comte-Sponville njegovu zbilju do kraja ili tek

⁹² Jürgen MOLTSMANN, *Teologija nade*, 29.

⁹³ *Isto*.

⁹⁴ Usp. André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 46.

⁹⁵ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 126.

djelomično? Nastojat ćemo sagledati kroz Kierkegaardovo razumijevanje očaja koji je u takvoj egzistencijalnoj zbilji propitkivao i tražio ljudsku izvjesnost.

U knjizi *Bolest na smrt*, nadahnutoj na događaju Lazarova uskrsnuća, čija smrt, prema Kristovim riječima nije bila bolest na smrt, Kierkegaard suprostavlja očaj kao upravo takvu bolest - bolest na smrt. U svojoj filozofiji egzistencije nastoji čovjeku objasniti tko je on sam, te u očajanju vidi negaciju čovjekova *ja* jer za razliku od svih drugih živih bića, samo čovjek egzistira: „Da čovjek egzistira znači da je u istini svog vlastitog rasula, jer se neprestano nadilazi i transcendira prema onome što još nije, a što bi mogao biti.“⁹⁶ Kierkegaard u očaju vidi mogućnost nove spoznaje, spoznaje tog vlastitog *ja* te smatra da očaj nikome nije stran.

Očaj je, prema njemu, naša izgubljenost. Jer sve dok postoji odnos između mogućnosti i stvarnosti, tada postoji i prednost biti nešto više od onoga što smo sada. To uključuje viši stupanj. Očaj, naprotiv, teži nižem stupnju.⁹⁷ Očaj stoga, prema Kierkegaardu, predstavlja ignoriranje ili odbacivanje takve mogućnosti. On napada čovjekovo „vlastito ja, očaj je bolest čovjekove misli.“⁹⁸ Drugim riječima, Kierkegaard naglašava da je čovjek sklon očajanju upravo zbog nedostatka mogućnosti, zbog nedostatka nečega što bi moglo biti. Dakle, sam očaj potvrđuje ljudske mogućnosti, ono što je u ovom slučaju moglo biti, a nije. Ovdje se jasno očituje da očaj pretpostavlja nadu koja je ključna unutar odnosa stvarnosti i mogućnosti.

No, razlikuje očaj zbog nečega i totalni očaj kojemu se čovjek može prepustiti. Zato naglašava: „Potrebna je mogućnost, jer kada je neka ljudska egzistencija dovedena do toga da joj ta mogućnost nedostaje, tada je čovjek očajan i očajava u svakom trenutku u kome mu ta mogućnost nedostaje.“⁹⁹ No, mogućnost, koliko god na nju obnevidjeli zbog raznovrsnih razloga želje i čežnje, strepnje ili straha, uvijek je prisutna dok god su mogućnosti pokretne u odnosu sa stvarnošću. On također odbacuje tvrdnju da je čovjek u određenom trenutku svog života bogat nadama ili mogućnostima. Za njega je presudno to da je u „Bogu sve moguće i to je istina i istina u svakom trenutku.“¹⁰⁰ Izvjesnost ljudske egzistencije pronalazi upravo u „vjeri koja se ludo bori za mogućnost, jer je mogućnost jedina spasonosna sila.“¹⁰¹ Jedinu egzistencijalnu izvjesnost on pronalazi u vjeri koja je, kako sam kaže, „siguran protuotrov za očajanje: mogućnost – jer kod Boga je sve u svakom trenutku moguće. To je zdravlje vjere koja

⁹⁶ Mirko ZUROVAC, Predgovor, u: *Bolest na smrt*, XXIII.

⁹⁷ Usp. Søren KIERKEGAARD, *Bolest na smrt*, 13.

⁹⁸ *Isto*, 15.

⁹⁹ *Isto*, 29.

¹⁰⁰ *Isto*.

¹⁰¹ *Isto*, 30.

razrješava proturječnosti.¹⁰² Vjera, koja nije obnevidjela na mogućnosti koje se javljaju sa svakim novim jutrom, prisutne u ljudskoj zbilji, jest pristanak na mogućnosti dok ih nada podržava i održava uvijek novima i stvarnima. Stoga u vjeri i nadi se obistinjuje *da* zbilji, vjera i nada prihvaćaju zbilju mogućnosti, ali se u njoj ne gube, nego ju transcendiraju prema onome što još nije a moglo bi biti.

Tako Kierkegaard, nakon iscrpne analize o oblicima očaja, svjesnog i nesvjesnog očaja, očaja kao grijeha i prema svome *ja* i prema Bogu, svrhu i smisao i samog očaja kao puta do istine nalazi u vjeri. Jer da bi se, kako kaže, „stiglo do istine moramo proći kroz svaku negativnost.“¹⁰³ Međutim, konačno, tek u vjeri, iz koje izvire mogućnosti koje su čovjekova stvarnost, ali i potreba, čovjek i svom očaju nalazi smisao i kao put do konačnog svjetla. Kako shvaćamo, Kierkegaard u očaju spoznaje i onu prekretnicu koja je sklona traženju istine i traženju samoga sebe. To je ona linija gdje se čovjek mora vratiti k sebi, vratiti k Bogu i uvidjeti da je totalni očaj iluzija koja pobija samu sebe. Očaj ne posjeduje ni bistrinu ni uporište sve dok naspram njega stoji vjera, jer kako veli, „suprotnost oćavanja jest vjera.“¹⁰⁴

Toj tezi Comte-Sponville je suprostavio svoju tezu: „Opreka vjerovanju je oćaj.“¹⁰⁵ On nalazi da je oćaj ona okrepa u kojoj susreće sebe u svojoj realnosti, zbilji, sadašnjosti ali pritom ne odbacuje mogućnosti kao mogućnost čovjekova rasta, napretka, kreativnosti i humanosti. Iz svega rećenog, možemo se složiti da je rijeć o paradoksu gdje se oćaj postavlja kao povratak samome sebi, svome vremenu i stvarnom životu dok se pritom posuđuje nešto od vjere i nade (trezvenost mogućnosti), kako se oćaj ne bi utopio u, već nadiđeni, nihilizam. Comte-Sponville će reći da on nije nihilist, no, svaki oćaj ima takvu tendenciju. U tom kontekstu ne možemo ne spomenuti i Nietzscheov oćaj, koji je prema nekima, jedini filozof koji je na sebe preuzeo svu tragediju oćaja i iznio ga do kraja. Tek je Nietzsche shvatio goleme posljedice odbacivanja Boga, te je sam upozoravao one površne ateiste koji „ne znaju što znaći izgubiti Boga.“¹⁰⁶ Njegovo uvjerenje o ništavnosti, o rascjepljenosti, besmislenosti i bezvrijednosti zbilje, duboki je egzistencijalni oćaj izrastao na ateizmu i onom temeljnom *da* oćaju kao jedinoj izvjesnoj čovjekovoj zbilji.

¹⁰² *Isto*, 31.

¹⁰³ *Isto*, 34.

¹⁰⁴ *Isto*, 38.

¹⁰⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 48.

¹⁰⁶ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 560.

I u Ernsta Blocha nalazimo da je vrhunac straha i tjeskobe, upravo očaj. U tom smislu on očaj naziva „apsolutno negativni afekt očekivanja.“¹⁰⁷ U svojoj razradi suprotstavlja pozitivni i negativni afekt očekivanja. Smatra da je u strahu i tjeskobi još uvijek maglovito propitkivanje i sumnje, dok u očaju susrećemo konačan kraj svakog očekivanja. A samo su dva pozitivna afekta očekivanja, to su nada i pouzdanje. Ta se nada „prema tjeskobi, čak i prema ničemu očaja, odnosi s tako određenom moći da se može kazati: nada potapa strah.“¹⁰⁸ Toj nadi ni strah ni neizvjesnost nisu nepoznati, no ona je, hranjena vjerom i pouzdanjem. Bloch suprotstavlja očaj i pouzdanje¹⁰⁹ te ističe da „očaj transcendirira tako što njegovo ništa taloži intenciju u izvjesnost propasti, pouzdanje tako što njegovo sve omogućuje da intencija prijeđe u izvjesnost spasa.“¹¹⁰ Makar je ovdje riječ o jednom drugom aspektu nade za razliku od nade u Moltmannovoj teologiji, no i Bloch daje zanimljiv presjek na kojem se također možemo nadahnuti i sagledati kako nadu, tako i očaj u njihovoj i egzistencijalnoj dimenziji. Radi se o tome da je očaj uvijek usmjeren prema onom *ništa* koje čovjeka, kako zagovara Kierkegaard, može udaljiti od njega samoga, ali samo zato da bi ga ponovno vratilo njemu gdje će u nadi opet pronaći ono *Sve*, sadržano i obećano u vjeri i nadi.

7.2.3. Iluzija očaja

Za Comte-Sponvillea mudrost očaja leži upravo u činjenici što je on bliži čovjeku od same nade koja neprestano teži nečemu što nam nedostaje. Očaj je realan i stoga blizak ljudskoj svakidašnjici. Nada je daleka, sklona iluziji i otuđenju od sebe samoga i vlastitog života. Tek očaj vraća čovjeka njemu samome, uprisutnjuje ga u njegovoj sadašnjosti, čini trezvenijim i boljim, ukoliko shvaća da ima samo ovo *sada*. Međutim, onu iluzornost koju naš autor pripisuje nadi, jednako možemo pronaći i u očaju.

Za nadu će Moltmann ipak reći da se „jedino nada može nazvati realističnom, zato što samo ona ozbiljno shvaća mogućnosti koje prožimaju sve zbiljsko. Ona stvari ne shvaća kako one stoje, nego onako kako idu, kreću se i kako su promjenjive u svojim mogućnostima.“¹¹¹ Naš svijet se, dakle, još uvijek kreće i posjeduje sve ono realno moguće unutar kojega naše nade

¹⁰⁷ Ernst BLOCH, *Princip nada*, Zagreb, 1981., 128.

¹⁰⁸ *Isto*, 129.

¹⁰⁹ *Isto*: „Proizade li iz nade čak *pouzdanje*, tada je tu ili gotovo tu *afekt očekivanja što je postao Apsolutno pozitivnim*, suprotnim polom očaja.“

¹¹⁰ *Isto*.

¹¹¹ Jürgen MOLTSMANN, *Teologija nade*, 30.

imaju smisla. One zorno zamjećuju sve ono što nije a moglo bi biti. Nada je stoga ona koja pokreće volju jer „nada se ne proteže na ono čemu 'nema mjesta', nego na ono 'čemu još uvijek nema mjesta' ali ga je zato moguće steći.“¹¹² U kontekstu mogućnosti, očaj se pokazuje kao iluzija koja nas obmanjuje, ukoliko zanemaruje odgovornost mogućnosti pred kojima stojimo.

Iluzija očaja i njegova nepokretnost ne pokreće volju. Prema čemu, ako je sve nepokretno, zadano i bez mogućnosti da se promijeni? Čim priznajemo tu mogućnost, priznajemo i nadu. I upravo se tako „očajanje pokazuje iluzornim dokle god još postoji obilje mogućnosti jer stvari još nisu dospjele svome kraju. Tako se i pozitivistički realizam pokazuje iluzornim dokle god svijet ne predstavlja fiksnost činjenica, nego splet putova procesa, dok god se svijet ne kreće samo po zakonima, već su i sami ti zakoni pokretni, dokle god je ono nužno u njemu moguće, ali ne i nepromjenjivo.“¹¹³ I Comte-Sponville nastoji zaštititi očaj od beznađa i razočaranja ostajući na tlu zbiljnosti, dok pri tome ne priznaje da se očaj zatvara za ono moguće, buduće ili novo. Samim time očaju oduzima snagu očaja i prepušta se u neki međuprostor između očaja i nade. Možda bismo mogli reći da je njegov očaj onaj koji se nada, jer nada nije bijeg od zbiljskoga, nego „realistična zamjedba horizonta onog realno mogućeg.“¹¹⁴ Nada, dakle, nije bijeg, ona je ključ za prihvaćanje onih realnih mogućnosti koje je realno moguće i pokrenuti.

Kod Moltmanna nalazimo da nije iskustvo to koje utemeljuje nadu i vjeru, nego nada i vjera pokreću iskustva. Međutim, možda je ipak taj odnos obostran, dok nada i vjera pokreću mogućnosti, jednako svoju snagu i crpe iz njega. Za vjernika je, dakako, taj temelj još više otvoren vjerom u Božje obećanje, ali i samim iskustvom u kojem se Božje obećanje oživotvoruje. Tu susrećemo i proturječje nade: „Oni koji vjeruju u obećanje su oslobođeni od prilagodbe sadašnjem stanju stvari i, sve dok obećanje proturječi tom stanju stvari, kritički su postavljeni naspram njega. Oni trpe proturječje između onoga što jest i onoga što je obećano. Ta kritička distanca im također omogućava da traže i pokrenu one sadašnje mogućnosti koje vode u smjeru kraljevstva Božjega.“¹¹⁵ Upravo u proturječju nade, onoj napetosti između 'već' i 'još ne', u tom međuprostoru se nalazi čovjek, suočen sa svojim strahovima, tjeskobama, očajem ali i nadama. Onom koji se nada, strah, tjeskoba i očaj nisu strani. Upravo u toj napetosti neizvjesnosti tek spoznajemo nadu, ne neku daleku, nego iz sredine stvari. Ondje zatječemo sami sebe i bliskima i dalekima, spoznatljivima i nespoznatljivima, te u toj zbilji susrećemo

¹¹² *Isto.*

¹¹³ *Isto.*

¹¹⁴ *Isto.*

¹¹⁵ Richard BAUCKHAM, Predgovor, u: Jürgen MOLTSMANN, *Teologija nade*, 14.

nasmijani očaj, ali tek onda kada on dodiruje nadu koja je jedina kadra i u očaju sagledati prijateljsko lice. Kao što kaže Bloch „ta neizvjesnost izlaza ostaje, upravo kao i u strahu, ali takva neizvjesnost koja ne graniči, poput straha, s pasivnom brigom, zabrinutošću, s noći u kojoj je ništa, nego s danom koji je čovjeku prijatelj.“¹¹⁶ Ta iznijansirana zaigranost, s jedne strane, čovjekova straha, tjeskobe, očaja, s druge strane, vjere, pouzdanja i nade zove se život. Život strahuje od razočaranja i zato se čini nužnim pokopati nadu (prema principu: Tko se ničemu ne nada, neće biti razočaran). Bol tjeskobe, očaja i straha okrenuta je protiv onoga tko se nadao, i stoga se i nastoji sačuvati očaj od razočaranja proglasom nasmiješene i trezvene zbiljnosti u kojoj nema mjesta za nadu. Tako susrećemo samo još novu utopiju zvanu „realizam golih činjenica gdje susrećemo grčevito držanje za zatečenu zbiljnost i gdje onomu mogućem, budućem-novom, dakle povijesnosti zbiljnosti, 'nema mjesta'.“¹¹⁷ Upravo to nalazimo oprečnim našem zbiljskom iskustvu, jer pred nama stoji još obilje mogućnosti u kojima i svi naši strahovi dodiruju svoje nade.

Takva oprečnost, „u koju nada dovodi čovjeka u odnosu na njegovu vlastitu postojeću zbilju i u odnosu na svijet upravo je opreka iz kojega je sama ta nada i rođena – opreka uskrsnuća na križu.“¹¹⁸ Očaj ne posjeduje kreativnost ukoliko se on ne vraća nadi jer ne posjeduje stvaralačku snagu ni promjenu zbiljnosti u čije mogućnosti očaj ne vjeruje. Bez prostora napetosti koji nosi i svoje mogućnosti, nema ničega novoga. Ako smo stvaratelji, tada smo i ljudi nade. Stoga je kršćanstvo izazvano odgajati za nadu, za „odgovornost nade“¹¹⁹ koja nosi ljudsko i božansko lice. To je ona nada, naspram očaju, bremenita strpljenjem koja izdržava ono 'još ne' te nas u svojoj neizvjesnosti poučava kako živjeti s tajnom. To je i ona nada koja ni očaju ne oduzima snagu govora i značenja, nego traži da se kroz njega prođe, ali, kako i sam Comte-Sponville kaže: „Ne da bih se udubio u nesreću. Naprotiv! Da bih iz nje izišao...“¹²⁰ Time je jednako potvrdio da očaj nije čovjekov poziv i da njegova mudrost ne dokida nadu, kao ni nada mudrost očaja.

¹¹⁶ Ernst BLOCH, *Princip nada*, 129.

¹¹⁷ Jürgen MOLTSMANN, *Teologija nade*, 30.

¹¹⁸ *Isto*, 24.

¹¹⁹ *Isto*, 19.

¹²⁰ Usp. André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 45.

7.2.4. Imamo li razloga za nadu i pred licem smrti?

Suprotstavljajući dvije struje govora o smrti, (jedna za koju je smrt ništa, nasuprot drugoj kojoj je smrt prijelaz u drugi život) Comte-Sponville smatra da i jedna i druga struja nastoje dokinuti smrt. Stoga smatra da ni jedna teorija, nije dokinula tu egzistencijalnu zbilju čovjeka koja ga svejednako plaši, upravo zbog njezine nepoznanice. U svojoj filozofiji on pronalazi mogućnost koja će nam pomoći da se sa smrću suočimo. Sebe svrstava među one koji prihvaćaju Epikurovo razumijevanje smrti, jer se ništavilo same smrti i ništavilo onkraj nje, čini daleko izvjesnijim. Ipak, puno je teže, smatra, prihvatiti smrt onih koje volimo, nego svoju vlastitu. Stoga smatra da je smrt, bilo naša vlastita ili onih koje volimo, ovdje da nas podsjeti na dragocjenost života kojeg treba živjeti sada.

Ipak, i Comte-Sponville nastoji razumijeti smrt u svojoj filozofiji te objašnjava njezinu ništavnost, temeljeći ju na Epikuru: „Dok je nas, smrti nema. Kad dođe smrt, nema nas.“ Tako i on sam nastoji nadići strahotu smrti prepuštajući se tom ništavilu koje kada dođe, za nas neće biti nikakav gubitak. Jer, kako veli, taj gubitak nećemo osjetiti. Ono što vrijedi je ovaj život sada, te tom razumijevanju smrti uporište nalazi i u svojoj interpretaciji Krista i evanđelja. Nužno nam navire pitanje, je li Comte-Sponville razriješio smrt njezine strahote i usuda time što nam je objasnio da gubitak koji s njom dođe nećemo osjetiti? On, tek smrt kao ništavnost, shvaća ozbiljnim razumijevanjem tog pitanja, a ne puko nastojanje da se ona nadiđe. To, smatra, čine upravo religije, vjerom u zagrobni život. No, nije li sam učinio isto, oduzevši smrti egzistencijalnu zbilju proglašivši da nas gubitak koji smrt sa sobom nosi ustvari i ne dotiče? Tako je prema njemu to gubitak koji imamo samo u ideji i u mislima dok živimo, ali ga nećemo osjetiti u svojoj zbilji. Njegov prigovor religijama da oduzimaju smrti njezinu stvarnost pukom vjerom i nadom u zagrobni život, okreće se protiv njega koji čini isto pokušavajući oduzeti smrti ozbiljnost gubitka, proglašavajući ga ništavnim.

Slična tema mučila je i Augustina, te nam je tim više zanimljiva što ju je Augustin propitkivao upravo u kontekstu vremena. Tako on razumijeva dvije razine smrti, onu u smislu njezine promjenjivosti i u smislu smrti kao odvajanje duše od Boga. U raspravi s neoplatonicima (koji smrt smatraju oslobađanjem) i s pelagijevcima (kojima je smrt prirodna činjenica) Augustin donosi svoju misao temeljenu na kršćanskom razumijevanju smrti. Tako opovrgava neoplatoničku osloboditeljsku smrt temeljeći se na ljudskoj naravi kojoj je upravo pridržano da se opire smrti. Drugim riječima, čovjekovoj naravi je odbojna pomisao na umiranje i smrt. U toj odbojnosti Augustin prepoznaje znak da su i jedinstvo duše i tijela također

naravne a ne nasilne u sebi. Stoga smatra, „stavovi platonске filozofije radikalno su izokrenuti: nije nasilno jedinstvo duše i tijela, nego je nasilno njezino odvajanje od tijela; oslobođenje nije smrt, nego je oslobođenje pobjeda nad smrću, uskrsnuće. Dvije su antropologije, kako se vidi, sasvim suprotne jedna drugoj.“¹²¹ Protiv pelagijevaca, Augustin donosi nauku o smrti kao kazni za grijeh a ne prirodnoj posljedici. Temelj za takvo mišljenje je Božji stvarateljski čin, koji nije stvorio nedostatnog čovjeka, nego je čovjek sam stekao svoju smrtnost grijehom prema Bogu.¹²²

Ovdje nas ipak više zanima Augustinovo razumijevanje smrti promatrane u kolopletima vremena. Ona se promatra u kontekstu materijalističkog tumačenja smrti koje su zastupali Demokrit, Epikur i Lukrecije, a što nam je zanimljivo i zbog našeg autora. Temelj takve filozofije je da je ustvari smrt – ništa, ideju koju preuzima i naš autor. Augustin prije svega i sam postavlja pitanje: A kada je ustvari čovjek u smrti? On traži trenutak smrti, kao što je tražio i trenutak sadašnjosti kojeg bi mogao iskusiti kao sadašnjost. Stoga i povezujemo Augustinovo propitkivanje, kako vremena, tako i smrti: „Treba razlikovati tri momenta: prije smrti, u smrti i nakon smrti. Upravo kao i kod vremena: govorimo o prošlosti i o budućnosti, a sadašnjost? Kad je moguće reći i u kojem smislu se može kazati da je vrijeme sadašnjost?“¹²³ Riječ je o tome da ne možemo odrediti sadašnjost jer ne možemo odrediti njezino trajanje između prošlosti i budućnosti, ali ipak govorimo o sadašnjosti kao prisutnoj u našem iskustvu. Jednako tako nismo kadri odrediti kada je netko živući, umirući i mrtav: „Kad je, dakle, u smrti? Postoje tri stanja o kojima kažemo »prije smrti«, »u smrti«, »nakon smrti«. Teško je odrediti kada je umirući. Dakle, između toga dvoga gubi se vremenski razmak kad je on umirući ili u smrti, jer: ako još živi, onda je prije smrti, a ako prestane živjeti, već je nakon smrti. Isto se tako u protoku vremena traži sadašnjost, i ne nalazi se, jer nema nikakva razmaka u prijelazu iz budućnosti u prošlost.“¹²⁴ Nalazimo da Augustin nastoji pokazati da premda ne možemo odrediti sadašnjost, mi ju doživljavamo kao egzistencijalnu zbilju kao i u odnosu na prošlost i budućnost. Makar ne možemo odrediti kada je čovjek umirući, on iskusi svoju smrt jer tada nije više ni živući ni umirući. Kao što ni sadašnjost ne bi bila sadašnjost da ju se ne sagledava u odnosu na prošlosti i budućnosti. Nemogućnost da odredimo kada je čovjek umirući nas navodi na pomisao da nema smrti i kao da je smrt uistinu ništa. Ali prema tome bismo onda mogli reći i da je sadašnjost

¹²¹ Agostino TRAPÈ - Domenico GENTILI, Uvod, u: Augustin AURELIJE, *De civitate Dei*, sv. II, Zagreb, 1995., XLII.

¹²² Augustin AURELIJE, *De civitate Dei*, sv. II, Zagreb, 1995., 185: „Bog je čovjeka stvorio ispravnim, budući je On tvorac naravi a ne nedostatka. Ali čovjek je svojom voljom izopačen i kažnjen.“

¹²³ Agostino TRAPÈ - Domenico GENTILI, Uvod, u: Augustin AURELIJE, *De civitate Dei*, sv. II, XLIV.

¹²⁴ Augustin AURELIJE, *De civitate Dei*, sv. II, 181.

ništa. Augustin protupitanjem naznačuje mogućnost odgovora. Kako bismo nekoga zvali mrtvim ako je smrt ništa? Istina, tek živi su svjedoci smrti, ali također onaj koji je mrtav više nije živi, jer je nastupila smrt. Dok nije nastupila smrt, bio je živi. Stoga je naša egzistencija obilježena našom smrću, ma kako ju proglašavali ništavnom.

Kad je riječ o smrti u kontekstu nade, naš autor oduzima snagu govora onome što je onkraj smrti, iz jednostavnog razloga jer tu stvarnost nitko ne poznaje. Stoga o njoj ne možemo ni govoriti. Moltmann će na to reći da se naša nada onkraj smrti ni ne temelji na nekim „predviđanjima, nego na obećanju, te oni koji vjeruju tom obećanju žive u sadašnjosti okrenuti Božjem ispunjenju tog obećanja.“¹²⁵ Božje obećanje, za onoga koji vjeruje, nosi sve razloge da se nada ne samo ispunjenju tog obećanja, nego i Božjoj prisutnosti u njemu. Obećanje koje baštini vjernik, u vjeri i nadi, „ni nije obećanje drugog svijeta, već obećanje promjene ovoga svijeta u proslavljenju eshatološku budućnost u Božjoj prisutnosti.“¹²⁶ Ovdje se vraćamo na treće Kantovo pitanje, ali i pitanje svakog čovjeka: Čemu se smijem nadati? U odgovoru na to pitanje nalazimo razliku između vjere i nevjere, kako i Comte-Sponville veli, jer se nevjernik ne može nadati ničemu, a vjernik svemu. On pak radije prihvaća ovo 'ničemu' iz razloga jer je za njega to razumnije, trezvenije, istinskije i bliže, ljudskom iskustvu. Međutim, upravo ono što smo do sada nastojali istaknuti jest da je nadati se nečemu bliskije našoj zbilji sve dok ona utemeljuje to nešto. A tu nam opet izranja pitanje koje i Comte-Sponville često uzima kao misao vodilju: Zašto radije nešto nego ništa? Sve dok imamo ovo nešto, u kontekstu nade, to nešto nosi i mogućnosti unutar kojih je nada bliskija zbilji nego bi to bio očaj, iz razloga što se nada otvara mogućnostima koje još nisu a mogle bi biti. Na tom temelju stoji da je bliskije zbilji nada koja uprisutnjuje i vjeru u Božje obećanje za vječnost, nego bi to bilo ništavilo koje se u našoj zbilji takvim ne pokazuje, iz jednostavnog razloga jer mi nismo ništa. Da kršćansko razumijevanje smrti nije tek utjeha ili nadilaženje smrti nekim pukim vjerovanjem u zagrobni život, nastojat ćemo pokazati u nastavku, temeljeći se na Moltmannovoj teologiji nade.

Upravo kršćansko razumijevanje smrti nije dokinuće smrti u njezinoj zbilji. Ljudska egzistencija je sasvim obilježena smrću, te vjerovati Bogu „znači prekoračivati i transcendirati granice, biti u izgnanstvu – no ipak tako da ne podlegnemo zbilji koja nas tišti niti da je preskočimo. Smrt je zbiljska smrt, kao što je raspadanje smrdljivo raspadanje. Krivnja ostaje krivnjom, kao što patnja ostaje i za vjeru krikom bez konačnog odgovora. Te stvarnosti vjera ne prekoračuje u nebeskome i utopijskome, ona samu sebe ne sanja u nekoj drugoj

¹²⁵ Richard BAUCKHAM, Predgovor, u: Jürgen MOLTSMANN, *Teologija nade*, 12.

¹²⁶ *Isto*, 13.

zbiljnosti.¹²⁷ Drugim riječima, kao što Augustin naglašava da ne možemo odrediti vrijeme kada je netko umirući, tako jednako ne možemo znati je li taj trenutak (ili vrijeme) smrti gubitak koji osjećamo ili ne. Ipak, vjernika to manje zabrinjava. Osjetiti ili ne osjetiti gubitak je daleko manje pitanje od toga da smo mi kao živi svjesni svoje konačnosti, te je gubitak koji smrt sa sobom donosi utemeljena u cijeloj našoj zbilji. Smrt je prisutna u našem životu te se gubitak koji ona nosi proteže u svakom našem *sada*. Zanimariti taj gubitak jednako je zanemarivanju temeljnog ljudskog pitanja, zašto smo smrtni, te imamo li se čemu nadati i onkraj nje?

Kršćanska vjera, temeljena na Božjem obećanju, izražava Božje protivljenje prema neizbježnosti smrti i zla. Vraćamo se iznova na Augustina koji veli da se čovjekova narav protivi vlastitom umiranju i nepostojanju. Valja ne zanemariti i tu informaciju koja nam je posredovana iz ljudskog tijela u čijoj je prirodi borba za opstanak, za život. Jednako tako u kršćanskom razumijevanju, u vjeri i nadi, prepoznamo Božje obećanje života. Jer *Bog nije Bog mrtvih, nego živih* (Lk 20,38). Božja je pravednost da čovjek živi te onda „vjera nastupa u toj protimbi, te i sama postaje protimbom svijetu smrti.“¹²⁸ Stoga strpljiva nada nije pasivno iščekivanje, ona je strpljiva u svojoj nestrpljivosti i umirujuća u svom nemiru prema pravednosti Božjoj koja nije smrt nego život. U središtu tog obećanja jest očekivanje koje život čini dobrim, „jer čovjek koji očekuje može prihvatiti svoju sadašnjost i pronaći radost ne samo u radosti, već i u patnji, a sreću ne samo u sreći, već i u boli. Tako se nada provlači srećom i boli zato što je, prema Božjim obećanjima, kadra sagledati i budućnost prolaznoga, smrtnoga i mrtvoga.“¹²⁹ Stoga nada nikako ne odvaja čovjeka od njega samoga, svijeta i sadašnjosti. Ona ga upravo vraća njemu samome i otvara ga za bol smrti, ljubavi i otuđenja, jer samo onaj koji se nada može biti pogođen proturječjem njegove nade. Stoga smrt u nadi nije zanemarena, prešućena, otuđena od ljudskog iskustva ili prerečena vjerom u zagrobni život. Takva nada ne zazire od smrti i njezinog ništavila, već ga podnosi i u njemu se održava. Kako kaže Moltmann, „čovjek stječe samoga sebe time što napušta samoga sebe. Nalazi život preuzimajući na sebe smrt. Tako mu dolazi u susret istina koja unaprijed ukazuje na uskrsnuće mrtvih.“¹³⁰ Stoga, samo nada podnosi smrt, dok očaj i ništavilo predstavljaju svojevrzni bijeg u iluziju koja se od smrti skriva.

Prethodno smo željeli pokazati da nada nije puki bijeg od smrti nego upravo suprotno. Prema principu izreke, 'razočaranje možeš doživjeti samo ako imaš očekivanja' (Haruki Murakami), u kršćanskoj nadi je upravo suprotno. Samo onaj koji se nada ujedno se otvara

¹²⁷ Jürgen MOLTSMANN, *Teologija nade*, 25.

¹²⁸ *Isto*, 27.

¹²⁹ *Isto*, 37.

¹³⁰ *Isto*, 100.

mogućnosti boli, nedostatka i neispunjenosti nade. Ali se ne otvara nemogućnosti kao u sigurnu luku nepokretnosti, gdje se dokida smrt proglašavajući ju ništavnom i gdje se dokida ljudsku zbilju koja obiluje svojim malim nadama i svojim malim razočaranjima. Više se ne čini da nada dokida smrt. Nada u život tek priznaje smrt ne zazirući od njezine snage i zastrašujuće zbilje pred kojom je čovjek ugrožen. Nada se ne zadovoljava govorom o smrti tek pukim razmišljanjem o njezinoj ništavnosti. Nada traži svrhu, smisao, čak i onda kada smrt ne prijete kao osjet. Hoćemo li osjetiti gubitak u smrti nije ono što zabrinjava čovjeka. Čovjeka se opire pomisli da jednom neće postojati i toj misli traži utemeljenje u svojoj zbilji kao čovjek svjestan svoje smrtnosti. Kršćanska nada u zbilji smrti nalazi svoje uporište i cijelu njezinu sadržajnost u Kristu, jer je rođena iz križa i uskrsnuća, gdje se susreće obećanje života. Tu nadu smo dužni opravdati i ovdje.

Moltmann propitkuje zbilju Kristova uskrsnuća u svjetlu pitanja: „U kojem smislu je Krist uskrsnuo? Je li uskrsnuo u smislu zbiljnosti koja pogađa našu vlastitu egzistenciju? Je li uskrsnuo u smislu željene zbiljnosti čovjekovih priželjkivanja i nadanja?“¹³¹ Samo pitanje traži razumijevanje uskrsnuća u kontekstu ljudske zbiljnosti koja nas ovdje zanima. Jer ono što je predmet naše spoznaje i misli održivo je tek kad je prepoznato i u ljudskoj zbilji. Ovdje se nazire prigovor da je za takvo razumijevanje uskrsnuća potrebna vjera u Božje obećanje. Međutim, jednako tako je potrebna vjera da je smrt - ništa. Jednako kao što smo pokazali da je nada utemeljena ne samo u vjeri nego i umu i ljudskoj zbilji, nastojat ćemo pokazati da je i vjera u uskrsnuće utemeljena u umu i ljudskom iskustvu te ju se nikako ne može proglasiti bijegom ili pukim utješnim prevladavanjem smrti.

Vraćamo se na tri Kantova pitanja: *Što mogu znati? Što trebam činiti? Čemu se smijem nadati?*. U kontekstu tih triju pitanja, nazire se i zbiljnost uskrsnuća. Kako? Upravo odgovor na pitanje: *Što trebam znati? i Što trebam činiti?*, mogu se razumijeti samo u kontekstu trećeg pitanja o nadi. Jer *znati* i *činiti* su kategorije čije sadržaje crpimo iz povijesnosti. Da bismo to znali moramo se sjećati, ali to sjećanje nije radi sebe samoga već je otvoreno budućnosti i nosi u sebi obećanje koje zahtijeva i vjeru i nadu. I *znati* i *činiti* su povijesne kategorije sadržajne obećanjem i budućnosti a to je prostor koji otvara nada: „Tek u svjetlu tog pitanja, povijesnost egzistencije i njoj odgovarajuće samorazumijevanje ulaze u horizont primjeren povijesti koja utemeljuje i otvara povijesnost egzistiranja.“¹³² Tako se promatra i Kristovo uskrsnuće koje nije tek povijesno zato što se dogodilo u povijesti, „već je ono povijesno zato što zasniva povijest,

¹³¹ *Isto*, 174.

¹³² *Isto*, 189-199.

u kojoj se mora i može živjeti zato što uskrsnuće utire put budućem događaju.¹³³ Nada koja je rođena iz križa i uskrsnuća ponovno uprisutnjuje ono 'još ne' okrenuto budućnosti u čijem svjetlu vidimo da se ono smrtno pretvara u obećanje.

Krist je utemeljenje i ispunjenje Božjeg obećanja. On sam je čin Božje vjernosti sasvim prisutan u ljudskoj zbilji jer je isti između križa i uskrsnuća. Kao što tek u kontekstu trećeg Kantova pitanja *Čemu se smijem nadati?*, prvo i drugo pitanje mogu ponuditi odgovor, tako i tek u kontekstu Božjeg obećanja kojeg podržava nada, promatramo Kristovu smrt i uskrsnuće: „Na tome se temelji nada koja vjeru brani od napada bogonapuštenja svijeta i smrti.“¹³⁴ Tako se nazire da je „vjernik (ali i ne samo vjernik) bitno čovjek nade, jer je on samome sebi još budućnost i sebi obećan.“¹³⁵

Kako možemo još uvijek podržavati nadu u uskrsnuće, u ono obećano, u ono 'još ne'? Upravo jer je Krist preuzeo na sebe svu strahotu bogonapuštenosti i predaji smrti u njezinom ništavilu. U izvještajima o uskrsnuću susrećemo dva oprečna iskustva o Kristu: „Iskustvo Isusova križa za učenike znači iskustvo bogonapuštenosti Božjeg poslanika, dakle apsolutno *nihil* koje uključuje Boga.“¹³⁶ Ovdje susrećemo dva oprečna iskustva gdje je napuštenost od Boga zajamčila Božju blizinu. Prema izreci Carla Caretta: Ne znam hoćeš li ikada više biti priutan i u jednoj prisutnosti, kao što si sada prisutan u ovoj osutnosti. Božja blizina u iskustvu bogonapuštenosti potvrđuje da „prava gorčina smrti nije tek u gubitku života, već u gubitku Boga, u napuštenosti od Boga.“¹³⁷ Smrt je stoga prijetnja gubitka Boga, jer mrtvi su udaljeni od Boga i njegove blizine. Tek istinsko razumijevanje smrti i otvaranje njezinoj ništavnosti, otvara put nadi koja vodi preko smrti. Jednako tako otvara put ljubavi i čovjekovoj ranjivosti u središtu kojih je neodvojiva nada u uskrsnuće koja „ne pobjeđuje smrtnost time što život i smrt čini nebitnima kao pojmove opće prolaznosti, već time što nagoviješta pobjedu života nad smrću i nad prokletstvom napuštenosti od Boga, pobjedu Boga nad Božjom daljinom.“¹³⁸

U sklopu očkivanja okrenutih životu, Isusovo uskrsnuće nije tek povratak u život uopće, „već prevladavanje smrtnosti smrti, prevladavanje onoga što je u smrti mrtvo, kao negacija negativnoga, kao negacija negacije Boga.“¹³⁹ Stoga Kristovo sjećanje i njegovo obećanje u budućnost nas uvodi u zajedništvo, kako patnje, tako i nade u ljubav koja se izlaže smrtnosti te

¹³³ *Isto*, 189.

¹³⁴ *Isto*, 93.

¹³⁵ *Isto*, 99.

¹³⁶ *Isto*, 206.

¹³⁷ *Isto*, 216.

¹³⁸ *Isto*, 218.

¹³⁹ *Isto*, 218.

smrti koju nije napustila nada. Vječni je život stoga obećanje koje se ogleda tek u svojoj suprotnosti kada je život ugrožen zbiljskom patnjom i smrću. Kada promatramo i samu povijest kao povijest mrtvih, kako kaže Moltmann, ophođenje s takvom poviješću mora biti motivirano nečim što seže onkraj te smrti „čineći je pritom prolaznom.“¹⁴⁰ Mi neprestano nadilazimo smrt, nadilazimo naše svakodnevne male smrti okrenuti onome što je onkraj nje. Time se i sama nada pokazuje kao određeni vid ispunjenja Božjeg obećanja onome tko se dadne dotaknuti njezinom snagom i sadržajnošću utemeljenom kako u ljudskoj zbilji, tako i Božjoj vjernosti.

Dva su stava koja ovdje promatramo jedan nasuprot drugoga a to su *ili sa smrću ulazim u ništa ili je smrt ulazak u onu apsolutnu zbilju koja je Bog*. Drugim riječima, ili nihilizam ili Bog. I prvi stav koji govori da je smrt ništa te da sa smrću ulazimo u to ništa je prema H. Küngu, ukoliko mu se ostaje vjeran do kraja, vrijedan poštovanja. Tako će reći da „kao što je sve vezano s ateizmom i nihilizmom, ni taj stav nije moguće opovrgnuti; međutim, nije ga moguće ni pozitivno dokazati.“¹⁴¹ Kao što smrt kao ulazak u Božju zbilju zahtijeva vjeru također i smrt kao ulazak u ništa, jer ni o toj stvarnosti nemamo nikakvo znanje. Međutim, smrt kao ulazak u Božju Apsolutnu zbilju nam se čini razumnijom zbog svega rečenoga prethodno. Dakako, ni tu stvarnost nije moguće pozitivno racionalno dokazati, ali ni opovrgnuti. Taj stav zahtijeva povjerenje koje je razumno i vrijedno čovjekove vjere. Küngovo pitanje: Kako to povjerenje mogu opravdati pred svojim umom?¹⁴² i naše je pitanje. On kaže da vjerovati u uskrsnuće znači također sve provjeravati. Vjerovati u uskrsnuće je vjerovati Bogu čija pravednost se ogleda u volji da čovjek živi. Stoga i Küng naglašava: „Ja vjerujem u Boga i znam zašto.“¹⁴³ Taj Bog koji za vjernike Krista nije prepustio smrti nego ga je uskrisio zahtijeva i moje povjerenje koje ide dosljedno do kraja: „Jer taj Bog nije samo Bog početka već i Bog kraja, on nije samo alfa nego i omega, onda je on koliko moj tvorac toliko i moj dovršitelj.“¹⁴⁴ Kao što ni smrt kao ulazak u ništa ne možemo empirijski verificirati jednako tako ni smrt kao ulazak u Božju zbilju.

Ipak svjesni smo da vjera u uskrsnuće zahtijeva vjerovati Bogu i tu vjeru i razumski opravdati. Ona je duboko temeljena na Božjem obećanju što se, onome tko vjeruje, pokazuje itekako razumno. Ne po razumu, nego po vjeri. Treba i ovdje naglasiti da smo prethodno ustvrdili da vjera nije tek puko prepuštanje iracionalnoj nadi koja se pokazuje tek kao ukras konačnom životu. Nada je pokazala svoju zbilju, jednako racionalnu i smislenu onome tko

¹⁴⁰ *Isto*, 277.

¹⁴¹ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 1021.

¹⁴² *Isto*.

¹⁴³ *Isto*.

¹⁴⁴ *Isto*.

prihvaća ikakvu mogućnost promjene, jer mogućnosti su neprestano prisutne u našoj zbilji. Stoga se pokazuje racionalnim da će Božje obećanje i u smrti biti onaj stvaralački čin koji je jedini i moguć u vjeri i nadi, onome tko daje svoj pristanak na Božju mogućnost, vjerujući njegovoj ljubavi. U srcu takvog stava i ljudske zbilje koja je 'već' i 'još ne' vjernik, vjeruje i nada se, vjerom potpuno opravdanom i pred razumom, vjernik vraćen samom sebi i svojoj zbilji znajući da njegovo *sada* ima i svoju budućnost. Stoga nas strah od smrti neće mimoići, gubitak koji ona nosi ostaje naša zbilja, no tek nada omogućuje da se toj zbilji do kraja otvorimo ne zatvarajući se u iluziju očaja i ništavnosti nego proživljavajući svoju zbilju kao čovjek o kojem puno toga ne ovisi. Smrt je naša zbilja a uskrsnuće je obećanje. U vjeri i nadi to obećanje je već ispunjeno.

7.3. *Dokida li ljubav vjeru i nadu?*

Comte-Sponvilleovo promišljanje o vjeri i nadi zasigurno nije u službi razdvajanja vjernika i nevjernika, nego da još jasnije reflektira ono što ih spaja, a to je ljubav. Dok vjera i nada, prema njegovu shvaćanju, čovjeka udaljavaju od njega samoga i njegova *sada*, ljubav ga naprotiv vraća istinskom životu. Stoga on smatra da nas različiti stavovi o vjeri i nadi ne trebaju zabrinjavati jer su to ionako stvarnosti o kojima ništa ne znamo. Ono što nas sve jednako spaja i obvezuje su ljubav i milosrđe.¹⁴⁵ Dvije su smjernice koje će odrediti naše teološko-kritičko promišljanje u ovom poglavlju. Kao prva, to je Comte-Sponvilleov govor o ljubavi u osobi Isusa Krista. Druga smjernica je odnos vjere, nade i ljubavi. Dok Comte-Sponville vjeri susprotstavlja istinu a nadi ljubav u kršćanskoj teologiji riječ je o tri kreposti koje su neodvojive u svojoj uzajamnosti.

¹⁴⁵ Usp. André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 49.

7.3.1. André Comte-Sponvilleov Isus

U filozofiji našeg autora Isus zauzima bitno mjesto, ne samo kao tema za promišljanje već i primjer za nasljedovanje. Tako on sebi oblikuje „nekog unutarnjeg Krista“¹⁴⁶ u kojem prepoznaje savršenu ljubav i milosrđe kojem i sam želi biti vjeran. U tome ga još više ohrabruje spoznaja nadahnuta na Tomi Akvinskom da Krist nikad nije imao ni vjeru ni nadu, već savršenu ljubav i savršeno milosrđe. Ustvari, smatra da je tek gubitkom vjere i nade Krist postao slobodan, razuman i pun ljubavi. Ono što Kristu zamjera je isticanje da je vjera ta koja spašava, a ne ljubav. Zbog toga naš autor odbija da ga se proziva kršćanskim ateistom, kršćaninom ili kristovcem. To svakako treba shvatiti u kontekstu njegove filozofije koja je usredotočena na čovjeka (a ne Boga), na sadašnjost (a ne vječnost), na imanenciju (a ne transcendenciju). Odbacuje ono božansko koje bi bilo na štetu onog ljudskog pa tako i božanskog Krista. On prihvaća Krista koji je Isus – sasvim ljudski, bez vjere i nade, koji je skončao na Golgoti i pritom svjedočio iskustvu bogonapuštenosti. Tada je Isus postao njegov brat, a kršćani njegova obitelj od koje ga odvajaju samo ona tri dana od Velikog petka do Uskrsa. Comte-Sponville dakako želi reći da ne vjerujući u Boga ne vjeruje ni u uskrsnuće, ali vjeruje u ljudsku dobrotu koja se obistinila u Kristu i u kojoj pronalazi mjesto susretišta svih ljudi. Stoga ćemo se ovdje fokusirati na tri momenta unutar kojih ćemo i razraditi ovo poglavlje. Prvi govori o Tominom razumijevanju Kristove vjere i nade, drugi o Kristovoj smrti i bogonapuštenosti te na tom tragu, treći govori o Comte-Sponvilleovu odnosu s Nietzscheom.

Prije svega treba istaknuti da Comte-Sponville govoreći o Isusu Kristu kao isključivo ljudskoj osobi i prihvaćajući ga kao čovjeka a ne Boga, zanemaruje da bi bilo prikladnije govoriti o Isusu a ne Kristu, jer sam naziv Krist upućuje na njegovu božansku narav i božansko poslanje. Stoga ćemo u nastavku govoriti o Comte-Sponvilleovom Isusu što objašnjava i naš naslov, premda sam autor u svojoj knjizi *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga* koristi naziv Krist.

¹⁴⁶ *Isto*, 54.

a) Razumijevanje vjere i nade kod Tome Akvinskog

Ovdje prije svega želimo objasniti što Toma Akvinski misli kada kaže da Krist nije imao ni vjeru ni nadu (Summa Theologiae, Part III, Question 7, Article 3).¹⁴⁷ Tomino razumijevanje samoga Boga očituje se u tvrdnji da je „Bog po sebi *nužan bitak* (...) i nema nikakvu primjesu mogućnosti, nego je *čista zbiljnost*.“¹⁴⁸ Vjera i nada su snage koje u sebi nose mogućnosti Božje stvarnosti i prije same zbiljnosti, a koje počivaju na Božjem obećanju. Stoga su one teologalne kreposti koje imaju transcendentalnu dimenziju jer upućuju na onu mogućnost koja 'već jest' i 'još nije' jer 'već jest' po vjeri i nadi, a 'još nije' savršeno u zbilji. Prethodno smo govorili o samoj nadi kao jednom vidu ispunjenja Božjeg obećanja, jer se upravo u nadi ono ozbiljuje i u ljudskoj zbilji. Kad smo istaknuli jednu od Tominih definicija Boga, da je on nužan bitak i čista zbiljnost, promotrimo kako se to odnosi na Kristovu vjeru i nadu.

Govoreći o odnosu Oca i Sina o njihovoj istoj naravi i istoj biti¹⁴⁹ naglašava da čovjek samo u Bogu treba položiti svoju nadu i samo njemu iskazivati štovanje, a to „naše blaženstvo jest u Božjem Sinu.“¹⁵⁰ Isto tako ističe Očevo i Sinovo jedinstvo, pozivajući se na biblijski tekst Isusovih riječi: *Otac koji prebiva u meni, čini djela svoja* (Iv, 14,10) i *Ja sam u Ocu i Otac u meni* (Iv 14, 11). Iz toga za Tomu proizlazi razumijevanje da je „bît Oca i Sina jedna“¹⁵¹ te da je Krist Božja Mudrost i Božje obećanje. Također, Toma objašnjava dvije naravi u Kristu, njegovo savršeno božanstvo i savršeno čovječstvo. On koji je istobitan s Ocem, s Ocem dijeli istu božansku narav. Njegovo utjelovljenje ne dokida savršenu božansku narav. U isto vrijeme, u njemu je savršeni čovjek i savršena milost. Tako je Krist savršeno poznavao ono što je nama ljudima skriveno, a otkriveno u vjeri. Stoga on nije imao vjeru jer je imao savršeno znanje o svemu što je vidljivo i što nije vidljivo, o svemu što je moguće, prisutno, bilo u prošlosti, sadašnjosti ili budućnosti.¹⁵²

Pitanje se dodatno zaoštrava ako ga postavimo: Je li se vjera odnosi na ono vidljivo ili nevidljivo? O tome Toma govori također suprotstavljajući Isusove riječi apostolu Tomi: *Jer me vidiš, vjeruješ* (Iv 20,29) i poslanicu Hebrejima gdje Pavao kaže: *Vjera je jamstvo za ono čemu*

¹⁴⁷ Toma AKVINSKI, Summa Theologiae, article 3, Whether in Christ there was faith?, u: <http://newadvent.org/summa/4007.htm#article3> (18. IX. 2018.).

¹⁴⁸ Toma AKVINSKI, *Suma protiv pogana*, sv. I, Zagreb, 1993., 85.

¹⁴⁹ Toma AKVINSKI *Suma protiv pogana*, sv. II, Zagreb, 1994., 743.

¹⁵⁰ *Isto*.

¹⁵¹ *Isto*, 763.

¹⁵² Usp. NATIONAL CATHOLIC REGISTER, Shaun McAFFE, Did You Know That Jesus Had No Faith (10. III. 2016), u: <http://www.ncregister.com/blog/smcafee/did-you-know-that-jesus-had-no-faith> (18.IX. 2018.).

se nadamo, dokaz za one stvarnosti kojih ne vidimo (Heb 11,1). Riječ je o dvije izjave. Prva govori da se vjera javlja s viđenjem, a druga da se vjera odnosi na ono nevidljivo. Akvinski objašnjava da je u prvom slučaju riječ o „pristanku uma na sadržaj vjerovanja.“¹⁵³ Tomina vjera proizlazi iz viđenja, no, Akvinski, naslonjen na sv. Grgura govori da je „Toma jedno vidio a drugo vjerovao. Čovjeka je vidio, a Boga je vjerujući priznao kad je rekao: Gospodin moj i Bog moj.“¹⁵⁴ Druga izjava govori o vjeri u ono nevidljivo, ali kao potvrda upravo toga nevidljivoga. Jer se nevidljivo ozbiljuje u vjeri 'već sada'. U isto vrijeme Isus u nastavku govori: *Blago onima koji će vjerovati, a da nisu vidjeli* (Iv 20, 29). To je ono što se razumijeva kao 'još ne' jer je vjerujuće voljom i razumom koji pristaje uz sadržaj vjerovanja, makar nevidljivo. Stoga, vjera upućuje na uprisutljenje onoga što vjernik vjeruje kao 'već sada' i 'još ne' koje tek ima doći. U tom kontekstu je prisutna i nada kao neodvojiva od vjere u ono 'još ne' temeljeno na Božjem obećanju. Riječ je o stvarnostima prisutnim u našoj zbilji koja je ograničena i nesavršena, a u kontekstu koje se temelji vjera. Kristova pak narav je savršena u svojoj božanskosti i ljudskosti i stoga mu nije bila potrebna ni vjera ni nada, jer je Krist već savršen u savršenoj Božjoj zbilji.

Krist u tom smislu nije imao vjeru i nadu, jer je on sam sadržaj i ispunjenje vjere i nade. U Kristu, kao i u Ocu, ne postoje mogućnosti koje se otvaraju kroz vjeru i nadu, jer je Krist jedno s Ocem i time i čista zbilja savršenog ispunjenja, kako u biti tako i u zbilji. Izvršivši svoje ljudsko predanje Bogu otvorio je svaku mogućnost i za smrtnog čovjeka te je izvor te mogućnosti u samom Bogu. Stoga Kristova vjera i ljubav su savršeno ostvarene u savršenom činu ljubavi prema Ocu i prema ljudima. Čovjek dakle nije kadar sudjelovati u toj savršenoj zbilji Boga po savršenoj ljubavi jer je podložan svojoj ljudskosti te ljudskoj zbilji tjelesnosti i vremenitosti. Ona zahtijeva ponajprije svoje ispunjenje u vjeri i nadi koje vjernika podržavaju do savršene ljubavi. Vjera i nada uprisutnjuju ono što bi moglo biti a još nije, te probijaju granice puke nemoći koju je Krist preobrazio u mogućnost zajedništva s čistom zbiljom koja je Bog.

Također ističemo Kristove riječi koje je više puta izgovorio *Vjera te tvoja spasila* (Mk10, 52) ili *Vjera te tvoja ozdravila* (Mk 5, 34) ili *Samo vjeruj* (Mk 5, 36). Svaki put se to dogodilo unutar jednog susreta Krista i čovjeka, u kontekstu ugrožene ljudske egzistencije. Čin vjere bio je ljudski pristanak na onu mogućnost koja još nije, a mogla bi biti. Čovjekova vjera obistinila se u Kristu, kao spasitelju, ozdravitelju i podupiratelju. On sam je Božje Obećanje i

¹⁵³ Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, 531.

¹⁵⁴ *Isto*.

Božje ispunjenje obećanja koji zahtijeva ljudski napor da preuzme na sebe težinu i odgovornost vjere i nade da je u Bogu sve moguće.

Premda Comte-Sponville ističe kako je svjestan da Akvinski ne govori o Kristu kao nevjerniku nego upravo onom koji je umjesto vjere imao otvorenu viziju, a umjesto nade, potpuno shvaćanje, on kao vjerni ateist u tome vidi svoju priliku nasljedovanja Krista, ne u vjeri i nadi, već u savršenom milosrđu.¹⁵⁵ Valja naglasiti da Comte-Sponville interpretira Akvinskog u svjetlu vlastite filozofije i pri tome ne uzima u obzir da on govori s predznakom vjere u Krista kao Sina Božjega, što kod našeg autora nije slučaj. Osim toga, zanemarena je dimenzija vjere koja je izraz povjerenja koji proizlazi iz odnosa Oca i Sina. To povjerenje je Krist pokazao na osobit način u svojim zadnjim trenucima života, gdje je kao čovjek prošao patnju i smrt pokazavši pritome savršenu Sinovsku poslušnost i povjerenje spram Oca. Nasljedovati Krista jednako znači i nasljedovati njegovo predanje iskazano u povjerenju unutar kojega je Krist savršeno poznavao Oca. Posljednji trenuci Isusova ovozemaljskog života je još jedna tema koje se naš autor dotiče a koja je važna za razumijevanje njegova odnosa s Isusom. Toj temi ćemo se posvetiti u sljedećem poglavlju.

b) »Mrtvi Bog« blizak čovjeku

U ovom dijelu se želimo približiti Comte-Sponvilleovom Isusu koji je sasvim ljudski, skončao na Golgoti te je svjedočio iskustvu bogonapuštenosti. To nas neodoljivo podsjeća na Hegelov i Nietzscheov iskaz o »Božjoj smrti« iz kojih se razvila i »Teologija Božje smrti« ili »radikalna teologija« koju su razvili protestantski teolozi šezdesetih godina dvadesetog stoljeća. Glavna svrha joj je da umjesto „Boga klasične kršćanske tradicije, afirmiranjem Božje smrti, izgradi teologiju blisku suvremenom čovjeku.“¹⁵⁶ André Comte-Sponville ne govori izričito nadahnjuje li se na ovim izvorima ali nalazimo da je njeova filozofija vrlo bliska ateističkoj ili radikalnoj teologiji. Razlog tome nije jednostavno stoga što naš autor tvrdi da je Krist umro na Golgoti i tu završio svoj život, nego stoga što je tek takav Isus koji je izgubio vjeru i bio od Boga napušten, blizak čovjeku. Drugi razlog je što Comte-Sponville smatra da je Isus tek gubitkom vjere bio sposoban za savršenu ljubav i milosrđe. To je razlog zašto naš autor drži da

¹⁵⁵ Usp. André Comte-Sponville, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 53.

¹⁵⁶ Zoran TURZA, Odjeci radikalne teologije u nereligioznom kršćanstvu Giannija Vattima, u: *Filozofska istraživanja*, 36 (2016) 2, 328.

nismo pozvani nasljedovati njegovu vjeru i nadu kao ni vjeru u vječni život, nego njegovu ljubav i milosrđe. Problematika Božje smrti jedna je od važnih tema za razumijevanje Comte-Sponvilleovog Isusa kao i njegov odnos s Nietzscheom koji tu tvrdnju nadublje obrazlaže. Prije svega, promišljat ćemo razumijevanje sintagme Božje smrti koja počinje s Hegelom i Nietzscheom.

Premda se radi o istom iskazu »Bog je mrtav« i kod Hegela i kod Nietzschea, oni se bitno razlikuju. Dok je Nietzsche bio ateist, to se za Georg Wilhelm Friedrich Hegela (1770.-1831.) nikako ne može reći, iako će se teolozi ateističkog vjerovanja u Boga pozivati, kako na Nietzschea, tako i na Hegela. Hegel, naime, ovom izjavom predskazuje novovjekovni ateizam: „Ali čisti pojam ili beskonačnost kao bezdan Ništa, u što tone cjelokupni bitak, mora beskrajnu bol, - koji je prethodno postojao u obrazovanju samo kao povijesna činjenica i kao osjećanje na kojem počiva religija novog vremena – osjećanje: da je sam Bog mrtav – mora taj bol označiti čisto kao momenat, ali ništa više do kao momenat najviše ideje.“¹⁵⁷ U Božjoj smrti Hegel naglašava „beskrajnu bol zbog toga jer cjelokupni bitak tone u bezdan Ništa“¹⁵⁸ gdje se Božji apsolut ogolio i oplijenio. Tri momenta naglašavaju da Hegel u Velikom petku vidi a) negaciju Boga koja je pobjeđena uskrsnućem upravo iz te negacije, b) predskazuje novovjekovni ateizam koji će se okrenuti Božjoj smrti, c) Veliki petak kao »moment najviše ideje« podrazumijeva filozofsko razumijevanje ovanjštenja samoga božanskoga apsoluta kojeg će filozofija iznova uspostaviti u svoj njegovoj „istini i surovosti njegove bezbožnosti.“¹⁵⁹

Na Hegelovoj filozofiji spekulativnog Velikog petka nadahnjivali su se brojni filozofi i teolozi. Tako Küng, inspiriran Hegelom, objašnjava da Veliki petak i Kristova napuštenost od Boga postaje Veliki petak cijelog čovječanstva: „Historijski Veliki petak Kristove napuštenosti od Boga valja u spekulativnoj filozofiji, gdje se vjera i um nalaze i pomiruju, shvatiti kao Veliki petak samoga božanskoga apsoluta, a time i kao Veliki petak napuštenosti svega bivstva od Boga. Tek ta kristološka interpretacija iznosi na vidjelo 'svu ozbiljnost' i 'najdublji temelj' bezbožnosti.“¹⁶⁰ I za Hegela Božja se smrt dokinula u Bogu samome. Nakon Velikog petka slijedi uskrsnuće „kao najvišeg totaliteta u svojoj cjelokupnoj zbilji.“¹⁶¹ Stoga i Küng naglašava da Hegel ne naviješta „»Evanđelje kršćanskog ateizma«, već prije, »kršćansko ukidanje ateizma«. Tako Isusova napuštenost od Boga – shvaćena kao napuštenost Božja od Boga

¹⁵⁷ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Jenski spisi 1801.-1807. (Vjera i znanje)*, Sarajevo, 1983., 314.

¹⁵⁸ *Isto*.

¹⁵⁹ *Isto*.

¹⁶⁰ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 224.

¹⁶¹ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Jenski spisi 1801.-1807. (Vjera i znanje)*, 314.

samoga – obuhvaća i ateističku napuštenost svijeta od Boga, ali je time preobraća i nadrašta.“¹⁶² Ovdje se očituje bliskost i ujedno razlika između vjere i ateizma. Unutar negacije Boga, prisutne u Kristovom Velikom petku, ali i Velikom petku čovječanstva, susreću se i vjera i nada. Negacija Boga izražena kroz napuštenost, odsutnost, šutnju i smrt prisutna je kao iskustvo i vjere i nevjere. Nevjera se zaustavlja na tom iskustvu kao konačnom, dok vjera uprisutnjuje ono što nevjera ne može, uskrsnuće iz same Božje negacije. Drugim riječima, Božju pobjedu svoje vlastite odsutnosti u Kristu uskrsnom što će primijetiti i Moltmann.

Moltmannova interpretacija je da Hegel samu negaciju Boga poistovjećuje sa samim Bogom. Drugim riječima, u samoj negaciji kršćanstva nastoji pronaći novo kršćanstvo. Stoga Moltmann zaključuje da sam Bog pobjeđuje negaciju samoga sebe jer raspeti Isus je i uskrsli Krist i uskrsli Krist je i raspeti Isus: „Bog koji se u događaju križa i uskrsnuća objavljuje kao »isti«, jest Bog koji se objavljuje u proturječju spram samoga sebe. Iz noći »smrti Boga«, iz boli negacije samoga sebe, on se u uskrsnuću Raspetoga, u negaciji negacije, iskušava kao Bog obećanja, kao Bog koji dolazi.“¹⁶³ Moltmann se opet okreće nadi i njezinom *još ne* koje je joj pripada naglašavajući da se „svijet ne stabilizira u vječnome bitku, nego se »održava« u Još-ne-bitku povijesti otvorenoj prema budućnosti.“¹⁶⁴ Iznova smo suočeni s odgovornošću nade koja dotiče svu gorčinu očaja ali dovoljno odgovorna da prihvati i Božju pobjedu, ne u smislu nadmoći, nego u smislu ljubavi, jedinoj kadroj nadići očaj.

Kod Feuerbacha i Nietzschea stav »Bog je mrtav« vodi do čovjekove samosvijesti unutar konačne pobjede ateizma. No Nietzsche je zasigurno poseban ateist koji zahtijeva i poseban pristup. Razlog tomu je jer se njegov iskaz Božje smrti opire površnom shvaćanju takve tvrdnje te njezine posljedice želi iznijeti do kraja. Sažeto govoreći smrt Boga znači „ispijeno more, izbrisani horizont, zemlja otkinuta od sunca, bezutješnu prazninu, beskrajno ništa, hladnoću i beskrajnu noć.“¹⁶⁵ Uspoređujući smrt Boga kod Feuerbacha i Nietzschea, Küng primjećuje da ju Feuerbach shvaća kao bezbrižno olakšanje dok Nietzsche tu stvarnost nosi na bitno ozbiljniji način: „Ne moraju li i jutrom svjetiljke biti upaljene? Zar još ništa ne čujemo od buke grobara koji pokapaju Boga? Zar ne njušimo još ništa od božjeg raspadanja? – i bogovi se raspadaju! Bog je mrtav! Bog ostaje mrtav! A mi smo ga usmrtili! Kako da se

¹⁶² Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 227.

¹⁶³ Jürgen MOLTSMANN, *Teologija nade*, 179.

¹⁶⁴ *Isto*, 180.

¹⁶⁵ Friedrich NIETZSCHE, *Radosna znanost*, Zagreb, 2003., 108.

utješimo, mi ubojice nad ubojicama?“¹⁶⁶ Nietzscheova namjera je da u svijest pojedinca dozove Božju smrt.

Osim samog Boga, Nietzsche naglašava kako se valja boriti i protiv same njegove sjene koja još uvijek luta nad svijetom u kontekstu morala, vrednota, obogotvorene prirode.¹⁶⁷ Tako naglašava da se valja čuvati vjerovanja u konačni red, svrhovitost, usmjerenost cilju ili umnosti. Svemu tome on pretpostavlja kaos kao nepostojeći red.¹⁶⁸ Nakon Božje smrti na njegovo mjesto treba stupiti nadčovjek, onaj koji ne vjeruje nadzemaljskim nadama u kojima vidi tek otrov protiv tog čovjeka. Svjestan da se do istine želi doći na temelju vjere, Nietzsche želi raskrinkati sam taj temelj prozvavši ga lažnim, koji ne izranja ništa drugo nego laž. Stoga negira bilo kakvu istinu, a laž je sam Bog kojeg se pronalazi unutar same neizvjesnosti ljudskog uma i ljudske egzistencije. Nietzsche tamo ne želi naći Boga, stoga naziva lažnim sve što usmjeruje prema takvoj vrsti možebitne istine.¹⁶⁹

Nietzscheova najponornija misao o *vječnom vraćanju istoga* koju opisuje u svom Zaratustri, te njegov slom vjere u civilizaciju, kulturu, napredak i modernost vode u neslućene ponore nihilizma. Tako nihilizam prema njemu „podrazumijeva uvjerenje o ništavnosti, o rascjepljenosti, besmislenosti i bezvrijednosti zbilje.“¹⁷⁰ Za njega je nihilizam i dokraja promišljena logika naših velikih vrednota i ideala. Baš kako tvrdi i Comte-Sponville, istina, pravda, ljubav, moral ili religija nisu vrednote koje postoje za sebe nego su isključivo čovjekovo djelo. S razlikom da Comte-Sponville smatra da im treba ostati vjeran dok ih Nietzsche želi prevrednovati. Da bismo razumijeli i Comte-Sponvilleov govor o Isusovoj smrti kao konačnoj, valja nam sagledati njegov odnos prema Nietzscheu što ćemo učiniti u nastavku. Također, pojavit će se i lik Baruha de Spinoze, u kojem Comte-Sponville vidi protulik Nietzscheu u kojem prihvaća sve ono što kod Nietzschea odbacuje.

¹⁶⁶ *Isto*.

¹⁶⁷ Usp. *Isto*, 97.

¹⁶⁸ Usp. *Isto*, 98.

¹⁶⁹ Usp. *Isto*, 182: „Naša vjera u znanost još uvijek počiva na jednom metafizičkom vjerovanju – i mi današnji spoznavatelji, bezbožnici i antimetafizičari, još i našu vatru uzimamo iz požara kojega je zapalilo tisućgodišnje vjerovanje, ono kršćansko vjerovanje koje je bilo i Platonovo vjerovanje, da je bog istina i da je istina božanska... Ali što ako upravo to postane se manje uvjerljivo, ako se ništa više ne pokaže kao božansko, nego kao zabluda, zaslijepljenost i laže – ako se sam bog pokaže kao naša najduža laž.“

¹⁷⁰ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 586.

c) Comte-Sponville i Nietzsche

Nema sumnje da je Nietzscheova strast i *dinamitnost* zahvatila mnoge struje i autore. Tim više jer je sam Nietzsche zasigurno nezaobilazno sučeljavanje svakog filozofa, možda prije svega sa samim sobom kroz „ničeansku protuslovljavajuću dvostrukost.“¹⁷¹ Već i prije se dalo naslutiti Nietzscheov utjecaj na Comte-Sponvillea, no to nam najjasnije objašnjava u svom članku: Grubijan, sofist i esteta: „umjetnost u službi obmane“ u kojem više puta govori o čitateljima i kritičarima koji mu ukazuju na tu sličnost. Novinari su ga čak svrstali u „Nietzscheov krug djelovanja“ premda o njemu piše malo u knjizi *Le mythe d'Icare* ili nemilosrdno u djelu *Vivre*: „Ipak me ta toliko česta srodnost s njime iznenađivala, to više što bi me, da sâm nisam bio toga svjestan, čitatelji i kritičari već upozorili na to. Čitao sam Nietzschea s osjećajem *zabrinjavajuće prisnosti*, kao prema najopasnijem prijatelju i, sve češće, kao prema najbliskijem neprijatelju.“¹⁷² Ipak, glavna svrha Comte-Sponvilleovog članka je objasniti zašto on nije ničeanaac i zašto je radije prijatelj i učenik Etty Hillesum i Jeana Cavallèsa.¹⁷³

Kad je riječ podudarnostima, Comte-Sponville će naglasiti one nimalo ne važne podudarnosti, a one se oslanjaju na ateizam i materijalizam. Također riječ je o traženju filozofije koja pomaže čovjeku živjeti, a ne samo misliti, o kritici religije, idealizma, slobodne volje, odbacivanju što ga izaziva svaki moral koji se smatra Apsolutnim. Na koncu, riječ je o podudarnostima temeljenim na „nepovjerenju prema spekulaciji ili raznim sustavima, nepovjerenje koje me navodilo da sve više volim Montaignea – više nego Kanta, ili Pascala – više nego Hegela.“¹⁷⁴ Ne treba zanemariti da je Comte-Sponville, kako sam tvrdi, do tih podudarnosti došao sasvim drugim putem: „Ne treba čovjek biti ničeanaac da bi odbacio slobodu volje, idealizam ili religiju.“¹⁷⁵ Ono što nazire kod Nietzschea ujedno ga i odbija a to je neka mračna pozadina i lažna kićenost koje se očituju u „ničeovskom nadčovjeku, vječnom vraćanju

¹⁷¹ U André COMTE-SPONVILLE, Grubijan, sofist i esteta: „umjetnost u službi obmane“, 389: U smislu protuslovljavajuće dvostrukosti Comte-Sponville sažima da mnogi autori ističi Nietzscheovu protuslovnost samome sebi. To uvelike otežava posao bilo kakve ozbiljnije rasprave, jer je sam Nietzsche uvijek branio i suprotnu tezu od svoje.

¹⁷² *Isto*, 392.

¹⁷³ Usp. *Isto*, 420: Etty Hillesum (1914.-1943.) je, kako ju Comte-Sponville opisuje, „Židovka, demokratkinja i gotovo kršćanka, ubijena u Auschwitzu 1943. god., koja u svom djelu *Dnevnik* piše o ljubavi i istini, o hrabrosti bez mržnje i ljubavi bez nade. Ona nije preobrtna nikakve vrijednosti, nije živjela onkraj dobra i zla, nije željela moć. Snaga koju je u takvim uvjetima pokazala za Comte-Sponvillea je vrijedno divljenja i stoga bi za njezin *Dnevnik* bez oklijevanja dao *Ecce homo*, *Anti-Krista* i cijelu *Volju za moć*. Njoj naš autor i posvećuje ovaj članak, kao i Jeanu Cavallèsu (1903.-1944.) kojeg opisuje kao filozofa, matematičara nabijenog eksplozivom, čovjeku lucidnog i neustrašiva duha, smione odlučnosti bez optimizma“.

¹⁷⁴ *Isto*, 392.

¹⁷⁵ *Isto*.

svoga, volji za moć i prevrednovanju svih vrijednosti.¹⁷⁶ Ne pristajući uz ničeovski imoralizam, pa prema tome ni njegovo prevrednovanje svih vrijednosti, uočava da se njegov paradoks okreće protiv njega samoga. S obzirom da Comte-Sponville sagledava filozofiju onako kako se ona reflektira na ljudski život, Nietzsche kao filozof vrijedan vjernosti je, prema njemu, a unatoč prethodnim podudarnostima, u najmanju ruku upitan.

Svoj filozofski put Comte-Sponville nalazi upravo u sučeljavanju Spinoze i Nietzschea te sve ono što je odbacio kod Nietzschea našao je u Spinoze u sasvim drugoj bistrini. Prije svega riječ je o Nietzscheovom imoralizmu, koji za Comte-Sponvillea, što ga je više upoznao „to više činio imoralnim.“¹⁷⁷ Također ne vidi smisao ni njegova Dionizija koji nosi ideal potvrđivanja života svemu. Zašto onda ne potvrđivanje i Kristu i dvijetisućljetnoj judejsko-kršćanskoj tradiciji. Pita se: „Po čemu bi Raspeti bio manje zbiljski od Dionizija? Po čemu su čestiti ljudi manje životni od pokvarenjaka?“¹⁷⁸ U prevrednovanju svih vrijednosti vidi barbarstvo nasuprot kojega stoji vjernost vjerna prošlosti i sadašnjosti. Zaključit će da nas je upravo judaizam odvratio od „naturaliziranog morala prema očovječenom i oduhovljenom moralu koji smo sačuvali, čak i bez Boga, unutar kršćanstva.“¹⁷⁹ Naš autor ne propušta naglasiti Nietzscheovu nadu, odnosno „neurotičnu nadu, koja uvijek odaje stanovit „nedostatak snage, mudrosti i slabost.“¹⁸⁰ Takvo Nietzscheovo mesijanstvo velike i najviše nade u nadčovjeka Comte-Sponville ne razlikuje od drugih, osim što naučava prijezir za razliku od drugih. Najradikalniju mudrost Comte-Sponville vidi u onome što su naučavali i kršćanstvo i Epikur i Montaigne i Spinoza, a to je ljubav koja je dostatna.

Ključni prigovori Comte-Sponvillea u odnosu na Nietzschea su prije svega njegova imoralnost koja izranja iz prekida s ljudskom prošlošću i sadašnjošću. Tu dakako onda dolazi do izražaja Nietzscheva nada u neku budućnost nadčovjeka gdje Comte-Sponville, osjetljiv na ono ljudsko, staje u obranu čovječnosti uključujući i ono što je kršćanstvo toj čovječnosti donijelo. No, s druge strane, naš autor ne propušta iznova staviti u pitanje i kršćansku nadu, jer eto, i Nietzsche se nadao i pokazao svu neurotičnost i zlu kob takve nade. Drugi razlog zašto Comte-Sponville nije ničeanc je jer Nietzsche odbija svaku mogućnost istine, što ga uvodi u aporiju gdje onda nije istina ni to da nema istine. Stoga Comte-Sponville Nietzschea naziva

¹⁷⁶ *Isto*.

¹⁷⁷ *Isto*, 393.

¹⁷⁸ *Isto*, 396.

¹⁷⁹ *Isto*, 403.

¹⁸⁰ *Isto*, 404.

sofistom¹⁸¹ i objašnjava da nije „istina istinska zato što vrijedi jer vrijednost ne određuje njezinu bit, nego naš osobni odnos prema njoj (istina je istinita u načelu za sve, u praksi pak vrijedi samo za onoga koji je voli).“¹⁸² Još veći problem za Comte-Sponvillea je ukoliko nema istine, u ime čega ili kako onda možemo zamjeriti laži, ubojstva, nasilje i kako se boriti protiv mračnjaštva ili neznanja? U tom kontekstu Comte-Sponville Nietzschea proziva estetom, jer je ljubio ljepotu više od dobra i istine, i to je treći razlog zašto Comte-Sponville nije ničeanac. Tako on njegovoj tezi „da imamo umjetnost da ne umremo od istine“ suprotstavlja „da imamo umjetnost da bismo živjeli od istine.“¹⁸³

Prije nego nastavimo dalje, osvrnut ćemo se kritički na Comte-Sponvilleove razloge zašto nije ničeanac u kontekstu onoga što govori o kršćanstvu. Nietzscheova nada je jedan od razloga zašto nije ničeanac i istovremeno jedan od razloga zašto nije kršćanin. Nije nam namjera prigovoriti njegovu izboru, nego tome što poistovjećuje Nietzscheovu i kršćansku nadu. Comte-Sponville, naime, odbacuje Nietzschea zbog njegova imoralizma i brani svaki, pa i kršćanski moral. U isto vrijeme u kontekstu nade ga svrstava uz bok kršćanima. Pri tome zanemaruje da kršćanstvo nikada nije raskinulo veze sa zbiljnim čovjekom u kontekstu njegovih nada temeljenih na Božjem obećanju. Comte-Sponville ističe da stoga jer se Nietzsche nadao onoj budućnosti nadčovjeka svaka nada postaje neprihvatljiva. Nadao se nekim novim vrijednostima nadčovjeka te je svoje mesijanstvo izražavao kroz proroštvo novog doba gdje će jaki zavladati i istrjebiti slabe i nepodobne što će se očitovati kao prava ljubav prema čovjeku. Comte-Sponville tu nadu proziva neurotičnom i pritome ju ne razlikuje od drugih nada, uključujući i kršćansku.

Prešutno ali se ipak čuje, neurotična nada je nešto blisko i kršćanima, okrenutima budućnosti poput i Nietzschea. Ne treba zanemariti da i Nietzsche zagovara ljubav, ali kakvu ljubav? Trebamo li se zbog toga odreći ljubavi? Zagovara vjernost čovjeku, ali kakvom čovjeku: čovjeku koji je moćan, jak, od izabrane vrste, koji mrzi sve što je slabo i uništava to slabo u ime pravog nadčovjeka koji ima zagospodariti svijetom. Comte-Sponville se zbog toga ne odriče vjernosti. Nedvojbeno je da naš autor, što i sam potvrđuje, ima određene i nezanemarive podudarnosti s Nietzscheom. Ujedno se s njim i razilazi u pitanjima koja se tiču čovjeka prisutnog *sada i ovdje*. U tu svrhu će braniti kršćanski moral namjesto njegova imorala.

¹⁸¹ *Isto*, 410: Sofističkim se općenitije može nazvati svako promišljanje koje se ne podređuje istini nego nečemu drugom, ili pak koje podređuje istinu nečemu drugom, izvan nje same. Drukčije rečeno, svaka je vrijednost relativna a istina je jedna od vrijednosti pa prema tome relativna.

¹⁸² *Isto*.

¹⁸³ *Isto*, 419.

Međutim, taj kršćanski moral je proizašao iz vjere i nade temeljenih u Bogu. Stoga je sasvim neprihvatljivo poistovjetiti Nietzscheovu i kršćansku nadu iz kojih proizlaze sasvim oprečne vrijednosti. Dok on zagovara nadčovjeka, kršćanstvo zagovara čovjeka. Comte-Sponville, kao ateist, pristaje uz čovjeka pa i kršćanskog, oduzimajući mu pritom svaku snagu nade na kojoj je upravo taj kršćanski čovjek izrastao.

Comte-Sponville je onaj koji staje u obranu čovječnosti, koja nas uvijek iznova zadivljuje, i koji ne zatajuje tu ljubav ni pred onima koji su od njega drukčiji. Taj čovjek je protivan onom nadčovjeku kojem se nada Nietzsche. Ukazujući na čovjeka kojem i sam pripada, reći će da radije pristaje biti učenik Etty Hillesum i Jeana Cavaillèsa, tih ljudi „smione odlučnosti bez optimizma“, tih ljudi jakih bez krutosti, mi koji smo vjerni – i stoga, uzgred budi rečeno, potpuno *filosemiti!* – mi koji ne poznajemo ništa čovječnije od Krista (zato smo ateisti: što će Bog u svemu tomu?), ni ništa dostojnije štovanja od evanđeoskog morala, mi koji nismo ni barbari ni surovi, mi blagi, mi milosrdni, mi miroljubivi...“¹⁸⁴ U Comte-Sponvilleovom smislu, riječ je o onom čovjeku koji zna razabrati ljubav i unutar kršćanstva, makar ateist, ostajući pri tome vjeran istini i čovječnosti. K tome, Comte-Sponville slijedi ljude koji su vrijedni nasljedovanja, poput Pascala, Spinoze, Montaignea i Krista, naslutivši da je u svakom od njih djelić istine na koju ne smijemo obnevidjeti u svrhu velike istine. Ne možemo prešutjeti pitanje o kakvoj velikoj istini naš autor govori? Ukoliko odbacuje nadu, čemu graditi nešto što će se očitovati tek u budućnosti čemu možda sami nećemo ni svjedočiti? Ne ostavlja li ovo promišljanje okus da se u svrhu istine odbacuje sama istina?! Možda i to da istinu nastojimo ukrotiti i podrediti svojoj ljudskoj konačnosti?

Naš autor upravo to želi izbjeći, jer mu je istina važnija i od života. No baš stoga što je istina o Bogu poželjnija on ju odbacuje zbog mogućnosti da mu baš ta poželjnost ne pomuti bistrinu istine. Stoga radije prihvaća Božju smrt i ljudski očaj, odbacujući svaku nadu, kako bi ostao vjeran istini. Tako on prihvaća Nietzscheovu bistrinu bez Boga i ujedno protuničeanstu potragu za istinom. U isto vrijeme nameće se pitanje, je li Comte-Sponville u svrhu vjernosti istini, odbacio samu istinu? Jer ako je Bog mrtav, tada postoje samo naše male istine, ali bez Boga one se nikad neće ogledati unutar velike istine o kojoj Comte-Sponville govori. Ovdje povlačimo paralelu s Giannijom Vattimom koji govori o nereligioznom kršćanstvu gdje se smrt Boga odnosi na 'smrt autoriteta' i gdje se otvara put slobodi, ali i slobodi od same istine.¹⁸⁵ U tom smislu za Vattima preostaje samo jedno, a to je milosrđe: „Nakon Heideggerove i

¹⁸⁴ *Isto*, 421.

¹⁸⁵ Usp. Zoran TURZA, *Odjeci radikalne teologije u nereligioznom kršćanstvu Giannija Vattima*, 331.

Nietzscheove kritike zapadne metafizike, Vattimo prepoznaje kršćanstvo samo kao milosrđe odbacujući pri tome velike priče koje se temelje na toj metafizici.¹⁸⁶ Ipak, ni Vattimo ne donosi ništa novo, osim velike priče koju u isto vrijeme i odbacuje.

Ovdje smo tek spomenuli suvremenijeg zastupnika radikalne teologije koja se naslanja na Nietzscheovu kritiku kršćanske metafizike i iskaz »Bog je mrtav« u svrhu paralele Comte-Sponvilleovog razumijevanje Kristova života i smrti. Prepoznajemo bliske elemente gdje se sagledavanje povijesti i Isusova života i smrti stavlja u funkciju čovjeka. Reduciranje Isusova života i smrti na milosrđe i ljubav koje jedine ostaju od kršćanstva (i prema našem autoru tome treba ostati vjeran) su zasigurno pozitivne posljedice Isusova djelovanje i života. Ali i upućujemo svoj prigovor jer smatramo da je riječ o 'pabirčenju' ili podilaženju postmodernoj misli i postmodernom čovjeku. Kao što je već rečeno, odbacivanje »velike priče« nije donijelo ništa drugo nego drugu »veliku priču« utemeljenu na Isusovim zadnjim trenucima interpretiranih u službi ljudskih mogućnosti i nemogućnosti prihvaćanja i razumijevanja Krista. Ovdje se još jednom pokazuje ateistički humanizam koji, podređujući čovjeku pa i Božju smrt, pokazuje da se taj čovjek pred Bogom neprestano osjeća ugroženim. Stoga zaključujemo da je riječ o prihvaćanju Boga ljubavi i milosrđa jer nam takav Bog služi, dok u isto vrijeme tog Boga odbacujemo. Također se nazire tendencija da se sama istina našla u kolopletu služenja čovjeku i tu se jednako krije zamka da obnevidimo na istinu upregnutu u službi čovjekove sadašnjosti.

Promatramo li istinu isključivo u kontekstu naše konačnosti, nužno se događa njezina fragmentarnost i svođenje na funkcionalnost što jednako ukazuje na ograničen pristup traženja i razumijevanje istine. Stoga prepoznajemo da je »mrtvi Bog« instrumentaliziran u službi čovječnosti, što je slučaj kojem nisu odolijevali kako ateisti tako ni sami vjernici. U temeljima kršćanske vjere, nade i ljubavi izrasle su vrijednosti uz koje i naš autor pristaje. U njihovu temelju stoje vjera, nada i ljubav koja se nadahnjivala na kršćanskoj Objavi unutar koje je čovjek otkrivao i živio svoj specifičan odnos spram Boga, života i drugoga. To je ono što Comte-Sponville zanemaruje pridajući tim vrijednostima isključivo ljudsku dimenziju dok su za kršćane one ujedno i dar koji se onda otkriva i u samoj ljudskoj naravi. Oduzmemo li im njihov temelj naći ćemo se pred ništavnosti u koju će se utopiti i same vrijednosti. Drugim riječima, oduzmemo li im Boga, tada doista nemamo što vjerovati, ničemu se nadati dok i samoj ljubavi preostaje da se okrene samoj sebi i u samoj sebi poništi. To nas također potiče na pitanje: Zašto biti vjeran onomu što ne nosi sadržaj? Sadržaj koji bi se zadovoljio pristojnim odgojem

¹⁸⁶ *Isto*, 333.

nije temelj koji bi obvezivao bilo koga. Tek vjera i nada nose nenadomjestiv sadržaj tih vrijednosti upregnutih u savršenu ljubav u čijem temelju stoji odnos Boga i čovjeka. Razlog tome je još dublji, jer temelj Kristove poruke nije moral. Moral je upravo naš poraz, jer je, kako i sam Comte-Sponville ističe, nužan zbog nedostatka ljubavi. Središte koje nas, slažemo se s našim autorom, okuplja jest ljubav. Ali ljubav zahtijeva odnos. A ljubav koju su kršćani spoznali, proizašla je iz odnosa Boga i njegova stvorenja. Naš autor ne niječe ljubav, ali niječe odnos, koji je za vjernike ujedno izvor i vrhunac. Ne stoga što, kao što naš autor misli, su vjernici neurotični u pogledu svoje smrtnosti, nego stoga što ljubav izronjena iz odnosa, nadilazi našu konačnost, a pritom se u prvom redu misli na naše konačno razumijevanje ljubavi koja u samom Bogu, ne poznaje konačnost.

Comte-Sponville, promatrajući Kristovu smrt, obraća se kršćanima i govori da ga od njih odvajaju samo tri dana, „tri dana koja se, sukladno tradiciji, kreću od Svetog petka do Uskrsa. Od evanđelja gotovo mi se sve čini istinitim osim Dobrog Boga.“¹⁸⁷ Razlog tome je jer Comte-Sponville ne prihvaća da Bog, koji je naš brat u boli jednako i onaj koji se skriva dok mu razapinju dijete. Stoga se pita: „Kojeg bi Boga to moglo zabavljati?“¹⁸⁸ U duhu Nietzscheova *Antikrista* će reći „Vjera spašava, dakle ona laže. Bog je i odviše poželjan da bi bio istinit, religija odviše okrepljujuća da bi bila vjerodostojna.“¹⁸⁹ Poželjnost Boga je Comte-Sponvilleov šesti argument kojeg smo promišljali pod naslovom *Želja i iluzija*, stoga se ovdje fokusiramo na samu Kristovu smrt koju Comte-Sponville promatra iz perspektive ateizma gdje pokušava naglasiti da vjera ili nevjera u uskrsnuće nije presudna za ono što može povezivati i vjernike i nevjernike: „Razlika, koju ne želim previdjeti, leži u tome što se, za kršćane, povijest nastavlja još tri dana. Jasno mi je da su ta tri dana, zahvaljujući Uskrsnuću, otvorena prema vječnosti, što predstavlja posvećenu razliku. No, ako je tako, ne bi li bilo razumno da ta tri dana koja nas razdvajaju dobiju više važnosti nego trideset tri godine koje prethode i koje nas, barem u svom ljudskom sadržaju, okupljaju?“¹⁹⁰ Za Comte-Sponvillea je važno zajedništvo u ljubavi a koje je i sadržaj same Isusove poruke. Tako će naglasiti da „ljubav, čak i raspeta, vrijedi više od pobjedonosne mržnje. To je istina kalvarije.“¹⁹¹ Pozivajući se na Isusove riječi: *Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?*, Comte-Sponville odgovara: „Jer on ne postoji, jer istina nije Bog, jer nas ona ne voli, jer ljubav nije svemoguća, jer nema ljubavi osim utjelovljene i smrtno. To je ono što se može nazvati tragičnim ili konačnim, koji su dio ljudske sudbine, posebno za

¹⁸⁷ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 53.

¹⁸⁸ *Isto*, 77.

¹⁸⁹ *Isto*, 98. Također, usp. Friedrich NIETZSCHE, *Antikrist*, 66.

¹⁹⁰ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 55.

¹⁹¹ *Isto*, 157.

ateiste, ali koji su samo jedan njezin trenutak. Bitno je drugdje: u ljubavi i istini za koje smo sposobni.“¹⁹² Tako će Comte-Sponville u jednu ruku pristajati uz središte Isusove poruke ljubavi i u isto vrijeme nijekati da je ljubav kadra pobijediti i samu smrt. Dijelimo li tada istu ljubav? Nije nam, dakako namjera, stvoriti razdor, već ga je i odviše. Kršćani jednako, poput i Comte-Sponvillea, žele biti dionici zajedništva u čijem središtu je ljubav prema svima. Nastojimo naime, razumijeti kako je moguće držati do kršćanskih vrijednosti a ne držati do njihova temelja iz kojih su one izrasle. Dakako, ni Comte-Sponville ne niječe razlike, ali ih smatra nevažnima, dok je za kršćane temelj svega upravo ljubav, koja tek poražena pronalazi svoj Uskrs očitovan u punini u životu Isusa Krista.

Možemo o tome govoriti i na drukčiji način. Raspeta ljubav je svoj put pronašla u filozofiji Comte-Sponvillea. On ju također prepoznaje kao život i istinu. To je ona granica do koje naš autor može ići: do Golgote. Tu je prilika da se svi pronađu: razapeti, smrtni, konačni i u očaju svoje svakodnevce. S jedne strane, već to je uskrsnuće. Svjesni smo da bi se i sam naš autor složio s takvim gledanjem uskrsnuća. Onome koje je zemaljsko, ljudsko, prisutno u nama *sada i ovdje*. Upravo je vjera ta prekretnica u kojoj se ljubav, uskrsnula u našoj ovozemaljskosti, ne iscrpljuje do kraja. Vjerovati takvoj ljubavi *sada* uključuje vjerovati joj i *onda*. Ne iskusujemo li i u samoj svojoj zbilji da je ljubav uvijek više od onoga što mi o njoj možemo znati? Tajna ljubavi nas uvijek iznova zadivljuje, iskusujemo ju svakodnevno i od nje živimo i stoga što ljubav nije do kraja razumski objašnjiva ujedno nije razlog da ju i zaniječemo. Ljubav je također poželjna i stoga još jedan razlog više da ju živimo i vjerujemo u njezinu pobjedu. Smisao istine ne znači nužno pokoravanje ljudskih želja, jer tko nam može jamčiti da je istina onkraj njih? Nema sumnje da se kršćani ne bi odazvali na Comte-Sponvilleov poziv zajedništva. To je ono što je središte kršćanske dvijetisućljetne poruke. Takav poziv, iskazan unutar ljubavi, je poziv koji se tiče svakoga, a nadasve kršćanina.

¹⁹² *Isto*.

7.3.2. Isusova ljubav vrijedna nasljedovanja

Ključ Comte-Sponvilleovog Isusa je Baruch de Spinoza i upravo je kod Spinoze spoznao da nije potrebno vjerovati u transcendentnog Boga da bi prihvatio Isusa i njegovu poruku ljubavi. Pripovijedajući o jednoj anegdoti iz vremena dok je studirao filozofiju ujedno nam i otkriva u kakvoj klimi je filozofski sazrijevaao. Premda odgojen u katoličanstvu, gubitak vjere iznjedrio je i gubitak propitkivanja u tom smislu. Svjedoči nam o tome pripovijedajući o susretu s prijateljem s kojim se družio u studentskim danima, kojeg nije poznao kao Židova, što otkriva tek u slučajnom susretu s njim nekoliko godina kasnije. Govori nam to o načinu na koji se Comte-Sponville odnosio prema vjeri za vrijeme studija filozofije kada je izražen intenzitet potrage za uzorima i filozofijom za život. Drugim riječima, čini se, o vjeri se nije govorilo ni razmišljalo: “Čemu među nevjernicima spominjati vjeru koje nema? Bile su to stare priče. Više nas je zanimala modernost.”¹⁹³ To predstavlja problem koji se i danas očituje kada susrećemo neznanstveni odnos spram vjere. Vjeru se odbacuje prije nego smo sebi objasnili da je treba odbaciti ili ne treba.

Tako Comte-Sponville tek kasnije, u sazrijevanju svoga filozofskog puta, kroz Pascala i Spinozu, zbog kojih onda poseže i za Augustinom i Tomom, ulazi u ozbiljnija promišljanja o vjeri i zauzima jedan drukčiji stav. Ako ne taj da prihvati Krista, naučio je prihvatiti Isusa, sasvim ljudskog vrijednog vjernosti u njegovu moralu, ljubavi i milosrđu. Sigurno da Comte-Sponville nije mogao izbjeći to pitanje jer je i to jedno od pitanja s kojim se mora suočiti svaki čovjek, bio filozof ili ne, ali još više kao filozof. Comte-Sponvilleovo sučeljavanje s kršćanskim Bogom i Isusom nije sasvim jednostavno, više stoga što on ne voli da ga se svrstava u već poznate kategorije osim što želi da ga se razumijeva kao filozofa i ateista, ali s posebnim naglaskom njegova ateizma. Tako promišljajući sve velike autore koji govore o životu, vjeri, Isusu, filozofiji, kao što su Epikur, Montaigne, Spinoza, Pascal, Toma, Augustin, donosi svoje vlastito viđenje i razumijevanje i kršćanskog Isusa kojeg svakako ne misli kategorički odbaciti samo stoga jer je ateist. Ali i stoga jer ga nisu odbacili ni mnogi veliki autori u kojima on prepoznaje svoje uzore. Osim toga, nadahnut je i zadivljen i pred ostvarenim životima ljudi koji su svoj život (makar u teškim uvjetima) uspjeli, pa i na temelju vjere, iznijeti do kraja u ljubavi i milosrđu.

¹⁹³ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 34.

Što Comte-Sponville preuzima od Spinoze? Poznat je »spinozistički panteizam« unutar kojega Spinoza prepoznaje Boga u svemu, te su svijet i čovjek modifikacije Božje egzistencije: „Bog dakle sve u svemu – čisto imanentni, ne transcendentni Bog, ne kao onaj koji nas nadilazi nego kao unutrašnji uzrok svijetu stvari i uzrok samoga sebe. Transcendentan je samo utoliko što su nam mnoštvo njegovih atributa nedokučivi.“¹⁹⁴ Iako je njegovo djelo osuđeno, Spinoza je vjerovao da je Bog veći od Boga Biblije. Naime, bio je preteča biblijske kritike istovremeno zastupajući slobodu mišljenja, govora i vjere. Njegova težnja za svejedinstvom uronjena je u ono u što se uzdao a to je “uminuće u svejedinstvenu Bogo-prirodu.“¹⁹⁵ Spinoza dakle ne vjeruje u osobnog Boga, stoga se unutar njegove panteističke teorije Boga moglo prozvati i prirodom, što i Comte-Sponville čini. Točnije rečeno, Comte-Sponville smatra da ne možemo znati je li to Bog Biblije ili je taj Bog ustvari priroda. Za njega je to puno vjerojatnije. Tu se skriva izvor Comte-Sponvilleove vjere u neku tajnu koja nas nadilazi ali smatra da ta tajna nije Bog, nego upravo priroda koja nas ne voli, koja nije osobna i nema nikakav odnos spram nas. Ipak za njega to nije razlog da mi nemamo odnos spram nje i da ne težimo toj velikoj istini koju mi možemo voljeti.

Iz takvog poimanja Boga izranja i njegov odnos spram Isusa. On je određen Spinozinom privrženosti Kristu u kontekstu koje i sam traži put prihvaćanja Isusa. To se kod našeg autora manifestira isključivo u perspektivi čovječnosti. Isus je za njega čovjek, on nije Bog, ali izniman čovjek čiju poruku ne treba odbaciti jer je ljudska, jer ne ugrožava čovjeka, jer je poruka ljubavi i milosrđa. On se naslanja na Spinozino tumačenje Krista kao prvorazrednog učitelja. Stoga naglašava da Spinoza prihvaća Isusa ali kao „Boga ili Sina Božjega sigurno ne, Isus je za Spinozu bio samo ljudsko, ali iznimno biće, „najveći među filozofima“, kaže on jednoga dana, učitelj etike koji je najbolje znao iskazati što je bitno. A što je to? To je ono što Spinoza naziva „duhom Kristovim“ – naime, da su „pravda i milosrđe“¹⁹⁶ sav zakon, da nema druge mudrosti osim voljeti, niti za slobodan duh druge vrline osim „činiti dobro i biti radostan“. Biti ateist, znači li to ne uviđati veličinu te poruke?“¹⁹⁷

Nadalje, i Comte-Sponville shvaća da je samo ljubav dobro i da nema drugog dobra osim ljubavi. Stoga nam je moral i potreban jer jednostavno nismo kadri savršeno ljubiti. Tu se

¹⁹⁴ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 213.

¹⁹⁵ *Isto*, 214.

¹⁹⁶ Usp. Benedikt de SPINOZA, *Teologijsko-politička rasprava*, Zagreb, 2006., 349: Spinoza govori o pravom poznavanju Krista navodeći milosrđe i ljubav kao temelje njegove nauke: Onaj pak tko čvrsto vjeruje da je Bog milosrđe, naime da Bog iz milosrđa i milosti, kojima svima upravlja, ljudima oprašta grijeha i u kome iz toga razloga plamti veća ljubav spram Boga, taj odista zna Krista po duhu i Krist je u njemu.

¹⁹⁷ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 31.

iznova referira na Spinozu unutar njegove, kako veli, najbolje formule Isusa, koja govori: „Oslobodio ih je robovanja zakonu, a ipak je potvrdio zakon i zauvijek ga upisao u dubinu njihova srca.“¹⁹⁸ Spinozina bliskost Kristu, vjernost Svetom Pismu, Spinoza kao „baštinik i prijatelj čestitih ljudi,“¹⁹⁹ Comte-Sponvillea nije ostavilo ravnodušnim. Kasnije će reći da radije prihvaća Spinozinu pravičnost i milosrđe, kako za mudre tako i za priproste ljude, nego Nietzscheovo prevrednovanje svih vrijednosti. Vjernost Svetom Pismu i tradicionalnom moralnom nauku unutar kojih je isticao milosrđe i pravičnost za Spinozu je jamstvo Božjeg duha u čovjeku. Stoga je Spinoza Comte-Sponvilleova suprotnost *Antikristu*, uz kojeg radije pristaje u kontekstu vjernosti do koje mu je iznimno stalo.

Comte-Sponville unutar svoje filozofije i razumijevanja života potpuno prihvaća Isusa i njegovu poruku ljubavi i milosrđa, te toj poruci nastoji biti vjeran. Dakako nameće se pitanje o kakvoj je vjernosti riječ? Je li to vjernost tradiciji koju Comte-Sponville ne želi zanemariti jer je to njegova povijest i jer je ta povijest obilježila i njegov ateizam ili je riječ o odnosu s Isusom kojeg može njegovati svaki čovjek, makar ateist? Kako onda razumjeti njegovo odbacivanje Kristova navještaja o uskrsnuću i vječnom životu? Comte-Sponville je svjestan da je Isus vjerovao u Boga i da je vjerovao u uskrsnuće. I još više od toga. Isus govori da je uskrsnuće i život on sam. Taj iskaz nalazimo u susretu s uplakanom Martom zbog smrti njezina brata Lazara: *Ja sam uskrsnuće i život – reče joj Isus. Tko vjeruje u mene, ako i umre, živjet će. Tko god živi i vjeruje u me, sigurno neće nigda umrijeti* (Iv 11, 25-26). Pred tim pitanjima Comte-Sponville će reći da mi stojimo u velikoj nepoznanici. Stoga će odbaciti sve što je onkraj ovog života koji imamo sada, pa makar o tome govorio i Isus. Razlog tome je što je čovjek ugrožen pred takvim pitanjima jer o njima ništa sa sigurnošću ne može znati i što toj nesigurnoj vjeri podređuje svoju egzistenciju. Naš autor odlučuje ne vjerovati i u kontekstu svoje nevjere razumijeva Isusa te njegovu poruku interpretira u svjetlu onoga što je čovjeku prisutno i blisko *sada*, bilo u kontekstu njegova razumijevanja ili u kontekstu njegova življenja. Comte-Sponville smatra da Isus nije držao do vjere u vječni život nego do ljubavi koju iskazujemo u svojoj sadašnjosti. To je ono što on zadržava iz svoga čitanja evanđelja.

Svjestan da je Krist vjerovao u Boga i u uskrsnuće zapitat će se: „Koji Židov tih vremena nije u to vjerovao?,“²⁰⁰ zaboravljajući da je postojala cijela grana Saduceja koji su prihvaćali isključivo pisani Zakon koji vrijedi samo za ovaj život, te su isključivali vjeru u

¹⁹⁸ Benedikt de SPINOZA, *Teologijsko-politička rasprava*, 123.

¹⁹⁹ André COMTE-SPONVILLE, Grubijan, sofist i estet: „umjetnost u službi obmane“, 406.

²⁰⁰ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 49.

uskrsnuće mrtvih i osobnu besmrtnost. Comte-Sponville smatra da Isus toj vjeri ne pridaje tako veliko značenje nego puno više onome što govori o čovjeku i ovozemaljskom životu. Na to ga najviše potiče priča o dobrom Samaritancu kada Isus tog čovjeka ne stavlja za uzor zbog vjere u Boga ili vječni život, nego zbog geste koju je učinio prema bližnjemu. Stoga vjera i nada nisu pitanja koja nas trebaju dijeliti, jer o njima ništa ne znamo. No, ono što, smatra Comte-Sponville, čini vrijednost ljudskog života nisu ni vjera ni nada, već ljubav, samilost i pravda. Potvrdu takvoj teoriji nalazi u Hvalospjevu ljubavi gdje je riječ o iščeznuću vjere i nade i naglašavanju ljubavi, potom kod sv. Agustina i kod sv. Tome. Stoga, njemu kao vjernom ateistu, nasljedovati Krista znači nasljedovati njegovu viziju i shvaćanje, a to ustvari znači nasljedovati njegovu ljubav. U tome prepoznaje kršćansku ali i spinozističku etiku: „Ono što me zanima i prosvjetljuje u tvrdnji svetog Tome, kao i kod svetog Augustina i svetog Pavla, jest to da je ljubav uzvišenija – da: istodobno uzvišenija i ljudskija nego vjera i nada.“²⁰¹

Ovdje donosimo u cijelosti Comte-Sponvilleov sažetak svega onoga što ga zadivljuje u Isusu: „Stoga me njegov život, kako je ispričan, zanima i prosvjetljuje. Novorođenac kojeg se uspavljuje u štali, progonjeno dijete, mladić koji razgovara s eruditima, poslije sučeljen s trgovcima iz Hrama, primat ljubavi na koju su upućeni „sav zakon i proroci“, sabat koji je postao radi čovjeka a ne čovjek radi sabata, prihvaćanje ili anticipacija laičnosti („Dajte caru carevo...“), smisao ljudske univerzalnosti („To što ste učinili najmanjem od moje braće, meni ste učinili.“), otvorenost prema sadašnjosti („Brinite se o današnjici, sutrašnjica će se sama o sebi brinuti.“), sloboda duha („Istina će vas učiniti slobodnim ljudima.“), parabola dobrog Samaritanca, parabola bogata mladića, parabola sina razmetnoga, epizoda preljubnice, prihvata prognanika i prostitutki, govor na gori („Blago krotkima jer će baštiniti zemlju; Blago mirotvorcima jer će se zvati sinovi Božji; Blago progonjenima zbog pravednosti jer je njihovo kraljevstvo nebesko...“), usamljenost (primjerice na Maslinskoj gori), hrabrost, poniženje, raspeće...To će vas u najmanju ruku dirnuti. Recimo da sam sebi oblikovao neku vrstu unutarnjeg Krista, istinski „blaga i ponizna srca“, ali čisto ljudskog Krista, koji me prati ili vodi. Da je on sebe smatrao Bogom, to je ono što ne mogu vjerovati. Stoga me njegova poruka i život još više uzbuđuju. Ali povijest za mene završava na Golgoti, na Križu, kad Isus, citirajući psalmista, jakim glasom uzviknu: „Bože moj, Bože moj! Zašto si me ostavio?“ On je ovdje doista naš brat jer dijeli našu nevolju, našu tjeskobu, našu patnju, našu samoću, naš očaj.“²⁰²

²⁰¹ *Isto*, 52.

²⁰² *Isto*, 55.

Tu je ukratko istaknut Isus kakvog Comte-Sponville opisuje i slijedi. Izdvojimo li bitne sastavnice, naglašeni su sljedeći elementi. To su: Isusov život, primat ljubavi pred zakonom, primat čovjeka pred sabatom, prihvaćanje zemaljske vlasti, smisao ljudske univerzalnosti, otvorenost prema sadašnjosti, sloboda duha, prihvaćanje svih ljudi bez iznimke, govor na gori, krotkost, blagost, poniznost, hrabrost, poniženje, usamljenost i potpuno čovjek. U Kristu, Comte-Sponville prepoznaje humanista koji je potpuno na strani čovjeka i onoga što je ljudsko. On ne ruši ljudske zakone nego im daje novi smisao, nadilazeći ih puninom ljubavi. Isus je humanist, i za Comte-Sponvillea, ali za kršćane on je uvijek više od toga, za Comte-Sponvillea ne. On je nadahnuće za življenje ovozemaljskog života i tu priča završava. Iskaz da je sebi oblikovao neku vrstu 'nutarnjeg Krista' koji ga prati i vodi, upućuje na odnos. Isus, sasvim ljudski i vrijedan nasljedovanja unutar Comte-Sponvilleove filozofije ipak nije prihvaćen potpuno. Njegova vjera u Boga i vječni život nije razlog da i Comte-Sponville u to vjeruje. Isus je, prepoznajemo, i sam njegov ateizam.

Comte-Sponvilleovog Isusa možemo promatrati dvojako. U prvom redu možemo prigovoriti da je riječ o reduciranju Isusa u svrhu čovječnosti i filozofije okrenute isključivo čovjeku kojem se nastoji sve podrediti. Stoga se prihvaća samo onaj dio koji je u službi čovjeka te u istoj osobi odbacuje ono pred čim se smatramo ugroženi. Tako se bitno zatvaramo cjelovitosti Isusove poruke. Pitanje koje nam se ovdje nameće je: Možemo li upoznati, razumjeti i voljeti drugoga ako ne napustimo same sebe? Otvoriti se drugome, ne znači li to s jedne strane, napustiti samoga sebe i dozvoliti da me drugi obogati svojom drugošću? Isus je također bio svjestan naših granica unutar naše ljudskosti, ali ih je otvorio u samome sebe, postajući za nas onaj Drugi u čijoj osobi prepoznajemo nove horizonte naše ljudskosti. Govoriti o Kristu kao humanistu, filozofu i učitelju je sasvim ispravno. Ali je ujedno i pogrešno ga 'zazidati' u te granice ne prepoznavajući da je On uvijek više od toga. Tako u drugom redu razumijevanja Comte-Sponvilleovog Isusa prepoznajemo da je On uvijek više od onoga što o njemu znamo i uvijek više od bilo koje kategorije u koju ga smještaju i sami kršćani. Jer Isus je i prijatelj ateista.

7.4. Vjera, nada i ljubav kao teološka polazišta kršćanske vjere

Primijetili smo kako se govor o vjeri doticao ljubavi i nade, govor o nadi, vjere i ljubavi pa tako i kada je riječ o ljubavi ne možemo izbjeći njezino prožimanje s vjerom i nadom. Riječ je o tri teološke kreposti koje su u teološkom poimanju neodvojive jer bitno utječu jedna na drugu, kako u naravnom tako i nadnaravnom smislu. Tomáš Halík u svojoj knjizi *Strpljenje s Bogom* vidi u ovim trima krepostima izraz strpljenja s Božjom odsutnošću, a to je ono što, smatra on, ateistima fali: „Vjera i nada su izraz našeg strpljenja upravo u časovima Božje šutnje – jednako kao i ljubav: ljubav bez strpljenja nije prava ljubav. Vjera – kao i ljubav – nedjeljivo je povezana s puzdanjem i vjernošću. A pouzdanje i vjernost potvrđuju se u strpljenju. Vjera, nada i ljubav tri su aspekta *našeg strpljenja s Bogom*; tri mogućnosti kako ophoditi s iskustvom Božje skrovitosti.“²⁰³ Ipak, kritika Comte-Sponvillea o problematici vjere, nade i ljubavi nas poziva na budnost i da se iznova nadvijemo nad Tajnom.

U ovom poglavlju namjera nam je pokazati da su vjera i nada duboko ukorijenjene u ljudskoj naravi i ljudskome *sada* bez kojih ni *da* ovome *sada* ne bi bilo moguće, a *da* ovome *sada da* je ljubavi. Polazište za takvu tvrdnju je upravo ljudska narav i ljudsko iskustvo koje je, smatramo, prožeto vjerom, nadom i ljubavlju, bez kojih, i u naravnom smislu, nijedno iskustvo ne bi bilo moguće. Također, namjera nam je protegnuti i prethodnu tvrdnju a to je da vjera i nada posjeduju određeno znanje unutar kojega čovjek djeluje i onda kada nedostaje znanje u strogom smislu riječi, znanje koje je provjerljivo. Osim što se pokazuje da vjera i nada posjeduju znanje koje doduše ne možemo nazvati znanjem u strogom smislu riječi, ponašanje temeljeno na takvom znanju vjere i nade, ne samo da je moguće nego i odgovorno. Tu će doći do izražaja još jedna zamjedba. Na tragu Comte-Sponvilleove tvrdnje da stvarnost ne odgovara našim željama pa ni onoj da postoji Bog u kojeg bismo vjerovali, pokazuje se da stvarnost daleko više odgovara vjeri nego nevjeri. Premda će sam Comte-Sponville takvu tvrdnju razriješiti razlikovanjem vjere i povjerenja, to još uvijek povjerenju ne oduzima značenje koje je satkano od po-vjerovati nekome ili nečemu. Tako se unutar naše stvarnosti ogleda da je upravo to po-vjerovati temeljno u našoj zbilji. Na tom tragu razmotrit ćemo najprije naravnu neodvojivost vjere, nade i ljubavi, a potom i o vjeri, nadi i ljubavi kao darovanoj milosti prepoznatoj u samoj ljudskoj naravi.

²⁰³ Tomáš HALÍK, *Strpljenje s Bogom*, 11.

7.4.1. Vjera u nadi i ljubavi

Kada govorimo o vjeri unutar nade i ljubavi, prisjetimo se Comte-Sponvilleovih zamjerki u odnosu na vjeru. To su da je vjera vjerovanje a ne znanje, da nas ona ne vodi istini i slobodi te da je vjera nepovjerljiva. Prije svega podsjetit ćemo da Comte-Sponville pod znanjem podrazumijeva Kantovu razdiobu tri stupnja osvjeđenja koja izlaže u *Kritici čistog uma*²⁰⁴ gdje razlikuje znanje kao mnijenje (subjektivno i objektivno nedostatno), vjerovanje (dostatno samo subjektivno ne i objektivno) i znanje (dostatno subjektivno i tako i objektivno). Stoga Comte-Sponville vjeru shvaća kao vjerovanje vezano uz imaginarno ili za milost. Tako i gubitak vjere ništa ne mijenja u smislu ljudskog znanja, spoznaje ili znanosti u njezinoj objektivnosti nego samo može promijeniti odnos spram tih spoznaja.²⁰⁵ Na tom tragu uviđamo da je vjera za Comte-Sponvillea subjektivno pristajanje uz nešto ili nekoga bez svoje objektivne održivosti u smislu činjeničnog znanja, a samo vjerovanje podrazumijeva subjektivni odnos spram znanja i vjere koja uz nešto pristaje. To će isto reći i za svoju nevjeru. Razvidno je da se znanje ovdje podrazumijeva u strogom smislu riječi kao činjenični i logični sustav činjenica o objektivnoj stvarnosti. S tim postavkama koje nam sugerira Comte-Sponville nastojimo objasniti vjeru unutar nade i ljubavi kao naravnu i nadnaravnu činjenicu.

Unutar naravnog govora o vjeri i povjerenju koje iščitavamo iz ljudskog iskustva naslonit ćemo se na jednostavne primjere sadržane u ljudskom životu. Sam ishod naših primjera je u ovom smislu zanemariv. Razlog tome je jer bi nas to odvelo do zamršenih rasprava koje nisu predmet našeg promišljanja. Ono čime se služimo jest sama postavka primjera u kojem želimo naglasiti odgovorno ljudsko ponašanje koje nije uvijek temeljeno na znanju u strogom smislu riječi, nego na znanju koje posreduje vjera (povjerenje) i nada. Jedan od takvih primjera su putnici u avionu. Koliko god posjedovali znanje da je putovanje avionom sigurno to znanje još uvijek ne isključuje povjerenje naslonjeno na vjeru da će putnici sigurno sletjeti na svoje odredište. Čovjek svakodnevno koristi usluge aviona ili vlaka, uzima lijekove za svoje zdravlje, prepušta dijete vrtiću ili školi... Postavljamo pitanje: Je li bi takav život bio moguć bez vjere i nade? Mi sasvim sigurno njegujemo povjerenje na temelju dosadašnjeg znanja i iskustva, ali jednako tako smo svjesni da samo to znanje nije i krajnji jamac sigurnosti i sretnog ishoda. To samo potvrđuje da vjera i povjerenje nisu oprečni znanju ali jednako tako ni da se vjera u njemu ne može iscrpiti. Nije nam namjera reći da je „vjera vrijednija od znanja, ali s druge strane ona

²⁰⁴ Immanuel KANT, *Kritika čistog uma*, 360.

²⁰⁵ Usp. André Comte-Sponville, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 24; 38.

predstavlja temeljnu vrijednost ljudske egzistencije, bez koje ne bi moglo postojati nijedno društvo.²⁰⁶ I to je upravo ono što smo u poglavlju o vjeri željeli naglasiti a to je da su nam potrebni i vjera i znanje (spoznaja) kao cjelokupno razumijevanje ljudske zbilje. Vjera je ona koja prethodi znanju, katkada i neznanju koje se ipak pokazuje kao određeno znanje. Ali vjera je temeljna baza na kojoj funkcioniraju ljudski odnosi jer vjera u drugoga tek odnos čini mogućim. Upravo vjera prethodi ljudskom znanju i stvaralaštvu, kao i ljudskim odnosima i svekolikom iskustvu. Nevjera se pokazuje onda kada je narušen odnos povjerenja, pa samim time se pokazuje kao negacija vjere i povjerenja, što se pokazuje kao negativni ishod gubitka vjere.

Kako vjera funkcionira u odnosu s nadom i ljubavlju? U naravnom smislu vjera se pokazuje temeljem i nade i ljubavi. Vjera nas uz nešto vezuje a nada otvara mogućnostima uz koje smo se vezali. Kako je jasno da naš svijet nije dovršen i da obiluje mogućnostima koje nisu a mogle bi biti, i vjera i nada su one koje otvaraju prostor tim novim horizontima u koje vjerujemo i kojima se nadamo. Kada je u pitanju ljubav, recimo to, ljudska ljubav, ona je »osuđena« na vjeru, jer upravo ljubav ne možemo podvrgnuti nikakvom eksperimentalnom ispitivanju kao ni nepobitnom znanju. Ljubav koja ljubi ujedno i vjeruje, i ljubav koja vjeruje jedino je u mogućnosti ljubiti. Jedan primjer osvjetit će nam ovu misao ako uzmemo dvoje ljudi koji žele stupiti u brak. Nijedno od njih ne posjeduje znanje da će njihov brak uspjeti. Oni posjeduju vjeru da je njihova ljubav dovoljan razlog za tako odlučan korak u životu. Takva vjera je dovoljno znanje koje ih na taj čin i potiče. Također, tu je prisutna nada utemeljena u vjeri da one mogućnosti koje su im darovane budu i ostvarene u ispunjavanju one zadaće ljubavi na koju su se obvezali. Kada ne bi bilo vjere nošene nadom i ljubavlju, ljudsko predanje, zajedništvo i dobro bi se urušilo u ljubav koja nema svoga temelja.

Kada govorimo o nadnaravnoj ili milosnoj kreposti vjere u odnosu s nadom i ljubavlju prema Bogu, tada su stvari vrlo slične, osim što se i vjera i nada i ljubav protežu iznad naših ljudskih razumijevanja i mogućnosti. Vjera nas također „vezuje za Krista a nada tu vjeru otvara prema obuhvatnoj Kristovoj budućnosti. Nada je zato nerazdvojna pratiteljica vjere.“²⁰⁷ Ona nije utemeljena na pukom vjerovanju koje ne posjeduje svoje znanje. Takvo znanje je utemeljeno u vjeri koja također posjeduje svoje razumijevanje zbilje i tu zbilju oblikuje. Ono je utemeljeno u Božjem obećanju, uz koje pristajemo znanjem vjere, pa je stoga i razuman razlog da se nešto vjeruje. Stoga, ako vjerujemo da je Bog naš Otac, nada „očekuje da nam se on uvijek

²⁰⁶ Joseph RATZINGER, *O vjeri, nadi i ljubavi*, Split, 2007, 16.

²⁰⁷ Jürgen MOLTSMANN, *Teologija nade*, 26.

takvim i pokazuje.“²⁰⁸ Također valja računati s našom ljudskom slabošću čija vjera je neprestano ugrožena da klone u svojoj nestrpljivosti. Tada je nada ona koja će podržavati vatru vjere. Ljubav je pak uvijek Božja inicijativa jer je Bog izvor ljubavi. Vjera u Božju ljubav neprestano nas podiže u svijesti da je takva ljubav vrijedna povjerenja i nadanja u ono što nam je po ljubavi obećano. To milosno Božje davanje po vjeri je prisutno već u našem *sada*, očekivano po nadi, i ljubljeno Božjom snagom ljubavi na koju se vjerom, nadom i ljubavlju slobodan čovjek može odazvati. I onda kada naša vjera malakše, svoju snagu je kadra iznova naći u nadi i ljubavi i po njima i dalje biti vjerom. Stoga se vjera, temeljena na znanju koje posjeduju nada i ljubav, pokazuje kao ona koja Bogu *sve vjeruje* i od njega se *svemu nada* (1Kor, 13,7). Drugim riječima, sve ono što je najdublje ljudsko temeljeno je ustvari na vjeri i povjerenju a ne činjeničnom znanju kojeg razumijevamo kao znanje u strogom smislu riječi.

7.4.2. Nada u ljubavi i vjeri

Govor o nadi nas navodi da ju najprije iščitavamo unutar ljudskog iskustva koje nam je najdostupnije. Nada je nešto što čovjek svakodnevno živi, bio te stvarnosti svjestan ili ne. Iznova ćemo posegnuti za primjerom koji će nas smjestiti u konkretnu situaciju iz koje izvlačimo zaključke o odgovornoj nadi. To je primjer čovjeka koji štedi novac za školovanje svoga djeteta. Taj čin prati nada da će dijete jednom biti u takvoj mogućnosti. Možda je to razlog zašto mu trenutno uskraćuje neke manje važne stvari da bi mu omogućio školovanje koje smatra važnijim. On ne posjeduje znanje hoće li njegovo dijete uistinu doživjeti godine kada će moći pohađati školu, no prirodno je da tako misli i vjeruje i da se u skladu s tim i ponaša. To bismo nazvali i odgovornim ponašanjem. Također, uzmemo li primjer roditelja čije dijete boluje od teške bolesti. Neće li pokušati sa svim mogućim medicinskim sredstvima kako bi svome djetetu dao priliku da ozdravi? On možda ne posjeduje znanje, kakav će biti ishod liječenja, ali posjeduje nadu da je moguće i da će kao roditelj učiniti sve što je u skladu s tim mogućim. Takva nada ga potiče da djeluje sada, ona ga vraća svome sada unutar kojega postupira razumno u svrhu zdravlja djeteta. Recimo, vrlo jednostavno: Ukoliko u nama nema nade da ćemo ugledati jutro, zar bismo ikad zaspali? Ukoliko se ne nadamo da ćemo položiti ispit, zar bismo učili? A složiti ćemo se da mudro živjeti život uključuje i spavati i učiti za ispit. Mnoštvo

²⁰⁸*Isto.*

primjera iz našeg najbližijeg iskustva nam govori da je nada, jednako kao i vjera, prirodna ljudskoj naravi i da bi bez nje, jednako kao i bez vjere, život bio nemoguć.

U izostanku nade, svatko bi imao pravo reći da nije štedio novac za školovanje svoga djeteta jer je živio u sadašnjosti, da nije liječio svoje dijete jer je nada iluzija, ili da ne činimo ništa jer ne postoji nada u mogućnost da nešto bude što još nije, a moglo bi biti. Odgovornost nade uključuje pokretanje volje da ono što još nije učinimo da bude, a taj horizont mogućega, moguće je vidjeti jedino u svjetlu nade. U naravnom svjetlu vidimo da nada nije iluzija koja nas otuđuje od nas samih i života koji živimo *sada*. Nada nas osposobljuje da svoje *sada* promatramo i kao ono moguće unutar kojega pokrećemo volju. Vjerom prijanjamo uz nešto, nada nam otvara horizonte puta i mogućnosti koje pokreću volju prema stvaralaštvu vjere i nade. Ona se ne temelji na strogom znanju, jer ga vrlo često nije moguće posjedovati. Ona se također ne može prozvati iluzijom, jer nije iluzorno prepoznavati i prihvaćati mogućnosti za sebe i druge. Ona se oslanja na svoje vlastito znanje, znanje koje posjeduje nada unutar kojega se još jednom pokazuje da nitko ne drži iluzornim učiti za ispit.

Comte-Sponville smatra da je nada opreka ljubav, jer nas nada uvodi u budućnost za koju ne znamo hoće li ikada doći, dok je ljubav ono što možemo živjeti sada, unutar života kojeg imamo samo sada. Vratit ćemo se našim primjerima. Nadu prepoznamo u ljubavi roditelja koji štedi novac za dijete i njegovo školovanje, koji se bori za svoje bolesno dijete, ili studentu koji želi položiti ispit. Je li taj roditelj manje volio svoga sina ili kćer, jer se nadao da će se njegovo dijete školovati, jer se nadao da će njegovo dijete ozdraviti ili student koji se nadao da će položiti ispit? Upravo u toj nadi je prisutna ljubav, bilo prema drugome ili prema sebi, jer unutar nade ljubav vidi šire od svoga *sada*. To je poput majke koja može naslutiti na kojem uglu kuće se njezino još maleno dijete može ozlijediti te se upravlja na reakciju i prije nego se to dogodi. To su horizonti koji su nam dostupni, a nisu predmet strogog znanja, nego nade u kojoj je sadržana ne samo duboka i odgovorna, nego i mudra ljubav? No, ako ne bismo štedjeli za školovanje sina ili kćeri, zato jer to znači biti okrenut budućnosti koja nikad neće doći, zato jer smo živjeli u sadašnjosti i zato jer nismo posjedovali znanje hoće li dijete doživjeti to vrijeme, zaista bismo mogli opravdati svoje ponašanje s obzirom na znanje koje nam je dostupno. No, ponašamo li se mi tako? Prepoznamo da je ljubav izražena kroz štednju za školovanje, prisutna u nadi i kao takva razumno i odgovorno ponašanje, možda i više nego što bi to bilo ponašanje temeljeno na znanju da u nešto nismo sigurni.

Ovi primjeri su imali zadaću pokazati nam kako čovjek djeluje iz svoga znanja ili neznanja koje se također pokazuje kao znanje, ali i iz nade koja također posjeduje svoje

određeno znanje koje se također pokazuje izvjesnim. Unutar te nade se očituje ljubav koja je stvaralačka jer u njoj prepoznamo mogućnosti kojima se nadamo i kojima je obilježeno i naše *sada*. Na primjerima smo pokazali da se ne radi o iluzornoj nadi ili nadi koja nas otuđuje od nas samih i našeg života u *sadašnjosti*. Ona obogaćuje našu *sadašnjost* otvarajući joj horizonte mogućega za nas i za druge, u čemu se očituje stvaralaštvo vjere, nade i ljubavi.

Jednako je u kontekstu nadnaravne nade koja se nada Kristu, te čini zajednicu izvorištem mogućnosti koje su nam u Kristu obećane. Moltmann će na to reći da u „ljubavi nada sve unosi u Božja obećanja jer slavi siromašne kao blažene, prihvaća teške i potlačene, ponižene i uvrijeđene, gladne i umiruće, zato što za njih spoznaje mogućnosti dane u Kristu.“²⁰⁹ Stoga se kršćanska nada ne miri sa danom zbiljom obespravljenih i poniženih, nego radi unutar ovoga svijeta na onome čemu se nada u Kristovoj budućnosti. A pokazali smo da nadi pripada određeno znanje a to je da je naš svijet nedovršen i da obiluje mogućnostima za nas i za druge što nas potiče na stvaralačku ljubav u životu koji živimo *sada*. Stoga vrlo važno zamjećuje Moltmann, da „nisu iskustva ta koja čine vjeru i nadu, već vjera i nada čine iskustva, dovodeći ljudski duh do uvijek novog, nemirnog transcendiranja samoga sebe.“²¹⁰ Otvoriti se toj nadi zahtijeva otvoriti se njezinu znanju kojem svakodnevno svjedočimo i koje nas svakodnevno vodi u našem djelovanju. Upravo u znanju nade se pokazuje mudrost ljubavi, istine, slobode od nas samih te nada koja uprisutnjuje ljubav kojom nismo kadri do kraja ovladati. Takva nada je darovana u srcu svakog čovjeka, koji iskusujući tu nadu u svojoj svakodnevnoj rutini, može prepoznati nadu koja sadrži znanje razumnog ponašanja i nadanja u ono što nam je od Boga obećano. Jer Bog se očituje upravo po našim malim nadama kako bi nas osposobio za veliku nadu koja živi i po vjeri i ljubavi.

7.4.3. Ljubav u vjeri i nadi

Zašto ljubav ne možemo odvojiti od vjere i nade? Pokušat ćemo iznova objasniti naravnim putem. Comte-Sponville se oslanja na Pavlov Hvalospjev ljubavi (1Kor 13) gdje se ističe da će umnuti i vjera i nada a ostati samo ljubav. Ipak, takvo Pavlovo viđenje se ne protivi ni vjeri ni nadi. Pavao ustvari naglašava da ni vjera ni nada ne mogu nadvisiti ljubav, da se ne mogu postaviti iznad nje a još manje da mogu bez nje, ali time nije dokinuo ni jednu od njih. I

²⁰⁹ *Isto*, 37.

²¹⁰ *Isto*, 128.

još više od toga, istaknuo je ljubav kao temelj, ne samo vjere i nade, nego i svega znanja: *Kad bih sve jezike ljudske govorio i anđeoske...kad bih imao dar prorokovanja i znao sva otajstva i spoznanje, a ljubavi ne bih imao – ništa sam* (1Kor 13, 1;2). Promišljat ćemo o ljubavi unutar vjere i nade iznova u kontekstu ljudskog iskustva.

Comte-Sponville ističe da treba ljubiti *sada* a ne nekad. To je mjesto gdje se vjera i nada povlače pred ljubavlju koja traži svoje *sada*. No, bez vjere i nade tog povratka ne bi ni bilo, jer gdje je naše *sada*? Tu se još jednom pokazuje ono što smo istaknuli u poimanju vremena: Možemo li zadržati svoje *sada*, protegnuti ga na trajanje, omeđiti i reći da je upravo to naše *sada*? Ne možemo, jer je ono u svakom trenutku već prešlo u prošlost ili već postaje budućnost. Naše *sada* nije dakle mjerna jedinica koju smo kadri ukrotiti, jer: Što za ljudsko iskustvo znači trajanje jedne sekunde od devet cijelih jedne milijarde oscilacija zračenja atoma cezija dok istovremeno atomi ne poznaju vrijeme? Usput rečeno, to je broj koji smo podredili elektronici koja taj broj, kao najviši, može izmjeriti. Ali iskustveno to nije naše *sada*? Možemo se pitati je li to doista ta sekunda koju pokušavamo izmjeriti, svjesni da bi ona bila točnija kada bi broj koji možemo izmjeriti bio veći, samo što veći broj izmiče elektroničkoj sposobnosti mjerenja? Upravo to pitanje pokazuje da vrijeme izmiče kako sposobnosti mjerenja tako i sposobnosti iskustva, jer mi ne znamo što je ustvari naše *sada* i kada se ono događa? Međutim, temeljeći se na Pavlu, ipak možemo nazrijeti, *kada* i *što* je naše *sada*, a odgovor nije prisutan u mjeri nego sadržaju. Ono samo je prisutno po vjeri i nadi jer je riječ o našem odnosu spram vremena a ne njegovu trajanju bez nas. Tek po vjeri i nadi moguće je biti dio vječnoga *sada* koje nas upućuju na ljubav koju se ne odgađa nego koja je naša najdublja zbilja koja obuhvaća svo vrijeme. To je ono što i Comte-Sponville često ističe a to je da se treba vratiti životu, sebi i drugima. No s obzirom da nam vrijeme ne pruža nikakav oslonac tom povratku, pokazuje se da je on moguć tek unutar vjere i nade, koje su temelj znanja da mi živimo vrijeme i koje ga nose vraćajući nas našoj zbilji. Otvoriti se ljubavi značilo bi otvoriti se znanju koje posreduju vjera i nada jer je ta snaga ljubavi pridržana isključivo znanju vjere i znanju nade da mi uopće, ikada, živimo svoje *sada*. Tako ljubav postaje čin koji u sebi nosi kako puninu vremena, tako i puninu vjere i nade. Ona ih ne dokida, nego prelijeva u svojoj sadržajnoj ispunjenosti.

S druge strane, želimo pokazati kako ljubav ne može opstojati bez vjere i nade unutar konkretnog ljudskog iskustva. Ma koliko nastojali uvijek biti ljudi ljubavi, doživjet ćemo trenutke slabosti kada ćemo i sami pokazati svoju slabost, možda i bez vlastite krivice. Nesavršenost i nestalnost naše ljubavi može nas obeshrabriti, ali su zato vjera i nada one koje će našu ljubav nositi i onda kada je klonula. Tada će ljubav biti ljubav kroz vjeru i nadu dok

ponovno ne nađe svoju snagu, nošena vjerom i nadom. Dakako, i Pavao o tome govori u samom Hvalospjevu ističući da je ljubav ona koja se *svemu nada i sve vjeruje* (1Kor 13, 7). Kada govorimo o našoj ljudskoj ljubavi, a Comte-Sponville o samo takvoj ljubavi i govori, shvaćamo koliko smo potrebni i vjere i nade kako bismo mogli ljubiti. Bez vjere i nade, bilo u odnosu prema sebi ili drugima, ni ljubav ne bi bila moguća. Što to zapravo znači? Pokušat ćemo iznova primjerom objasniti tu tezu. Ako smo u jednom trenutku bili loš otac, ili loša majka, ili loš učitelj, što nas drži da ćemo u sljedećem trenutku to ispraviti? Horizonte mogućega otvara vjera u nas same, da možemo biti bolji otac, bolja majka ili bolji učitelj. Te horizonte otvara i nada u mogućnosti koje će nam biti ponuđene da se ispravimo, u ljubav kao vrednotu koju želimo živjeti. Takve mogućnosti otvara i samo znanje, ali znanje koje nije temeljeno na golim činjenicama, jer ustvari ne znamo hoće li nam se pružiti nova prilika za ljubav. To je znanje koje nose vjera i nada, koje nas se ljudski najdublje tiče a nije mjerljivo kao znanje u strogom smislu riječi. Tako se pokazuje da sadržajnost ljubavi živi unutar vjere i nade i onda kada ona nije ostvarena u samom činu u našem *sada*. Tek po vjeri i nadi ljubavi je moguće biti naše trajno *sada* jer se ona ne iscrpljuje samo u činu i djelu, nego obuhvaća svu kompleksnost ljudskoga značenja *biti*. Vjera i nada omogućuju ljubavi da opstoji i onda kada se ona povlači unutar naše konačnosti koju nazivamo slabost. U isto vrijeme pred snagom ljubavi povlače se vjera i nada, jer njezino obistinjenje nadilazi snagu prisutnu u vjeri i nadi.

Kad je riječ o ljubavi kao milosnom daru, Toma Akvinski će započeti govorom o ljubavi kao temelju vjere i nade. Govoreći o tri kreposti naglasit će da je Božja milost uzrok ljubavi prema Bogu, vjere u Boga i konačno nade.²¹¹ Takva Božja milost se prepoznaje u samoj ljudskoj naravi kojoj je prirodno da vjeruje, nada se i ljubi, ali je i nadilazi samim milosnim darom koji pretpostavlja i računa s ljudskom naravi. Bog je sama ljubav i izvor ljubavi koja je u sebi savršeno dobro. To je ono što vjeruju oni koji su vjerom i temeljnim povjerenjem u Boga takvu ljubav spoznali. Ljubav je Božja naklonost prema čovjeku koju iščitavamo iz Božje objave a sam vrhunac njegove ljubavi se obistinio i našao svoju puninu u Kristu. Stoga, Božje obećanje nije sadržano u zakonu, jer zakon je naš poraz. Kao što veli Comte-Sponville, kada bismo savršeno ljubili, ne bismo bili potrebni zakona. Tako Božje obećanje nije zakon, već ljubav u kojoj Bog pokazuje svoju naklonost prema čovjeku: „A poglavita savršenost naklonosti jest ljubav. Znak je toga što svaki pokret naklonosti potječe od ljubavi: nitko naime ne želi, niti se nada, niti se raduje, doli zbog ljubljenog dobra.“²¹² Stoga uviđamo, da bismo spoznali ljubav,

²¹¹ Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, 659; 663; 665.

²¹² *Isto*, 661.

potreban nam je pristanak na znanje koje nose vjera i nada za koje smo po naravi sposobni. Milost nas osposobljuje da nadiđemo vlastito znanje, pa i ono koje je prisutno u nadi i vjeri, a koje je darovano Božjom naklonošću. Svjesno tome pristupamo jer nam je i po naravi darovano da transcendiramo svoje sposobnosti u poimanju i življenju ljubavi. To smo zaključili naravnim uvidom u življenje vjere, nade i ljubavi gdje se svakodnevno upuštamo u povjerenje, u nadu i ljubav koje nikada ne možemo do kraja iscrpiti kako svojim mišljenjem tako ni iskustvom. Na tom tragu susrećemo tek Boga kao temelj vremena koji jedini omogućuje da vrijeme živimo kao poziv na ljubav, ne nekada nego sada. Tako čitamo: *A kada dođe punina vremena, odasla Bog Sina svoga: od žene bi rođen, Zakonu podložan da podložnike Zakona otkupi te primimo posinstvo.* (Gal 4, 4-5) Upravo punina vremena odzvanja ljubavlju, jer čin ljubavi čini njegovu puninu. Stoga, naše *sada* se pokazuje kao punina tek u našem odnosu prema njemu, koje je nemjerljivo po strogom znanju, već prisutno tek kao vjera i nada koje omogućuju ljubav i omogućuju *sada*.

Spoznaja i življenje takve ljubavi se opet prelijeva na naš ljudski kontekst vremena, spoznavanja i življenja koji je uvijek ograničen upravo svojom ljudskošću. I baš zato, potrebni smo ljubavi koja nas uvijek traži i doziva nam u pamet svoje vlastito dobro kako bismo se vratili sebi, drugima i životu. Božja ljubav, u teološkom razumijevanju, nikada nije do kraja shvatljiva u smislu našega znanja i iskustva, ali ta ljubav nalazi svoj put življenja i iskustva kroz vjeru i nadu ne samo onda kada smo svjesni granica naše ljudske ljubavi. Vjera i nada su put do ljubavi i ljubav je put do vjere i nade. Onda kada se vjerom otvaramo Božjoj ljubavi, i nadamo njegovoj pravednosti, ta ista milost nam otvara ljubiti Boga koji je pravedan i jamac našega života. U isto vrijeme, ljubav je ta koja otvara prostor vjere i nade u ono što je ljubljeno, jer je moguće ljubiti samo ono čemu vjerujemo i u što polažemo svoju nadu. Ako je Bog spoznat kao ljubav, iz te spoznaje nužno proistječe vjerovati u Boga i nadati se Bogu. Ne zato što smo mi tako spoznali, nego zato što nam se Bog takvim objavljuje i po samoj naravi nas pozvao na ljubav.

Kada Comte-Sponville naglašava vrednotu ljubavi jednih prema drugima kao jedino mjesto susreta svih ljudi neovisno o njihovim razlikama, ne možemo mu ne priznati samu srž koju pogađa i koja nas uistinu ujedinjuje. Ljubav je najdragocjenija. U isto vrijeme, prepoznajemo i po naravnom smislu, teškoću koju on zagovara, a koja je izražena u nijekanju vrednote vjere i nade, po kojima ljubav također živi. On ne niječe mogućnost da vjera i ljubav opstoje zajedno, ali zanemaruje važnost da vjera, vjernost, nada i ljubav ne mogu opstojati bez istine. Njegov naglasak vjernosti kršćanskim vrednotama i bez vjere u Boga, dovodi u pitanje same te vrednote kao i vjernost, koje u vjerskom smislu ovise o tom odnosu. Za njega to znači

biti vjeran vrednotama čovječanstva i on ih isključivo tako promatra. To ujedno znači da temeljno zanemaruje i odbacuje vrednote koje su u kršćanskom smislu neodvojive od vjere u Boga, duboko utkane u naravni i nadnaravni red.

Comte-Sponville je ustvari potvrdio odnos iz kojeg su ove vrednote potekle. Jer, kako bismo mogli biti vjerni nečemu u temelju čega stoji laž izražena kroz želju i iluziju naših vlastitih projekcija? Sam naš autor iznimno drži do istine, reći će, i više nego do života. Višestruko potvrđuje da se ljubav pokazala kao vrednota ljudskom življenju u odnosu jednih prema drugima. Međutim, temelj toj ljubavi on vidi u majci.

ako se sama ta ljubav odnosi na imaginarni odnos Boga koji ne postoji i čovjeka koji bi samo želio da on postoji, zašto bi vjernost takvoj ljubavi ikoga obvezivao? Comte-Sponville će reći zato jer nam je to potrebno, jer je tako bolje, ili jer smo to spoznali kao vrednotu. Upravo da smo to spoznali kao vrednotu potvrđuje i istinitost temelja na kojoj je ona izrasla. Također nam se nameće pitanje: Zašto bismo bili vjerni Kristu koji je govorio istinu samo do pola? U najmanju ruku, javlja se problematika takve vjernosti koja ne drži do svoje istinitosti nego tek do vrednote kao takve. Teološko razumijevanje se temelji na tome da su vrednote izrasle na odnosu Božje naklonosti prema čovjeku i čovjekova odgovora na Božju naklonost. Takva postavka zahtijeva istinitost da bi imala snagu potrebne vjernosti. A istina za kojom čeznemo otvara se, kako unutar našeg ljudskog znanja i spoznaja, također i unutar znanja vjere i nade u kojima jedino naša ljubav može sazrijevati.

Stoga, Comte-Sponvilleova izjava da nas vjera i nada ne trebaju dijeliti je izjava uz koju pristaje i čovjek vjere i nade. Razlog tome je što vjera i nada nisu stvarnosti odvojive od ljubavi unutar koje on ističe mjesto susreta. Razlog tome je što vjera i nada u sebi ne nose snagu razdora, nego snagu vlastita znanja koje utemeljuje više horizonte življenja ljubavi od samog humanizma. I još najveći razlog tome je što pred vjerom, nadom i ljubavlju sadržanima u Bogu (ma koliko smo svjesni slabosti ljudske interpretacije u povijesti) ne ugrožavaju ljudsko znanje, slobodu, sadašnjost, zajedništvo, a najmanje njegovu potragu za istinom. Vjera, nada i ljubav su bitno usmjerene u traženju istine i stoga u sebi nose zahtjev priznanja snage znanja koje u sebi nose. Znanje vjere i nade se opire zatvoriti u granice provjerljivog znanja jer ono ne dotiče bit ljudske zbilje.

7.5. Zaključni osvrt

André Comte-Sponville je jedan od rijetkih ateističkih filozofa koji unutar svoje filozofije spaja kršćanske vrijednosti i ateizam. On nastoji uspostaviti temelj zajedništva u kojem se mogu susresti svi ljudi, vjernici ili ne. U nastojanju da pokaže da je ono što nas razdvaja manje važno od onoga što nas povezuje, promišlja teologalne kreposti unutar ateističke mogućnosti njihova prihvaćanja. Time Comte-Sponville otvara novi put dijaloga i susreta gdje izražava da biti ateist ne znači odreći se vrednota koje, ako ne želite prihvatiti kao kršćani jer to niste, moguće je prihvatiti kao čovjek vjeran onome što je čovječanstvo ostvarilo kao najljepši podvig svoga čovječstva. To je jedna strana njegova pristupa. Druga strana je ona koja pokazuje da biti vjeran ateist ne znači ujedno i prihvatiti sve što se tiče religije, a u našem slučaju u kontekstu teologalnih kreposti, kršćanstva. Nešto od toga se mora i odbaciti. Iz našeg prethodno teološko-kritičkog sučeljavanja s obzirom na ono što Comte-Sponville odbacuje a što prihvaća, ovdje ćemo istaknuti ono što nas kod Comte-Sponvillea nadahnjuje kao i ono što nam se u najmanju ruku čini nedorečeno a često i proturječno.

Razvidno je da on odbacuje vjeru i nadu, jer se one u ovom kontekstu povezuju uz Boga u kojeg svaki ateist, barem tako nosi definicija, ne vjeruje ili vjeruje da ne postoji. Ono što prihvaća je ljubav koju upravo u kršćanstvu nalazi, izraženu u pojmu *agape*, kao najuzvišeniji ideal spram kojega ni ateizam ne može biti ravnodušan. Na tom tragu objašnjava i razloge odbacivanja vjere i nade, koji su izazov za njihovo kršćansko razumijevanje kao i zahtjev da ih iznova promislimo kao i njegove razloge odbacivanja. On ih dakako ne odbacuje u njihovu naravnom, nego nadnaravnom smislu i pokušava objasniti i štetnost njihova djelovanja. S tim stavovima smo se suočili te ovdje iznosimo rezultate svojih istraživanja. Na tom tragu ovo poglavlje nosi naslov *Vjera, nada i ljubav kao filozofska polazišta ateizma Andréa Comte-Sponvillea*. Prvi korak je vjera. Razlozi zašto odbacuje vjeru su: jer vjera nije spoznaja; jer je oprečna istini i slobodi; jer je ona nepovjerljivo vjerovanje. Prije nego smo se pozabavili tom tematikom, bavili smo se vjernošću koju Comte-Sponville pretpostavlja vjeri i koju je nastojao odvojiti od vjere u Boga.

To je ujedno polazište našeg promišljanja o vjeri kojeg smo naslovili *Vjernost i nevjera u odnosu s kršćanskom vjerom*. Takva razrada uključuje prije svega promišljanje o *Vjernosti* što objašnjava i sam naslov gdje smo nastojali izraziti da su vjera i vjernost neodvojive, prije svega u svom naravnom smislu. Vjernost nečemu ili nekome zahtijeva i pretpostavlja stav vjere u nešto ili nekoga. Da bismo bili vjerni kršćanskoj ljubavi to zahtijeva vjeru da je takva ljubav

vrijedna naše vjernosti, jer tek ona uključuje našu privrženost, odanost i naklonost. S druge strane, na pitanje kakva vjernost ili vjernost čemu, Comte-Sponville odgovara: vjernost moralu, ali nadasve istini i ljubavi. To je naš drugi dio koji smo razradili u naslovu *Vjernost moralu kao put vjernosti i istini*. Njegovo odbacivanje Kantova razrješenja proturječnosti moralne dužnosti i osobne sreće koje Kant nalazi u Bogu, nije donijelo neko drukčije rješenje. Comte-Sponville je pokušao utemeljenje morala u Bogu dokinuti putem govora o strahu pred Bogom, također svojom tvrdnjom da je moral primljen od čovjeka a ne Boga, te da je moral unutar vjere oprečan racionalizmu i humanizmu. Sumirat ćemo naše odgovore na pokušaj dokidanja Boga unutar morala. Kad je riječ o strahu, držimo da time što će vjernik djelovati moralno iz straha pred Bogom, Comte-Sponville nije dokazao da ateist ne djeluje iz straha pred zakonom ili nečim drugim. Ova tvrdnja ima dvostruko značenje. Prije svega da strah ima i svoju vitalnu funkciju koja čovjeka može orijentirati kao i dezorijentirati. Drugo je to da motivacija straha unutar morala može postojati neovisno od Boga. Time smo željeli istaknuti da njegovo pozivanje na strah nije dokinulo Boga u moralu kao ni činjenicu da i ateist i vjernik mogu djelovati moralno iz ljubavi bilo prema Bogu bilo prema čovjeku. Tu se dobrano zanemaruje, i to valja naglasiti, da kršćanska moralna poruka nije pozivanje na strah nego na ljubav koja u čovjeku ne vidi sredstvo nego cilj moralnog djelovanja. Činjenica da praksa može biti drukčija od same poruke ne dokida istinitost same poruke. Drugi put dokidanja Boga u moralu je da je moral primljen od čovjeka i za čovjeka. S tom tvrdnjom se djelomično slažemo u onom smislu u kojem je moral i ljudska stvarnost, ali nije na nju svediva. Razlog tome je što je moral kao ljudska stvarnost podložna ljudskoj konačnosti, a kako smo istaknuli, mi imamo svijest o objektivnom moralu, kojem se više ili manje približavamo. Stoga on zahtijeva bezuvjetni temelj koji tu bezuvjetnost i utemeljuje a to može biti samo Bog, nikako čovjek koji je podložan svojoj uvjetovanosti. Također, treći put kojim Comte-Sponville nastoji opovrgnuti moral u ime Boga koji je oprečan racionalnosti i humanizmu upravo dokida on sam kada iz kršćanskog razumijevanja ljubavi crpi nadahnuće za vlastiti moral u kojem ujedno vidi i najuzvišeniji ideal ljubavi.

Vratimo se vjeri koju razrađujemo unutar tri momenta: *Vjera kao spoznaja*, *Vjera kao opreka istini i slobodi* i *Vjera kao nepovjerljivo vjerovanje*. Prije svega nalazimo da je vjera temelj svake spoznaje. Da bismo nešto znali to zahtijeva prije u to vjerovati. Na tragu Descartesa i Pascala smo pokazali da vjera i razum nisu odvojivi, kao ni vjera i znanje ili sama spoznaja. Vjera traži razumijevanje jer ako se nešto vjeruje to zahtijeva znati što se vjeruje. Na tragu Piepera držimo da vjera u Boga ne može isključivati svaku pozitivnu analogiju jer ju tada ne bi bilo moguće obrazložiti kao nešto što je primjereno čovjeku. U tom smislu ako je vjera

oprečna spoznaji, tada nije nemoguća samo vjera nego i nevjera. Razlog tome je jer se i nevjera odnosi spram nekog sadržaja koji traži biti razumljen. Drugim riječima, ako je vjera oprečna spoznaji i ne zahtijeva se razumski odnositi spram svog sadržaja, tada se ni nevjera ne može odnositi spram nikakvog objektivnog sadržaja. To je, držimo upravo potvrdio sam Comte-Sponville svojom nevjerom u sadržaj koji je razumio. Drugi moment o vjeri kao oprečnoj istini i slobodi poziva se govorom o fanatizmu i dogmatizmu. No držimo da i sama nevjera zapada u dogmatizam razuma kada isključuje zbilju koju otkriva vjera jer time dokida raznovrsnost ljudske zbilje koja nije svediva i objašnjiva isključivo razumom. Stoga držimo da se vjera ne zatvara bilo kakvoj spoznaji zbilje, jer ne dokida čovjeka kao razumno i slobodno biće, čiju slobodu i samo Evanđelje jamči. Kod ovih pitanja smo uvijek u poteškoći govora unutar napetosti između teorije i prakse. Stoga valja napomenuti da su dogmatizam i fanatizam prisutni u vjeri i da Comte-Sponvilleova zamjerka ima svoje mjesto. Međutim, dogmatizmu i fanatizmu je jednako podložan i ateizam, no to nije dovoljan razlog da ga Comte-Sponville odbaci. Na tom tragu shvaćamo da loša filozofija nije dokinula dobru filozofiju, niti su loši filozofi poništili one velike. Treći moment koji govori o vjeri kao nepovjerljivom vjerovanju nije nam osvjetlio ni povjerljivost Comte-Sponvilleova ne vjerovanja. Neizvjesnost je prisutna, kako unutar vjere tako i unutar nevjere. No omjer, držimo, nije jednak a ono što je presudno jest temeljno povjerenje koje imamo u sebi spram zbilje i svijesti bezuvjetnoga. Takvo povjerenje i svijest traže i utemeljenje koje nismo kadri objasniti samima sobom nego zahtijeva osobni odnos spram tog povjerenja i spram te svijesti. Odrediti se prema tom daru u samima sebi uključuje odrediti se spram Boga koji jedini može utemeljiti takvu zbilju kao njezin bezuvjetni temelj.

Druga teologalna krepost koju Comte-Sponville odbacuje je nada. Teološko-kritičko iščitavanje pitanja nade promatrali smo u ključu *Mudrosti očajja i mudrosti nade*. Razlog tome je jer Comte-Sponville, kao i kod pitanja vjere, razmišljanje o nadi započinje onim što, smatra, nadu dokida. Ti ključni momenti su pitanje vremena, očajja i smrti. U pogledu razumijevanja odnosa *Vrijeme i nada* zamjećujemo Comte-Sponvilleovu mudrost *sadašnjosti*. On nas podsjeća o vrijednosti života i poziva na obvezu življenja one danosti koja je naša, ljudska, a i očajna, ali koja jedina sadrži i radost života i sreću za kojom svi tragamo. Razlika između Comte-Sponvilleovog i vjerskog poimanja *sadašnjosti* je u tome što se vjera ne iscrpljuje u svome *sada*, dok Comte-Sponville svoju mudrost nalazi u isključivoj sadašnjosti. Tako nastoji pokazati neutemeljenost nade kroz poimanje vremena, očajja i smrti. U kontekstu nade, naš autor ne želi drugo doli spoznati istinu i naći ljudsku izvjesnost otklanjajući pritom utjehu nade. No, odbacujući njezinu utjehu on zanemaruje i njezinu odgovornost i to je naš osnovni prigovor njegova protivljenja nadi. Preuzimajući Augustinovo shvaćanje vremena, ističe iluziju prošlosti

i budućnosti. No, istodobno zanemaruje i iluziju sadašnjosti o kojoj Augustin govori. Ona nam jednako izmiče i jednako ne pripada. Comte-Sponville ipak tvrdi da je sadašnjost jedino što čovjek posjeduje i time odbacuje nadu koja, prema njegovu shvaćanju uključuje samo budućnost. No, uvelike zanemaruje kršćanski govor o nadi koji ne isključuje sadašnjost nego ju preobražava. Prema tome, njegov govor o nadi i nije govor o kršćanskoj nadi. Od Comte-Sponvillea možemo naučiti slabosti nade na koje je ukazao, a to su da nada može dezorjentirati čovjeka te ga otuđiti od njega samoga. Ali ukazao je i na slabosti vjernosti (vjernost Hitlerovu nacizmu) pa se zbog toga nije odrekao njezine vrline. Istaknuli smo promišljanje Jürgen Moltmanna o odgovornoj nadi koja nema ništa zajedničko, kako Comte-Sponville misli, s bijegom od sadašnjosti, nego nas upravo njoj vraća ali se u njoj ne iscrpljuje. Nada je uvijek mogućnosti nekih novih iskustava, dok u isto vrijeme ne zaboravlja da je ono naše jučer i ono naše sutra također ovo naše *sada*.

Pitanje *Je li očaj odgovorniji od nade?* je trenutak kada Comte-Sponville sasvim iskreno progovara o očaju s kojima se mora suočiti, jer se sam od Boga ničemu ne nada. No u drugom trenutku će o tom očaju progovoriti kao spasonosnom, jer u njemu vidi mudrost daleko izvjesniju od utjehe nade. Makar gorak ali u njemu on nalazi istinu i ljudsku izvjesnost. No, Comte-Sponville ne progovara odveć o 'gorčini' očaja, već puno više o njegovoj spasonosnoj dimenziji. O tome nam je govorio i Kierkegaard koji u očaju vidi prekretnicu koja čovjeka dovodi do istine i vjere. Nietzsche pak puno dublje zadire u posljedice očaja koje sagledava u besciljnosti i besmislu čovjekovih lutanja. Makar je temelj rasprave očaj, ali i Comte-Sponville očaj sagledava u kontekstu njegove afirmacije, a koje on prepoznaje okrepljujućom, spasonosnom, prosvjetljujućom, životnom itd. Stoga on u očaju ne vidi smisao očajanja nego traganje za istinom. Već tu se javlja pobjeda nade, koja se pokazuje i u samom pristanku uz očaj. Drugim riječima, Comte-Sponvilleov cilj nije očaj nego njegovo nadilaženje, unutar kojega pronalazi i njegovu mudrost.

Ipak, u obranu nade, ističemo kako se ona iluzornost koju Comte-Sponville prepoznaje u nadi, mi prepoznamo u očaju i to je onaj treći moment naslovljen *Iluzija očaja*. Naslanjajući se na Moltmanna, čija misao nam je neizbježna po pitanju iluzornosti očaja, zaključujemo kako tek nada ozbiljno računa s mogućnostima koje prožimaju našu zbilju. Ustvari, nada nas nosi unutar naših mogućnosti koje su pokretljive, pokreće našu volju da stvaramo iz onoga što još nije, a moglo bi biti ili je moguće steći. S druge strane upravo se tu očaj pokazuje kao iluzija dokle god postoji i barem jedna mogućnost ako ne i obilje njih. Tako i naš autor, svjestan neodrživosti očaja kao vrednote, tom očaju pripisuje mudrost, zbiljnost, i spasonosnost te

samim time dokida i ideju očajja kao vrednote. Osim toga, samim time shvaćamo da mudrost, zbiljnost i spasonosnost mogu opstojati jedino u nadi koja jedina kaže *da* zbilji i *da* mogućnostima koje su unutar našeg ljudskog življenja i iskustva nepobitne.

Četvrti moment koji se pita: *Imamo li pravo na nadu i u smrti?*, uvodi nas u govor o smrti što je još jedna negacije nade u filozofiji Comte-Sponvillea. Temeljeći se na Epikuru on nastoji pokazati ništavnost smrti te time ublažiti i potrebu nade. Pri tome se postavlja kritički naspram kršćanske teorije koja, smatra, nastoji dokinuti smrt radi lakšeg prihvaćanja, te čovjeka usmjerava prema vječnom životu. Pokazali smo na Augustinovu primjeru da se smrt ne može promatrati kao ništa, jer tada ne bismo mogli reći niti da smo mi živi. Comte-Sponville odbija prihvatiti kršćansko poimanje smrti stoga jer se ono temelji na, kako sam kaže, neznanju. To neznanje nas uvodi u nadu o životu onkraj ovoga što je za našeg autora nepoznato, nerazumno a stoga i nepovjerljivo da bi se takvu vjerovanju priklonio. Onda se pitamo, na temelju kojeg znanja Comte-Sponville može tvrditi da je smrt ništa ili da ju, kada dođe, nećemo osjetiti?

Ovdje ćemo istaknuti zamjerke u odnosu na razumijevanje smrti kao i interpretaciju kršćanskog poimanja smrti. Prije svega zamjerka u odnosu na razumijevanje smrti. Comte-Sponville navodi dvije teorije koje nastoje dokinuti smrt, ili ju učiniti podnošljivijom. On u jednu ruku zamjera kršćanskom poimanju (gdje se smrt poima kao prijelaz u drugi život) jer to dokida zbiljnost ljudske smrti, dok prihvaćajući drugu teoriju (koja smrt proglašava ništavnošću) zanemaruje da ta teorija čini to isto, te kasnije i sam razrađuje tu ideju. Comte-Sponville se nalazi u proturječju, a to iz jednostavnog razloga jer on pristaje uz ideju da je smrt ništa. Kad je riječ o kršćanskom poimanju smrti, moramo naglasiti da tu nije riječ o dokinuću smrti i njezine zbilje poput neke utopijske ideje koja samu sebe iščekuje u nekom drugom svijetu. Smrt je zbiljska i kršćanstvo, u svojoj vjeri, nikada nije dokinulo njezinu zbilju. Za vjernike, vjera koja se temelji na Božjem obećanju izraz je vjere u Božju pravednost koja se protivi smrti i njezinu zlu. Kako se nada odnosi prema smrti? Jednako zbiljski kao i vjera, jer upravo nas nada otvara svome proturječju koja je osim očaja i smrt. Tako se ustvari nada pokazuje kao ona koja smrt shvaća ozbiljno sa svom njezinom strahotom jer se u svom nadanju otvara njezinoj boli. Ali se ne prepušta sigurnoj luci nemogućnosti u kojoj se nastoji dokinuti smrt proglasom njezine ništavnosti.

Stoga, vjera u Kristovo uskrsnuće a tako i uskrsnuće onih koji u njega vjeruju, nije nerazumno niti svodivo na razum. U kontekstu trećeg Kantovog pitanja: *Čemu se smijem nadati?* otkrivamo Comte-Sponvilleovo iskreno priznanje da se ateist ne može nadati ničemu. To je onaj trenutak kada vjera može utješiti, osobito pred pitanjem smrti dok se ateizam mora

susresti sa svojim beznađem. Ipak, upravo u toj neutješnosti on prihvaća radije beznađe jer mu se čini izvjesnijim i bližim istini. Složit ćemo se s našim autorom kako utješnost ne smije biti kriterijem pristajanja uz određenu ideju. Ali ona, jednako tako, ne smije biti ni kriterij odbacivanja. Naime, Comte-Sponvilleu se upravo poželjnost vjere čini još više sumnjivom. No, nije li i ljubav poželjna? Upravo je zbog toga ne odbacujemo i ne proglašavamo sumnjivom? Ljubav je, svjesni smo, jednako i bolna. Upravo se i sama nada, temeljena na Božjem obećanju, rađa iz one boli križa i vjere u uskrsnuće. Stoga se vjernik od Boga može nadati svemu, jer je on čovjek nade i stoga sam sebi obećan i sam sebi budućnost. Takva nada nije utemeljena na tek određenoj ideji, nego na Kristovoj smrti i uskrsnuću koji je prihvativši smrt, podnijevši bogonapuštenost, uveo čovjeka u uskrsnuće Božje pobjede nad smrću i Božje pobjede bogonapuštenosti. Takva vjera je opravdana i pred razumom jer Bog u kojeg polažemo svoje povjerenje nije Bog mrtvih nego živih, koji kao naš tvorac biva i naš dovršitelj, koji nije dokinuo smrt ni ništa od onoga što nazivamo ljudskom zbiljom unutar koje nam je otvorio mogućnosti koje upravo pripadaju vjeri i nadi.

Ljubav je tema koja Comte-Sponvillea najviše zaokuplja i zato se ne libi o njoj govoriti ni kad je riječ o kršćanskom razumijevanju ljubavi. Ustvari, njegov govor o ljubavi se i drži te osi, opravdavajući samoga sebe da ima pravo na svoju povijest i kulturu koja je kršćanska. Dakako, to nitko ne osporava. Za razliku od vjere i nade koje bi mogle razdvajati vjernika i nevjernika, u ljubavi vidi samo i isključivo *Ljubav koja spaja*. Dok u tom duhu progovara o Kristovoj ljubavi, u razumijevanju *Agape kao vrhunac ljubavi* vidi i njezino najuzvišenije očitovanje. To je ono što smo prikazali u prvom dijelu rada. Drugi dio je zahtijevao dublju analizu Comte-Sponvilleova odnosa spram Krista i što je taj odnos odredilo. U duhu teološko-kritičke misli koju smo naslovili u znaku pitanja *Dokida li ljubav vjeru i nadu?*, svjesni smo da to pitanje zahtijeva i svoj odgovor. U nastojanju da na njega damo svoje objašnjenje ono se tiče upravo *André Comte-Sponvilleova Isusa* u kojem nam biva jasnim njegovo pristajanje uz Kristovu ljubav i milosrđe, ne samo kao ideal nego kao primjer za nasljedovanje. Za razliku od toga, vjera i nada su ono što, prema Comte-Sponvilleu, a što crpi od Tome Akvinskog, ni Krist nije imao. Tako se nametnuo zahtjev istaknuti *Razumijevanje vjere i nade kod Tome Akvinskog* gdje pokazujemo da Toma govori o nedostatku vjere i nade u Kristu jer je Krist jedno s Ocem koji je čista i savršena zbilja kako u biti tako i u zbilji. Nadalje, Toma također ističe Krista koji je sadržaj i ispunjenje vjere i nade. Sam Comte-Sponvilleov naglasak na prihvaćanju Krista koji skončava na Golgoti, dovodi nas do razumijevanja mrtvog Boga u naslovu *'Mrtvi' Bog blizak čovjeku*. To nas nužno vodi Hegelovu i Nietzscheovu shvaćanju mrtvog Boga. Dok kod Hegela nalazimo razumijevanje Velikog petka kao negaciju Boga koja vodi do iskustva samoga Boga,

kod Nietzschea nalazimo apsolutnu negaciju koja završava u nihilizmu. Kojoj se od ovih negacija priklanja Comte-Sponville? Takvo pitanje zahtijevalo je i razumijevanje odnosa između *Comte-Sponvillea* i *Nietzschea* gdje sam Comte-Sponville objašnjava zašto nije nićeanac ali i što ga s Nietzscheom povezuje. Na koncu možemo zaključiti da je i sam Comte-Sponville svjestan granica Nietzscheove negacije koja vodi u nihilizam kojem se on ne priklanja. Odbacuje ga i zbog njegova imoralizma i prevrednovanja svih vrijednosti. Naprotiv, on im želi biti vjeran. S druge strane prihvaćanje Krista do njegove Golgote je i Comte-Sponvilleova nićeovska sklonost ali u jednom drukčijem smislu. Comte-Sponville ne nosi Božju smrt do njezinih krajnjih razmjera poput Nietzschea, nego ju prihvaća jer samo dotle njegovo razumijevanje Krista može ići. Odbacivanje njegova uskrsnuća je odbacivanje i njegova božanstva. Krist je dakle onaj čiji život i poruka u ključu ljubavi i milosrđa vrijedi slijediti, ali samo onaj Krist koji prema njegovim mjerilima *služi* čovjeku i njegovu značenju biti *sada* i biti bez Boga.

Da u toj ljubavi ipak vidi svoju šansu za nasljedovanje prikazali smo u dijelu *Isusova ljubav vrijedna nasljedovanja* u kojem smo izrazili Spinozin utjecaj na Comte-Sponvillea. Upravo kroz Spinozin utjecaj i sam nalazi put svoga odnosa i nasljedovanja Krista i njegove poruke. To je ljubav koja je *agape*, ljubav koju smo upoznali tek s Kristom, a koju Comte-Sponville upoznaje u razradi Simone Weil. Ono što smo istaknuli prije vrijedi i ovdje ponoviti. Sve dok nas uzajamno vodi *Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe* sva druga pitanja su samo prilika za dijalog i sučeljavanje u duhu tolerancije, a prethodno iznesena temeljna poruka evanđelja kao pravilo života koje nitko, pa ni ateist kakav je Comte-Sponville ne niječe kao najuzvišeniju poruku ljudskog značenja *biti*. Je li time Comte-Sponville pokazao da vjera, nada i Bog nisu potrebni? Nikako. To upravo nije učinio ni Comte-Sponville, jer je proglasio da je ljubav kakvu je navijestio Krist, najuzvišeniji poziv koji nas sve povezuje. Je li to ipak pokušao učiniti unutar razrade duhovnosti bez Boga je već drugo pitanje koje će biti i sljedeće kao i posljednje poglavlje našeg rada.

TEOLOŠKO-KRITIČKI PRISTUP DUHOVNOSTI BEZ BOGA

8. *Duh koji niječe postojanje Duha*

Duhovnost bez Boga je jedno od ključnih pitanja ovog rada jer je riječ o duhovnosti ateizma koja želi biti slobodna od religije i Boga. Činjenica da se ateizam zanima za duhovnost za Comte-Sponvillea nipošto nije proturječno, jer duh, kako sam kaže, ne pripada nikome, a tako ni duhovnost. U tom smislu jasno je da on čini raziku između duhovnosti i religije, gdje religiju vidi kao jedan od oblika duhovnosti. Time se podrazumijeva da nereligioznost istovremeno ne znači reći *ne* duhovnosti. Njegov iznimni interes za duh i život duha, pokazuje se unutar pokušaja razrade jedne moguće duhovnosti za ateiste.

Već dosadašnje rasprave u kontekstu Comte-Sponvilleovih argumenata i u kontekstu interpretacije teologalnih kreposti, dale su nam uvid o kakvom poimanju duha i duhovnosti je riječ. Ta tema je osobito zastupljena u poglavlju *Iskustvo Boga* unutar kojega smo promišljali i njegovo duhovno iskustvo. Već tu smo donijeli neka pitanja koja ćemo u ovom poglavlju protegnuti u smislu njihove dublje razrade, ne u kontekstu argumenata, nego u kontekstu promišljanja duhovnosti. Ovo zadnje poglavlje iznova uključuje brojne teme i autore koje Comte-Sponville navodi kako bi objasnio ne samo mogućnost duhovnosti za ateiste nego i mistično iskustvo u kojem duhovnost nalazi svoju kulminaciju. Riječ je o preplitanju brojnih filozofskih autora s religijskim i duhovnim učiteljima među kojima ne izostaju ni evanđeoske teme i kršćanski autori. Poteškoća koja se pokazuje jest upravo iščitavanje njegove misli i ideje duhovnosti bez Boga koja može biti interpretirana na više načina i možda nijedna od njih ne bi bila pogrešna ili bi svaka od njih bila pogrešna. U našoj razradi, nastojat ćemo se fokusirati na dva momenta od kojih je prvi razumijevanje duha u naslovu *Naturalizacija duha i duhovnosti* a drugi razumijevanje duhovnosti u naslovu *Duhovnost bez Boga*. Ovdje je riječ o pokušaju utemeljenja duhovnosti bez Boga i religije koja stoji na dva temelja. Prvi unutar naslova *Naturalizacija duha i duhovnosti* je pokušaj filozofskog utemeljenja duhovnosti koja se temelji na naturalizmu koji vodi materijalizmu. Drugi temelj koji ćemo iščitavati unutar poglavlja *Duhovnost bez Boga* je mjesto gdje Comte-Sponville nastoji utemeljiti duhovnost na budističkom razumijevanju življenja duhovnosti.

Polazište od kojeg kreće Comte-Sponville valja imati stalno pred očima a to je da on nastoji utemeljiti duhovnost koja bi bila moguća za svakoga, neovisno o religiji ili odnosu spram Boga. Kako ta duhovnost već unaprijed nosi zahtjev biti slobodna od religije i Boga, ona zahtijeva utemeljiti tu slobodu. To je ono što je Comte-Sponville pokušao na racionalnoj razini u kontekstu svojih argumenata. Sada se radi o istom pokušaju i u posljednjem poglavlju, s iznimkom da se ta sloboda zahtijeva i u onom što nas se tiče kao bića u smislu naše otvorenosti spram Absoluta. S obzirom da je to nešto što se uvijek povezivalo uz religiozno iskustvo ili iskustvo Boga, Comte-Sponville želi pokazati da je riječ o kršćanskoj dominaciji spram življenja duhovnosti koje se duhovnost treba osloboditi. Kako kaže, on kršćanskim vrijednostima želi biti vjeran, ali samoj duhovnosti želi otvoriti put koji će se osloboditi bilo čijeg polaganja prava na duh i duhovnost. Da bi ostvario takav koncept unutar ateističkog svjetonazora, treba se osloboditi duha i duhovnosti koji su isključivo vezani uz vjeru u transcendentnog Boga.

Taj projekt pokušat ćemo ovdje teološko-kritički promišljati bez ustezanja da donesemo vlastite zaključke. S obzirom na temelje na kojima Comte-Sponville stoji, u prvom redu, smatramo, riječ je o naturalizaciji duha i duhovnosti unutar kojih nam se stavlja zahtjev teološko-kritički vrednovati takvo utemeljenje duhovnosti. Tu se postavlja pitanje utemeljenja duha i duhovnosti bez Boga. Olakšava nam posao to što Comte-Sponville sam kaže da su njegova tri metafizička polazišta naturalizam, materijalizam i imanentizam. O materijalizmu smo već podosta rekli u prethodnim razradama. Ovdje ćemo se posebno posvetiti naturalizmu koji u konačnici, a to i sam Comte-Sponville drži, vodi materijalizmu. O imanentizmu ćemo govoriti u okviru razrade same duhovnosti bez Boga. Naturalizam nas ovdje posebno zanima jer se on tiče temeljnih pojmova i daljnje razrade duha i duhovnosti u Comte-Sponvilleovoj interpretaciji. Također, naturalizam je predstavljen kao oprečnost kršćanskoj duhovnosti što želimo u ovom dijelu preispitati. To propitkivanje će biti nužan uvod u samo daljnje promišljanje o kakvoj duhovnosti je riječ kada govorimo o njoj s predznakom ateizma oprečnoj kršćanskoj duhovnosti.

8.1. Naturalizacija duha i duhovnosti

Nazvali smo ovo poglavlje *Naturalizacija duha i duhovnosti* iz razloga što je riječ o metafizičkom polazištu na kojem Comte-Sponville gradi duhovnost bez transcendencije u kojoj iz naturalizma dolazi do naturalizacije duha. Iako tvrdnji da je duh „stvar koja je ustvari mozak“¹ ne pridaje osobitu važnost, ona ipak nije zanemariva, prije svega jer je riječ o temelju na kojem stoji i razumijevanje duha, razrada duhovnosti bez Boga, a potom i razumijevanje apsoluta. Riječ je o tvrdnji, koja, pokazat ćemo, je tek pretpostavka, koju Comte-Sponville uzima zdravo za gotovo. Razlog se vjerojatno nalazi u tome što filozofija o pitanju odnosa duha i tijela završava u aporiji pa se i sam okreće prirodoznanstvenom objašnjenju, čiji predmet promišljanja je fokusiran na ono fizičko. Prvo što se pitamo je što Comte-Sponville podrazumijeva pod duhom i duhovnosti u kontekstu naturalističkog i materijalističkog svjetonazora?

Pojmovi *duh* i *duhovnost*, najjednostavnije su objašnjeni u tvrdnji da je „duhovnost život duha.“² Prvo pitanje je: Što je duh? Preuzimajući Descartesovu definiciju, i Comte-Sponville drži da je „duh stvar, koja misli, koja sumnja, koja poima, koja tvrdi, koja poriče, koja hoće, koja neće, koja također mašta, i koja osjeća, koja voli, koja ne voli, koja kontemplira, koja se sjeća, koja se ruga, šali...“³ Duh je dakle izvor duhovnosti. Kako je duh onaj koji je otvoren prema „beskonačnom, otvoren vječnosti i apsolutnome – ta otvorenost, to je sam duh. Metafizika se sastoji u tome da je mislimo; duhovnost, da je iskušavamo, da je oprobavamo, da je živimo.“⁴ Duh u čovjeku je ono iz čega izvire duhovnost koja se može shvatiti dvojako. U svom širem značenju riječi ona obuhvaća „sav ljudski život: duhovno bi bilo bliski sinonim 'mentalnog' ili 'psihičkog'.“⁵ U svom užem značenju, i ono što nas više zanima je duhovnost „o kojoj se danas najčešće govori da bi se označio uglavnom ograničen dio – iako možda otvoren prema neograničenom – našeg nutarnjeg života: onaj koji je u odnosu s apsolutnim, beskonačnim ili vječnim.“⁶ Tvrdnja koja pretpostavlja „duh kao nauzvješeni dio čovjeka, ili zapravo najuzvišenijom funkcijom koja nas čini drukčijima od životinja,“⁷ koja se očituje u duhovnoj otvorenosti spram apsoluta, stavlja nas u nedoumicu kako pomiriti takvu otvorenost

¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 106.

² *Isto*.

³ Definicija preuzeta od Descartesa, proširena je Comte-Sponvilleovom dopunom: André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 106; René DESCARTES, *Metafizičke meditacije*, 66.

⁴ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 107.

⁵ *Isto*, 106.

⁶ *Isto*.

⁷ *Isto*, 105.

duha i poimanje apsoluta, bez Boga? Drugim riječima, ako je riječ tek o mozgu kao organu podložnu svim provjerama koje nas ustvari ne razlikuju od stroja, tada se ova uzvišenost dovodi u pitanje. Da bi premostio to, za Comte-Sponvillea samo naočigled proturječje, on će progovoriti što je za njega duh u svom uzročnom značenju.

Drugo pitanje je: Od kuda duh u čovjeku, što je njegov izvor i uvir i kako ga razumjeti u njegovoj otvorenosti za beskonačno, vječno i apsolutno unutar tako konačnih bića kao što smo mi? Comte-Sponville će reći, za razliku od Descartesa, „duh nije supstancija; to je funkcija, to je moć, to je čin i taj je čin barem nepobitan – jer ga pretpostavlja svako osporavanje.“⁸ Polazeći od toga da duh nije, kao što je to tvrdio Descartes, nematerijalna supstancija, ipak će se odlučiti da je ta „stvar' mozak“⁹. Vjerojatno ta *moć* (mišljenja) ništa ne bi mogla bez mozga, to jest, ne bi postojala. No mozak bi, bez te moći, bio samo organ poput nekog drugog.¹⁰ Izdvajajući moć duha kao „najzanimljiviji, najspektakularniji i najnadorniji rezultat – jer samo za njega postoji zanimanje, spektakl i obećanje“¹¹ u njemu vidi rezultat prirode, a ne uzrok: „Duh nije uzrok prirode.“¹² U tom svjetlu, Comte-Sponville želi potvrditi dragocjenost i zahtjevnost avanture u kojoj se očituje, „kao što čitamo u evanđelju, duhovnost kao život 'u duhu i istini'.“¹³ Tu vidimo temeljnu razliku između onoga od čega polazi religija a to je da je „duh nematerijalno počelo, nositelj racionalnog mišljenja i htijenja, za zemaljskog života u dubokoj povezanosti s tijelom, prostorom i vremenom.“¹⁴ Za Comte-Sponvillea, duh je proizvod materije, dakle materijalna stvarnost koja se očituje u svojoj spektakularnosti, ali i ne u svojoj neovisnosti o materijalnom i prirodi. U toj spektakularnosti on vidi uzvišenu dimenziju čovjeka, ono po čemu se izdvaja od svih stvorenja, ono što ga se bitno tiče, ali ne i njegovu uzvišenost kada je u pitanju njegova uzročnost. To, dakako, za Comte-Sponvillea nije razlog, ali čak ni toliko bitno pitanje, zbog kojeg bi se bilo tko trebao odreći duha ili ga prepustiti religiji. Kao što će reći, ako duh i nije nematerijalna supstancija, mi „zbog toga ne mislimo manje.“¹⁵

Treće pitanje već je sadržano u drugom, a tiče se uvira duha i duhovnosti, koje Comte-Sponville objašnjava kao otvorenosti apsolutu. Njegovo polazište koje se kreće od naturalizma, materijalizma i imanentizma zahvaća ne samo razumijevanje duha u čovjeku, njegove duhovnosti nego i sam apsolut. Tako će reći da „biti ateist, to ne znači poricati postojanje

⁸ *Isto*, 106.

⁹ *Isto*.

¹⁰ *Isto*.

¹¹ *Isto*, 108.

¹² *Isto*.

¹³ *Isto*, 109.

¹⁴ Duh, u: *Opći religijski leksikon*, Adalber Rebić (ur.), 212.

¹⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 106.

apsolutnog; to znači poricati njegovu transcendenciju, njegovu duhovnost, njegovu osobnost – to znači poricati da je apsolut Bog.¹⁶ Prema tome, pitanje, što je onda apsolut, razjasnit će: „Ako se pod apsolutnim, u uobičajenom smislu riječi, podrazumijeva ono što postoji neovisno o svakom uvjetu, svakom odnosu ili svakom stajalištu – primjerice, skup svih uvjeta (priroda), svih odnosa (univerzum), koji obuhvaća i sva moguća ili realna gledišta (istina) – uopće se ne vidi kako bi se moglo poricati njegovo postojanje: skup svih uvjeta nužno je bezuvjetan, skup svih odnosa nužno je apsolutan, skup svih stajališta obuhvatniji je od svakog pojedinačno.“¹⁷ U tome, Comte-Sponville vidi naturalističko, imanentističko i materijalističko jedinstvo unutar kojih se „otklanja svaka natprirodnost, svaka transcendencija, svaki nematerijalni duh (pa, dakle, i boga stvoritelja).“¹⁸ Ono što iz toga proizlazi je njegovo razumijevanje da je „priroda sva zbilja (natprirodno ne postoji) i ona postoji neovisno o duhu (koji ona proizvodi, koji nju ne proizvodi).“¹⁹ Naslanjajući se na ono što Epikur podrazumijeva pod *to pan*, Lukrecije pod *summa summarum*, Spinoza pod *Prirodom* drži da izvan toga nema ničega drugog: „Da je Sve jedino, dio je njegove definicije (da ih je više, Sve bi bilo njegov zbroj). Ono je bez tvorca (budući da je svaki tvorac dio Svega, on ne bi mogao stvoriti Sve kao takvo), bez izvanjskosti, bez iznimke, bez svrhovitosti.“²⁰ U tome se zrcali sva zbilja, kao „skup bića i događaja – pod uvjetom da se u to uključi moć postojanja i djelovanja koja ih omogućuje (skup uzroka, nipošto samo posljedica).“²¹

Kako ne bi bilo zabune, ako bismo pitali: Što toj zbilji, kao skupu bića i događaja, omogućuje da postoji i djeluje, Comte-Sponville objašnjava da je to „Priroda, koja je sve. Ona je slobodna, ali kako ništa izvana njome ne upravlja (ne zbog toga što bi ona sama sobom svjesno upravljala), istodobno stvorena i stvoriteljska, slučajna koliko i nužna, bez mišljenja, bez svijesti, bez volje – bez subjekta i svrhe. Pretpostavlja je svaki red; nijedan je ne sadrži i ne objašnjava. *Natura sive omnia*: priroda, to je sve.“²² Ovime smo željeli istaknuti svu utemeljenost Comte-Sponvilleove riječi *duh*. Polazeći od tri metafizička zdanja: naturalizma, imanentizma i materijalizma, vidi pravo mjesto duhovnosti kao najuzvišenijem rezultatu materije. U toj činjenici ne vidi razlog za nijekanje duha, jer kako kaže „biti materijalist, u

¹⁶ *Isto*, 107.

¹⁷ *Isto*.

¹⁸ *Isto*.

¹⁹ *Isto*, 108.

²⁰ *Isto*.

²¹ *Isto*.

²² *Isto*.

filozofskom smislu riječi, znači poricati ontološku neovisnost duha. To ne znači poricati njegovo postojanje (jer tada bi i sam materijalizam postao nezamisliv).“²³

Ova Comte-Sponvilleova razrada se može činiti prihvatljivom ukoliko ne poznajemo dugu povijest filozofskih i teoloških rasprava, a u novije vrijeme i prirodnoznanstvenih o odnosu čovjekova duha i tijela, odnosno u Comte-Sponvilleovu slučaju, duha i mozga. Prije nego započnemo s razradom ova tri pitanja o duhu važno je naznačiti terminologiju. Patrick Becker primjećuje različitu terminologiju unutar koje se u filozofskoj raspravi „do novog vijeka tragalo za vezom duha i tijela – odnosno kao više teološka formulacija – tijela i duše. Danas se radije govori o problematici svijesti i mozga. To u obzir uzima aktualno znanje prirodnih znanosti prema kojima se duh deklarira kao svijest, a mozak se prepoznaje kao njezinu osnovu. Ta tri naziva sugeriraju da je materija (mozak, organizam, tijelo) suprotstavljen nečemu nematerijalnom (svijesti, duhu, duši, mentalnom).“²⁴ Ovdje nećemo zalaziti u zasebne definicije svakog od ovih pojmova, nego ćemo ih u našoj razradi promatrati pod kodom razumijevanja duha i tijela, bilo da je riječ o duhu, duši ili svijesti kao i mozgu, organizmu tijelu ili tvari.

Da bismo se usпусти u težinu ova tri pitanja koja smo prethodno postavili unutar Comte-Sponvilleova razumijevanja duha i duhovnosti, nužno je, barem u naznakama, početi od samih početaka, koja će nam poslužiti da pokažemo proturječje koje se očituje unutar Comte-Sponvilleovog koncepta duhovnosti bez transcendentnog Boga. Tu će biti neizbježno osloniti se na filozofsku, teološku i prirodnoznanstvenu razradu duha, koje se međusobno isprepliću i koje nalazimo mjerodavnima na ovom području. Stoga u prvom dijelu ovog poglavlja *Naturalizacija duha i duhovnosti* želimo propitkivati problematiku pod vidom duha koja će se baviti prvim dvama pitanjima koja se bave promišljanjem: Što je duh i otkuda duh u čovjeku, dok ćemo u drugom *Duhovnost bez Boga*, pod vidom duhovnosti donijeti konačnu razradu je li duhovnost bez Boga smisljena u kontekstu trećeg pitanja koje naznačuje duh u otvorenosti spram apsoluta.

²³ Isto.

²⁴ Patrick BECKER, *U stupici svijesti*, 31.

8.1.1. Povijest duha u filozofiji

Pitanje odnosa duha i tijela jedno je od temeljnih pitanja koja se tiču razumijevanja samog čovjeka: „Je li čovjek biće kod kojega se neovisni, slobodni duh, služi tijelom ili čovjek predstavlja nerazdvojivo jedinstvo mentalnih i fizičkih aspekata? Odgovaranjem na ova pitanja, čovjek donosi načelnu odluku koja se, primjerice može očitovati u tome da se tijelo označava kao manje vrijedno, čak kao »grob duše«. Također i obratno, da se čovjek promatra samo kao složen stroj bez samostalnog duha.“²⁵ Kod našeg autora, radi se o tome da on ne niječe duh, ali ga svodi na njegovu fizičku osnovu – mozak. Kako iščitavamo, Comte-Sponville svoje razumijevanje duha naslanja na Descartesa s iznimkom da duh nije nematerijalna supstancija. Unutar filozofske tradicije mišljenja duha, Descartes također polazi od prethodne razrade tog pitanja, unutar koje traži izvjesnost koja bi bila neupitna. Ono što je prethodilo Descartesu je pitanje duha kao usko povezano s „prvim i temeljnim filozofskim pitanjem o *arché* svih stvari koje, kako je poznato, ne znači samo iskon ili podrijetlo, ono od čega su i po čemu su stvari, nego njihovo jedinstvo i različitost.“²⁶ Tako je pitanje počela kod Grka shvaćeno uglavnom kao nešto materijalno iako je bilo i nekih dualističkih riješenja koja ipak nisu nadišli razumijevanje počela u svojstvu stvari. Anaksagora je zanimljiv jer on uvodi pojam *nous* kao prapočelo, iako je nejasno je li se taj pojam odnosi na tvar ili neku drugu stvarnost.

Prvi koji u počelu vidi nešto nematerijalno jest Platon kod kojega se „nedvosmisleno pojavljuje ideja duhovne stvarnosti posve oprečna materijalnoj gdje ideje zamjenjuju materijalna prapočela predsokratovaca.“²⁷ Poznati mit o Orfeju i Euridiki je Platonovo nadahnuće iz kojega izvodi da je „duša potpun duh, koji je egzistirao prije pojave na zemlji. Na zemlji je u tijelu kao u tamnici, kao zatvoren u grobu, iz kojeg se smrću mora osloboditi da bi postigao slobodu. (...) Na pozadini tih misli jasno su vidljivi obrisi Platonove vizije o nebu čistih ideja i našem osjetnom materijalnom svijetu kao zasjenjenju čistih ideja. Čovjek je zapravo duh. Tijelo je potisnuto na periferiju, s koje se javlja kao protivnik duha.“²⁸ Problematika ovakvog shvaćanja jest njegovo dualističko razumijevanje koje nije nadišao ni Aristotel i prema kojem je „duh forma složenih bića i prvi pokretač sveukupne stvarnosti, ostajući pritom sam, kao čista misaona aktivnost, nepokrenut ni od čega, tj. sam sebi dostatan.“²⁹ Brajčić upozorava

²⁵ Isto, 9.

²⁶ Ivan DEVČIĆ, *Bog i filozofija*, Zagreb, 2003., 81.

²⁷ Isto, 82.

²⁸ Rudolf BRAJČIĆ, Problem duša-tijelo, u: *Obnovljeni život*, 31 (1976.) 3, 223.

²⁹ Ivan DEVČIĆ, *Bog i filozofija*, 83.

da treba pripaziti u razlikovanju ova dva dualizma, koji se razlikuju po tome što je „Aristotelov dualizam (dvojstvo) *monistički*, za razliku od Platonova, u kojem su duša i tijelo kao dvije partner supstancije, a koje nazivamo *pluralističkim* dualizmom.“³⁰ Razumijevanje duha i tijela bilo je pitanje koje, povezano s počelom svega, dovodi do dualizma unutar kojega onda postoje dva oprečna počela. Time se pokušavalo doskočiti da se prednost ipak pripiše duhu, a tijelo, kao što to vidimo kod Platona, shvaća kao otpad od duše. To je prethodno promišljanje, stavljeno u naznakama, koje nas vodi do novije europske misli koja počinje s Descartesom.

Osim Descartesa, predstavnici novije europske misli su i Spinoza, Leibniz i Kant. Nas ovdje u prvom redu zanima Descartes na kojeg se Comte-Sponville naslanja. Upravo ta novija europska misao uključuje povratak antičkom poimanju duha, ali i ujedno dualizmu, koji se kod Descartesa još više zaoštrava. Descartes, za kojega duh biva svijest, mišljenje i um, u činjenici vlastite egzistencije nalazi temelj, ne samo mišljenja nego svekolike izvjesnosti. To polazište – *cogito, ergo sum*, od kojeg proizlaze sva filozofska pitanja, kreću se dakle od čovjeka kao mislećeg, odnosno racionalnog bića. Stoga, „*narav toga ja* ili ljudskog duha za Descartesa se sastoji isključivo u mišljenju shvaćenu u najširem smislu te riječi (=svijesti). Tomu ja, 'mislećem biću' (*res cogitans*) pripadaju svojstva mišljenja, ali i osjećanja i htijenja, otprilike kao boja ili težina stvarima fizičkog svijeta, kojima se bit sastoji u protežnosti (*res extensa*).“³¹ Obnovljen antički dualizam duha i materije od strane Descartesa, nastoji prevladati Spinoza „pretvaranjem duha i materije u attribute iste božanske Supstancije. Time je on obnovio stoički i neoplatonički dvoznačni monizam – dvoznačan zbog toga jer ga se može shvatiti ili kao svođenje materije na duh ili kao poistovječivanje duha s materijom.“³²

Descartesov veliki doprinos je u tome što on svoju Arhimedovu točku nalazi upravo u samome sebi, odnosno činjenici vlastite egzistencije koja se očituje u mišljenju, no, razum i um svodi na čin mišljenja. Preuzimajući takav koncept, on se vraća i dualizmu gdje je tijelo shvaćeno kao stroj, dok je duh ono što taj stroj pokreće u funkciji mišljenja. Descartesovo tijelo kao čisto funkcionalni stroj razvija prototip dualizma. Nije, naime jasno, kako funkcioniraju duh i tijelo u svojoj isprepletenosti? Becker objašnjava da Descartesovo definiranje duha pomoću njegovih osobina nije plauzibilno. On dakle ono „fizičko razumijeva kao prostorno, tjelesno i protežno, a ono duhovno (mentalno) nije vezano uz mjesto, prostor te je tako za razliku od fizičkog nedjeljivo. Takvo mišljenje ipak nije plauzibilno stoga što fizičko nije

³⁰ Rudolf BRAJČIĆ, *Problem duša-tijelo*, 224.

³¹ Hans KÜNG, *Postoji li Bog?*, 44.

³² Ivan DEVČIĆ, *Bog i filozofija*, 86.

automatski i materijalno. Primjer su elektromagnetska polja kao fizički, ali nematerijalni fenomeni. Taj kriterij, dakle, može samo razlučivati materiju od onoga što nije materija, a ne mentalno (duhovno) od fizičkog.³³ Ipak, Descartes je ukazao na to da sebe najprije doživljavamo kao „misleća bića kojima se ukazuje izvanjski svijet. Zato se čini razumljivim prihvatiti kao prvo počelo duh koji se nalazi u svojoj materiji i prožima je.“³⁴ Berdjajev također govori o tome povratku dualizmu kao „posvema pogrešnom pa su ga stoga napustile suvremena filozofija i psihologija. Čovjek je cjelovito biće, duhovno-duševno-tjelesni organizam. Tijelo pripada ljudskoj osobi, ljudskom liku, ljudskom licu. Čovjekovo lice najviše je postignuće kozmičkog života, pobjeda nad kaosom. »Duhovnost« nije suprotnost »tijelu« ili »materijalnome«, nego znači njegovo preobraženje, postignuće najviše kvaliteta cjelovitog čovjeka, ostvarenje osobnosti.“³⁵

Sažeto rečeno, ovdje se pokazuje postupnost otkrivanja dimenzije duha koji je iznikao iz pitanja o iskonu svih stvari. Pokazuje se suprotstavljenost duha i materije, kako kod Platona, tako i kod Aristotela, a kasnije u Descartesa. Upravo na tom tragu, u potrazi za onim jednim, jedni su se opredijelili da je to jedno kao prapočelo duh, a drugi da je to tvar ili materija. Oni koji su se opredijelili u *arché* vidjeti tvar okrenuli su se naturalizmu kao svjetonazoru koji, vidjet ćemo kasnije, ni kršćanskom poimanju duha nije stran. Naturalizam „(od latinski *naturalis*: prirodan) skup je filozofskih odn. metafizozofskih teorija, prisutnih od samih početaka filozofske misli i u gotovo svim filozofskim disciplinama. Općenito, naturalizam naše pojmove, stavove, norme ili postupke te njihove predmete objašnjava *prirodnim* svojstvima i podrijetlom, inzistirajući na relevantnosti rezultata istraživanja u prirodnim (fizici, kemiji i biologiji) i nekim društvenim znanostima (psihologiji ili lingvistici).“³⁶ Ova općenita definicija naturalizma nas uvodi u činjenicu da se naturalizam danas razvio i razgranao u raznovrsnim područjima i s različitim naglascima. U sljedećem poglavlju, kada je riječ o kršćanskom poimanju duha, bit će jasno pokazano da naturalizam ima svoje mjesto unutar tog svjetonazora. No ovdje nas prije svega zanima, kakav je Comte-Sponville naturalist? U tom smislu vodimo se suvremenom raspravom koju nam donosi Patrick Becker u već navedenoj knjizi *U stupici svijesti* koji sam naznačuje terminologiju i koju držimo mjerodavnom. Tako ističe različitost korištenja pojma naturalizma te razlikuje dva pristupa. Prvi, onaj naturalistički, je „u smislu da se događaji u svijetu prirodno zbivaju i da ih ne uzrokuje, primjerice, neki božanski zahvat.

³³ Patrick BECKER, *U stupici svijesti*, 38-39.

³⁴ *Isto*, 59.

³⁵ Nikolaj BERDJAJEV, *Duh i realnost*, Zagreb, 1985., 42.

³⁶ Zvonimir ČULJAK, Naturalizam, u: *Filozofski leksikon*, 797.

Ako se pak tvrdi da se svi ovi prirodni događaji mogu u potpunosti prirodoznanstveno objasniti, riječ je o reduktivnom naturalizmu, odnosno naturalizaciji.³⁷

Prema onome što čitamo da je „naturalizam skup *redukcionističkih* doktrina, tj. teorija koje ne-prirodna svojstva i stavove eksplanatorno i ontološki reduciraju na prirodne, a metode koje nisu prirodoznanstvene svode na prirodoznanstvene,³⁸ takve tendencije primijecujemo i kod Comte-Sponvillea. On kaže da je njegov naturalizam metafizički. Upravo u tom smislu Patrick Becker kaže da „kada padne posljednji bastion prirodoznanstvene nepristupačnosti, čovječji duh, čini se da će prirodne znanosti moći objasniti svemir kao cjelinu. Čini se da su sva područja kozmosa pristupačne prirodoznanstvenoj metodici. Upravo s tim zahtjevom nastupao je naturalizam. Dok metodički naturalizam predstavlja na početku navedeno metodičko razgraničavanje na empirijsku metodiku, metafizički naturalizam ide odlučujući korak dalje i tvrdi da se tom metodikom može objasniti svijet kao cjelina.“³⁹ Drugim riječima, Becker nam pokazuje do koje je točke naturalizam prihvatljiv, a od koje on postaje naturalizacija duha. U smislu u kojem je naturalizam prihvatljiv u kršćanskom poimanju duha je prihvaćanje prirodnih znanosti kao mjerodavnih u odnosu duha i tijela, „upravo zato što duh kao takav ima empirijsku relevantnost pa je samim time i dostupan prirodoznanstvenim uvidima, premda se duh ne može neposredno izvagati.“⁴⁰ Ono gdje se naturalizam i kršćanstvo o ovoj temi sukobljavaju jest započelo procesom kada su „prirodne znanosti vodile uvjerenju da čovjekov duh nije samo dio prirode nego da se pomoću fizikalne/biološke metodike može potpuno objasniti. Duh se tada promatra kao identičan s njegovom neuronskom osnovom, reducira se na nju. Odatle slijedi sasvim drukčiji zahtjev: naturalist svakako može duhu priznati samostalnost – a time i pravu slobodu volje, samo da ovu samostalnost objasni u okviru prirodnih događanja. Redukcionista osporava svaki oblik samostalnosti – osobito slobodu volje. Za to je proglašen projekt naturalizacije duha.“⁴¹ Ono dakle što razdvaja kršćansko i naturalističko poimanje jest upravo ovaj redukcionizam, koji duh svodi na svoju neuronsku osnovu – mozak.

U tom smislu je Comte-Sponville redukcionistički naturalist, jer sam drži da je duh mozak. Međutim, tu se javljaju novi problemi koji se očituju unutar naturalizacije duha kao što su pitanje slobode volje kao odlučujućim momentom koji pokazuje da duh nije svediv na svoju

³⁷ Patrick BECKER, *U stupici svijesti*, 25.

³⁸ Zvonimir ČULJAK, Naturalizam, u: *Filozofski leksikon*, 797.

³⁹ Patrick BECKER, *U stupici svijesti*, 23.

⁴⁰ *Isto*, 24.

⁴¹ *Isto*.

neuronsku osnovu. Comte-Sponville se distancira od naturalizacije duha, jer premda sumnja u slobodu volje, on ipak tu slobodu nastoji utemeljiti, makar skrivenu u želji oslobođenja od religije i Boga. Sloboda je, dakle postulirana u samom poimanju duha, za kojeg drži da je pravo svakoga i koje zahtijeva svoju slobodu. On dakle od slobode nije odustao, makar naturalizira duh, iz čega nužno proizlazi nijekanje slobode volje.

Da bismo to bolje pojasnili navedimo još jednom Beckerovo razumijevanje naturalizacije duha u kojem on vidi da je duh naturaliziran onda kada „prirodne znanosti mogu potpuno objasniti njegovo postojanje kao i njegov način funkcioniranja pozivajući se samo na njegovu neuronsku osnovu, odnosno kad potpunom objašnjenju više na putu ne stoji ni jedan načelni problem. Na mjestu izvornog samoograničavanja prirodnih znanosti nalazi se tada zahtjev sveobuhvatnog objašnjenja koji utemeljuje enormna objašnjavajuća snaga prirodoznanstvene metodike.“⁴² U tom smislu on, sagledavši posljedice naturalizacije duha, između ostaloga kaže da onda čovjek nije drukčiji od stroja čiji se život „sastoji u ponašanju goleme skupine živčanih stanica i molekula koje idu uz njih te je sama sloboda volje iluzija.“⁴³ Na tom tragu je i Comte-Sponvilleova tvrdnja da je duh funkcija mozga, njegova moć mišljenja i čin koji je nepobitan. Ukoliko je duh svediv isključivo na funkcije mozga on uključuje i svoju determiniranost te samim time svođenje duha na funkcije mozga uključuje njegovu naturalizaciju. U konačnici, naturalizacija vodi odricanju od slobodne volje: „Ako je naš duh samo proizvod mase koja se ponaša fizikalno determinirano, on ne može biti slobodan. Sva mentalna stanja mogu se reducirati na svoje neuronske korelate i tako u potpunosti objasniti pomoću svoje fizičke osnove.“⁴⁴

Iz ovoga je razvidno da je Comte-Sponville ujedno i naturalist i redukcionistički naturalist. Djelomično je naturalist u kršćanski prihvatljivom smislu, a djelomično je redukcionistički naturalist, oprečan kršćanskom poimanju. U smislu poimanja duha, Comte-Sponville je odlučan u razumijevanju da je duh mozak, iako svjesno priznaje da bi mozak bez te funkcije bio organ kao i svaki drugi. Time samo želi reći da se duh može prirodno objasniti pri čemu izostavlja svako njegovo natprirodno ili božansko objašnjenje. U daljnjoj razradi duhovnosti govori o apsolutu i misteriju koji su Priroda koja je *sve*. Time želi pokazati da je i čovjekova duhovnost također prirodna bez opet bilo kakvog natprirodnog uplitanja ili još više nekog izvanjskog Boga. Zato je svjestan da naturalizam vodi materijalizmu kao i imanentizmu

⁴² *Isto*.

⁴³ *Isto*, 25.

⁴⁴ *Isto*, 26.

u kojem duhovnost nije potraga za nečim izvana, nego za nečim što je već prisutno, ovdje i sada, u prirodi, u bitku, u misteriju – koji je svijet. Međutim, samo redukcionistički naturalizam nužno vodi materijalizmu, ali ne sam naturalizam kao takav što ćemo pokušati objasniti u kršćanskom obliku razumijevanja naturalizma. U tom smislu možemo reći da je Comte-Sponville redukcionistički naturalist jer duh svodi na prirodno odnosno fizičko koje postaje njegova osnova kojom se mora moći sve objasniti. Tako barem tvrdi naturalizam, unutar kojeg se Comte-Sponville sam smješta. Međutim, oprečnost se nalazi u poimanju slobode. To je problematika koju navod i Becker, govoreći da je glavni problem naturalista, odnosno redukcionističkih naturalista, koji unutar takvog koncepta više ne mogu ostaviti prostor slobodi. Riječ je o neuronskim osnovama mozga iz kojih smo mi determinirana bića koja nas usmjeravaju unutar našeg ponašanja, pa prema tome čovjekova sloboda je tek njegova vlastita iluzija.

Beckerovo ključno pitanje je: „Kako se u glavama ljudi tako tvrdokorno održava predodžba da je duh samostalan i k tome još slobodan? Ta intuicija nije spojiva s čisto fizikalnim načinom objašnjavanja. Postaje jasno da nije dostatno kako naturalistički modeli opisuju način rada mozga. Oni bi povrh toga morali moći prikazati zašto čovjek svoj duh doživljava samostalnim i slobodnim.“⁴⁵ U tom smislu Comte-Sponvillea vidimo i na drugoj strani naturalizma, onoj koja je prihvatljiva i kršćanskom razumijevanja duha, gdje on govoreći u kontekstu svoga mističnoga iskustva progovara o iskustvu oslobođenja. To oslobođenje prikazano je u smislu slobode od vlastitog ega koji nas sputava da živimo bolje, ali i oslobođenje od vlastitih iluzija, pa bile one u svojstvu religije i Boga. Kako god, vidimo da se Comte-Sponville ne odriče slobode, iako u redukcionističkom naturalizmu to nije slučaj. On također govori i o neobjašnjivom, o misteriju, o tajni, o neznanju kao znanju koje se očituje unutar duhovnog iskustva itd. Svi ovi momenti govore u prilog slobode i samostalnosti duha koji mi ipak doživljavamo kao misleća i slobodna bića. Nije čudno da je i Comte-Sponville na strani sad naturalizma sad reduktivnog naturalizma u smislu u kojem smo ih prethodno definirali, jer su i mnogi prije njega bili „barem djelomice“⁴⁶ naturalisti. Osim toga, to također govori u prilog činjenici, a koju i Becker navodi, da naturalizam nema cjelovito objašnjenje čovjeka kada se želi postaviti na svojoj redukcionističkoj osnovi, pa ako se od njega i krene, na putu se negdje raziđu, barem oni koji drže da duh posjeduje samostalnost i slobodu, pa makar to bilo i u funkciji

⁴⁵ *Isto.*

⁴⁶ Zvonimir ČULJAK, *Naturalizam*, u: *Filozofski leksikon*, 797.

mišljenja. U tom smislu je Comte-Sponville blizak onom naturalizmu koji je u kršćanskom poimanju prihvatljiv i razumljiv. Što to točno znači, objasniti ćemo u sljedećem naslovu.

Kako nam donosi Berdjajev postupnost razumijevanja duha razvijala se i unutar same biblijsko-kršćanske tradicije.⁴⁷ Iako je postupnost nešto što je prisutno i u grčkoj i u religioznoj tradiciji, njihovu razliku Berdjajev opisuje ovako: „U složenoj povijesti otkrivanja biti duha razlikovalo se filozofsko od religioznog poimanja duha: filozofija je poimala duh uglavnom kao razum, um, a religiozne struje shvaćale su duh kao silu najvišeg života, silu koju Bog udahnuje čovjeku, to jest shvaćale su ga cjelovitije.“⁴⁸ Što u ovom kontekstu znači to cjelovitije?

8.1.2. Biblijsko-kršćansko razumijevanje duha

Berdjajev to objašnjava na način da su pučke religiozne predodžbe, iako još utopljene u naturalizam, u *pneumi* razumijevali „zrak, oganj ili tijelo što je ipak cjelovitije od filozofskog poimanja duha koji se uzdiže nad naturalizam, nad fizičko, vitalističko poimanje duha, ali u njemu nema životne cjelovitosti, ono razum izdiže iznad cjelovitog života.“⁴⁹ Devčić u svojoj razradi, polazeći upravo od Berdjajeva, ističe bitne razlike filozofskog i religijskog poimanja, u kontekstu biblijsko-kršćanske tradicije. Tako starohebrejski pojam *rouakh* i grčki *pneuma* znače najprije vjetar, puhanje, disanje što očituje također svojevrsnu fizičku pojavu. No, „istovremeno se tome pripisivalo božanske oznake: *rouakh* ili *pneuma* su sam Božji dah i Božja sila koja stvara život i s kojom je povezana čovjekova svijest.“⁵⁰ U tome se pojavljuje prva razlika filozofskog i religijskog poimanja duha, unutar koje su kod prve duh i materija u suprotnosti dok je religijskom poimanju to strano. Becker nam također donosi da kršćanstvo koje je izraslo u židovskom kontekstu čovjeka promatra u cjelini, što očituje i „vjeru u uskrsnuće mrtvih kao čitavog čovjeka s tijelom i dušom.“⁵¹ Onda kada se spominje podijela čovjeka unutar biblijskih tekstova, „događa se samo kako bi se prikazale različite dimenzije čovječstva. Pritom materijalni način postojanja čovjeka dolazi isto tako do izražaja kao i njegove

⁴⁷ Nikolaj BERDJAJEV, *Duh i realnost*, 21.

⁴⁸ *Isto*, 23.

⁴⁹ *Isto*.

⁵⁰ Ivan DEVČIĆ, *Bog i filozofija*, 84.

⁵¹ Patrick BECKER, *U stupici svijesti*, 20.

duhovne sposobnosti. To dvoje zajedno čini čovjeka i omogućuje mu njegovu povezanost s transcencijom.⁵²

Tu već naziremo ono što smo od početka ove razrade htjeli naglasiti a to je da naturalizam i materijalizam, ne samo da su prihvaćeni, nego višestruko potvrđivani unutar biblijskog razumijevanja čovjeka. U tom smislu, „materijalnost, dakle povezanost sa svijetom objašnjava stvaranje čovjeka od »tvari zemlje«:⁵³ *Jahve, Bog, napravi čovjeka od praha zemaljskog i u nosnice mu udahne dah života. Tako postane čovjek živa duša* (Post 2,7) U tom smislu, stvaranje čovjeka od 'zemljina praha' daje za pravo prirodnim znanostima da o tom čovjeku nešto kaže, time i potpomogne biblijsko-kršćansko razumijevanje čovjeka, što nas dovodi i do naturalizma koji dolazi zajedno s njegovom materijalnošću. Također je važno naglasiti specifičnost biblijske objave koja ne samo da vidi čovjeka sastavnim dijelom njegove prirode, nego svjedoči o utjelovljenju samoga Boga: *I Riječ tijelom postade i nastani se među nama* (Iv 1,14). U ovim naznakama možemo zaključiti da biblijsko shvaćanje zastupa „čovjeka živom jednotom prema kojoj se sav čovjek izražava bilo pod vidom duše, bilo pod vidom tijela.“⁵⁴

Bitne razlike između filozofskog i biblijsko-kršćanskog poimanja duha u povijesnom kontekstu koje Devčić izdvaja su: Kao prvo svođenje duha na univerzalni um. Kao što smo vidjeli kod Platona, „duh je shvaćen univerzalistički i kao takav suprotavljen svemu pojedinačnom. Taj univerzalizam nije nadišao ni Aristotel. Upravo su s tim povezani i glavni nedostaci antičkog poimanja duha, ali i bitne razlike u odnosu na biblijsko-kršćanski pojam duha.“⁵⁵ Dok filozofija poima duh kao razum, um, religiozne struje ga poimaju kao silu najvišeg života kojoj je strano suprotavljanje duha i materije. Još jedna od razlika je personalno shvaćanje duha u biblijsko-kršćanskoj tradiciji kao jedna od temeljnih razlika s obzirom na grčku misao: „Za razliku od grčke filozofije koja se nikad nije uzdigla do personalnog pojma duha, biblijska je misao s vremenom došla do toga. To znači da je Božji bitak osobni duhovni bitak.“⁵⁶ Iz toga se povlači misao o personalnom duhu u čovjeku, koji je „osoban i komunikativan, jer je čovjek sličan Bogu upravo po duhu.“⁵⁷ Kako ne bi došlo do pojednostavljenja, u smislu da je grčki duh univerzalistički a biblijsko-kršćanski individualistički, Berdjajev će objasniti: „Duh je osoban i otkriva se u osobi, ali on osobu

⁵² Isto.

⁵³ Isto, 16.

⁵⁴ Rudolf BRAJČIĆ, Problem duša-tijelo, 224.

⁵⁵ Ivan DEVČIĆ, *Bog i filozofija*, 83.

⁵⁶ Isto, 85.

⁵⁷ Isto.

ispunja nadosobnim sadržajem. Duh je subjektivan i otkriva se u subjektu, ali on spašava od loše 'subjektivnosti', od nesposobnosti razlikovanja realnosti i sjedinjavanja s realnostima.⁵⁸ Nešto kasnije će reći da „duh potvrđuje svoju realnost kroz čovjeka. Čovjek je očitovanje duha. Svijest i samosvijest povezane su s duhom. Svijest nije samo psihološki pojam, u njoj je duhovni elemenat koji je ustrojava. I jedino je zato moguć prijelaz od svijesti na nadvijest. Duh je djelovanje nadsvijesti u svijesti. Duhu pripada prvenstvo nad bitkom.“⁵⁹ Biblijsko-kršćanska tradicija se shvaća potpunijim razumijevanjem duha i zbog povezanosti nutarnjosti s dimenzijom duha jer duh je poveznica pojedinačnog i univerzalnog, unutar kojeg nijedno od njih nije dokinuto: „Realno je samo pojedinačno, ali u dimenziji duha sve pojedinačno je u slobodi sjedinjeno, sve individualno je ujedno i univerzalno.“⁶⁰ Tu se krije još jedna razlika antičke i biblijsko-kršćanske misli o duhu, unutar koje se objašnjava jedinstvo realnog i univerzalnog odolijevajući mehaničkom jedinstvu, zasnovanom na zakonima i izvanjskoj prisili.

Ipak, mnogi autori drže da ni u biblijsko-kršćanskom razumijevanju nije nadiđen dualizam, iako je on u biblijskom kontekstu podložan interpretaciji. Naime, jedni u tim navodima vide zastupljen dualizam a drugi različit izričaj čovječnosti. Becker tvrdi da je biblijskom, kao i patrističkom razumijevanju strana dualistička antropologija. Ona međutim dolazi s Augustinom koji je temeljeći se na Platonu, „utvrdio dualističko razmišljanje, a time i neprijateljstvo prema tijelu.“⁶¹ To je jedan od razloga zašto se ne može prikazati jedna jedinstvena kršćanska slika čovjeka s obzirom na njezinu tradiciju i njezine autore.⁶² Poznato je da je Toma Akvinski, temeljeći se na Aristotelovu hilemorfizmu (tijelo je materija a duša je forma tijela), bio najbliži nadvladavanju platonsko-augustinovskog dualizma. Prema njemu je „čovjek stvoren u jedinstvu duše i tijela te samo u tom jedinstvu čovjek postoji.“⁶³ Iako Toma, „razdvaja tijelo i dušu kao dva samostalna principa kad dušu označava kao formu a tijelo kao

⁵⁸ Nikolaj BERDJAJEV, *Duh i realnost*, 20.

⁵⁹ *Isto*, 21.

⁶⁰ Ivan DEVČIĆ, *Bog i filozofija*, 86.

⁶¹ Patrick BECKER, *U stupici svijesti*, 20.

⁶² *Usp. Isto*, 13.

⁶³ *Isto*, 21. Kod Tome čitamo, unutar pitanja: *Je li bit čovjeka sama duša?* njegovo jasno opažanje da je čovjek „složenica od duše i tijela.“ (193) U protivljenju da se pod ljudskom biti zagovara samo duša, odgovara: „Konkretan čovjek nije sama duša, nego je on, na primjer Sokrat, složenica od duše i tijela. Ovo kažem zbog toga što su neki tvdili da pojam vrste uključuje samo odrednicu, a da je tvar sastavni dio pojedinca, a ne vrste. Ali to ne može biti istina. Naime, priroda vrste obuhvaća ono što označava definicija. A definicija prirodnih bića označava ne samo odrednicu, nego odrednicu i tvar. Prema tome, tvar je sastavni dio vrste kod prirodnih bića, ali nekonkretna tvar (materia signata) koja je temelj individualnosti i, nego tvar kao zajednička osnovica (materia communis). No, kao što u pojam konkretnog čovjeka ulazi da je sazdan od konkretne duše, od toga mesa i od tih kostiju, tako i u pojam čovjeka ulazi da je sazdan od konkretne duše, od toga mesa i od tih kostiju, tako i u pojam čovjeka općenito ulazi da je složenica od duše, mesa i kostiju.“ Također vidi u: Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo*, 192.

materiju, realizacija duše kao forme ipak se događa samo pomoću njezine materije, tijela.“⁶⁴ Na žalost, Tomino razumijevanje se nije razvijalo u toj mjeri, više nego je to bila platonističko-augustinjska tradicija koja je dominirala u poimanju odnosa duha i tijela.

Učiteljstvo Crkve preuzima Tomino razumijevanje odnosa duha i tijela što čitamo i u Katekizmu Katoličke Crkve: „To jedinstvo duše i tijela tako je duboko da se duša mora smatrati »formom« tijela, tj. zahvaljujući duhovnoj duši tijelo sastavljeno od tvari jedno je i živo ljudsko tijelo. Duh i tvar u čovjeku nisu dvije združene naravi, nego njihova povezanost tvori jednu jedinu narav.“⁶⁵ Međutim, odmah potom Katekizam navodi da: „Crkva uči da Bog svaku duhovnu dušu neposredno stvara, da dušu ne »proizvode« roditelji i da je duša besmrtna. Ona ne propada kad se tijelo odvaja smrću i ponovno će se ujediti s tijelom u konačnom uskrsnuću.“⁶⁶ Ovdje je očitovano to da dualizam još uvijek nije pevladan, jer, ako je duša besmrtna, onda za razliku od tijela čini samostalni entitet. Katolički nauk očito želi kombinirati dvije nespojive temeljne filozofske opcije: s jedne strane naglašava jedinstvo duha i tijela, a s druge strane ističe njihovu različitost.“⁶⁷ Međutim, u tome, kako kaže i Becker, samo ostaje širok prostor slobode djelovanja i rada, unutar kojega valja i filozofski i teološki i prirodoznanstveni doprinos uzeti za ozbiljno.

Iako je rečeno da nije moguće iznijeti jednu jedinstvenu kršćansku sliku čovjeka, ona se ipak daje sagledati u nekim temeljnim smjernicama koje su općeprihvaćene. Unutar biblijsko-kršćanske tradicije i materijalizam i naturalizam su prihvaćen u onim okvirima u kojima duh od njih nije odvojiv ali ni na njih potpuno svediv. No problem se javlja onda kada se od antičke misli na ovamo događa svođenje duha na materijalno i gledano isključivo naturalistički u redukcionističkom smislu. Drugim riječima, preokreće se biblijsko-kršćansko shvaćanje, koje, a to se često zaboravlja, nije nijekanje materijalno-duhovne ovisnosti. Međutim, također je važno naglasiti da je i kršćanstvo, na platonsko-augustinovskom tragu, u toj mjeri odvojilo duh smatrajući ga nacjepljenjem od nekud izvana. U tom smislu, držimo da prirodne znanosti itekako i samu biblijsko-kršćansku interpretaciju dovode u pitanje, što ne samo da je izazov za teologiju, nego omogućuje iznova nagnuti se nad tajnom. Tako i sam Becker tvrdi da je „do ove točke“⁶⁸ misaoni tijek naturalizma ne samo prihvatljiv nego nas oslobađa misteriozne predodžbe

⁶⁴ Patrick BECKER, *U stupici svijesti*, 21.

⁶⁵ KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE, Hrvatska biskupska konferencija, Zagreb, 1994., br. 365.

⁶⁶ *Isto*, br. 366.

⁶⁷ Patrick BECKER, *U stupici svijesti*, 21.

⁶⁸ Izraz 'do ove točke' predstavlja Beckerovo razumijevanje da duh nije odvojiv od čovjekove prirode, tj. da se on prirodno razvio u skladu sa zakonitostima evolucijskog postupnog razvoja, te tako on ne predstavlja neki izvanredni zahvat Boga nego je planiran od početka. Upravo to 'planiran' sadrži postulat Boga, što također ukazuje da duh nije svediv na svoju fizičku osnovu, u čemu se naturalizam i kršćansko poimanje duha razilaze.

prema kojoj se duša čovjeku nacjepljuje odnekud izvan prirode.“⁶⁹ Iz ovog kratkog uvida u povijest biblijsko-kršćanskog razumijevanja duha vidimo da se ono, kao i u filozofskoj spoznaji, razvijalo postupno. U toj postupnosti se kristalizirala biblijsko-kršćanska misao koja je bila bliža materijalizmu i naturalizmu nego je to bila grčka misao, uvijek u stupici dualizma koja nije uspijevala to dvoje povezati i završavala u aporiji. Zasigurno je to jedan od razloga zašto se i Comte-Sponville ne samo ne bavi detaljnije tim pitanjem, nego i naslanja na prirodne znanosti i naturalističko objašnjenje kada tvrdi da je duh mozak.

Ono što predstavlja poteškoću u razumijevanju tijela i duha u odnosu na redukcionistički naturalizam kakav se suprotstavlja kršćanskoj slici čovjeka su upravo one temeljne odrednice koje zastupa kršćanska slika čovjeka. Njih sažima Becker, pa ih takve preuzimamo smatrajući ih mjerodavnima kao i dobro sažetima za našu razradu u kontekstu, kako duha, tako i duhovnosti. Tako Becker kaže da „probleme stvara kršćanski izričaj prema kojem je čovjek posebno stvorenje koje se kvalitativno izdiže iznad drugih i zauzima jedinstven položaj.“⁷⁰ Taj jedinstven čovjekov položaj objašnjava teološkom analizom sažimajući je da „1. Čovjek dobiva svoj poseban položaj time što može iskusiti Božju transcendenciju; 2. Čovjek je slobodan i stoga posjeduje nepovredivo dostojanstvo; 3. Čovjek stoji u povezanosti i odgovornosti prema sebi, svojim bližnjima, svijetu i Bogu; 4. Čovjek prema biti posjeduje duh i tijelo.“⁷¹

U ovim naznakama vidimo mjesto naturalizmu i materijalizmu u onom smislu u kojem se duh može prirodno objasniti, koji time osvjetljava i biblijsko-kršćansko poimanje čovjeka na jednoj novoj razini. Becker to objašnjava na način da „direktno Božje udahnjivanje čovjekova duha trebalo bi, pretpostavljam, osigurati njegov istaknuti položaj u svijetu. Time se ipak implicitno zastupa dualistički model, koji duh razumijeva kao izvana pridodan tijelu. Ne čini mi se razboritim polaziti od Božjeg zahvata u svjetsko zbivanje. Zašto bi stvorenju bilo potrebno da Bog zahvaća u nj? Čini mi se da Božjoj veličini više odgovara to da nastanak svijesti promatra kao planiran od početka. Time se postiže da svijest nastaje u prirodnoj zakonitosti prisutnoj od početka. Prirodni zakoni se ne moraju staviti izvan snage da bi se omogućio duh.“⁷² U ovom navodu vidimo da su i naturalizam i materijalizam ne samo prihvatljivi kršćanskom poimanju duha, nego i unutar biblijsko-kršćanske objave višestruko potvrđivani. Također je razvidno da naturalizam ne vodi nužno materijalizmu, jer razumijevanje da se duh može prirodno objasniti i da je on razvijen u svom prirodnom

⁶⁹ *Isto*, 24.

⁷⁰ *Isto*, 28.

⁷¹ *Isto*, 203.

⁷² *Isto*, 208.

okruženju ne dokida mogućnost da je takav razvoj planiran od početka, utemeljen u svojim prirodnim zakonitostima, u kojima se duh pokazuje kao nešto uzvišeno, spektakularno i što mu omogućuje da prekoračuje sam sebe.

Takvu postavku nalazimo i kod Berdjajeva koji tražeći duh ne zaboravlja konkretnog čovjeka. U stvari u tome vidi zanemaren duh. Ne zanemariti konkretnog čovjeka u kojem se jedino duh očituje, znači ne zanemariti njegovu prirodnost, njegovu materijalnost a samim time i činjenicu da on nije „u potpunosti drukčije biće od životinje.“⁷³ To je ono što ga treba lišiti njegove umišljenosti, s čime bi se i Comte-Sponville složio. Međutim, lišiti se umišljenosti može samo duh koji nije zatvoren unutar prirodnih zakonitosti kojima je materija podložna. Duh je otvorenost, nezaključenost, unutar kojih jedino prepoznamo lice čovjeka gdje se duhovnost ne promatra kao „suprotnost tijelu ili materijalnome, nego znači njegovo preobraženje, postignuće najviše kvalitete cjelovitog čovjeka, ostvarenje osobnosti.“⁷⁴ Stoga, čovjek nije u potpunosti drukčije biće od životinje. Treba voditi računa o ovome *u potpunosti*. Računajući s njegovom prirodnom stvarnošću, još više računamo na njegov duh.

8.1.3. Suvremene rasprave o duhu u razradi Patricka Beckera

Kako smo do sada željeli naglasiti, naturalizam Comte-Sponvillea ima dvije dimenzije koje se u jednom trenutku (kod poimanja duha) očituju u onom smislu u kojem razumijevamo redukcionistički naturalizam kako ga poima Becker, a u drugom trenutku je naturalist (u poimanju duhovnosti) u kršćanskom smislu. Pozabavit ćemo se ovdje naturalizmom koji se karakterizira kao redukcionistički u kojem i Comte-Sponville drži da je duh ustvari mozak a duhovnost jedna od funkcija mozga koja se očituje u svojoj moći mišljenja što je svodivo na svoju prirodnu osnovu u kojoj smatra da je duh proizvod prirode. Duh kao rezultat prirode prihvatljiv je i u biblijsko-kršćanskom svjetonazoru, s iznimkom da se na svoju prirodu ne može potpuno svesti. U tom smislu želimo naglasiti manjkavosti i nedostatnosti redukcionističkog naturalizma koji se pokazuje kao nedovoljno objašnjenje pitanja odnosa duha i tijela. To nam je važno iz razloga što Comte-Sponville polazi od redukcionističkog naturalizma u poimanju duha, dok se u samoj razradi duhovnosti od njega distancira. Tu tvrdnju precizirat ćemo u nastavku, oslanjajući se na razradu Patricka Beckera.

⁷³ Isto.

⁷⁴ Nikolaj BERDJAJEV, *Duh i realnost*, 42.

Problematičnost razumijevanja kršćanskog poimanja duha i redukcionističkog naturalizma očituje kršćanski izričaj čovjekove posebnosti kao kvalitativne razlike s obzirom na druga stvorenja. Unutar takve postavke, „prirodoznanstvena kritika upozorava na to da čovjek predstavlja stupanj razvoja unutar evolucije koja ne poznaje kvalitativne skokove (barem ne u ontološkom smislu).“⁷⁵ U tome se razaznaje problematika pitanja zašto je „čovjek kraj, a time i vrhunac evolucije. Upućivanje na veliku blizinu između čovjeka i njegovih evolucijskih prethodnika sigurno je opravdano. No, također se mora dopustiti i pitanje može li se svijest priznavati samo čovjeku.“⁷⁶ Drugim riječima, duh koji se očituje u ljudskom subjektu, nezaključen i otvoren, kojeg doživljavamo slobodnim i samostalnim, koji posjeduje osobnost, svijest, intuiciju, volju, slobodu, razum i um, propitkujući samoga sebe ima potpunu legitimnost o sebi kao takvome postaviti pitanje: Jesmo li mi samo splet evolucijskih slučajnosti u kojima se duh očituje kao nusproizvod umreženosti mozga? Ako redukcionistički naturalizam, kao i Comte-Sponville, polaze od toga da je duh svediv na svoju fizičku osnovu, onda u kontekstu Beckerove zamjedbe, trebaju ponuditi objašnjenje kako funkcionira mozak, odnosno fizička stvarnost čovjeka u odnosu na duh. Ključna pitanja i rupe u objašnjenju razrađuje Becker, koja ćemo ovdje pokušati sažeti.

Unutar svoga istraživanja, Becker nam donosi da „naturalizam, koji se okreće protiv vitalizma, drži da se svemir sastoji od prirodnih sastavnica te da su zato svi sustavi sastavljeni od istih bazalnih sastavnih dijelova. Prema tome, također i u evoluciji svemira kauzalnu ulogu imaju samo prirodni čimbenici. Za naturalističke predstavnike, odatle slijedi da se čitav svijet može analizirati prirodoznanstvenom metodom. To se s današnjeg gledišta ipak može opovrgnuti. Upravo predodžba da svijest i slobodna volja nastaju iz mozga sadržava ono što se empirijski ne može analizirati.“⁷⁷ Problem je upravo prijenos informacija i nastanak svijesti. Osim toga, „promjena na područjima mozga odgovornima za nastanak svijesti uzrokuje promjenu svijesti. Obratno, svijest može utjecati na mozak.“⁷⁸ Da „naturalizacija ne može objasniti bitni fenomen svijesti, te je stoga manjkavo i neprikladno objašnjenje,“⁷⁹ potvrdit će rupama u objašnjenju koje su ujedno i slabost reduktivno-naturalističke pretpostavke. Becker donosi tri područja na kojima se nalaze rupe u objašnjenju: 1. Područje osjetilnog doživljavanja (*qualia*); 2. Područje intencionalnosti i problem povezivanja; 3. Područje slobodne volje.“⁸⁰

⁷⁵ Patrick BECKER, *U stupici svijesti*, 28.

⁷⁶ *Isto*.

⁷⁷ *Isto*, 74.

⁷⁸ *Isto*, 76.

⁷⁹ *Isto*, 156.

⁸⁰ *Isto*.

Tako u prvom problemu, poznatom kao *qualia*, Becker predstavlja naše „osobno doživljavanje koje nitko drugi ne može na isti način shvatiti, a pogotovo ne empirijski ponoviti. Ono je čisto individualno te tako prirodnoznanstveno neshvatljivo. Naši osjeti pri promatranju nekog predmeta načelno se ne mogu komunicirati.“⁸¹ Upravo ono što doživljavamo iz perspektive prvog lica nešto je što nije moguće empirijski zahvatiti i zato *qualia* predstavlja „oštar mač protiv naturalizacije“⁸² jer „činjenica da neki organizam *uopće* ima svijesne doživljaje na najelementarnijoj razini, implicira da se *nekako doživljava* to što *jest* organizam.“⁸³ U tom smislu, iako *qualia* upućuju prvenstveno na individualne doživljaje i ako ih hoću komunicirati one moraju imati i objektivnu stranu te ekvivalent kod drugih ljudi. Time se njihova individualnost ne dokida, jer nitko ne osjeća bol kako ju osjeća pojedinac, a opet bol je iskustvo koje dijele svi. Jednako tako, ovo „znanje za samoga sebe automatski vodi do iskustva samoga sebe.“⁸⁴ Na tom tragu Becker zaoštrava da „spoznajnoteorijska činjenica da je naš cjelokupni doživljajni svijet *konstrukt* mozga, aplicira da je riječ je o isforsiranoj interpretaciji. Nitko ne može ozbiljno osporiti to da mozak predstavlja osnovu svijesti – ali sigurno više na temelju empirijskih istraživanja nego na temelju teorije spoznaje. A to da bi se svijest mogla svesti na mozak – čini se također da više predstavlja interpretaciju nego neizbježnu prirodnoznanstvenu spoznaju.“⁸⁵ U zaključku o pitanju *qualia* Becker tvrdi da se „redukcionizam pred problemom *qualia* nalazi pred ozbiljnim teškoćama. Dosad nije uspio nijedan postupak koji nužno pokazuje nesvedivost mentalnog na fizičko. Također, redukcionistički programi svakako boluju od toga što do danas nema održivih polazišta koja ljudske osjete svode na njihovu fizičku osnovu.“⁸⁶

S intencionalnosti, koju je nakon povijesnih rasprava u modernu prenio njemački filozof i psiholog Franz Clemens Brentano, pojavljuje se jedan „daljnji konstitutivni element svijesti. Intencionalnost se ne smije brkati s intencijom, tj. namjerom nekog djelovanja. Načelno je neka misao intencionalna onda ako se odnosi na nešto drugo.“⁸⁷ U tom smislu intencionalnost je nešto što je svojstveno psihičkim fenomenima dok fizički fenomeni ne pokazuju ništa slično. Ovdje ne ulazimo u rasprave koje se bave intencionalnošću, nego izdvajamo pitanje koje Becker smatra zanimljivim i održivim na tragu Brentana, a to je: „Koliko se intencionalnosti može naći

⁸¹ *Isto*, 164.

⁸² *Isto*, 165.

⁸³ *Isto*.

⁸⁴ *Isto*, 166.

⁸⁵ *Isto*.

⁸⁶ *Isto*, 175.

⁸⁷ *Isto*.

izvan svijesti?“⁸⁸ Drugim riječima, Becker navodi da „zagovornici naturalizacije *moraju* pronaći putove da mentalnu intencionalnost objasne na fizičkoj razini te time pokažu može li se intencionalnost naturalizirati.“⁸⁹ Neki od eksperimentalnih pokušaja bilo na strani nemogućnost da se intencionalnost naturalizira bilo na strani da je to moguće, nisu uspjeli dokazati ni jednu stranu, osim što je izronio drugi problem, onaj značenjski.

Becker ga objašnjava ovako: „Intuitivno bismo rekli da naši osjetilni dojmovi prikupljaju materijal, da ga naš mozak obrađuje te da zatim na scenu stupa duh koji taj materijal spaja, razvija koherentnu opću sliku i tumači situaciju. Ovom intuicijom pogađamo u još jednu drugu važnu bolnu točku reduktivnog naturalizma: Kako se različiti ulazni podaci koji se obrađuju na različitim mjestima u mozgu povezuju u jednu jedinstvenu cjelinu ako prirodne znanosti ipak eksplicitno isključuju hijerarhijski model mozga? Kako može nastati jedinstveno ja ako se mozak sastoji od mnoštva paralelno povezanih pojedinačnih područja?“⁹⁰ Tu se javlja pitanje značenja koje se ne može svesti na pojedinačni element neuronskih funkcija nego tek na razini cjelokupnog sustava. Tako je pitanje: Kako taj sustav stvara značenje i kako se događa to povezivanje između pojedinačne informacije i samog značenja na fizičkoj razini? Dakle, „ljudska svijest se gleda ipak kao cjelina. Kako će neuronska mreža koja ne poznaje središte proizvesti svijest u kojoj su sve informacije povezane? Kako će nastati jedinstveno ja ako za to nema neuronske osnove? Naša svijest obuhvaća znanje mnogih različitih skupina neurona. Prema kojim kriterijima se odabire koje će informacije ući u svijest, a koje ne, još će se moći prirodnoznanstveno objasniti. Ali kako funkcionira taj proces odabiranja? Kako jedno postaje svjesno, drugo ne?“⁹¹ Ovdje se Becker opet ne naslanja na nemogućnost odgovora na ova pitanja. Smatra da znanstveni napredak ne treba podcjenjivati, ali jednako je legitimno ukazati da su mnoga pitanja koja se izravno tiču našeg razumijevanja ljudskog duha ne mogu prikazivati riješenim dok ona to jednostavno nisu.

Sloboda volje, treći je problem reduktivnog naturalizma, koji slobodu volje odbacuje. U tom sklopu nijekanja slobode volje, javlja se proturječje s našom intuicijom, „jer sebe doživljavamo slobodnima.“⁹² Tako razlikovanje jake i slabe slobode volje, zastupajući dakako jaku slobodu volje, objašnjava i što se pod tim podrazumijeva. Stoga će objasniti da „stajalište jake slobode volje znači – to se mora naglasiti – da neki potpuno identičan čovjek kod kojeg se

⁸⁸ *Isto*, 176.

⁸⁹ *Isto*.

⁹⁰ *Isto*, 178.

⁹¹ *Isto*, 186.

⁹² *Isto*, 188.

prirodoznanstveno ne može ustanoviti razlika, pod potpuno istim okolnostima ima različite mogućnosti odabira te ako je to potrebno također donese i različite odluke. Ovo određenje slobode volje nije spojivo s programom naturalizacije.⁹³ Zagovornici da je sloboda volje iluzija vlastitog ja pa prema tome i sama slobodna volja, u naturalističkom smislu, „moraju moći objasniti kako mozak funkcionira i ispunjava zapazive funkcije, te kako mozak proizvodi vlastito ja i iluziju vlastite slobodne volje. Tek tada postaje teško ustrajati na postojanju neovisnog duhovnog načela. No takav cjeloviti koncept ne postoji.“⁹⁴ Becker ne tvrdi niti da suprotna strana ima konačno rješenje na problematiku ovih pitanja. On samo želi pokazati slabost naturalističkog objašnjenja s kojim se danas često računa kao sigurnim uporištem, a koje s obzirom na rupe u objašnjenju koje smo ukratko iznijeli, nimalo nije uvjerljivo.

On sam ne gradi ideju o samostalnoj svijesti na toj neuvjerljivosti. Smatra i nada se da će prirodoznanstvene spoznaje doći do svog rješenja. Čak i predlaže jedan koncept⁹⁵ unutar kojeg će se moći susresti i filozofija i kršćansko shvaćanje čovjeka i prirodne znanosti. On ne dokida važnost prirodoznanstvenog govora, niti želi nametnuti kršćansku sliku kao mjerodavnu u odnosu na druge. Ono što je ovime htio pokazati jest da naturalističko objašnjenje iskustvo i svijest o slobodnoj volji ne uzima za ozbiljno, te polazi od pretpostavki predlažući ih kao dokazane činjenice, što nikako ne bi smio biti govor unutar znanstvenih okvira.

Što to znači za našu razradu? Koncept koji Becker predlaže, unutar kojeg se možda može razmišljati i raditi u okviru poimanja ljudske svijesti koja ozbiljno računa ne samo s prirodoznanstveno dokazanim činjenicama nego i s cjelovitim čovjekom koji ima svoju intuiciju, koja, kako kaže „iako može biti pogrešna, ne pada s neba, nego je rezultat empirijskih iskustava, kao i prirodnih znanosti.“⁹⁶ Ta intuicija nam nepobitno govori da je čovjek slobodno i samostalno biće koje donosi vlastite odluke, ima iskustvo samoga sebe, svoje svijesti i smatra se začetnikom svojih čina. Ta slika se ne uklapa u redukcionistički naturalizam koji želi mozak svesti na svoju prirodnu osnovu i njome ga objasniti bez da uzima u obzir prethodno navedene naznake. Međutim, samim time će se znanost udaljiti od čovjeka, ne računajući na konkretnog njega, s onim što on u sebi osjeća i o čemu ima svijest.

To smo željeli pokazati iz razloga što se Comte-Sponville shvaća naturalistom, iako nije potpuno jasno u kojem konačno obliku. To da je svijest ovisna o mozgu nitko razuman danas

⁹³ *Isto*, 189.

⁹⁴ *Isto*, 192.

⁹⁵ Vidi u *Isto*, 203: Emergencija kao pristup rješenju.

⁹⁶ *Isto*, 172.

ne osporava. No time nismo rekli ništa o tome, zašto baš mozak „stvara jednu vrstu središnjeg filma koji je osnova naše svijesti. Na ovom mjestu događa se prijevod fizičkih procesa u mozgu na mentalni tijek svijesti. Kako se ono provodi, prirodne znanosti barem do sada ne mogu odgovoriti. Također ni redukcionistički pristup ne pomaže – konačno i on mora moći objasniti zašto taj film svijesti, odnosno iluzija svijesti proizvodi mozak, a ne jetra.“⁹⁷ Osim toga, riječ je i o tome da se „događa jedan oblik obrade informacija koji poznaje samo nastala svijest i koja sa svoje strane mijenja fizičku osnovu. Ono fizičko ostaje pridodano onom mentalnom, ali sada mentalno dobiva inicijativu. Sada se ono mentalno natrag prevodi u ono fizičko, dakle, postoji ne samo uzrokovanje prema gore (prvi korak prevođenja) nego i uzrokovanje prema dolje (povratno prevođenje). Ta dva koraka prevođenja idu ruku pod ruku tako da se u praksi procesi u mozgu teško mogu dijeliti jedni od drugih. U svijesti se neprestano javljaju informacije koje daje mozak, a on ih isto tako neprestano prevodi natrag. Ako je ta teorija točna, svijest ima zadaću da na raspolaganje stavlja višu (a time vjerovatno i učinkovitiju) obradu informacija koja nadilazi ono što bi mogla izvesti njezina fizička osnova. Svijest tako predstavlja evolutivni napredak i omogućuje čovjeku da djeluje fleksibilnije i kreativnije.“⁹⁸ Na tom tragu onda stoji tvrdnja koju smo donijeli na početku, a to je da je duh kao rezultat prirode prihvatljiv i u biblijsko-kršćanskom svjetonazoru, s iznimkom da se na svoju prirodu ne može potpuno svesti, jer ju on bitno nadilazi.

Unutar ovih naznaka, možemo zaključiti da Comte-Sponville, polazeći od naturalizma, s naturalizmom se razilazi onda kada progovara o duhovnosti, shvaćajući je kao funkciju mozga, ali unutar svog iskustva kao samostalni i slobodni duh. Nije pretjerano ako istaknemo da je riječ o proturječju koje se očituje unutar poimanja duha u smislu njegove svedivosti na mozak, dok pritom ono što iz toga proizlazi, u razradi duhovnosti, to nije slučaj. U duhovnosti, Comte-Sponville je naturalist u onom smislu u kojem to može biti svaki kršćanin. Prema tome, kao što i sam Becker naglašava da je svojim istraživanjem „prikazao kako projekt naturalizacije već odavno nije tako napredan kako to prikazuju neki od njegovih zagovornika“⁹⁹ i sam Comte-Sponville će se od naturalizma razići već u postulatu duha kao njegove otvorenosti spram apsoluta. Ovaj prvi dio je bio i važan i neizostavan uvod u promišljanje o duhovnosti bez Boga, gdje smo već u samom temelju koji polazi od pitanja: Što je duh i od kuda duh u čovjeku?, željeli naglasiti da je riječ o temelju koji se tek može postulirati, a nikako smatrati

⁹⁷ *Isto*, 227.

⁹⁸ *Isto*.

⁹⁹ *Isto*, 238.

samorazumljivom činjenicom. Ima li takva duhovnost svoju moguću razradu u kontekstu onoga što smatramo životom duha, ostaje promišljati u sljedećem naslovu.

8.2. Duhovnost bez Boga

Sam naslov naznačuje da ćemo ovdje propitkivati duhovni život kako ga vidi Comte-Sponville, neovisno o transcendentnom Bogu i religiji. Unutar razrade duhovnosti, valja naglasiti da ćemo pred očima imati treće pitanje koje smo postavili u uvodu o pitanju duha, koje u ovom dijelu zahtijeva odgovor. Podsjetimo da se ono tiče uvira duha i duhovnosti koju Comte-Sponville objašnjava kao otvorenosti apsolutu kojeg on ne poriče, ali poriče njegovu transcendenciju, duhovnost, osobnost. Drugim riječima, to za njega znači poricati da je apsolut Bog. Stoga nam se ovdje otvara put propitkivanja upravo u poimanju apsoluta i kako ga razumjeti unutar Comte-Sponvilleove interpretacije te kakvu duhovnost takva interpretacija donosi, računajući s tim da se riječ duhovnost „odnosi na svaki duhovni život kao nauk i praksu.“¹⁰⁰ I o jednom i o drugom će biti riječi u teološko-kritičkom ključu koje polazi od onoga što Comte-Sponville govori o duhovnosti kao svojevrsnom nauku i praksi unutar ateističkog svjetonazora. U prvom dijelu rada smo analitički prikazali njegovo polazište, potom smo neka od ovih pitanja obradili u poglavlju o *Iskustvu*. U ovom dijelu ćemo staviti naglasak na teološko-kritičko iščitavanje 'nauka' duhovnosti bez Boga koja ima svoje viđenje apsoluta, a potom se vratiti samoj praksi. Ovdje se nameće zahtjev ponoviti neke Comte-Sponvilleove stavove koje sada promatramo u ključu duhovnosti, kako bismo naznačili bitne odrednice našeg propitkivanja. Također valja naglasiti da Comte-Sponvilleovo razumijevanje duhovnosti, njezina nauka i prakse, proizlazi iz njegova mističnog iskustva, čiji sadržaj također treba imati u vidu pri teološko-kritičkom iščitavanju ovih pitanja. Može se činiti proturječnim kada govorimo o određenom nauku unutar Comte-Sponvilleova koncepta razumijevanja duhovnosti jer on neprestano stavlja naglasak na slobodu duha i duhovnosti, dok sam nauk podrazumijeva određene okvire. Ipak, to želimo pokazati u ovom dijelu, Comte-Sponville svoje poimanje apsoluta, kojeg drži nepojmljivim, neizrecivim i nedokučivim, također smješta u određeno pojmovlje, izrecivost i dokučivost. Kako bismo ga drukčije mogli poimati i komunicirati? Drugim riječima, iako se možda Comte-Sponville oslobodio kršćanskih predodžbi Boga, on ipak svoje razumijevanja apsoluta smješta unutar određenih predodžbi i okvira, kako u svojoj

¹⁰⁰ Enciklopedijski teološki rječnik, Aldo STARIĆ (ur.), Zagreb, 2009., 226.

filozofiji tako i u svome iskustvu. Da bismo pristupili tom pitanju, valja se vratiti duhovnosti kako ju objašnjava Comte-Sponville a što je ujedno i temelj našeg promišljanja.

8.2.1. Otvorenost duha spram apsoluta – duhovni život

Ono što Comte-Sponville drži važnim u pitanju o duhovnosti, „nije Bog, ni religija ni ateizam, već duhovni život.“¹⁰¹ Za razliku od naturalističke pozicije koja duh svodi na mozak, u pitanju duhovnosti Comte-Sponville mu daje posebno mjesto kada kaže: „Duh je najuzvišeniji dio čovjeka, ili zapravo najuzvišenija funkcija koja nas čini drukčijima od životinja, višima i boljima od životinja koje smo i mi.“¹⁰² Pojmovi apsolutno, beskonačno i vječno u najmanju ruku su izazovni kada ih susrećemo unutar ateističkog svjetonazora još k tome razrađene unutar određenog življenja duhovnosti. Comte-Sponville se ne želi odreći ni vrhunca duhovnosti kako je on izražen unutar religijskog poimanja, gdje svaka duhovnost svoju kulminaciju nalazi u mistici. Da bi se oslobodio religijskog, reći će da je religija samo jedan od načina kako se duhovnost može živjeti, nikako i njezin preduvjet. Potkrijepljenje tom stavu nalazi u činjenici da mudrost stoika ili budistička duhovnost ni po čemu nisu religije, ali njeguju život duha. Stoga, bilo ateist ili vjernik, to ujedno ne znači biti manje suočen s „beskonačnim, s vječnošću i s apsolutnim.“¹⁰³ U toj tvrdnji vidimo još jednu potvrdu duhovnoga u čovjeku koji ne može zaniijekati duh pa s kojom god predispozicijom polazio. Drugim riječima, čak i onda kada zaniječemo duh, već smo ga potvrdili, jer samo duh može duh zaniijekati.

Ono što smo prethodno obradili unutar naturalističkog poimanja duha, gdje smo naznačili Comte-Sponvilleovu proturječnost u smislu redukcionističkog naturalizma i naturalizma koji je prisutan i u kršćanstvu, sada dolazi do izražaja. Comte-Sponville kaže da je priroda uzrok duha što sam duh nikako ne dokida: „Uvjeren sam da priroda postoji prije duha koji je misli. To je ono gdje naturalizam, po mom mišljenju, vodi u materijalizam. Ali duh zbog toga ne postoji manje ili mu samo to omogućuje da postoji. Biti materijalist, u filozofskom smislu riječi, znači poricati ontološku neovisnost duha. To ne znači poricati njegovo postojanje (jer tada bi i sam materijalizam postao nezamisliv). Duh nije uzrok prirode. On je njezin najzanimljiviji, najspektakularniji, najnadosniji rezultat – jer samo za njega postoji zanimanje,

¹⁰¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma, Uvod u duhovnost bez Boga*, 105.

¹⁰² *Isto*.

¹⁰³ *Isto*, 107.

spektakl i obećanje.“¹⁰⁴ Ovi retci su uklopljeni u ono što držimo naturalističkim shvaćanjem duha i duhovnosti kakvo je prisutno i u kršćanstvu. U smislu razumijevanja duha koji je u čovjeku i kršćanska misao naglašava njegovu ovisnost o prirodnome i materijalnome. To smo već naglasili u prethodnom dijelu. I sam Comte-Sponville, unatoč njegova poricanja ontološke neovisnosti duha, duh izdvaja time što mu daje poseban status. Ta se posebnost očituje na mnoge načine pa stoga tako može biti i interpretirana. Međutim, prethodno smo pokazali nesvodljivost duha na prirodu i materiju, koju na neki način i sam Comte-Sponville potvrđuje: „To da je sav duh tjelesan, nije razlog da se njime prestanemo služiti niti da ga svedemo isključivo na podređene zadatke! Mozak ne služi samo za čitanje autokarte ili za naručivanje na internetu.“¹⁰⁵ Ovo je mjesto gdje se s Comte-Sponvilleom ne možemo nego složiti, jer je, premda duh svodi na mozak i mišljenje, naglasio i njegovu nesvodivost, makar to bilo i u onom smislu u kojem je to jednom ateistu prihvatljivo.

Također, Comte-Sponville nalazi da govoriti o duhovnosti bez Boga nije proturječno. Tu proturječnost smatra, baštinili smo, osobito na Zapadu, zahvaljujući kršćanskoj dominaciji unutar koje se duhovno i religiozno poistovjećivalo. On naprotiv, u grčkim mudrostima i budističkom ili taoistočkom Istoku, vidi velike duhovnosti koje „nisu bile ili ni u čemu nisu religije, u svakom slučaju u zapadnjačkom smislu riječi (kao vjerovanje u jednoga ili više bogova), a možda čak ni u svom najopćenitijem smislu (kao vjerovanje u sveto ili nadnaravno).“¹⁰⁶ Taj odmak od kršćanskog Zapada mu omogućuje da promišlja duhovnost za ateiste, slobodne od religije i Boga, u smislu jednake otvorenosti apsolutnome, ali one koja će biti imanentna i prirodna. Jer, kako kaže, „ako je sve imanentno, imanentan je duh. Ako je sve prirodno, prirodna je i duhovnost. Daleko od toga da sputava duhovni život, to ga omogućuje. Mi smo u svijetu i od svijeta: duh je dio prirode.“¹⁰⁷ Nakon ovog uvoda u razumijevanje duhovnosti slobodne od religije i Boga, sažet ćemo i izdvojiti temeljne odrednice takve duhovnosti kakvu zagovara Comte-Sponville.

Polazeći od pojmova *mistika* i *misterij* za koje je i sam trebao neko vrijeme da ih prihvati, Comte-Sponville postavlja pitanje: „Kakva duhovnost za ateiste?“¹⁰⁸ U tom istom smjeru daje odgovor da ponovno promišljajući tri teološke vrline, spremno odgovori: „Duhovnost vjernosti radije nego vjere, djelovanja radije nego nade, napokon ljubav, svakako,

¹⁰⁴ *Isto*, 108.

¹⁰⁵ *Isto*, 109.

¹⁰⁶ *Isto*, 110.

¹⁰⁷ *Isto*.

¹⁰⁸ *Isto*.

radije nego strah i podređenost.“¹⁰⁹ No, svjestan da je tu riječ o duhovnosti u njezinu širem značenju, okreće se onome što ona predstavlja u svom užem značenju kao otvorenosti apsolutnom, beskonačnosti i vječnosti. U tom smislu shvaća da duhovnost u svojoj krajnjoj točki dopijeva do mistike: „Tu riječ, koja mi se činila i odviše religioznom ili odviše iracionalnom da ne bi bila sumnjiva, dugo sam oklijevao prihvatiti. Zatim sam morao priznati: to je, u ovom sklopu, jedina prikladna riječ.“¹¹⁰ Uvir, dakle, svake duhovnosti u svojoj krajnjoj točki, kao svrha i cilj, jest mistika. Ovdje se stoga postavlja zahtjev razumijevanja Comte-Sponvilleove mistike koju valja prije svega precizirati.

Duhovnost je, za Comte-Sponvillea, ono što nas otvara iskustvu spram misterija, o kojem ne znamo ništa znanošću (fizika), ni mišlju (metafizika), imamo tek „iskustvo nepoznatoga (znanje o neznanju), koje je dio duhovnosti (to je ono što nazivam misterij).“¹¹¹ No uz to, on drži da mi „ponajprije, i pogotovo doživljavamo iskustvo imanencije i neizmjernosti“¹¹² i to je ono što on drži imanentnošću: „Mi smo u svemu i ono nas, konačno ili beskonačno, nadmašuje: njegove su granice, ako postoje, za nas definitivno nedostupne. Ono nas okružuje. Ono nas sadrži. Ono nas nadilazi. Transcendencija? Ne, jer mi smo unutra. Ali neiscrpna, beskonačna imanencija, s istodobno neodređenim i nedostupnim granicama.“¹¹³ Što to za njega znači? Objasniti će to jednim promatranjem, jednim uranjanjem u veličanstvenost daljina zvijezda i blizine onoga što se u nama događa dok ih promatramo. Objasniti će to jednom šutnjom i meditacijom spram onoga što je prisutno, što nam omogućuje da se u njega udubimo. Na tom tragu gdje prepoznaje duh kao izraz svojih dubina on nalazi da je „svijet naše mjesto, nebo naš horizont, vječnost naša svakidašnjica. To ga uzbuđuje više od Biblije i Kurana. Iznenaduje više od čuda.“¹¹⁴ Biti takav dio Svega ili prirode postajemo svjesni svoje malenosti – „jer je ego, napokon stavljen na svoje mjesto, prestaje sve zaokupljati.“¹¹⁵ U tome Comte-Sponville nalazi mir, ali ne onaj koji tješi, nego mir koji oslobađa. Oslobađa od straha i drhtaja, ne utjehom, ni spokojstvom, to je mir koji se pojavljuje iznenada kada se ego povuče. U takvoj pozornosti spram misterija očituje se njegova imanentnost u odnosu na ono što je prisutno, dok smo u njemu prisutni. U toj pozornosti Comte-Sponville nalazi ono što je zbilja, bitak, priroda dok nas sama pozornost osposobljuje da spram nje imamo odnos i iskustvo.

¹⁰⁹ *Isto.*

¹¹⁰ *Isto.*

¹¹¹ *Isto*, 113.

¹¹² *Isto.*

¹¹³ *Isto.*

¹¹⁴ *Isto*, 114.

¹¹⁵ *Isto.*

Kad je riječ o iskustvu, to pitanje smo razradili u poglavlju *Slabost iskustva Boga* što je bio Comte-Sponvilleov drugi argument. Ovdje ćemo podsjetiti na ono što nam je bitno za našu daljnju razradu. Riječ je o iskustvu poznatome kao 'oceanski osjećaj'. Sam Comte-Sponville drži da ono što Freud govori o ovom iskustvu unutar svoje psihoanalize „teško je ne shvatiti kao žaljenje.“¹¹⁶ Njegova zatvorenost mistici, kao i glazbi, te analiziranje ovog iskustva unutar psihoanalize, način je, kako kaže, „valjda da bi se od njega distancirao.“¹¹⁷ Odbacujući Freudovu interpretaciju kao „neograničeni narcizam u prvobitnoj fazi osjećaja jastva koja kod dojenčeta prethodi rascjepu između jastva i izvanjskog svijeta,“¹¹⁸ Comte-Sponville će reći da kod njega osobno to nije slučaj. Razlog tome je jer sam tvrdi da to nije bilo iskustvo ljubavi, kao kod nekih drugih, nego „iskustvo nutrine, imanencije, jedinstva, utopljenosti, jednog *unutra*.“¹¹⁹ U svojoj knjizi *Duh ateizma*, u poglavlju *Mistično iskustvo* govori o onome što je sam doživio, a što smo u cijelosti već razradili u spomenutom dijelu rada. Izdvojili smo četiri momenta koja smo zapazili unutar njegova iskustva a to su: zahvaćenost, umirenje od tjeskobe i svih pitanja, radost i oslobođenje, te promijena spram života, svijeta, sebe samoga i drugih. S obzirom da ovdje njegovo iskustvo promatramo pod drugim vidom, bit će neophodno ponoviti neke od njegovih redaka.

Iskustvo koje je potrajalo nekoliko sekundi, bilo je ovo: „Bio sam potresen i pomiren, potresen i mirniji nego ikada. Otrgnuće. Sloboda. Nužnost. Univerzum i napokon izručen samome sebi. Konačan? Beskonačan? Pitanje se više nije postavljalo. Pitanja više nije bilo. Otkud bi tu moglo biti pitanja? Postojala je samo očitost. Postojala je samo tišina. Postojala je samo istina, ali bez okolišanja. Samo svijet, ali bez značenja i svrhe. Samo imanencija, ali bez opreke. Samo zbilja, ali bez drugoga. Nije bilo vjere. Nije bilo nade. Nije bilo obećanja. Postojalo je samo sve, i ljepota svega, i istina svega, i prisutnost svega. To je bilo dostatno. Primanje, ali radosno. (...) Savršenstvo? Punina? Blaženstvo? Kakva radost! Kakva sreća!“¹²⁰ Zahvaćen ovim iskustvom koje se ponavljalo još neki put u njegovu životu, govori o jednom duhovnom iskustvu koje nije mogao izazvati sam, nego mu se ono darovalo. Riječ je o iskustvu koje ga je tako duboko proželo i u kojem je oprobao apsolut: „Nisam od onih koji umiju trajno nastavati apsolut. No naposljetku, on je mene nastavao, barem jedan trenutak. Napokon sam shvatio što znači spasenje (ili blaženstvo, ili vječnost: nisu važne riječi jer nije riječ o diskursu), ili sam ga pak iskusio, osjetio, *oprobao*, i to me od tada riješilo potrebe da ga tražim. (...) Ta

¹¹⁶ *Isto*, 119.

¹¹⁷ *Isto*.

¹¹⁸ *Isto*, 120.

¹¹⁹ *Isto*.

¹²⁰ *Isto*, 122.

iskustva, makar iznimna, promijenila su moj svakodnevni život i učinila ga sretnijim (dobrim danima) ili manje teškim.¹²¹ Zadržavajući se na ovim recima, koji govore o osobnom svjedočanstvu jednog duhovnog iskustva koje u svojoj interpretaciji nema ništa s Bogom, nastavit ćemo s Comte-Sponvilleovom razradom upravo tog iskustva koje se očituje i u govoru o šutnji. Duhovnosti koja uranja u mistiku temelji upravo na osobnom iskustvu koje smo prethodno iznijeli. Stoga unutar svoga iskustva on spoznaje što znači *govoriti o šutnji*, kako živjeti *mistrij i očitost, puninu, jednostavnost, jedinstvo, tišinu, vječnost, spokojstvo, prihvaćanje, neovisnost, smrt i besmrtnost, mistiku i ateizam, apsolutno i relativno, duhovnost u svakidašnjici*, te kako razumijevati *nutrinu i transcendenciju – imanenciju i otvorenost*.

Govoriti o šutnji nije paradoksalno kao što se čini. Iako je riječ o tome da „istina nije diskurs, ne sprečava diskurs da bude istinit. Kad bi apsolut i bio neizreciv, to ne bi dokazivalo da je takvo i samo iskustvo koje mu teži ili ga susreće. Misлити cjelinu ljudskog iskustva, kao što mu pripada, znači također misliti – naravno relativno – naš odnos prema apsolutnome.“¹²² Na tom temelju Comte-Sponville, svjestan da riječ ima svoju granicu, ipak se okreće mističnome, u želji da ga objasni, onako kako ga je sam doživio. U tom pothvatu će se očitovati mogućnost iskustva za sve, bilo religioznih ili ne, koji mogu živjeti duhovnost, slobodnu od Boga. U nastojanju da svoje iskustvo reflektira u odnosu na mistike, osobito istočnjačke i filozofe, osobito zapadnjačke.

Kod *misterija i očitosti*, riječ je o iskustvu koje donosi novi pogled u odnosu na očito, poznato, banalno. Za njega je to jedno novo stanje, kako se to uobičajeno zove „izmijenjeno stanje svijesti,“¹²³ u kojem se čini da sve postaje „novo, zasebno, neobično, začuđujuće, zacijelo nimalo iracionalno, ali neobjašnjivo ili neshvatljivo, kao onkraj svakog razuma. To je ono što sam nazvao *misterijem*.“¹²⁴ U pitanju: Zašto radije nešto nego ništa?, dolazi do izražaja odgovor koji više ne drži do pitanja, kao *da* zbilji: „Misterij bitka: očitost bitka – tvori samo jedno. To je ono zbog čega misterij nije problem, ni očitost rješenje. Misterij i očitost su jedno, i to je svijet. Misterij bitka: svjetlost bitka.“¹²⁵ U misteriju se otkriva slabost naših pitanja i punina odgovora koja ih nadilazi i dokida, ne kao poništavanje, nego kao punina koja ih prerasta.

To je ono što se prelijeva u pojmu *punina* dok u suprotnosti njoj vidi našu zatočenost nedostatnošću: „Zatočnici želje. Zapravo *žedi*, kao što kaže Lukrecije, kao što kaže Buddha

¹²¹ *Isto*, 123.

¹²² *Isto*, 125.

¹²³ *Isto*.

¹²⁴ *Isto*, 126.

¹²⁵ *Isto*.

(*tanhâ*), ili nade, kao što su govorili stoici (želja za onim što se nema).¹²⁶ *Puninom* naprotiv, Comte-Sponville naziva ono što se nadaje kao oslobođenje od posjedovanja, želja, nadanja. Kada je *sve* već sada prisutno. Gdje se susreće to *sve*? On objašnjava da se ono može susresti u svemu: u glazbi, u seksu, u meditaciji, u sportu, u divljenju, u šetnji kada „više nemate cilj, ili ste ga već postigli, recimo da ga, pri svakom koraku, niste prestali postizati: vi hodate. To je svojevrsno hodočašće u imanenciju, ali koje ne bi smjeralo nikamo ili koje bi zapravo smjeralo upravo onamo gdje ste.“¹²⁷ *Punina* je ondje gdje smo sada koja oslobađa svake frustracije što nismo negdje drugdje, jer upravo tu „postoji samo punina zbilje. Kako biste mogli poželjeti nešto drugo? U vama više nema manjka koji bi trebalo popuniti. Nema više žeđi. Nema više lakomosti. Nema više pohlepe. Jer sve imate? Nipošto. Već zbog toga što ste oslobođeni (time se dopijeva do duhovnosti) samoga posjedovanja. Postoji samo bitak bez pripadnosti i u vama radost da ste njezin dionik.“¹²⁸

U toj *punini* koja je prisutna, imanentna, koja nas oslobađa od nas samih nalazi Comte-Sponville *jednostavnost* unutar koje „smo oslobođeni samih sebe – jer više nema dvojstva između onoga što činite i svijesti koja to promatra, između tijela i duše, između *ja* i *mene*. Znači da postoji samo *ja*. Znači da postoji samo svijest. Znači da postoji samo djelovanje“¹²⁹ Sama *jednostavnost* se očituje kroz ono što nalazimo u *jedinstvu*, gdje više nema razdvojenosti, ne samo unutar nas samih, nego i u odnosu sa svijetom: “Pomislit će se na jedinstvo supstancije kod Spinoze. Ili na materijalno jedinstvo svijeta kod materijalista. No to je opreka sustavu, koji zna jedino isključivati: to je iskustvo, koje se zapravo nadaje kao uronjenost, kao stopljenost, kao uspješna integracija.“¹³⁰ Za Comte-Sponvillea, ego je taj koji odvaja i isključuje. Temeljem onoga što govori Prajnanpad i Krishnamurti „*jedinstvo* je biti jedan sa svime.“¹³¹

Na tom tragu susrećemo *tišinu* koja mora biti i tišina naših misli, tišina našeg pitanja o smislu ili besmislu. Nakon nje ostaje samo iskustvo koje dohvaća stvari kakve jesu: „Od zbilje smo, gotovo uvijek, odvojeni riječima koje nam služe da bismo je iskazali ili se od nje zaštitili (interpretacija, racionalizacija, opravdanje). A onda, iznenada, na okuci neke meditacije, osjeta ili čina: sama istina, kao takva. *Tišina* koja nije odsutnost buke već riječi – ne zvukova, nego smisla.“¹³² U Comte-Sponvilleovu smislu, ona uspostavlja ravnotežu onoga što uistinu znači

¹²⁶ *Isto*, 127.

¹²⁷ *Isto*, 128.

¹²⁸ *Isto*.

¹²⁹ *Isto*.

¹³⁰ *Isto*, 130.

¹³¹ *Isto*, 131.

¹³² *Isto*.

spoznaja, u kojoj se pokazuje suspenzija razuma dok istovremeno sama nije iracionalna već ona koja dokida iluzije i obmane. Stoga, uspostaviti tišinu u sebi, dopuštamo da bude samo istina: „Istina tišine: tišina istine.“¹³³

To je iskustvo u kojem se javlja i novi odnos spram vremena gdje „zbiljsko vrijeme ne prestaje. Sadašnjost se nastavlja. Trajanje se nastavlja. Samo to i postoji.“¹³⁴ Comte-Sponvilleovim razumijevanjem vremena smo se već bavili. Isto je izraženo i ovdje, prošlost i budućnost nemamo, jedino vrijeme koje imamo je ovo sada: „Postoji samo sadašnjost, koja se neprestano mijenja, ali koja se nastavlja i ostaje prisutnom.“¹³⁵ U tom smislu nalazi *vječnost* – „ne kao vrijeme koje bi bilo beskonačno, nego svezremenost, 'vječna sadašnjost', kao što je govorio sv. Augustin, ono što je on nazivao 'stalna današnjica' Boga, čemu bih rado suprostavio stalnu današnjicu svijeta i istine, koje tvore jedno, u sadašnjosti, i to je vječnost sama.“¹³⁶

U tom smislu prestaju nada i strah, jer naspram sadašnjosti koja je prisutna i tu, nema ništavila: „No ako ništavila nema? Ako nema ega? Ako postoji samo sadašnjost? Tada ostaje *spokojstvo* koje je bitak-u-sadašnjosti svijesti i svega.“¹³⁷ Tu se Comte-Sponville vraća svome govoru o *veselom očaju* gdje je ustvari riječ o tome da se „prijeđe onkraj očaja – onamo gdje dvije strane tvore jedno.“¹³⁸ Drugim riječima, on se iznova vraća nadi i strahu koji unutar ovoga iskustva više nemaju svoju snagu, jer „ničemu se nemamo nadati, ničega bojati: sve je ovdje. To je ono što ozbiljuje iskustvo koje spominjem. Kakav mir! Kakvo spokojstvo, doista! Očaj? To može biti slično, ali samo izvanjski, ili na putu. Iznutra, to je zapravo *nenada*: nulti stupanj nade i straha! To je zapravo sreća (Krishnamurti: 'Sretno živjeti znači živjeti bez nade.')¹³⁹ U tom smislu, dokidanjem nade i straha, ne dokida se djelovanje koje je spokojno a time djelotovniji i sretniji. Jer, „čemu bi se mogao nadati onaj koji živi u sadašnjosti i koji ništa ne propušta? Čega bi se on mogao bojati? Dostatna mu je zbilja (čiji je dio) i ona ga ispunjava.“¹⁴⁰

Jasno je da iz toga proizlazi *prihvatanje* svega, jer sve što jest je ujedno i dobro jer „postoji samo zbilja, koja je bez drugoga.“¹⁴¹ U takvoj zbilji dokinuto je dobro i zlo u smislu u kojem ih mi poimamo, oni kao takvi ne postoje u prirodi. Oni postoje u nama i zato su nam i

¹³³ Usp. *Isto*, 132.

¹³⁴ *Isto*.

¹³⁵ *Isto*, 133.

¹³⁶ *Isto*, 134.

¹³⁷ *Isto*.

¹³⁸ *Isto*, 135.

¹³⁹ *Isto*, 136.

¹⁴⁰ *Isto*.

¹⁴¹ *Isto*, 137.

dalje potrebni moral i etika, ali „dobro više nije drugo do zlo a bitak s onu stranu dobra i zla.“¹⁴² Tu je riječ o zbilji kakvu je Comte-Sponville doživio u svome iskustvu, koja je „svoja vlastita stečevina, jedino što se može uzeti, koja nas odvaja od svega ostaloga.“¹⁴³ Blizak onome što Nietzsche govori kao zbilji kao skupu svega što se događa, unutar koje nema ničeg drugog. Ona kao takva zahtijeva „*da* prihvaćanja svemu što jest, svemu što se događa. No to je *da* prihvaćanja (sve je istinito, sve je stvarno), a ne odobravanja ('sve je dobro'). To je *da* mudrosti, ne religije. Ili, zapravo, to nije riječ, i više nema ni mudrosti ni religije: postoji samo vječna nužnost nastajanja, koja je istinski bitak.“¹⁴⁴

Ondje gdje postoji takvo *prihvaćanje* nužno postoji i *neovisnost* koja se odnosi na slobodu od našeg ega, naših ideja, našeg mišljenja, naše prošlosti. Na temelju Freuda i Spinoze, nalazi da se *neovisnost* i *prihvaćanje* događaju samo u sadašnjosti slobodne od prošlosti, koja je jedina uzrok budućnosti. Oslobođenje od obadvije, vraća nas našem *sada* i uranja u *neovisnost* o nama samima: „Tako sloboda i vječnost idu zajedno. Ne radi se o tome da se bude drugo, nego što se jest; radi se o tome da se doista bude, a istina ne pripada egu. To je ono u čemu je ona, ponovno, slobodna: jer je univerzalna (ona i samo ona, otvara malu tamnicu jastva).“¹⁴⁵ U prvom redu *neovisnost* je oslobođenje od ega koji je ovisan. Što ostaje nakon oslobođenja i *neovisnosti*, koje je put slobode koji nikad ne prestaje? Ostaje istina, „koja je bez podanika i bez gospodara.“¹⁴⁶

Unutar pitanja *smrti i besmrtnosti* kojim smo se prethodno također bavili, ovdje donosimo Comte-Sponvilleovo polazište za promišljanje o smrti koje je interpretacija njegova iskustva: „Da, katkad mi se, iznimno, događalo da budem naprosto živ, da prebivam izravno u zbilji, da je gledam licem u lice ili zapravo iznutra (ne „po sebi“, što nema smisla, nego bez drugog posredovanja osim vlastitog tijela, koje je njezin dio i ne bi moglo biti posrednik), takvu kakva jest i kakva ili kakvom se nadaje (razlika je tada bila bez predmeta: pojavnost je dio zbilje), da budem jedno s njome, bez dvojstva, bez problema, bez rješenja, bez interpretacije, da istodobno budem slobodan od pitanja i od odgovora, da mi ništa ne uzmanjka, da više ne budem odvojen od sebe sama ni od cjeline, da šutim u tišini, prolazeći u prolazu (sadašnjost u sadašnjosti, promjena u nastajanju, vječno u vječnosti!), da se ničega ne bojim, da se ničemu ne nadam, da svemu kažem *da* (ili radije da to više ne trebam reći: ja sam bio taj), da više ni o

¹⁴² *Isto*.

¹⁴³ *Isto*, 138.

¹⁴⁴ *Isto*.

¹⁴⁵ *Isto*, 143.

¹⁴⁶ *Isto*, 144.

čemu ne ovisim, osim o univerzumu, i da sam slobodan, tako nužno i tako savršeno slobodan da se pitanje slobodne volje više ne postavlja.¹⁴⁷ Inzistirajući da samo iskustvo nisu bile riječi, nego iskustvo unutar kojih su riječi bile jedno odjednom, iskustvo kao osjet, svijest i zbilja sama, ateizam nije bio smetnja, nego prednost. Osloboditi se značilo je, iščitavamo iz Comte-Sponvilleovih redaka, osloboditi se svega, pa i Boga. Konačno, osloboditi se, znači i osloboditi se straha i smrti. Shvaćamo da unutar takva iskustva, smrt više nije imala što za reći, ni strah, ni nada. Tu je, kako kaže, njegov život „napokon izručen samome sebi i svemu.“¹⁴⁸ Ono što Spinoza naziva *blaženstvom* i *vječnošću istine* nadaje se kao iskustvo gdje smrt ne može ništa oduzeti osim naših iluzija.

Na tragu svoga iskustva, za koje shvaća da je relativno, objasniti će, kako je moguće živjeti duhovnost bez Boga, ili drugim riječima, unutar Comte-Sponvilleova iskustva, izgleda da je samo takva i moguća. Sloboda, oslobođenje i neovisnost zahtijevaju slobodu od svih naših želja i predodžbi, među kojima je, prema Comte-Sponvilleu i sam Bog. Ipak naglašava da je svjestan da njegovo iskustvo ne dokazuje ništa o postojanju Boga. Tu ipak povlači vezu između mistika koji su bili osuđivani od svojih Crkava: „Al-Halladž živ je spaljen, Meistera Eckharta i Fénelona osudio je Papa...“¹⁴⁹ Smatrajući da tu nije tek riječ o nesporazumu, naslanja se na oca Lubaca koji objašnjava da je „mistik, suprotnost proroku: Prorok prima i prenosi riječ Božju, kojoj pripada vjerom; mistik je osjetljiv na unutarnje svjetlo koje ga oslobađa od vjerovanja.“¹⁵⁰ Nastavljajući se na De Lubacovu razradu, ali i Leibnizovu zamjedbu te Kojèveu, drži da je misticizam, u najmanju ruku, jako blizak ateizmu. U tome Comte-Sponville vidi potvrdu onoga od čega je počeo: „Religija i duhovnost su dvije različite stvari. Čak ni mistično iskustvo, u kojemu jedna i druga mogu kulminirati, ne dopušta njihovo poistovjećivanje.“¹⁵¹ Na koncu, ono što nam naš autor želi sugerirati jest da mistika i ateizam nisu proturječni, nego naprotiv, „mistik, vjernik ili ne, jest onaj kojemu je sam Bog prestao nedostajati. No, Bog koji ne nedostaje, je li to još uvijek Bog?“¹⁵²

Svjestan da je to stvar odluke svakoga pojedinačno, on sam će reći da ga „biti ateist ne priječi da se služi vlastitim duhom, da mu se raduje, da ga veseli, pa bilo to i u onoj krajnjoj točki gdje on tiho kulminira.“¹⁵³ Na pitanje, „što ostaje kada je Bog prestao nedostajati?“¹⁵⁴,

¹⁴⁷ *Isto*, 145.

¹⁴⁸ *Isto*.

¹⁴⁹ *Isto*, 146.

¹⁵⁰ *Isto*.

¹⁵¹ *Isto*, 147.

¹⁵² *Isto*.

¹⁵³ *Isto*.

¹⁵⁴ *Isto*, 148.

odgovara: „Punina onoga što jest, koja nije Bog ni subjekt. Što ostaje kad su nas prošlost i budućnost prestali odvajati od sadašnjosti? Vječnost: trajno *sada* zbilje i istine. Što ostaje kad su nas ego i mentalni sklop prestale odvajati od zbilje? Tiho jedinstvo svega. Bog je, rekao sam na početku, apsolut na djelu i u osobi. Po sebi se razumije da nemam što prigovoriti onima koji u njega vjeruju. No ono što sam iskusio, u spomenutim trenucima, nešto je posve drugo što me tada, gotovo nostalgичno, otrgnulo od Boga. On bi bio sve Drugo (transcendencija); ja sam prebivao u *Svemu* samome (imanencija). On bi bio Subjekt; nije više bilo *subjekta* svega. On bi bio Riječ; više nije bilo ničeg doli tišine. On bi bio Sudac i Spasitelj; više nije bilo nikoga da sudi ni da spašava. Od apsoluta ili od vječnosti odvojeni smo jedino nama samima.“¹⁵⁵ Osloboditi se od ega znači ne samo ne tražiti utjehu, nego se više nema koga utješiti. Povlačenje razlike jest ono što je istaknuo Nāgārjuna, a donosi nam Comte-Sponville: „Ako razlikuješ samsaru od nirvane, ti si u samsari.“¹⁵⁶ To se tiče povlačenja razlike unutar života te između vječnosti i vremena, apsoluta i relativnog. Prestanak povlačenja te razlike, dovodi do prestanka Boga, Bog prestaje nedostajati. Ostaje samo apsolut od kojega nas razlike više ne dijele, a to je ono što su govorili: „Postoji samo beskonačno (Anaksimandar), nastajanje (Heraklit), bitak (Parmenid), tao (Lao Tse), priroda (Lukrecije, Spinoza), svijet ('skup svega što se događa'), (Wittgenstein), stvarnost 'bez subjekta i svrhe' (Althusser), 'jedno-bez-drugog' (Prajnanpad), sadašnjost ili tišina (Krishnamurti) – apsolut na djelu i bez osobnosti.“¹⁵⁷ Ovdje nam je u kratkome, pikazan sažetak, Comte-Sponvilleovih filozofa i istočnjačkih mudraca, na čijim temeljima nalazi svoj vlastiti put. U tom duhu će pokušati dati odgovor na duhovnost za svakidašnjicu i mogućeg pomirenja ili premošćivanja – onoga što je unutar iskustva i onoga što je unutar svakodnevnoga života.

O čemu se tu radi? Riječ je o iskustvu koje zasigurno nisu doživjeli svi. Comte-Sponville, kako kaže, tek nekoliko puta. Smatra ipak da je to dovoljno da bi o njemu imali neku „ideju i značenje, da bismo je rasvijetlili, da bismo je vodili, da bismo služili njezinoj svrsi, ako ona postoji, njezinu kriteriju.“¹⁵⁸ Duhovnost svakidašnjice, dakle, smjera iskustvu koje svoj vrhunac nalazi u apsolutu: „To je svojevrсна zamišljena točka, na slici u perspektivi: neoblikovana i neoznačujuća točka s pomoću čega se cjelina organizira i zadobiva smisao. Apsolut (ili vječnost, ili tišina) je ta točka, ako nije dosegnuta; a ono što je relativno, jest slika. To je ipak samo metafora: oboje su u zbilji samo jedno. To je to jedinstvo što ga mistično

¹⁵⁵ *Isto*.

¹⁵⁶ *Isto*.

¹⁵⁷ *Isto*, 149.

¹⁵⁸ *Isto*.

iskustvo izgleda, katkad, doseže; i čemu duhovnost, ostalih dana, uglavnom samo smjera.“¹⁵⁹ Takvo iznimno isustvo ne obećava nikakav kapital i ne smjera nigdje „nego upravo tamo gdje već jesmo: Apsolut nije cilj puta, već sam put.“¹⁶⁰ Ipak, u svakodnevnom životu moguće je napredovati spram toga puta, jer „duhovnost je putovanje.“¹⁶¹

Ostaje još razjasniti sam cilj putovanja, koji Comte-Sponville vidi kao opreku onome što su tradicionalno „dva glavna tipa mišljenja o religioznoj duhovnosti: kao nutrina, to je duh romaničkih crkava, ili kao okomitost, to je duh gotičkih katedrala. Naravno, ta dva tipa nisu nespojiva: njihova dvojnost iznutra strukturira religiju i daje joj dio snage.“¹⁶² Takva dvojnost izražena Augustinovim: „Bog je u meni prisnije od mene samog a ipak viši od neba“ za Comte-Sponvillea je duhovnost koja „sve gazi.“¹⁶³ Nije naznačeno što pod time misli, osim da naznačuje da se radije „kloni takve duhovnosti, takve nutrine, takve prisnosti i tog 'samojastva'. Više vjerujem u duhovnosti koje nas otvaraju svijetu, drugima, svemu. Nije riječ o tome da se spasi jastvo, na tome inzistiram, već da se od njega oslobodimo. Ne da se zatvorimo u njegovu dušu, već da živimo univerzum. To je Buddhin duh (nema sebstva: ni atman ni Brahman). To je Spinozin duh (nema druge slobode jastva doli istine, koja je sve). To je duh kao takav. Otvorite prozore! Otvorite ego. Duh je ta otvorenost, ne bolećivo i uskogrudno povlačenje u 'unutarnji' život. Kako bih mogao sadržavati apsolut? On mene sadrži: dospijevam mu samo izlazeći iz sebe sama.“¹⁶⁴ To je ono što Comte-Sponvillea sada vodi ka izvanjskosti, promatrajući na taj način i „intencionalnost svijesti kao onu koja je samo izvanjska i koja nije ništa.“¹⁶⁵ Stoga, duhovnost izvanjskosti koja oslobađa od jastva i ega i njegove tamnice, postaje duhovnost kao život duha u onoj mjeri u kojoj se „uspijevamo osloboditi – barem malo, barem ponekad – 'dragog malog jastva', kao što je govorio Kant, njegovih malih strahova, njegovih malih zloba, njegovih sitnih interesa, njegovih malih tjeskoba, njegovih malih briga, njegovih malih frustracija, njegovih malih nada, njegovih malih uslužnosti, njegovih malih ispraznosti...'Umrijeti u sebi?' To je izraz koji susrećemo kod mnogih mistika, osobito kršćanskih, ali koji se često odviše slaže s porivom smrti. Radije bih rekao da je riječ o tome da se više živi – da se napokon živi umjesto da se nadamo životu – i da se zbog toga, što je moguće više, izađe iz sebstva.“¹⁶⁶

¹⁵⁹ *Isto*.

¹⁶⁰ *Isto*, 150.

¹⁶¹ *Isto*.

¹⁶² *Isto*, 151.

¹⁶³ *Isto*.

¹⁶⁴ *Isto*.

¹⁶⁵ *Isto*, 152.

¹⁶⁶ *Isto*, 153.

Duhovnost unutar koje Comte-Sponville, prema svome iskustvu, teži misteriju bitka ili apsoluta ili zbilje, unutar koje ego prestaje biti i što ga više nema to se više uspijeva dospjeti do jednosti sa zbiljom koja je istina sama. Ona je time otvorenost životu, zbilji, svemu: „Zbilja je toliko zanimljiva, toliko prostrana, toliko raznolika! Tu je cijeli svijet, koji se nadaje spoznaji, preobrazbi, ljubavi. Čovječanstvo je njegov dio, na kojemu je da služi, poštuje, nastavlja.“¹⁶⁷ U tom smislu shvaćamo kao konačno ono što bi bila svrha duhovnosti bez Boga, a to je osloboditi se ega koji je „rob i on zatvara; a duh je slobodan i on oslobađa.“¹⁶⁸ Stoga možemo razumijeti Comte-Sponvilleovo značenje osloboditi se svega, pa i Boga ljubavi, jer ego je taj koji treba ljubav. Osloboditi se tog zahtjeva ljubavi put je prema iskustvu slobode i istine koja je zbilja sama: „Nije potrebno vjerovati u Boga ili prvobitni grijeh! Dostatna je priroda, čiji je dio kultura. Dostatna je istina (koja sadrži jastvo, koju jastvo ne sadrži). Dostatno je *Sve*, jer ničeg drugog nema. Duhovnost imanencije radije nego transcendencije, i otvorenosti radije nego nutrine.“¹⁶⁹

Na kraju, iako je već spominjano, ali je i ovdje, u ovom zasebnom kontekstu, potrebno istaknuti, Comte-Sponvilleovo razumijevanje je li apsolut ljubav? Tako će reći da, „apsolut, sukladno onome što ja mislim, nije Bog niti nas voli. To nije razlog da u njemu prestanemo prebivati, makar i relativno, niti da mu uskratimo ljubav.“¹⁷⁰ Razlika između onoga koji vjeruje u Boga i onoga koji ne vjeruje je ova: „Vjerovati u Boga znači vjerovati u beskonačno dragu i stoga beskonačno milu istinu. Biti ateist, naprotiv, znači misliti da nas istina ne voli niti ona samu sebe voli. To je ono što sam nazvao očajem. No gdje ste vidjeli da treba voljeti samo uzvratno (samo pod uvjetom da si voljen)? Svakako ne u evanđeljima...To je istina kalvarije. Ljubav, čak i raspeta, vrijedi više od pobjedonosne mržnje.“¹⁷¹ Ističući ono što spaja vjernika i ateista, ne zanemaruje ono što ih razdvaja: „Metafizika ili religija razdvajaju nas (...) Bitno je drugdje: u ljubavi (dakle radosti) i istini (dakle univerzalnome) za koje smo sposobni (...) Što je duhovnost? To je naš konačni odnos prema beskonačnom i neizmjernom, naše vremenito iskustvo vječnosti, naš relativni pristup apsolutnome.“¹⁷² Prema Comte-Sponville, ljubav je relativna jer prebiva tek u nama koji smo konačni. Ona nas ponekad otvara apsolutu, jednako kao što to može i šetnja, meditacija ili sportska aktivnost, ali drži da to „što je istina bez ljubavi, to ljubav ne osuđuje da bude bez istine niti nam priječi da istinu volimo. Istina nije ljubav (da

¹⁶⁷ *Isto*.

¹⁶⁸ *Isto*, 154.

¹⁶⁹ *Isto*.

¹⁷⁰ *Isto*.

¹⁷¹ *Isto*, 157.

¹⁷² *Isto*.

istina voli sebe, bila bi Bog); ljubav je, ponekad, istina (ona je apsolutna samo ako uistinu volimo).¹⁷³ Dok ljubav kao takva daje život, naše je prihvatiti da „apsolut nije ljubav.“¹⁷⁴

Na temelju promišljanja Comte-Sponvilleova razumijevanja apsoluta i duhovnosti bez Boga koji smo ovdje temeljno iznijeli kao nužnost radi njihova temeljnog razumijevanja, jasno se očituje da se Comte-Sponville nadahnjuje na budističkim izvorima razumijevanja duha i duhovnosti. S druge strane, ona je utoliko i kršćanska jer se i sam Comte-Sponville ne želi odreći svoje kršćanske tradicije ali i samim time što budizam i kršćanstvo imaju duboke poveznice unutar razumijevanja duhovnosti iz koje se onda očituju i velike sličnosti u razumijevanju one konačne stvarnosti koju jedni vide u apsolutu, čistoj zbilji, a drugi u Bogu. Govoreći o sličnostima ujedno je riječ i o njihovim razlikama koje čine da je kršćanstvo Kristovo a budizam Buddhin. U sljedećem poglavlju želimo doći do još veće jasnoće Comte-Sponvilleove duhovnosti bez Boga istražujući stoji li njegovo razumijevanje duhovnosti bez Boga unutar budističke duhovnosti? U prvom dijelu rada *Naturalizacija duha i duhovnosti* koji je obuhvaćao filozofsko-znanstvenu prizmu željeli smo pokazati da se njegov naturalistički i materijalistički pristup duhovnog života urušava upravo u determinizmu koji niječe slobodu duha, dok je on pretpostavlja govoreći o duhovnosti – životu duha. U ovom dijelu bavimo se religijskom podlogom duhovnosti bez Boga, koju Comte-Sponville nalazi u budističkoj viziji, za koju smatramo da je možda i dostatna do jednog trenutka nakon kojega, pitanje smisla i svrhe takve duhovnosti postaje, barem se nama tako čini, nedostatna i bez uporišta. Da bismo to pokazali, krije se zahtijev da pokažemo budističku duhovnost u odnosu sa kršćanskom u kontekstu dvaju pitanja koja su predmet našeg interesa od početka, a to je pitanje apsoluta i pitanje duhovnosti.

8.2.2. Apsolut unutar duhovnosti bez Boga

Kada iščitavamo poimanje apsoluta unutar Comte-Sponvilleove koncepcije, moramo imati na umu da on o njemu ne progovara zasebno, nego u sklopu svoga iskustva i svoje duhovnosti. Ako polazimo od toga da je duhovnost moć duha otvorena spram apsoluta, kako ju razumijeva Comte-Sponville, postavlja se pitanje što prije propitati: Apsolut kao takav ili duhovnost kao otvorenost spram apsoluta? Ako govorimo o apsolutu u smislu razumijevanja

¹⁷³ *Isto*.

¹⁷⁴ *Isto*, 158.

što bi on bio sam u sebi, tu je još uvijek riječ o našem odnosu spram njega, naših predodžbi i doživljaja koji se nužno tiču življenja duhovnosti, odnosno njezine prakse. U tom smislu, govor o apsolutu neodvojiv je od naših predodžbi o njemu i našeg odnosa spram njega, pa stoga i od onoga što je naša polazna predispozicija. To ni Comte-Sponville nije uspio izbjeći, premda je njegovo poimanje apsoluta usmjereno pokušaju 'oslobođenja' od predodžbi koje ga svode na ono na što on sam nije svediv.

S tim pitanjem smo se već sreli kroz pojam *tajne* unutar kojega i sam Comte-Sponville drži do uvjerenja da postoji neka tajna ali ona koja nije svijest, ni um i unutar koje nema nikakve izvjesnosti da bi ona bila Bog¹⁷⁵. *Priroda* je pojam koji Comte-Sponville voli koristiti u objašnjenju što je tajna. Polazeći od naturalizma, materijalizma i imanentizma, čovjek je zaokružena stvarnost svediva na svoju prirodu, ali zahvaljujući funkciji duha koja se proteže na duhovnost, otvoren spram apsoluta koji je Priroda bez transcendencije, bez *Drugoga*. Na tom tragu susrećemo njegovo razumijevanje apsoluta kojeg on prihvaća i objašnjava kroz pojmove *tajna, priroda, zbilja, sve* i *misterij*. Polazna definicija objašnjava da je apsolut ono što se u „uobičajenom smislu riječi, podrazumijeva da postoji neovisno o svakom uvjetu, svakom odnosu ili svakom stajalištu - primjerice, skup svih uvjeta (priroda), svih odnosa (univerzum), koji obuhvaća i sva moguća ili realna gledišta (istina) – uopće se ne vidi kako bi se moglo poricati njegovo postojanje: skup svih uvjeta nužno je bezuvjetan, skup svih odnosa nužno je apsolutan, skup svih stajališta obuhvatniji je od svakog pojedinačno.“¹⁷⁶

Da tvrdnja o apsolutu bez *Drugoga*, bez svijesti, uma i volje, ne bi bila tek jedna proizvoljna i prigodna misao, Comte-Sponville takvo poimanje nastoji utemeljiti i na području filozofije i na području duhovnosti. Na tragu tog pokušaja, poimanje apsoluta nalazi u pojmu prirode, koja sadržava svu tajnu i izvan nje ništa drugo ne postoji, osobito ono što podrazumijevamo pod natprirodnim. To je logički put s obzirom na ono što susrećemo i unutar njegova razumijevanja duha, kojeg Comte-Sponville svodi na njegova svojstva, a osobito svojstvo mišljenja. Stoga će reći: „Priroda je za mene sva zbilja (natprirodno ne postoji) i ona postoji neovisno o duhu (koji ona prizvodi, koji nju ne proizvodi). Odatle proizlazi da je sve imanentno u Svemu (To je Epikurov *to pan*, Lukrecijeva *summa summarum*, Spinozina *Priroda*) i da nema ničega drugoga.“¹⁷⁷ Prelazeći na pojam *zbilje* pod kojom podrazumijeva „skup bića i događanja – pod uvjetom da se u to uključi moć postojanja i djelovanja koja ih

¹⁷⁵ Usp. *Isto*, 69; 83.

¹⁷⁶ *Isto*, 107

¹⁷⁷ *Isto*, 108.

omogućuje (skup uzroka, nipošto samo posljedica),¹⁷⁸ naslonit će se na prethodno razumijevanje apsoluta pod vidom Svega, naglasivši da je to Sve „jedino, dio je njegove definicije (da ih je više, Sve bi bilo njihov zbroj). Ono je bez tvorca (budući da je svaki tvorac dio Svega, on ne bi mogao stvoriti Sve kao takvo), bez izvanjskosti, bez iznimke, bez svrhovitosti. *Physis*, govorili su stari Grci, radije nego *Cosmos*. Priroda radije nego svijet. Postanak radije nego red. To je Lukrecijeva više nego Spinozina priroda: zacijelo slobodna, ali kako ništa izvana njome ne upravlja (ne zbog toga što bi ona sama sobom svjesno upravljala), istodobno stvorena i stvoriteljska, slučajna koliko i nužna, bez mišljenja, bez svijesti, bez volje – bez subjekta i svrhe. Pretpostavlja je svaki red; nijedan je ne sadrži i ne objašnjava. *Natura sive omnia*: priroda, to jest sve.“¹⁷⁹

Upravo je pojam *Sve* ono što zaokružuje njegovo razumijevanje apsoluta pod kojim ga on podrazumijeva. Navodeći poteškoću poimanja apsoluta s obzirom na ateističko uvjerenje, predlaže da ga je moguće razumjeti i zamijeniti pojmovima kao što su *Bitak*, *Priroda*, *Postojanje*.¹⁸⁰ Ono što je njemu važno je istaknuti da je „*Sve*, po definiciji, bez drugoga. O čemu bi ono trebalo ovisiti? Na što bi se moglo odnositi? Odakle bi moglo biti viđeno? To je ono što se tradicionalno naziva apsolutnim ili bezuvjetnim: što ne ovisi ni o čemu drugome nego o sebi, što postoji neovisno o svakom odnosu, o svakom uvjetu, o svakom stajalištu. Činjenica da nam nije dostupno, osim relativno, ne sprječava da nas ono sadrži. Činjenica da je sve u, Svemu, relativno i uvjetovano, kao što ja smatram, ne implicira da je takvo i Sve samo – i dapače, ako je ono uistinu Sve, to isključuje relativnost i uvjetovanost. Skup svih odnosa, svih uvjeta i svih stajališta nužno je apsolutan, neuvjetovan i nevidljiv. Kako on ne bi postojao, jer bez njega ništa ne bi postojalo?“¹⁸¹

Na još uvijek odzvanjajuće pitanje: Zašto postoji nešto, a ne ništa?, vratit će se pojmovima mistike i misterija koje je dugo odbacivao. Prihvatanje mistike pomoglo mu je da uvidi da „u *mistici* ima *misterija*. Ali to su samo riječi, a riječi ne dokazuju ništa. Najveći je misterij u svijetu. Najveći je u duhu čim se zapita o svakidašnjici ili se od nje odvikne. Misterij čega? Misterij bitka; misterij svega!“¹⁸² Temeljem Wittgensteinovog *neizrecivog*,¹⁸³ nalazi da je to „pitanje iskustva s onu stranu banalnosti bivstvujućih.“¹⁸⁴ Tako će Comte-Sponville

¹⁷⁸ *Isto*.

¹⁷⁹ *Isto*.

¹⁸⁰ *Isto*, 109.

¹⁸¹ *Isto*.

¹⁸² *Isto*, 111.

¹⁸³ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 169: „Svakako ima nešto neizrecivo. Ono se *pokazuje*, ono je *Mistično*.“

¹⁸⁴ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 111.

objasniti da je riječ o odmaku od svakodnevene očitosti i banalnosti unutar šetnje, meditacije, šutnje i udivljenja spram svega što postoji. Tada se dopijeva do zbilje unutar koje prepoznaje, postoji samo svijest i istina: „Misterij je bitak sam.“¹⁸⁵ Otvorenost spram bitka, koja se može očitovati kroz meditaciju i šutnju koje dopijevaju do onog što možemo nazvati misterijem – a to je zbilja koja sadrži sve, pronalazi u pojmu imanentnosti kroz koji zaključuje: „Mi smo unutra – u srži bitka, u srži misterija. Duhovnost imanencije: sve je tu i to je ono što se naziva univerzumom.“¹⁸⁶

Ovdje ćemo se zaustaviti u iznošenju Comte-Sponvilleovih ideja kako razumjeti apsolut s predznakom ateizma koji drži do odnosa spram njega ali mu niječe svaku transcendenciju. Na ovom dijelu ćemo se zadržati tek djelomično, upravo iz razloga koji smo naveli prije a to je da se apsolut može razumjeti tek iz našeg odnosa spram njega. To je ono što nas uvodi u razumijevanje apsoluta unutar življenja duhovnosti. Ovaj dio koji smo promatrali pod vidom 'nauka' iz kojeg izvire i praksa, a koji je opet od same prakse neodvojiv jer je riječ o našim doživljajima, dojmovima, slutnjama i mislima. To se mora reći, jer Comte-Sponvilleovo razumijevanje apsoluta nije ono što razumijevamo pod objavljenom religijom, unutar koje se, primjerice u kršćanstvu, Božje otajstvo ne temelji na onome što smo mi sami o njemu spoznali, nego na onome što nam je objavljeno. Comte-Sponville će marljivo raditi na tome da apsolut oslobodi od religije i Boga, da ga oslobodi od naših želja, iluzija i predodžbi. Izmjestivši razumijevanje apsoluta iz kršćanske religije, on ga je samo premjestio unutar filozofske tradicije, razumijevajući ga kao Epikurov *to pan*, Lukrecijeva *Summa summarum*, te Spinozina *Priroda*. No pitanje: Je li Spinoza ateist, vrlo je diskutabilno. Kao što kaže Lenoir „on odbacuje božansko podrijetlo Biblije i vjerskih dogmi. Poistovjećuje Boga s Prirodom (*Deus sive Natura*) i odbacuje ideju personalnog Boga u biblijskom smislu, no njegova filozofija počiva na ideji neke božanske imanencije koja je na antipodima čistog materijalizma. Spinoza ne svodi Boga na materiju, nego govori o nekoj transmutaciji fizičke realnosti u božansku supstanciju.“¹⁸⁷

Držeći do šutnje spram misterija, bitka, tajne ili apsoluta, Comte-Sponville o njemu govori. Izrazivši nemogućnost govoriti o mističnome iskustvu i njega je također komunicirao. Osim što je svoje razumijevanje apsoluta smjestio u određeno pojmovlje i određenu tradiciju, on je i samu duhovnost razradio na takav način. Prepoznavši vlastito mistično iskustvo unutar budističke filozofije, smatra da se oslobodio religijskoga i najvažniji argument za to mu je da

¹⁸⁵ *Isto*, 112.

¹⁸⁶ *Isto*.

¹⁸⁷ Frédéric LENOIR, *Bog*, 130.

budizam nije religija. Međutim, ono što se pokazuje očitim i unutar Comte-Sponvilleova govora o apsolutu i duhovnosti, piše Marcel Gauchet: „Čak i ako pretpostavimo da se vrijeme religije doista završilo, valja ipak imati na umu da između privatne religioznosti i nadomjestaka religijskog iskustva najvjerojatnije nikad nećemo raskrstiti s onim religijskim.“¹⁸⁸ Gauchet, govoreći o jednom novom tipu religioznosti koju naziva *nediferenciranom*,¹⁸⁹ naglašava: „Nema mjesta zabuni kada govorimo o »predmetu religijskog tipa«. Na djelu je konstitutivno razumijevanje realnosti, prvobitno podvostručenje bez čije potpore ne bi bilo moguće nijedno uspostavljano religijsko vjerovanje, ali koje samo ne proizvodi vjeru, ne zahtijeva uvjerenost pojedinca i ne poziva na produljenje u smislu sakralnosti. Ono djeluje savršeno samo sebi dostajući i u najstrožem ateizmu. To vjerojatno velikim dijelom objašnjava posebno zamjetnu sklonost prema jezicima istočnjačkih, budističkih i taoističkih duhovnosti. U njima nema teističkih podrazumijevanja, nema pozivanja na neku odjelitu subjektivnost: *praznina* ili *ništa* na koje oni pozivaju stoga lakše vodi čistom iskustvu misli kojoj valja podariti izraz negoli uobičajene kategorije kršćanske teologije.“¹⁹⁰ To nam se čini bliskim onome što Comte-Sponville zagovara, s iznimkom da svoj religiozni osjećaj svodi na vlastitu definiciju religije koja se zadržava na socijalno-kulturno-povijesnoj stvarnosti, zanemarujući pritom njezino sadržajno važnije usmjerenje, a to je da religija uključuje odnos spram Svetoga ili božanskoga. S druge strane, ono što je važno uočiti, jest da Comte-Sponville ne nudi nikakvu koncepciju ateističke duhovnosti koja proizlazi iz samog ateističkog stila življenja i razumijevanja duhovnosti, nego ju razrađuje unutar filozofsko-budističke tradicije i mnoštva autora koji nose sva obilježja religioznog osjećaja upravo u onom smislu koji Comte-Sponville izbjegava. Daljnje razumijevanje apsoluta zahtijeva vidjeti što je apsolut s kojim mi imamo neki odnos ali koji nema odnos spram nas kakvog Comte-Sponville nalazi unutar budističke tradicije.

¹⁸⁸ Marcel GAUCHET, Rasčaranost religije, u: *Europski glasnik*, Zagreb, 12 (2007.) XII, 129.

¹⁸⁹ *Isto*, 130.

¹⁹⁰ *Isto*, 131.

8.2.3. Budistička duhovnost kao temelj duhovnosti bez Boga

Na temelju dosadašnje razrade duhovnosti koju smo započeli u dijelu *Naturalizacija duha i duhovnosti* unutar koje smo promišljali duhovnost koja se temelj na naturalističkom pristupu duha, razvidno je da ona ima svoje poteškoće zbog determinističkog razumijevanja čovjekova duha. Dokidanjem slobode dokida se i probijanje granica njegova determinizma. To nam svjedoči i Comte-Sponvilleov prijatelj Luc Ferry¹⁹¹ kada kaže da on „barem eksplicitno prihvaća ideju da je njegov materijalizam istodobno determinizam i redukcionizam.“¹⁹² Međutim, u razradi duhovnosti on ipak računa upravo sa slobodom koja probija granice govoreći o životu duha i duhovnosti. Smatramo da je riječ o filozofskim polazištima koja se međusobno isključuju a koja Comte-Sponville ipak ugrađuje u svojoj viziji duhovnoga života. Možda je i to razlog zašto Comte-Sponville svom naturalističkom polazištu zadržava dvoznačan smisao. U nastavku smo potaknuli pitanje apsoluta koje smatramo temeljnim pitanjem prema kojem idemo, a koje se opet ne može izdvojiti izvan duhovnog iskustva. Kako je Comte-Sponville naznačio, duhovni život je otvorenost spram apsoluta i stoga je razvidno da se onda poimanje apsoluta nadaje upravo iz iskustva. Upravo smo u tom smislu izdvojili Comte-Sponvilleov govor o duhovnosti pod vidom *Otvorenost duha spram apsoluta – duhovni život* gdje smo sadržajno promislili duhovnost koja se kreće od iskustva življenja duha prema apsolutu te samim time i oblikuje ono što nazivamo duhovnošću kao i njezin 'nauk i praksu'. Zasiurno je razvidno da se njegova zamisao o duhovnosti bez religije i Boga temelji na budističkom nauku i budističkoj praksi koju Comte-Sponville crpi od samoga Buddhe, Nagarjune, Krishnamurtija i zen budizma. Čini se manje važnim što on proziva budizam filozofijom a ne religijom iako takva tvrdnja neće naći uporište kod mnogih, ne samo istraživača budizma nego i samih budista. Važnije nam se čini pitanje, nalazi li duhovnost bez Boga i religije svoje uporište u budizmu? U tom smislu, prije toga pitanja, postavlja se drugo a to je, kako budizam izlazi na kraj bez Boga i religije? I je li tome uopće tako? Dakako da se ovdje, samo po sebi, nameće, da takve odgovore potražimo unutar samoga budizma.

¹⁹¹ Luc Ferry i Comte-Sponville su bliski prijatelji koji 1998. god zajedno objavljuju knjigu: *Le Sagesse des Modernes. Dix questions pour notre temps* (Mudrost modernih. Deset pitanja za naše vrijeme). Osnovnu razliku između njih dvojice Comte-Sponville kao reakciju na Ferryjevu knjigu *Čovjek-Bog?* sažeto objašnjava ovako: „Vjerovati u čovjeka? Ima li čeg ispraznijeg, kad u njegovu egzistenciju nema nikakve sumnje? Čovjek-Bog? Tako je bila naslovljena jedna lijepa knjiga mog prijatelja Luc Ferryja, i to je otprilike sažetak svega onoga u što nisam mogao povjerovati.“ Vidi u: André COMTE-SPONVILLE, Spasiti duh, 38.

¹⁹² Luc FERRY-Marcel GAUCHET, Religijsko nakon religije, u: *Europski glasnik*, 12 (2007.) XII, 183.

Sam budizam je jako velika tradicija koju ovdje ne možemo iscrpiti, ali možemo dati neke određene naznake važne za naša pitanja. Osobito tome doprinosi činjenica razgranatog budizma koji temeljeći se na jednog učitelja, Buddhu, danas ima brojne škole i različito razumijevanje kako apsoluta tako i samo pitanje o nauku (dharmi) te pitanje o nirvani. Ono na što se Comte-Sponville naslanja jest da budizam nije religija te da je budizam ustvari filozofija. Međutim, i jedno i drugo je još uvijek u raspravama o budizmu prilično nejasno i neodgovoreno. Međutim, Buddha Gautama, onaj koji je »Prosvijetljeni« jest temelj kojem se sve budističke škole utječu i žele biti upravo Buddhine škole pa je samim time jasno da je riječ o nauku koji je ipak Buddhin nauk. U tom smislu Küng naglašava da je tu riječ o „»religiji utemeljitelja« koja samog Budu štuje kao takvoga, te vraćajući se izvornom budizmu, vraća se Budi kao takvome.“¹⁹³ Koliko god je poznato da Buddha nije naglašavao važnost svoje osobe, nego samoga nauka kojeg je trebalo provjeravati, ipak je značajno da i samo „historiografsko pitanje o povijesnosti Budina lika govori da se i budistička vjera ne želi graditi na legendi, romanu ili mitu, nego na povijesnoj osobi.“¹⁹⁴ Također, vezano uz Comte-Sponvilleovu zamjedbu da je budizam filozofija a ne religija, Hans Küng smatra da to nije točno obrazlažući da je „filozofija pokušaj da se objasni svijet ili razmišljanje o njegovoj objašnjivosti, dok je Buddha odbacio objašnjavanje svijeta. Neprestano je i posve jednoznačno određivao smisao svoga nauka: predmetom toga nauka jest samo ono što vodi oslobođenju, nirvani.“¹⁹⁵ Unutar njegova nauka filozofska pitanja su samo smetnja koja izražava žeđ za znanjem, dok put oslobođenja zahtijeva ugasnuće svakog od tih pitanja jer su ona tek iluzija vlastitih predodžbi. U svom mističnom iskustvu Comte-Sponville svjedoči o dokidanju filozofije kao dokidanje svakog pitanja koje je tek naše relativno promatranje stvarnosti. Ipak se zato nije prestao baviti filozofijom. Djelo *Kršćanstvo i svjetske religije* Hansa Künga promišlja budizam u dijalogu s kršćanstvom izdvajajući da i jedna i druga religija imaju što za reći jedna drugoj i stoga nam je ovo djelo temelj na kojem ćemo graditi i vlastito promišljanje. On postavlja pitanje Buddhe i Krista te će donijeti brojne sličnosti kao i razlike između jednog i drugog.¹⁹⁶

Lik Siddhārtha Gautame (6. st. prije Krista) postao je Buddha što znači Probuđeni ili Prosvijetljeni iznalazeći put oslobođenja od patnje. Nakon iskušavanja stroge askeze, događa se u trenutku kada je postigao nirvanu – „na mjestu današnjeg Bodh Gaya u indijskoj saveznoj državi Bihar, pod stablom bodhija, 'stablom buđenja'.“¹⁹⁷ Njegovo postignuće nirvane

¹⁹³ Hans KÜNG, *Kršćanstvo i svjetske religije. Uvod u dijalog s islamom, hinduizmom i budizmom*, 280.

¹⁹⁴ *Isto*, 282

¹⁹⁵ *Isto*, 262.

¹⁹⁶ O tome u: *Isto*, 284-289.

¹⁹⁷ *Isto*, 260.

zaustavilo je kruženje egzistencije, to jest postigao je stanje potpunog ugasnuća iz kojeg više nema ponovnog rođenja. Potrebno je voditi računa da je pojam patnje u budističkom razumijevanju puno dublji negoli je to tek shvaćanje fizičke patnje. Ona se prije svega tiče temelja egzistencijalnog stanja koje odražava ljudsku uglavljenost u zlo. Da bismo razumijeli samu nirvanu potrebno je osloniti se na nauk »četiri svete istine«.

Prva od njih je: »Sve je patnja« što odražava nestalnost i prolaznost svega što je prisutno u ljudskom postojanju unutar kojega se ne može pronaći ništa neprolazno. Druga je ono što dovodi nastanku patnje a to je žudnja za užitkom, postojanjem i uništenjem, koja produžuje krug ponovnog rađanja – samsāru. Treća od četiri svetih istina je oslobođenje od žudnje, njezino potpuno ugasnuće koje je moguće samo za onoga „tko sve, pa i ono što je ugodno i naizgled stalno u svijetu, spoznaje kao prolazno, podvrgnuto patnji i bez vlastitosti, i u skladu s tom spoznajom svemu prilazi ravnodušno.“¹⁹⁸ Takvo oslobođenje vodi onoj četvrtoj svetoj istini koja se nadaje u nirvani kao „konačnom oslobođenju i kraju svih razloga postojanja, potpuno ugasnuće.“¹⁹⁹ Četvrta sveta istina u postizanju nirvane koja teži ukidanju patnje postiže se preko »osmerostrukog plemenitog puta«. U tom duhu „prvi dio osmerostruke staze, »pravilno gledište«, sastoji se od spoznaje četiriju svetih istina i od uvida da osobnost nije vječno egzistentno »sebstvo« (atman). Iz toga slijede ostali dijelovi staze; odnose se na čudoredno ponašanje onih koji traže izbavljenje i na pravilne metode meditacije i koncentracije. Pomoću njih ukida se iluzija o »sebstvu« i u dubljim slojevima psihe, nadvladava se žudnja za postojanjem i postiže izbavljenje. Time se uklanjaju tri »neizlječiva« osnovna uzroka ili »korigjena«, naime žudnja, mržnja i zaslijepljenost.“²⁰⁰

Unutar ovog kratkog uvida u budistički nauk, smješta se i kristalizira Comte-Sponvilleova duhovnost, njegova razrada očaja i nenade, kao i odbacivanje utjehe koja je samo prizvod ljuske potrebe za utjehom koja se očituje i u iluziji o Bogu. Takvu iluziju religije on odbacuje prihvaćajući život kao patnju, što ga, smatra, približava istini više nego bi to bila utjeha koju susrećemo u Bogu koji nas voli i koji ima odnos spram nas. Tu duhovnost on potkrjepljuje i svojim filozofskim izvorima koji naginju pesimističnoj viziji ljudskog života u kojem sam vidi potvrdu njezine istinitosti i dubine. Stoga nam se ovdje stavlja zahtjev uroniti dublje u samu nirvanu kao vrhunac budističke duhovnosti. Ako ona podrazumijeva potpuno »ugasnuće« koje se određuje niječnim izrazima, pitanje je je li ona završava u apsolutnom

¹⁹⁸ *Isto*, 265.

¹⁹⁹ *Isto*.

²⁰⁰ *Isto*.

uništenju i konačno nihilizmu? Jasno je da budistički nauk sebe ne smatra nihilističkim, jer za „one upućene, nirvana je područje apsolutna mira, radikalno različito od svijeta.“²⁰¹ Ona je ono blaženstvo u kojem više nema osjećanja: „Tijelo i psiha oslobođena čovjeka postoje i dalje, dok ne dođe trenutak njihova fizičkog raspada. Ali postignuto je oslobođenje od prijanjanja uz postojanje, apsolutna unutrašnja sloboda.“²⁰² Apsolutna unutrašnja sloboda uključuje sve ono što čovjeka veže uz njegovo postojanje koje se očituje u zabludi osjećanja, mišljenja, žudnje i iluzija. Tako je u budizmu važno naglasiti da svaki koncept kroz koji promatramo zbilju jest ustvari zastor koji nas odvaja od zbilje kakva ona u sebi jest. Svaki takav koncept je konvencionalan, uvjetovan našom ograničenom spoznajom koja nas od zbilje odvaja, te se budizam protivi svakom svjetonazoru koji nas, poput zastora, odvaja od zbilje kakva ona jest. Stoga se budisti distanciraju od pitanja vezanih uz nirvanu i samu egzistenciju unutar nje.

Pitanje koje nas zaokuplja je: Postoji li čovjek i dalje nakon što je doživio nirvanu ili on prestaje postojati? To je pitanje koje unutar budizma prelazi granice mogućnosti spoznaje koje odvlači pozornost od onoga što je bitno a to je put spasenja. Jednako tako i pitanje samog apsoluta koje bi u kršćanskom smislu bilo pitanje Boga, jest pitanje koje za budiste nema važnosti jer je to još uvijek pitanje kao i prethodno, ono što nas veže uz naše postojanje. Lenoir naglašava da se „budizam, koji se danas na Zapadu rado predstavlja kao ateističku filozofiju, uopće ne opterećuje Bogom. Buddha ne osporava postojanje nekoga stvaralačkog bića, on samo kaže da je postojanje takvog bića nedostupno razumu i iskustvu i da je bolje liječiti egzistencijalnu patnju nego spekulirati o metafizičkim pitanjima.“²⁰³ U samom budizmu, naglasak se stavlja na put spasenja kojem valja težiti, a koji se nadaje u samoj nirvani koja polučuje odvajanje od žudnje koja nas veže uz samo postojanje, a koja je nužno izvor naše egzistencijalne patnje.

Koliko god budisti smatrali takva pitanja bezrazložnima, ona su još uvijek prisutna i legitimna. Osim toga, tek postavljanje pitanja dovelo je do budističke religije ili filozofije. Stoga ćemo u nastavku precizirati naše promišljanje o budizmu unutar pitanja apsoluta i samog cilja puta – nirvane. Ona su ključna za ono na što polaže naglasak Comte-Sponvilleova duhovnost bez Boga. Tražeći utemeljenje takve duhovnosti unutar budizma do sada smo mogli vidjeti da je Comte-Sponvilleova ideja oslobođenja ono što crpi od budističke poruke. Ti rijetki trenutci iskustva apsoluta, kao savršenog uranjanja i stapanja sa Svime, u kojem se nadaje oslobođenje

²⁰¹ *Isto*, 267.

²⁰² *Isto*, 268.

²⁰³ Frédéric LENOIR, *Bog*, 130.

od ega što uključuje u budističkom smislu žudnju kao ljudsku vezanost uz postojanje, Comte-Sponville nalazi oslobađajućom jednostavnošću koja mijenja naš odnos spram životnih pitanja o vlastitoj egzistenciji. Do ove točke Comte-Sponville nalazi utemeljenje duhovnosti bez Boga kao putu na kojem sami postizemo spasenje od vlastitih sebe, svoga ega koji nas sputava da živimo bolje, ljepše, laganije, oslobođenije s onu stranu svih pitanja. To su trenutci pozornosti/meditacije koja se u budističkom smislu razvila do zavidnih razmjera. Dakako da Comte-Sponville ne daje odviše prostora budističkoj askezi, smatrajući ju i ne tako važnom, dok ju budizam pretpostavlja kao put do savršenog oslobođenja. Sam Comte-Sponville će reći da „nije od onih koji uspijevaju trajno nastavati apsolut,“²⁰⁴ jer se valja vratiti životu, njegovoj zamornoj svakodnevici koja opet uključuje svu ljudsku žudnju, strah, ograničenost, neoslobođenost. Tu vidimo jedan bitan raskorak između duhovnosti koja se koncentrira na nastavanje apsoluta i konkretnog ljudskog života. Ono što se događa u samom iskustvu koje je kratkotrajno i rijetko, biva prisutno u svakodnevnom životu tek kao sjećanje koje može okupati pogled, ali ne i prožeti samu egzistenciju koja uključuje svu ljudskost.

Što je ustvari nirvana? Pitanje oko razumijevanja nirvane je toliko raznovrsno kako unutar samog budizma tako i unutar onih autora koji su se bavili proučavanjem ovog fenomena. Ne ulazeći u tu raspravu, što nam je zbog našeg fokusa ograničeno, naznačujemo da je, kako smo već i istaknuli nirvana ugasnuće – ugasnuće koje odražava konačno stanje bez patnje, bez žudnje, mržnje i zaslijepjenosti. Ono što je za našu razradu nužno je pitanje koje postavlja i sam Küng izražavajući ga ovako: „Sporno je da li se tim ugasnućem patnje gasi i sam čovjek, zaoštreno: valja li to konačno stanje razumijevati negativno kao potpuno *poništenje individuuma* ili pozitivno kao *očuvanje* individuuma?“²⁰⁵ Već je ovdje jasno da se nirvana može tumačiti u oba smjera – bilo pozitivno bilo negativno te se i u samim budističkim školama susreću obje tendencije: „Većina škola hinayane razumijevala je nirvanu kao pozitivno metafizičko stanje – spiritualni događaj nirvane shvaćaju kao sudjelovanje u tom metafizičkom entitetu.“²⁰⁶ U tom smislu, Küng povlači paralelu da i „kršćansko shvaćanje o pozitivnom konačnom stanju („život vječni“) i shvaćanje o pozitivnom konačnom stanju („nirvana“) što ga je zastupala većina budističkih škola, u načelu, čini mi se, nisu nužno proturječni. Ma što se moglo reći o putu do tamo i njegovim „uvjetima za ulazak“: u oba slučaja riječ je o – konačno neopisivoj – „drugoj obali“, drugačijoj dimenziji, transcendentnom, istinskoj zbilji.“²⁰⁷

²⁰⁴ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 123.

²⁰⁵ Hans KÜNG, *Kršćanstvo i svjetske religije. Uvod u dijalog s islamom, hinduizmom i budizmom*, 289.

²⁰⁶ *Isto*, 290.

²⁰⁷ *Isto*.

Pozitivni iskazi o stanju nirvane – drugoj obali, drugačijoj dimenziji, ipak u sebi uključuju duboko povjerenje u samu zbilju. To je očito i unutar Comte-Sponvilleova iskustva. Koliko god on sam izbjegavao govoriti o Bogu, unutar njegova iskustva očituje se jedno duboko povjerenje spram zbilje koju također i sam želi zaštititi od ništavnosti ili ništavila kao nihilističkoj tendenciji. Unutar takve ostvorenosti spram apsoluta u kojem on sam prepoznaje zbilju koja je Sve što već jest, utemeljuje upravo jednu zbilju spram koje otvoren duh prepoznaje svoj vlastiti dom iako je od nje neprestano i odvojen.

Ništa od ovih naznaka ne proturječi kršćanskom razumijevanju zbilje u temelju koje stoji Bog kao apsolut kao jedino utemeljenje upitnosti zbilje. U tom duhu, vrijedno je napomenuti da takvo povjerenje koje izranja iz samog iskustva zbilje, čini nam se, prvi korak razumijevanja spram konačne zbilje koja je sadržana u nekome ili nečemu. Podsjetimo da budističko izbjegavanje pojmova koje bi apsolut ili zbilju uobličile u novu predodžbu, novi koncept koji bi bio uvjetovan našom predodžbom jest nešto što susrećemo i u samoj apofatičkoj teologiji kršćanstva. Nije suvišno naglasiti da takav stav odiše jednim neizmjenim strahopoštovanjem pred onim što je konačna zbilja, istina, apsolut, a što je kršćanima Bog kojeg odveć lako uzimaju zdravo za gotovo kako u svom govoru tako i stilu življenja. To je ono u čemu nas budizam može dobrano poučiti, kao i sam Comte-Sponville, koji, u ovom dijelu, smijemo reći, svojim povjerenjem u zbilju kao takvu, radosti spram zbilje kao takve, oslobođenje koje se nadaje u njoj kao takvoj, pretpostavlja apsolut koji je bezimeni možda tek iz poštovanja prema riječi Bog, koju kršćani olako podrazumijevaju. No, ako je to i sasvim kriva interpretacija, ostaje nam sigurna poluga povjerenja spram zbilje na kojoj se temeljimo u daljnjem promišljanju. Sada se postavlja pitanje samog čovjeka unutar nauka o nirvani.

Zbilja koja je unutar budističke religije razumijevana kao „*sveopće uvjetovana realnost*“²⁰⁸ nalazi svoju analogiju i unutar kršćanske teologije koja također naglašava da se „u ovom svijetu posvuda može utvrditi samo ono što je relativno, samo ono što je uvjetovano: sve nestaje i prolazi, ne egzistira vječno iz sebe, ali nije ni nestvarno, nego je relativno egzistentno – u uzajamnoj zavisnosti, kako god se ova posljednja objašnjavala.“²⁰⁹ To nam dovoljno govori o relativnosti naših sudova unutar kojih se možemo približiti zbilji uvijek uz zadržku da je riječ o ljudskim, nestalnim predodžbama pa bilo riječ o filozofiji, kršćanstvu ili budizmu. Stoga nas ovdje posebno zanima kakve posljedice na razumijevanje čovjeka ima budističko razumijevanje zbilje? Poznato je da budizam otvoreno govori o potrebi za ugasnućem vlastitog

²⁰⁸ *Isto*, 333.

²⁰⁹ *Isto*.

„ja“. Unutar Comte-Sponvilleove interpretacije riječ je o oslobođenju od onog egoističnog „ja“ koje je zaokupljeno samim sobom i odveć vezano uz vlastito postojanje. Budizam za njega daje upravo oslobođenje od toga „ja“ koje nas neprestano uvodi u žudnju a time i patnju koja je uglavljena upravo u svojoj žudnji za postojanjem. Küng navodi da ni takve osnovne zamisli nisu strane kršćanstvu: „Zar u izvornom kršćanstvu nije riječ o obratu („metanoia) *cijeloga* čovjeka (bez grčkog dualizma tijelo-duša), iz egocentričnosti njegova „ja“ (kako god razumijevanog) u istinsko sebstvo? Nije li riječ o tomu da se radikalnim mijenjanjem svijesti („srca“) prodre u novu egzistenciju? Ne mora li, kršćanski shvaćeno, fenomenalno empirijsko „ja“ umrijeti, da bi tako dospijelo do pravoga života istinskog sebstva? „Tko izgubi život svoj, sačuvat će ga“ (Lk 17,33)²¹⁰ Ipak bitna razlika između kršćanskog i budističkog razumijevanja čovjekova sebstva i njegova „ja“ jest u tome da budizam teži dokidanju toga „ja“, dokidanju sebstva, dok unutar kršćanskog razumijevanja dolazi do njegova potvrđivanja upravo u temelju od njegova oslobođenja. Postavlja se pitanje, je li i sam budizam, zagovarajući potpuno ugasnuće sebstva, zagovara dokidanje svakog njegova egzistiranja? Tu nam se opet javlja pojam povjerenje kao ključ gledanja.

Unutar budističke prakse koja teži asketskom putu zatomljavanja vlastite žudnje koja nas na bilo koji način drži u ovisnosti o vlastitom postojanju, ugasiti takvu žudnju znači izići iz patnje, one duboke egzistencijalne i metafizičke patnje koja zaokuplja ljudsko postojanje, te samim time stupiti u stanje nirvane koja jamči beskrajnu sreću u oslobođenju od prokletstva žudnje za postojanjem. Takva žudnja se nadaje u bezbroj oblika, stoga je budizam religija koja zahtijeva i asketski put odricanja od onih najprizemnijih žudnji do onih viših, te se samim takvim stilom života događa put prosvjetljenja i oslobođenja. To je i razlog zašto su središte budizma upravo monasi i samostani, kojima je ustvari jedino bilo moguće posvetiti se takvu cilju oslobođenja i prosvjetljenja. Ipak, ne stoji li na kraju opet povjerenje da će stanje nirvane, o kojem ne znamo dovoljno da bismo ga definirali i zaokružili, donijeti konačnu sreću i konačan mir spram sve težine značenja ljudskoga – biti – u stanje ljudskoga *ne-biti*. *Ne-biti* ustvari nije *ne-bivstvovanje*, ono se nadaje u *ne-biti* na način koji je obilježen patnjom i čvrstom vezanošću za ono što je prolazno, relativno i što samo za sebe ne postoji. Ono traži izići iz takva *ne-bitka* da bi se došlo do onoga što je bitak. Premda budizam ne govori o bitku na način kako je to uobičajeno u kršćanskom Zapadu, činjenica da samo budizam prodire u ono što nema postojanje

²¹⁰ *Isto*, 336.

i da se tog ne-postojanja želi osloboditi nazrijeva da negdje onkraj postoji stvarno, istinsko postojanje kojem treba težiti na ovaj ili onaj način.

Jednu važnu zamjedbu donosi Küng kada kaže sljedeće: „Sposobnost da se obično sebstvo motri kao ne-sebstvo, od velikog je značenja i činjenica da ova sposobnost, sposobnost čovjekova da se uzdigne iznad struje vlastitog, specifičnog identiteta i motri ga kao takvog, čini bit svakog prosvjetljenja. Glede takva „spoja nespojivog“ („nauk o ne-sebstvu i gotovo instiktivna vjera u sebstvo) nameću se razmišljanja koja bi mogla potaknuti budiste na samokritička protupitanja: Ne bi li se ipak, u punoj svijesti da se čovjek može adekvatno razumijevati samo kao sveopće uvjetovano biće u ukupnosti svekolikog života i cijelog svemira, i budizmu morala, posebice iz etičkog aspekta, snažnije reflektirati problematika nezamjenjivog, nepovredivog čovjekova „ja“ s izvorom i svrhom?“²¹¹ Drugim riječima, činjenica da sam čovjek motri i stavlja u pitanje pa i svoje sigurnosti koje su se mogle očitovati ako ništa u onome vlastitom „ja“, nije zanemariva. Dovodeći u pitanje izvjesnost samoga sebe, čovjeku prijeti mogućnost da poništi samoga sebe do krajnje točke kada će ili dospjeti do ništavila ili do konačne izvjesnosti. Ono što prepoznajemo u budizmu jest upravo povjerenje u zbilju, u konačno iskupljenje nirvane u konačno nalaženje pravoga sebstva naspram onoga što je u nama lažno, prijetvorno i egoistično. Unutar toga povjerenja nadaje se i da su naša pitanja sasvim opravdana, jer su nas upravo ona dovela do upitnosti kako zbilje tako i samih sebe. Takva upitnost prisutna je i u kršćanskom načinu promišljanja gdje se događa ona bitna razlika a to je da „prema biblijskom shvaćanju, susret s apsolutom nipošto ne gasi čovjekovo sebstvo, nego ga uzdiže.“²¹² Upravo to je ono što nas navodi na promišljanje o apsolutu kao konačnoj i možda jedinoj izvjesnoj točki koja nas iznova zaokuplja.

Misao o apsolutu vodi nas k indijskom mudracu Nāgārjuni koji u 2. st. poslije Krista razvija nauk o praznini. Küng tu misao oslovljava kao misao koja „sažiže samu sebe.“²¹³ Riječ je naime o tome da se Nāgārjuna želi vratiti izvornom Buddhinom nauku te objašnjava da je „praznina ono što opisuje sve stvari kao one koje su bez biti i supstancije, one su samo privid, samo san. Taj pojam shūnyata – prazno, praznina postaje središnjim pojmom koji se ni u prvom razvijenom sustavu mahayane nipošto ne razumijeva kao čisto negativno, čak nihilistički. Štoviše, on se pravilno razumijeva samo kao dijelaktički: nije to ključni pojam filozofije čistog ništa, nego filozofije postajanja – u lebdenju između bitka i ništavila.“²¹⁴ Važno razumijevanje

²¹¹ *Isto*, 338.

²¹² *Isto*, 339.

²¹³ *Isto*, 340.

²¹⁴ *Isto*.

je također povratak Buddhinu nauku »srednjeg puta« koji nije samo ravnoteža između hedonizma i aksetizma, nego i jednako tako ravnoteža između afirmacije i negacije. Na tom tragu javlja se izazov Nāgārjunine „četveročlane dijalektike, koja niječe sve četiri mogućnosti: da je u zbilji ovako; da je drugačije; da je ovako i drugačije; da je niti ovako niti drugačije. Tako se logičkoj misli zatvaraju svi izlazi, a misao se konačno guši i napušta.“²¹⁵ U tom procesu u kojem logičko mišljenje spaljuje samo sebe nada se razlog iz kojega se „čovjek treba osloboditi *konvencionalne, ograničene, uvjetne istine pojavnoga svijeta*, kojega je bit „praznina“: shvatiti prazninu kao sredstvo posljednje transformacije koja ne smjera na posljednju zbilju (Boga), nego na „prosvjetljenje“ (epistemološki), slobodu (psihološki) i (kozmoški) povezanost svih stvari, što isključuje svako apsolutiziranje. Čovjek se treba osloboditi za najvišu *religiozno-mitsku istinu* koja nadilazi i mitsku misao i metafizičku spekulaciju, ali joj se čovjek može približiti samo u činu utonuća. Tako se razum koji poimlje nadilazi njim samim: čovjek se otvara za posljednju istinu, s onu stranu svekolikog govora i mišljenja, dokučivu samo u činu šutnje.“²¹⁶ Ovdje se opet postavlja pitanje razumijevanja pojma praznine – je li on razumijevan čisto negativno ili pozitivno? Ako uzmemo taj pojam čisto negativnim tada se jasno pokazuje misao koja poništava samu sebe, gdje se sve utapa u stanju da su bića i stvari prolazni, niti egzistiraju niti ne-egzistiraju, „u svakom slučaju „nisu“; onda su svi pozitivni iskazi nemogući, onda je i pitanje o apsolutu krivo postavljeno i posve beskorisno: projekcija, fikcija, iluzija.“²¹⁷ No, i sam Kūng se pita, što zatim? Težeći da ostvari preduvjete za možebitni dijalog, u takvu čisto negativnom razumijevanju „praznine“ kao što je to bio i slučaj kod „nirvane“ ne preostaje drugo nego priznati da „nikada nećemo prisiliti zastupnike takve „mistike“ (etimološki: „zatvoriti usta“) da otvore usta i sačine pozitivni iskaz – osim naravno jednoga – da nema pozitivnog iskaza. Nije li onda ovdje riječ o dogmatskom stajalištu koje onemogućuje svaki dijalog?

Ako još jednom promislimo koji je smisao takve negacije, shvaćamo da sama negacija nije cilj, nego „sredstvo za otkrivanje skrivene realnosti.“²¹⁸ Ona dakle teži svojoj afirmaciji unutar koje će se ozbiljiti ono što ostaje nakon svih negacija. Takvo razmišljanje dijeli i škola yogacare gdje se pojam „praznina“ u svom pozitivnom razumijevanju nada se kao prostor unutar kojega „sva bića i danosti predstavljaju oblike u kojima se izražava jedan neizrecivi najviši bitak, koji je jedini zbiljski.“²¹⁹ Takvo stajalište je bliže onome što kršćani razumijevaju Bogom.

²¹⁵ *Isto*.

²¹⁶ *Isto*.

²¹⁷ *Isto*, 341.

²¹⁸ *Isto*, 342.

²¹⁹ *Isto*.

Sasvim je razvidno da je budistima veliki problem što je Bog na kršćanskom zapadu odveć antropomorfan da ne bi bio sumnjiv i samim time svediv na tek ljudske okvire koji ne mogu biti prava, čista zbiljnost, nego upravo ono što nas od nje otuđuje. Treba naglasiti da i kršćanska teologija u svom govoru o Bogu uključuje kako afirmaciju tako i negaciju. Ne događa li se i u samom budizmu kako negacija afirmacije tako i afirmacija negacije, a sve to da bi se konačno samom negacijom došlo do onoga što nazivamo čistom zbiljom koja ni kao afirmacija ni kao negacija u relativnom smislu, nego posljednja zbilja koja s onu stranu afirmacije i negacije nije nihilističko ništa. Küng će u tom smislu reći da se „onda nameće protupitanje glede određenja te posljednje zbilje, tog apsoluta. Ni prema kršćanskom shvaćanju apsolut nije biće, čak ni najviše biće. Ali, zašto se – barem! – ne bi smjelo reći: Apsolut je apsolutni bitak ili čisti bitak? Time se apsolutu ne bi pripisalo – kao što drži Nāgārjuna u suženom shvaćanju bitka – postojanje i prolaženje, nego čisti, stalni, vječni bitak.“²²⁰

Promislimo li još jednom pitanje apsoluta, razvidno je da je za budizam nepremostiva poteškoća ono što se u kršćanskom razumijevanju shvaća Bog koji ima osobnost. Pojam osoba je već dovoljno relativna da bismo joj dali ikakvu važnost za apsolut ili čistu zbilju. Već je navedena negacija osobnosti, sebstva, „ne-ja“ u budističkom razumijevanju kako zbilje tako i pitanje samog apsoluta, ako se ono uopće postavlja. Küng se poigrava Nāgārjuninim načelom četiri dijalektička koraka primjenjujući ga na pojam Boga čiji rezultat bi bio Božja transpersonalnost. Razlog tome je jer Bog ni u kršćanskoj teologiji nije osoba u onom smislu u kojem razumijevamo ljudsku osobnost ali niti neosoban kao da bi bio „apsolut bez duha, bez slobode, radosti, blaženstva i ljubavi. Tada više ne bi bio istinski apsolut.“²²¹ Što to ustvari znači? Riječ je o onome što smo prethodno naznačili kao pojam tajne, prisutan u Comte-Sponvilleovoj razradi. Bilo pojam tajna, apsolut ili Bog, riječ je o stvarnosti koja „goni jezik do njegovih granica i sili ga na paradokse. Ovdje je u pitanju opasno putovanje, po vrletima na granici zornosti i nezornosti, iskazivosti i neiskazivosti, shvatljivosti i neshvatljivosti. Govor o apsolutu ostaje adekvatnim samo ako se ispunjava u svijesti dijalektike zahvata i izmicanja, jezika i odsutnosti jezika, govora i šutnje.“²²² To je ono što i sam Comte-Sponville naznačuje, ističući potrebu za šutnjom spram onoga što smatra apsolutom koji se ne da obuhvatiti umom, iskustvom, jezikom pa ni samom šutnjom. Pred onim što nazivamo tajnom i šutnja prelazi u govor i govor u šutnju, iskustvo u teoriju i teorija u iskustvo, ne nazirući kraj takvoj napetosti unutar koje se čovjek uspijeva i ne uspijeva smjestiti u pronalaženju onoga što nas se bitno tiče.

²²⁰ *Isto*.

²²¹ *Isto*, 347.

²²² *Isto*.

Prevagu nalazimo upravo u izričaju „ono što nas se bitno tiče,“ a što i sam Comte-Sponville drži istinitim. Na tom tragu Küng izražava: „Apsolut dakako nadilazi sve pojmove, iskaze i definicije, ali nije odijeljen od svijeta i čovjeka i ni prema shvaćaju Istoka nije izvan svega bivstvujućega: prebivajući u svijetu i čovjeku, određuje njihov bitak iznutra. I stoga bi i budist mogao prihvatiti da se apsolut, Bog kako ga razumijevaju kršćani, mora misliti iz ontološke razlike između bitka i bića. To znači: Bog jest, ali nije biće, on je zapravo skrivena tajna bitka: nikakav nad-bitak, nego ono otajstveno ujedinjuće u svemu što bivstvuje, čisti bitak kao temelj, sredina i cilj svih bića i svekolikog bitka: svemu ujedno imanentan i transcendentan.“²²³

Unutar ovoga promišljanja jasnim se čini da i Comte-Sponvilleova negacija Boga može služiti tek afirmaciji koju nam i pokazuje unutar svoga iskustva kada kaže: „Taj apsolut, za onoga tko ga doživljava, opreka je ništavilu: on je sam bitak, koji nas ispunjava i raduje. Naše vrijednosti postoje samo u njemu. One, dakle, postoje. Ne radi se o tome da ih se poriče, još manje da ih se ruši, već o tome da se kaže *da* svemu.“²²⁴ Time još uvijek na snazi ostaje pitanje: Otkuda to *sve*?, koje je preoblikovano pitanje: Zašto radije postoji nešto nego ništa? Također ostaje pitanje otkuda naše *da*?, ukoliko polazimo od determinizma i redukcionizma koji dokida mogućnost čovjekova *da* i čovjekova *ne*. Osim toga, zašto reći *da* svemu? Zašto i po kome me ono ispunjava i raduje? Još jednom se pokazuje ključnim povjerenje spram *svega* koje još uvijek ukazuje na konačno utemeljenje zbilje koja nismo mi sami a koja nas se, ne samo tiče, nego nas privlači da joj se predamo. Zašto, ako onkraj stoji čisto ništa koje će dokinuti i naše *da* i naše *sve* i naša pitanja? Igra riječi koja ujedno dokida i ne dokida, uključuje i isključuje, niječe i potvrđuje, utapa se, kako u budizmu tako i unutar Comte-Sponvilleove duhovnosti u povjerenje koje odaje negaciju kao put, a afirmaciju kao cilj koja, koliko god to hteli izbjeći ako ne vodi ničemu, onda vodi nečemu.

Na tom tragu jasnim se također pokazuje da ni budizam ne izlazi na kraj bez konačne afirmacije, u okviru onoga što možemo nazrijeti kao povjerenje u zbilju, čisti bitak, zor zbilje oslobođene od svih relativnosti. Sama negacija je moguća tek ako se ogleda u afirmaciji i afirmacija u negaciji. Iskustvo koje nam Comte-Sponville opisuje spram apsoluta nije ništavilo. On se ograđuje od nihilizma upravo poučen budističkim zorom spram zbilje koja dolazeći do svog konačnog prosvjetljenja nazrijeva ono što je svrha puta, svrha negacije a to je savršena oslobođenost od relativnoga i nastavanje apsoluta. Povjerenje spram takvog značenja *biti* nije ni afirmacija ni negacija opet u našem relativnom smislu, ali ako nije ništa onda jest nešto,

²²³ Isto, 350.

²²⁴ André COMTE-PONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 141.

onkraj svih naših ništavnosti i neštavnosti, onkraj svih naših pitanja i slutnji, onkraj svih naših zorova. Ostaje da ne prepuštanje ničemu, budi se ljudski um koji nalazi svoju arhimedovu točku u zbilji koja je između ničega i nečega, između afirmacije i negacije, između – u sredini stvari – ondje gdje čovjek naslućuje jedno savršeno *biti*.

Ovakav govor o afirmaciji i negaciji, vidjeli smo, nije dokinut niti unutar budističke religije, gdje nalazi svoj drugačiji izričaj, drugačije iskustvo, možda i kao što Comte-Sponville kaže, otvorenije za ljudski duh, pročišćenije, oslobođenije nego li je to na kršćanskom Zapadu koji je Boga zatvorio u vlastite pojmove, predodžbe i iluzije svodeći ga na jednoga od nas. Međutim, ako je zbilja sve što jest, onda to jesu i naše predodžbe, naše granice i naše relativnosti. Upravo u sred njih čovjek iskušava ono što je onkraj da bi se vratio pravoj zbilji onoga što jest, što je vječno i neprolazno. Upravo u toj slabosti očituje se snaga, u nestalnosti zor onog stalnog, u konačnosti ono beskonačno i u granicama ono što nema granica. Čovjek svjestan takvog podviga kojeg iskušava u sebi i u svijetu nazire se i specifičnost kršćanskog govora o Bogu kao čuvstvo za neizrecivim i kao ono što prodire u samu ljudsku egzistenciju gdje se događa prodor u mudrost slabosti, prodor u mudrost patnje i prodor u mudrost *biti čovjekom*. Što to točno znači?

Primijetili smo da je budistički zov na *biti jedno* sa zbiljom, biti jedno s apsolutom put koji se pokazuje samo za odabrane. Dokidanje svake žudnje uključuje put koji je moguće ostvariti tek unutar uvijeta koji takav put omogućuju. To je onaj stil življenja koji nalazimo kako u budističkim tako i kršćanskim samostanima. Povlačenje od svijeta, dokidanje žudnje spram ovozemnih stvarnosti da bi se dogodilo „ugasnuće“ spram svega što čovjeka otuđuje od prave zbilje. Ovdje nam se pitanje življenja duhovnosti kao otvorenosti spram apsoluta pokazuje i kao izazov u odnosu na ljudsku egzistenciju koja uključuje svoju svakodnevicu. Tu se nadaje poteškoća spajanja duhovnoga života i konkretnog ljudskog života. I sam Comte-Sponville svjedoči o takvoj poteškoći: “Nisam od onih koji umiju trajno nastavati apsolut. No, naposljetku, on je mene nastavao, barem jedan trenutak...Takva su se iskustva ponekad ponavljala, dakako sve rjeđe i rjeđe (nekoliko godina poslije shvatit ću zašto su veliki mistici obično bez potomaka: zato što nas naša djeca vežu ljubavlju, strašću, tjeskobama, brigama, odvajajući nas na taj način od apsoluta ili nam pak sprječavaju da mu se predamo), a da mi to nije nedostajalo niti me odviše uznemiravalo.”²²⁵ Pozornost spram apsoluta izostaje onda kada se vratimo svojoj svakodnevici koja je ujedno povratak našim tjeskobama, brigama, strašću,

²²⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 123.

ljubavi i svom egzistencijalnoj stvarnosti koja je čovjekova. Ovdje je manje važno pitanje, trebamo li, da bismo slijedili Comte-Sponvilleovu ideju duhovnosti napustiti svijet, želju za potomcima, uspjehom, razvojem i spoznajom, jer je riječ o žudnju koja nas još uvijek veže za postojanjem? Važnije pitanje je to što Comte-Sponvilleova duhovnost izostaje onda kada je riječ o životu sa svim svojim razinama koje uključuju našu ljudsku egzistenciju. Tako Martin Buber izražava istu misao kada govori: „Ja i ti tonemo, čovječanstvo koje je do maločas imalo spram sebe božanstvo pretvara se u njega, uzveličano, obogotvoreno, sjedinjeno u jedinstvo svemira. Ali kada se preobraženo i izmoždjeno vrati u bijedu zemnih poslova i o obojem promisli umnim srcem, neće li mu se tada bivstvovanje učiniti raspolučenim i time izvjesnim dijelom prepuštenim očaju? Što pomaže mojoj duši što može ponovno da bude prenesena iz ovog ovdje svijeta u jedinstvo, budući da sam ovaj svijet neminovno i potpuno ostaje stran jedinstvu? Što koristi sva „božja naslada“ nekom raspolučenom životu? Ako onaj neizmjereno bogat nebeski trenutak nema ništa zajedničko sa mojim siromašnim zemnim trenutkom, šta će mi on – kada ja ipak treba da živim na zemlji, u svemu onome što je njena zbilja?“²²⁶

Upravo u tom duhu stoji kršćanski govor o duhovnosti kao onaj gdje „umjesto na odricanje volje, Krist apelira upravo na čovjekovu volju za koju zahtijeva da se upravlja prema Božjoj volji, koja je sva usmjerena na sveopće doro, za spasenje čovjekovo. Tako on naviješta ljubav koja se osobno zauzima, koja uključuje sve patnike, potlačene, bolesne, osuđene, pa i čovjekove suparnike, neprijatelje: univerzalnu *ljubav* i aktivno *dobročinstvo*.“²²⁷ U tom duhu držimo vrijednim na ovome mjestu istaknuti Küngovo isticanje razlike između Buddhe i Krista gdje, „ako postavimo jednu uz drugu figuru nasmiješenog Bude koji sjedi na lotosovu cvijetu i trpečeg Isusa, pribijena na križ“²²⁸ tada nam se ocrtavaju i same razlike u vjernosti nauku i življenja duhovnosti koja traži i svoj konkretni životni izričaj.

Unatoč sve raširenijem naglasku da je budizam poruka upućena svima, a ne samo monasima, Küng naglašava: „Tko je spreman radikalno slijediti Buddhin nauk, mora također ići njegovim putem, mora se povući iz svijeta, mora napustiti ženu, obitelj, prijatelje, pa i domovinu, da bi u beskućništvu postigao spasenje. Kako drukčije čovjek može uistinu napustiti svu »žudnju« i »prianjanje«?“²²⁹ Za razliku od Buddhe, Isus Židov je bio drugačiji: „Isus nikoga nije poslao u samostan, nije, za razliku od Buddhe osnovao samostan. Zajednica njegovih učenika nije imala ni eremitskih ni samostanskih crta. Njegova poruka nije zahtijevala ni

²²⁶ Martin BUBER, *Ja i ti*, Beograd, 1977., 99.

²²⁷ Hans KÜNG, *Kršćanstvo i svjetske religije. Uvod u dijalog s islamom, hinduizmom i budizmom*, 288.

²²⁸ *Isto*.

²²⁹ *Isto*, 301.

izvanjsku ni unutrašnju emigraciju, nikakvo odvratanje od ustrojstva svijeta i nikakav rastanak od društva. Spasenje što ga je naviještao nije se trebalo postizati razgradnjom „ja“ i njegovih sveza sa svijetom, nego zalaganjem ljubavi u svakodnevicu svijeta.“²³⁰ Ovu razliku Küng zaokružuje važnim naglaskom: „Izvjeseo je: i kršćanstvo, kao i svaku religiju, prožimlje imanentan konflikt između poruke i prakse, zahtijeva i stvarnosti. No u budizmu je, osim općeg konflikta između zahtjeva i stvarnosti, riječ o zaoštrenom konfliktu između toga da se bude budistom i toga da se bude monahom: da je izvorno jedino monaštvo utjelovljavalo istinsku, autentičnu budističku egzistenciju.“²³¹

Na tom tragu smijemo reći da je i Comte-Sponvilleova duhovnost koja se naslanja na budističku religiju tek djelomično budistička. To dakako nije razlog da se unutar i takve osobne interpretacije budizma ne može živjeti duhovnost kakvu Comte-Sponville nazire kao otvorenost spram apsoluta. Nismo li svi mi i subjektivna bića gdje se u svakom od nas događa i osobna interpretacija kršćanstva koja ne znači nužno osiromašivanje poruke ukoliko joj dajemo osobni obol. Možemo li reći da u svakom od kršćana u svakom trenutku blista punina kršćanske poruke? Zasiurno ne, no to još uvijek ne znači da ostvarivši i jedan njezin dio nismo pokazali istinsko kršćansko lice. Međutim, ovdje se radi o konfliktu kojeg sam Comte-Sponville izražava, gdje se izbjavljenje iz egzistencijalne patnje ne dotiče te egzistencije, nego tek nalazi oduška, odmora, kratkotrajni preobražaj u trenutku meditacije, pozornosti i zora spram onoga što je onkraj same egzistencije. Riječ je o izmijenjenom stanju svijesti koji ne prodire u konkretan ljudski život koji bi mogao zadobiti novi smisao upravo kroz sve ono što jedan ljudski život sačinjava. Možda je upravo to razlog zašto se Comte-Sponville ne odriče kršćanskih vrijednosti, u prvom redu ljubavi, koja mu u njegovoj razradi duhovnosti nedostaje.

Tako smatramo da Comte-Sponville donosi jednu mogućnost življenja duhovnosti za ateiste koja želi spojiti kršćansku i budističku tradiciju unutar kojih stoje s jedne strane kršćanske vrijednosti s druge strane budističko razumijevanje apsoluta. Važno je primijetiti da veličinu i jedne i druge tradicije donosi upravo jedan ateist koji se ne želi odreći kršćanskih vrijednosti dok unutar budizma nalazi apsolut ne svediv na naše ograničene predodžbe. No, imamo li u vidu da Comte-Sponville knjigu *Duh ateizma. Uvod u duhovnosti bez Boga* piše za širu publiku, onda je jasno da se on sam vodi i onim što se u širem društvenom poimanju shvaća kao kršćansko razumijevanje Boga. To je možda bliskije široj javnosti, ali ne i istinskom razumijevanju kršćanske poruke. Svakako da to možemo shvatiti i kao svojevrsnu kritiku

²³⁰ *Isto*, 303.

²³¹ *Isto*, 306.

kršćanskog navještaja evanđeoske poruke ali ne i njezino dokidanje. Ostaje također istaknuti, a to je ono što smo već i istaknuli, da ateistička duhovnost Andréa Comte-Sponvillea ne izranja iz ateističkog načina života, nego iz promišljene vjere spram vlastite tradicije (kršćanske) i spram iskustva koje se ogleda u budističkoj religiji, bliskoj po svojim ateističkim tendencijama. U tom smislu s Comte-Sponvilleom se možemo sresti ondje gdje on progovara o dubokom povjerenju spram konačne zbilje koja je Sve, spram apsoluta koji sadržava svu zbilju slobodnu od svih ljudskih relativnih sudova i spram ljudskog čuvstva spram te zbilje koja se čovjeka bitno tiče, a takav temelj zbilje kršćani jednostavno nazivaju – Bog. Ondje gdje su bitna neslaganja između Comte-Sponvilleova razumijevanja duhovnosti pogađaju samu srž kršćanske poruke koja će biti i posljednji dio ovog promišljanja a koju ćemo iznijeti u našem sljedećem naslovu.

8.2.4. Duhovnost bez Boga pred izazovom kršćanske duhovnosti

Ovaj naslov nema namjeru dokinuti duhovnost kakvu Comte-Sponville zagovara i živi. Jednako tako nema namjeru predstavljati kršćansku duhovnost kao bolji 'proizvod'. Ovaj naslov želi promisliti pitanja koja su nas do sada zaokupljala kao što su pitanje apsoluta i odnosa spram njega unutar kršćanske perspektive koja, za razliku od Comte-Sponvillea, nije bez *Drugoga*. Do sada su došli do izražaja neka slaganja kao i neslaganja prisutna i u samog Comte-Sponvillea i u samom budizmu spram kršćanske duhovnosti u okviru njezina razumijevanja apsoluta, nauka i prakse. Što se tiče onoga u čemu se one slažu, sažeto rečeno, riječ je o sljedećem. Unutar Comte-Sponvilleove duhovnosti koja se naslanja na budističku, izranja duboko povjerenje spram apsoluta koji je u dnu bitka ili bitak sam, koji je Sve, čista jednostavnost, punina i nešto što čovjek umije oprobati i nastavati. U takvom iskustvu se očituje preobrazba života koji biva preobražen novim pogledom na zbilju. Tako dolazi potpuno povjerenje i predanje spram zbilje kao takve. Duhovnost teži toj otvorenosti spram apsoluta u kojem je sva zbilja, teži promjeni vlastite egzistencije u okviru napuštanja ega koji nas odvaja od same zbilje, osloboditi se tamnice jastva koje nas zarobljuje prvenstveno našim predodžbama, željama i iluzijama. Pozornost koja nas otvara za dublju dimenziju stvarnosti događa se u samoj otvorenosti kroz meditaciju kao izmijenjeno stanje svijesti otrgnuto od svakodnevnih banalnosti.

Svi ovi koraci razmijevanja duha i duhovnosti spram apsoluta, zbilje, svijeta, koja je otvorenost u odnosu na takvu zbilju i svijet, jesu prisutni i unutar samoga kršćanstva s nešto

izmijenjenim naglaskom. Bitno neslaganje između Comte-Sponvilleove duhovnosti i kršćanske duhovnosti jest onaj *Drugi* kojeg kršćani nazivaju Bogom. U Comte-Sponvillea nema *Drugoga*, nema ljubavi spram njega ni uzajamnog trebanja. Ljudsko je življenje duhovnosti, ona nema nikakve veze s onostranošću jer nitko s druge strane ne treba nas. Ona ima svoju svrhu tek ukoliko nam omogućuje da živimo laganije, ljepše, oslobođenije, sadržajnije, izvan svih iluzija o nekom Bogu koji bi bio ljubav. Takva iluzija o Bogu je još jedan koncept, ljudski koncept, relativan, zaokružen ljudskim predodžbama i željama koji nas odvaja od prave zbilje koja je bez *Drugoga*. To je pitanje koje smo postavili unutar same budističke duhovnosti te nam se ovdje stavlja zahtjev još jednom propitati ga, unutar kršćanske duhovnosti koja neprestano upućuje na *Drugoga*, koji je temelj sve zbilje, temelj povjerenja spram zbilje i svijeta, koji je apsolut sam i koji, makar u kršćanstvu izražavan kao osoba, uvijek uz zadržku da nije riječ o osobnosti kakvu pripisujemo ljudskom biću. Naglasili smo da nije riječ o Bogu kao najvišem biću, nego kao onome koji je temelj svakog bitka, što je prema tome i osobnost i neosobnost, ali su neodvojive jedna od druge. Ako bi apsolut bio samo neosobnost, tada ga ne bi ni bilo. Tada bi tek apsolut bio naša projekcija koju smo zamijenili Bogom. To je ono što pogađa samu srž Comte-Sponvilleove duhovnosti, srž koja pokazuje neslaganje između onoga što Comte-Sponville predlaže kao mogućnost življenja duhovnosti koju je i nazvao duhovnosti bez Boga. Zato ćemo pitanju duhovnosti bez *Drugoga* posvetiti naše sljedeće promišljanje temeljeći se na Nikolaju Berdjajevu kao i Martinu Buberu koji nam otvaraju dimenziju razumijevanja duha i duhovnosti koja ne samo da nije bez *Drugoga* nego to ne može ni biti.

a) Božanski ili »zemaljski apsolut«?

Može začuditi naš naslov koji se kreće od pitanja o božanskom ili »zemaljskom apsolutu«. No to je nužno s obzirom da i Comte-Sponville govori o apsolutu unutar ateističke duhovnosti, pa se stoga postavlja temeljno pitanje je li riječ o apsolutu koji je jednak onome što u kršćanstvu razumijevamo Bogom ili je riječ o apsolutu koji je, s obzirom da je zemaljski, tada i podložan redukcionističkom poimanju unutar kojega dokida sam sebe? To pitanje nalazi nadahnuće u jednoj suvremenoj raspravi koja se dogodila između Luc Ferrya i Marcela Gaucheta od kojih i preuzimamo termin »zemaljski apsolut«, točnije od samog Gaucheta. Obojica se, premda s ateističkim predznakom, slažu s tim da „u čovjeku postoji neki udjel apsolutnoga jer nema druge riječi kojom bismo odredili nešto neizvedivo, nesvodivo, nenadmašivo, s čime se susrećemo u svom doživljaju istine, druge osobe, vrijednosti koje nam

omogućuju da nadiđemo sami sebe.“²³² Postavlja se pitanje „je li taj apsolut i apsolut u metafizičkom smislu.“²³³ Na pitanje Luca upućenog Gauchetu koji traži objašnjenje što se ustvari podrazumijeva pod »zemaljskim apsolutom«, Gauchet odgovara: „Postavlja se pitanje kako sada promišljati tu jezgru koja je nadživjela religijsku institucionalizaciju čovjekova svijeta? Jer čini mi se nedvojbenim da je i u vremenu napuštanja religije nešto iz eksplicitno religijskog razdoblja ljudske povijesti preživjelo, i to je osuđeno na trajanje. Što je to? Kako ga točno pojmiti? Slažem se s tobom, na djelu je nešto tajnovito. Mislim da se tome nepoznatome polju našeg iskustva može prići jedino osjećajući da smo suočeni s nečim nepoznatim u sebi samima. To osjetilo za nepoznato nipošto se ne gubi s nestankom nepoznatog nadnaravnoga, kao što to tvrde naši naivni redukcionisti, nego se ono time samo podvostručava. Iz tog sam razloga preuzeo izraz »zemaljsko apsolutno«. (...) Apsolutno je utoliko što ono o čemu je riječ neopozivo odolijeva različitim redukcijama koje ga nastoje relativizirati. Ali apsolutno je i utoliko što se različita lica izvanjskosti u odnosu na nas same zapravo predočuju pod znakom tajne čijih bismo razmjera trebali postati svjesni i poštovati je. To pak ne znači da nam ne preostaje drugo nego se pred njom pokloniti. Kako joj se približiti? Kako se prema njoj odnositi? Jesmo li osuđeni na to da je jednostavno iščitavamo na način na koji je čovječanstvo tisućljećima razumijevalo religijsko? U tom slučaju nema nam druge doli nastaviti joj nadijevati tradicionalna imena i govoriti, kao što ti činiš, o božanskome, transcendentnome, svetome, čak i kada tim starim pojmovima pridajemo novo značenje. Bili bismo obvezni iznova prevesti tajnu koja nas zanima, unatoč tome što smo si prisvojili slobodu da ih iznova protumačimo.“²³⁴ Potrebno je reći i ovo da misao kakvu nalazimo u Gaucheta nije izvorno njegova iako ju on razrađuje sukladno svojoj genijalnosti. Tu misao nalazimo već kod Mircea Eliadea koji u svom djelu *Sveto i profano* obrazlaže tezu kako suvremeni nereligiozni čovjek i dalje potječe od homo religiosusa te kako su mnogi suvremeni obredi – iako lišeni eksplicitnog religioznog smisla – u svojoj formi i dalje nedvojbeno religiozni. Posljedica toga je da je suvremeni čovjek i dalje religiozan, iako na jednoj radikalno 'plićoj' razini. Religiozna potreba čovječanstva nije dokinuta, već je preobražena i banalizirana.²³⁵

Ovo uvodno promišljanje nas navodi da se u kodu istog pitanja posvetimo i Comte-Sponvilleovom apsolutu. Naime, s obzirom da je riječ o njegovoj redukcionističkoj tendenciji ali koja ipak ne ide do kraja i on unutar svog apsoluta zadržava nešto od onoga što shvaćamo

²³² Luc FERRY-Marcel GAUCHET, Religijsko nakon religije, u: *Europski glasnik*, 160.

²³³ *Isto*, 161.

²³⁴ *Isto*, 174.

²³⁵ Usp. Mircea ELIADE, *Sveto i profano*, Zagreb, 2002., 124-128.

božanskim a što nas dakako, upućuje na Boga. Temeljno pitanje spomenute dvojice autora jest: Može li se naći treći put? On bi objašnjavao apsolut koji bi, izbjegavši redukcionizam, zadržao svoju apsolutnost, a da se u isto vrijeme ne okrene tradicionalnom govoru koji upućuje na Boga. Tražeći novi izričaj religioznoga u čovjeku, koje Gauchet tako lijepo objašnjava naglašavajući ne samo njegovo preživljavanje nego i osuđenost na trajanje, postavlja se pitanje koje preobličujemo: Što s tim religioznim u čovjeku kojem Bog više nije potreban? Drugim riječima, ne pokušava li suvremeni čovjek zadržati svoju autonomnost spram Boga, uvodeći ga u igru riječi tek kako bi ga odbacio, dok u isto vrijeme nastoji shvatiti i izreći ono *sveto, otajstveno*, koje naslućuje u samome sebi kao i izvan sebe? Obojica autora smatraju da im je potreban novi vokabular koji se ne bi zbunjujuće miješao s onim religijskim i tako opet upućivao na transcendentnog Boga, a što obojica žele izbjeći. Nije suvišno napomenuti da se, barem kad je u pitanju Luc Ferry, pokušavaju riješiti Boga koji je shvaćen „u liku djedice koji se skriva iza oblaka.“²³⁶ Tu se naravno javlja poteškoća oko predmeta rasprave, jer 'lik djedice' je odavno nadiđena metafora Boga. No puno važnije jest da obojica drže kako novi izričaj i novo razumijevanje religijskog koje će biti slobodno od Boga, jest težak, ali osnovni zadatak.

Pogledamo li Comte-Sponvillea unutar ove rasprave vidjet ćemo, unatoč nekim razlikama, da i sam Comte-Sponville nastoji razumijeti ono apsolutno, slobodno ne samo od Boga nego i religije. On nema problema s religijskim vokabularom kojeg posuđuje kako bi izrazio svoje razumijevanje religioznoga u sebi kao otvorenost duha spram apsoluta i apsolut sam. No, kako Gauchet primjećuje, ne treba zaboraviti da „s obzirom da mi mislimo pomoću riječi, valja imati na umu da su i riječi sklone misliti za nas.“²³⁷ Iz toga proizlazi da je i sam Comte-Sponville u potrazi za izričajem, razumijevanjem i življenjem duhovnoga u čovjeku koje ga neće nužno vratiti religiji ili Bogu. Više puta je naglasio da se bori za duh, da ga želi spasiti od banalnosti i površnosti. Nazire se da se sve više javlja upravo ateističkih filozofa koji u središte čovjekova života stavljaju neku *bezbolnu* tajnu koja će nas vratiti onom dubokom i neizrecivom u nama, a koja će u isto vrijeme biti slobodna od religije koja bi to neizrecivo i otajstveno mogla *zarobiti*. Ne čini li se da ateistički filozofi, možda više nego teistički, shvaćaju da onda kada je Bog maknut s pozornice, jenjava ne samo ljudski duh i njegova otvorenost za neizrecivo i tajnu, nego jenjava i filozofija sama? Nije li ovo još jedan pokušaj da se spasi filozofija koja je bez Boga izgubila svoju snagu? Ono što je bio Bog, treba nadomjestiti nečim

²³⁶ Luc FERRY-Marcel GAUCHET, Religijsko nakon religije, u: *Europski glasnik*, 166.

²³⁷ *Isto*, 177.

drugim kako čovjek ne bi izgubio ono najdublje, najnadornije i najljepše u sebi, a to mjesto u našem slučaju pokušava nadomjestiti »zemaljski apsolut«.

Ove tendencije se mogu shvatiti dvoznačno. S jedne strane, upravo nas ateistički filozofi žele probuditi iz banalnosti i površnosti spram života i okrenuti spram tajne koja u nama izaziva nešto čudesno što, naslućujemo, nosi daleko veću vrijednosti od onoga što je u nama konačno. Ta okrenutost spram otajstvenoga u nama priziva najbolje u nama što nas razlikuje od svih stvorenja, a što ni sami nismo kadri objasniti nama samima. No tu se nalazi poteškoća kako objasniti i oplemeniti to *nešto*, taj apsolut koji nije svediv i nije Bog? S druge strane, temeljeći se na tome da „razlika u perspektivi vodi prirodno razlici u prosudbi“²³⁸ ukazuje na još jednu stvar: Nisu li ovi ateistički pokušaji unaprijed raskrstili s Bogom, iako nisu raskrstili sa samom sveprisutnom tajnom? Iako se, u kontekstu spomenute rasprave dvojice autora, govori o mogućnosti trećeg puta gdje apsolut neće biti Bog kao ni redukcionistički shvaćen, zamjećujemo da ne samo da nema riječi o tome kako naći taj treći put, nego nema ni naznake od kuda krenuti kao ni prema kamo? Za razliku od njih, Comte-Sponville se odvažio na takav put, nastojeći pronaći upravo takav treći put koji zadržava svoju pustolovinu slutnje spram apsoluta koja nije Bog. Do sada smo mogli razumjeti da mu to nije pošlo za rukom, u prvom redu jer koje god smo pitanje postavili o njegovu apsolutu, on se našao svedivim, a time i dokinut. Stoga ćemo ga ovdje upravo konfrontirati s kršćanskim poimanjem apsoluta kako bismo pokazali slabost takvog pokušaja.

U Comte-Sponvilleovoj interpretaciji, koji duh svodi na mišljenje, a apsolut na Prirodu smatramo da je riječ o objektivaciji duha i duhovnosti koja nema svoju nutarnju realnost i stoga nije ni održiva. To najbolje objašnjava Berdjajev koji kaže: „Duh se otkriva u subjektu, a ne u objektu. U objektu je moguće naći samo objektivaciju duha. U objektu nema duha, on je samo u subjektu. Samo subjekt je egzistencijalan, samo on postoji. Objekt je proizvod subjekta, tj. objektivacije. Subjekt je stvorenje Božje i zato je njemu dao prvorođeno postojanje. Zbog toga, iako je duh samo u subjektu, on nipošto nije subjektivan. U oprečnosti objektivnosti, nije on nipošto subjektivan u psihološkom smislu riječi. Realnost duha nije objektivna, nije stvarna, nego je drugačija i neusporedivo veća realnost, prvotnija realnost.“²³⁹ U ovom dijelu važno je istaknuti da Comte-Sponvilleov odnos spram apsoluta i kršćanski odnos spram Boga jednako sadržavaju objektivaciju duha. Međutim, Comte-Sponville razvija duhovnost spram apsoluta koji se kao objektivacija pokazuje tek tvorevinom subjekta, a koji sam nije subjekt. U tom

²³⁸ Isto.

²³⁹ Nikolaj BERDJAJEV, *Duh i realnost*, 13.

smislu nalazimo da je takva objektivacija apsoluta podložna subjektivnoj sferi, a to je ono što smo i prethodno istaknuli kao svođenje apsoluta na vlastite predodžbe i na ono što subjekt o tom apsolutu misli i kakvo o njemu ima iskustvo, jer kako kaže Berdjajev „biti objektom i znači biti za subjekt, znači objektivnost koja se javlja jedino za subjekt.“²⁴⁰

U tome Berdjajev vidi nemogućnost definiranja duha što se pokazuje kao očajnički pokušaj razuma: „Takvom se definicijom duh usmrćuje, pretvara u objekt, dok je on subjekt.“²⁴¹ Duh nije moguće definirati, ali je moguće uočiti njegove znakove. Evo kako ih objašnjava Berdjajev: „Moguće je reći da se u takvim znakovima očituju sloboda, smisao, stvaralačka djelatnost, cjelovitost, ljubav, vrijednost, obraćanje najvišem božanskom svijetu i sjedinjenje s njime. Pošto je duh sloboda, duhovno prije svega valja shvatiti kao nešto što je neovisno o prirodnoj i društvenoj determinaciji.“²⁴² Berdjajev ide korak dalje pa dodatno naglašava da „duh nije bitak nego smisao bitka, istina bitka. Duh je i um, ali cjeloviti um. Duh je jednako transcendentan i imanentan. U njemu transcendentno postaje imanentno, a imanentno transcendirira, prelazi granicu. Duh nije istovjetan sa sviješću, ali se kroz duh izgrađuje svijest, posredstvom duha prelazi se granica svijesti i zbiva se prijelaz u nadsvijest.“²⁴³ Ono što se kristalizira kod Berdjajeva jest da duh ne svodi na nijedan od njegovih znakova, jer je on uvijek više od toga. On se ne može svesti na svoju objektivaciju, jer je objektivacija plod subjekta i postoji samo za subjekt. Sama po sebi ona nema realnost dok se realnost duha može naći jedino u subjektu, u njegovoj egzistenciji, jer samo u subjektu postoji duh. Zato se u prirodnom poretku, gdje vlada neosobnost ne može naći duh ni njegov smisao: „U duhovnom poretku vlada sloboda i sve je utemeljeno na osobi i osobnim odnosima, u njemu pobjeđuje smisao.“²⁴⁴

Na istom tragu Martin Buber razrađuje tematiku duha pod vidom odnosa, gdje govori o *Ja, Ti i Onome*. Ono što Berdjajev shvaća objektivacijom duha, Buber naziva *Ono* te kaže sljedeće: „Svakako da ne bi bilo djelotvorno podijeliti zajednički život na nezavisna područja od kojih bi jedno bilo i 'duhovni život'. To bi samo značilo konačno prepustiti tiraniji ona područja koja su uronjena u svijetu Onog i duhu potpuno oduzeti realnost; jer duh po sebi nikada ne djeluje samostalno na život nego na svijet, zahvaljujući svojoj moći da prožima i preobražava svijet Onog. Duh je istinski 'u svom elementu' ako je spram svijeta koji mu se otvara, kojem se on daje, koji ga oslobađa i u isti mah je njime oslobođen. Ova raštrkana, oslabljena,

²⁴⁰ *Isto*.

²⁴¹ *Isto*, 35

²⁴² *Isto*.

²⁴³ *Isto*, 37

²⁴⁴ *Isto*.

degenerisana, proturječna duhovnost, koja danas zastupa duh, mogla bi se svakako iskupiti tek ako se vrati biću duha, sposobnosti kazivanja Ti.²⁴⁵ Tako, bilo da je riječ o objektivaciji duha ili njegovom obliku koji se izražava u Onome, Buber će naglasiti da „pojedinačno Ti *mora*, po prirodnom toku relacionog procesa, da postane Ono. Pojedinačno Ono *može*, ulaskom u relacioni proces, da postane Ti. I uza svu ozbiljnost istina je: bez Onoga čovjek ne može da živi. Ali, tko živi jedino sa njim, nije čovjek.“²⁴⁶ Drugim riječima, i Berdjajev i Buber zastupaju nužnost objektivacije duha, ali koja duh ne sadrži nego služi tek subjektu koji jedini posjeduje duh.

Stoga nalazimo da je duh „najviše svojstvo duše, njezina oslobođenost od vlasti svijeta. Duh je istina, smisao duše. Duh nosi aksiološko obilježje, duh nije priroda, ma bila to i duševna priroda, on je istina, ljepota, dobrota, smisao, sloboda. Filozofija idealnih vrednota veoma je nesavršena filozofija duha, koja lebdi u zrakopraznom prostoru.“²⁴⁷ U tom smislu nalazimo da i Comte-Sponvilleova filozofija također ne nalazi poveznicu između onoga što je duh i kako ga ostvariti. On ne postoji u svojoj objektivaciji, ne postoji u prirodi, i tamo ga nije moguće naći. Istina duha nije u svojoj objektivaciji, ona je ondje gdje je njezina realnost, a to je u subjektu. Tako i Berdjajev drži da „ništa što je objektivno, što je postalo objektom, nema unutarnje egzistencije. Unutarnju egzistenciju ima samo subjekt. Unutarnju egzistenciju imam »ja«, imaš »ti«, imamo »mi«. Objektivni duh ne postoji, postoji samo objektivacija duha. Stoga je posve nužno reći da je duh svagda osoban i da je povezan s osobom. Sloboda, stvaralačka djelatnost, cjelovitost, zajedništvo s Bogom i ljudima u ljubavi svojstveni su samo subjektu i osobi. Nemoguće je hipostazirati objektivni duh. Objektivni duh ne može stupiti u zajedništvo s Bogom, ne može ljubiti, ne može biti slobodan, ne može odlučivati iz dubine. Dubina je samo u subjektu. Objektivni je duh determinizam i zakonomjernost, on je plod misli koja se onda smatra samostalnom realnošću. Univerzalno, za razliku od općega, postoji, univerzalno je konkretno, dok je opće apstraktno. Ali univerzalno ne postoji kao biće izvan osobe, nego kao najviši sadržaj osobnog života, kao nadosobna vrednota u osobi.“²⁴⁸ Stoga se pokazuje da nikakav apsolut koji bi bio redukcionistički ne može opstati kao apsolut, jer je on tek objektivacija subjekta. Jednako tako, on kao objektivno ne postoji, jer objektivno nema svoju unutarnju egzistenciju s obzirom da on ovisi o svom izvoru koji je u subjektu.

²⁴⁵ Martin Buber, *Ja i ti*, 68.

²⁴⁶ *Isto*, 53.

²⁴⁷ Nikolaj BERDJAJEV, *Duh i realnost*, 41.

²⁴⁸ *Isto*, 46.

Stoga Berdjajev povezuje razliku između onoga što shvaćamo objektivacijom duha i duha kao osobe naglašavajući da je „Bog osoba a ne univerzalno biće. Djelovanje duha Božjega na ljudski duh nipošto ne znači prisutnost objektivnog i univerzalnog duha, nego prevladavanje suprotnosti između osobnog i univerzalnog, između subjektivnog i onog što se pokazuje objektivnim. U tome je otajstveno djelovanje Duha Božjega u čovječjem svijetu.“²⁴⁹ Comte-Sponvilleov prigovor s obzirom na transcendenciju kao izvanjskost u odnosu na imenenciju, Berdjajev odgovara sljedeće: „Duh je bitak po sebi, a transcendiranje, s kojim je povezan duhovni život, nije izbacivanje u izvanjskost. Ne postoji objektivni duh, nego samo objektivacija duha, ne postoji kolektivni duh, nego samo socijalizacija duha. Taj proces prodora duha u izvanjskost unutarnji je moment duhovnoga puta, samo stanje duhovnosti.“²⁵⁰ I sam Comte-Sponville zadržava misao da je duh najuzvišenije ljudsko postojanje, ali ga, polazeći od redukcionističkog naturalizma svodi na mozak ili misao, što je prema Berdjajevu opet objektivacija koja nema svoju unutarnju egzistenciju. Zašto? Zato što, kako smo rekli ranije, misao također pretpostavlja duh. Duh dakle nije svediv na misao. Misao, kao i svijest su znakovi duha, ali ne i sam duh. Osim toga, ako smo ljudski duh sveli na neuronsku funkciju mozga, to jest, primijenili redukcionistički konstrukt, tada je dokinut i sam uzvišeni status koji Comte-Sponville pridaje duhu kao i apsolutu kao tajni.

Druga stvar koju propitkujemo jest odnos spram apsoluta koji nije ljubav, koji ne voli sam sebe, nema svijest o sebi i nema odnos spram nas.²⁵¹ Drugim riječima, apsolut koji nema osobnost. Ono što Comte-Sponville drži najuzvišenijim, sam potvrđuje, je upravo ljudski duh i njegova duhovnost. Iako je njegovo razumijevanje duha svedeno na mišljenje, mišljenje je još uvijek nešto što pretpostavlja duh. Međutim, ukoliko apsolut nije svijest, on nas ne može nadilaziti. To je ono što smo i u poglavlju *Slabost iskustva Boga* branili, naglašavajući da je svijest najuzvišeniji izraz duha a time i najuzvišenija razina postojanja. Ako je apsolut tek zbroj svih bića i događanja, on je tek matematička jedinica prisutna u našem umu, izvan koje ne postoji. Ukoliko apsolut nije svijestan sam sebe, nego smo ga svjesni tek mi, tada je on samo naša predodžba, izvan koje ne postoji ništa. Tu će Berdjajev reći da „kada se subjektivni duh objektivira, tada on uopće nije usmjeren prema »ti«, ne ide u susret drugome subjektivnom duhu, ne stupa s njim u zajedništvo i ne sjedinjuje se s njime; on se usmjerava na objekt, izlazi u objektivni svijet koji nema vlastite egzistencije, već je samo povezan s egzistencijom njemu skrivenog subjektivnog duha. Kada subjektivni duh izlazi u objektivni svijet, tada se on otuđuje

²⁴⁹ *Isto*, 47.

²⁵⁰ *Isto*.

²⁵¹ Usp. André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 156.

od sebe samog, izlazi u objektivnost.²⁵² Tu je ona točka gdje vidimo da Comte-Sponvilleovo razumijevanje apsoluta ima nihilističku tendenciju. Zašto to mislimo? Objaniti ćemo to opet referirajući se na Bubera.

Buber kaže da je „sav stvarni život susret,²⁵³ da je „sklonost prema odnosu izvorna“²⁵⁴ te da „čovjek postaje Ja tek u dodiru sa Ti.“²⁵⁵ U tom duhu važna naznaka je ova: „Ako pronikneš život stvari i njihovu uvjetovanost, dospijevaš do nedokučivog; ako osporavaš život stvari i njihovu uvjetovanost, naći ćeš se pred ništavilom; ako život učiniš svijetlim, susrest ćeš živoga Boga.“²⁵⁶ Drugim riječima, tamo gdje Comte-Sponville izražava povjerenje spram zbilje unutar koje susrećemo upravo uvjetovanu zbilju koja nema svoje istinsko postojanje, takvo povjerenje je moguće održati tek unutar susreta s Ti koje jedino može podržati stvarni duh i održati Ja, koje je „uvjetovano svojom suprotnošću.“²⁵⁷ Tu suprotnost nije moguće naći nigdje izvan subjekta, jer samo subjekt sadrži duh. On nije u prirodi koja je tek objektivacija duha, on nije u Onome koje se tek pokazuje kao objektivacija odnosa Ja i Ti. On je u subjektu koje je ujedno Ja i koje je ujedno Ti. To je ključ razumijevanja apsoluta koji je nadosoban u našem relativnom smislu, ali osoban, koji je „sasvim drugo, ali i sasvim isto, sasvim prisutno.“²⁵⁸ Tako jasnim biva Buberova naznaka kada kaže: „Ne znam ništa o nekom 'svijetu' i o nekom 'životu' koji bi nas odvojio od Boga. Bog obuhvaća Sve, ali on nije Sve; isto tako Bog obuhvaća i moje sebstvo, ali on nije ono. Zbog ove neizrecivosti mogu u svom jeziku, kao i svatko u svom, reći Ti; zbog nje postoje Ja i Ti, postoji dijalog, postoji jezik, postoji duh kojeg je jezik prvobitni čin, postoji, u vječnosti, riječ.“²⁵⁹ I konačno, ono do čega želimo doći je osobnost apsoluta.

Kako kaže Buber, „označavanje Boga kao neke osobnosti je neophodno za svakoga tko, poput mene, pod 'Bogom' ne misli na neki princip, dok mističari, kao i Eckhart, katkada, 'bivstvovanje' izjednačuje s njim, i tko, poput mene pod 'Bogom' ne misli nikakvu ideju, dok su filozofi, kao Platon, mogli povremeno da ga drže za takvog; štoviše, tko pod 'Bogom' misli, poput mene, na onoga koji – što god inače još bio – u činovima stvaranja, otkrivenja i spasa stupa s nama ljudima u neposredan odnos i time nam omogućava da s njim stupimo u neposredan odnos. Ta osnova i smisao našeg opstanka konstituira izvjesnu uzajamnost, kakva može postojati samo između osoba. Pojam osoba svakako nije u stanju da opiše Božje biće, ali

²⁵² Nikolaj BERDJAJEV, *Duh i realnost*, 51.

²⁵³ Martin BUBER, *Ja i Ti*, 34.

²⁵⁴ *Isto*, 46.

²⁵⁵ *Isto*, 48.

²⁵⁶ *Isto*, 93.

²⁵⁷ *Isto*, 95.

²⁵⁸ *Isto*, 93.

²⁵⁹ *Isto*, 106.

je dopušteno i potrebno reći da Bog jest *i* osobnost. Kada bih htio da ono što pod tim treba razumijeti prevedem izuzetno na jezik jednog filozofa, Spinozin jezik, morao bih reći da su od beskrajnog mnoštva božjih atributa nama, ljudima, poznata, ne dva, kako misli Spinoza, nego tri: duhovnost – u kojoj počiva porijeklo onog što nazivao duhom – i prirodnost – koja se predstavlja u onome što nam je poznato kao priroda – a kao treći atribut: osobnost. Iz njega, iz tog atributa potiče moja i svih ljudi osobnost, kao što iz prva dva potječe moja i svih ljudi duhovnosti i prirodnost. A samo nam treći, atribut osobnosti, dopušta da ga neposredno saznamo u njegovu svojstvu atributa.²⁶⁰ Čini se da i Berdjajev i Buber dostatno naglašavaju ono što nam je bila namjera ovdje pokazati, a to je realnost duha isključivo u subjektu, u osobi, u susretu. Duh bez osobnosti nema svoju realnu egzistenciju i stoga je svaki apsolut koji nije i osobnost, osuđen na svodivost i redukcionizam.

To uključuje i dodatni zaključak da je apsolut Comte-Sponvillea i duhovnosti kao otvorenost spram njega, tek jedna od objektivacija duha, a koja onda i sasvim razumno potvrđuje da takav apsolut nije ljubav, volja i nema odnos spram nas. To se pokazuje jasnim jer se samo u subjektu može dogoditi susret i ljubav koja je stvarna. Tada se također ne događa susret s apsolutom niti našim odnosom spram njega jer je on ono što smo mi i što je naša predodžba apsoluta. No, tada je apsolutu dokinuta apsolutnost jer smo ga sveli na nas same, iako Comte-Sponville također drži da on nama nije objašnjiv. Onda kada on kaže da je riječ o apsolutu koji je „skup svih odnosa, svih uvjeta i svih stajališta nužno apsolutan, neuvjetovan i nevidljiv,²⁶¹ postavlja se pitanje: Kakve veze takav skup ima s konkretnim ljudskim životom i kakvu nužnost postojanja bi on mogao opravdati? Takav skup svih odnosa, uvjeta i stajališta je kontingentan i on ne može biti temelj apsoluta. Drugim riječima, kakva duhovnost spram apsoluta koji se pokazuje poput opsjenarskog trika u licu tajne koja nije tajna, apsoluta koji je svediv i objašnjiv našim predodžbama, te tek nemogućnost pronalaska *trećeg puta* odaje dozu zagonetnosti? Comte-Sponville, putem duhovnosti imanencije smatra da je apsolut u nama. Ali tada iznova završavamo u tome da smo apsolut ustvari mi, jer samo mi smo svjesni apsoluta, samo mi imamo odnos spram njega i samo mi njega volimo. On je mi, u nama, nigdje izvan nas i to je ono što Comte-Sponville objašnjava izostankom transcendencije.

U tome vidimo da Comte-Sponville ostaje na tragu grčke mudrosti kojoj je više bio prezentan objektivni nego subjektivni duh, „otkrivao im se duh u kozmosu i duh kao idejni

²⁶⁰ *Isto*, 138.

²⁶¹ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 109.

svijet. Subjektivni je duh sloboda i on se očituje u kršćanstvu.²⁶² No, kako naglašava Berdjajev, „u svakoj objektivaciji pobjeđuje konačno, subjektivni je duh zapravo beskonačan. Stoga je neizbježan povratak objektiviranog duha životnome duhu. Životni duh nije objektiviran duh, nego subjektivni osobni duh.“²⁶³ Točnije rečeno duh je sloboda, njegova objektivacija je priroda. Stoga u samom objektu nema nikakve realnosti, nego je riječ o simbolu realnosti: „Zbog toga u objektivaciji, čiji se ishod pričinjava objektivnim duhom, ne može biti ničeg realno svetog, nego samo simbolično svetog, u njoj je samo uvjetna simbolizacija; sveto je samo u svijetu postojanja, samo u egzistencijalnim subjektima. Realna se dubina duha spoznaje egzistencijski, u proživljavanju sudbine, u stradanju, u tjeskobi, u smrti, u ljubavi, u stvaralaštvu, u slobodi, a ne u objektima.“²⁶⁴ Činjenica je da je Comte-Sponville, prepoznao važnost duha te, za razliku od naivnog redukcionizma u koji ponekad i sam zapada, svjestan da ima posla s teškom zadaćom pronalaska čovjekova duha i duhovnosti bez Boga. Možda nije riječ u prvom redu da se napusti ideja Boga ili apsolut koji bi bio i osobnost, nego da se duhovno u čovjeku vrati u njegovo središte pitanja te pokuša misliti i izreći na drugačiji način. Možda su ovo začeci i utiranje takva puta koja unatoč poteškoćama i proturječnostima koje smo ovdje iznijeli, ne znači da ona neće naći svoj model u kontekstu *trećeg puta*. Na kraju, čini se, da ono što izranja iz ovog promišljanja, ne samo u kontekstu Comte-Sponvillea, nego i spomenute rasprave, nije pitanje postoji li Bog, nego kakav Bog? Riječ je o tome da Bog u liku 'djedice koji lebdi u oblacima' kakvog često žele prikazati ateistički filozofi, kojom se nerijetko služi i Comte-Sponville, nije kršćanski Bog. Sasvim je sigurno da se s takvim bogom lakše obraćunati, ali je sigurno i to da nam predmet rasprave nije isti. Braniti tajnu kao temelj zbilje i povjerenja spram zbilje kao takve koja se skriva i otkriva u pojmu Bog ili pojmu apsolut, kako ateisti tako i teisti, stoje na istoj strani. Suglasje da postoji neka tajna koja nas privlači temelj je koji ima veću težinu nego što smo je sami svjesni.

²⁶² Nikolaj BERDJAJEV, *Duh i realnost*, 52.

²⁶³ *Isto*.

²⁶⁴ *Isto*, 54.

b) Duhovnost bez Boga i duhovnost u Bogu

Znakovi duha pokazuju se kao put istinskog življenja duha koji je obdaren probijanju vlastitih granica. Takvo probijanje ne može doći od objektivacije koja je ustvari subjektivna stvar, nešto što smo sami domislili. Ona se nadaje kao neosobnost, kao puka sila koja lebdi u zrakopraznom prostoru bez osobnosti što opet stavlja u pitanje naš ljudski egzistencijalni duh koji je subjektivan i stvaran. Comte-Sponville se nalazi u nekom međuprostoru gdje susret sa zbiljom kakva jest, susret s apsolutom koji je objektivacija duha, ustvari nema svoje utemeljenje u egzistencijalnom smislu stvarnoga duha koji se jedini pokazuje kao realan. Njegova duhovnost ide onkraj svih pitanja i onkraj svake patnje, gdje se izmijenjenim stanjem svijesti dokida takav egzistencijalni usud. Unutar kršćanske duhovnosti, jednako stoji da nas ona vodi onkraj svih pitanja i onkraj svake patnje, ali prožimajući svako pitanje i svaku patnju, ne kao besmisleno lutanje naše egzistencije, nego kao njezino potvrđivanje. Premda će i Comte-Sponville reći da nije riječ o tome da se „bude drugo, nego da se bude ono što jest,“²⁶⁵ međutim, potvrda da se bude ono što jest ne može se ostvariti unutar objektivacije koja niti ne postoji. Drugim riječima, njegova duhovnost polazi od čovjeka i vraća se čovjeku. Ona se nadaje kao nutarnja vježba koja nas vodi uranjanju u dublju zbilju koju naslućujemo, ali izostaje njezin smisao upravo jer izostaje egzistencijalna stvarnost jer nema stvarnog duha u svom temelju. Susrećemo neku tajanstvenu silu, prirodu, energiju, ali gdje nema *Drugoga* nema ni stvarnog susreta, jer sve počinje i završava s vlastitom sviješću, gubeći se negdje u objektivaciji duha koji nas opet vraća nama, jer objektivacija duha je produkt ljudske svijesti. Tako se pokazuje da se Comte-Sponvilleova duhovnost možda može doživjeti, ali joj nedostaje ono *živjeti*.

Za razliku od takve duhovnosti, unutar kršćanstva „susret s Kristom u vjeri i ljubavi nije susret s objektom, kako to u objektivaciji izgleda, nego je to susret sa subjektom, sa Ti, to jest odnosi se na egzistencijski plan. Susret s Bogom susret je sa subjektom, a ne s objektom. A subjekt nikad ne djeluje na subjekt kao prinudna objektivnost. Autoritet je prinudna objektivnost, ali on ne znači djelovanje subjekta na subjekt, duha na duh. Autoritet je tipičan plod objektivacije, tvorevina masovnih ljudskih subjekata, simbolizacija duhovnoga stanja subjekata, njihove neoslobođenosti, duhovne nezrelosti, njihova samootuđenja.“²⁶⁶ Vratimo li se razradi Simone Weil, koja osvjetljava Božju neintervenciju kroz razumijevanje da se Bog ne služi silom svugdje gdje to može, jer „tko se mača ne laća, završava na križu“, gdje sila i

²⁶⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 138.

²⁶⁶ Nikolaj BERDJAJEV, *Duh i realnost*, 55.

autoritet isključuju slobodu unutar koje jedino ljubav može biti stvarna ljubav, tada ćemo bolje razumijeti i ono što Berdjajev kaže o autoritetu: „Upravo autoritet ostavlja čovjeka zatvorena u sebe. Usvajanje bilo čega kao objektivnosti koja izvana djeluje i jest zatvorenost i nesposobnost transcendiranja sebe samoga.“²⁶⁷ Zato možemo razumijeti da se Comte-Sponville ne želi prikloniti duhovnosti podređenosti koju on vidi, vjerojatno unutar crkvene zajednice više nego bi to bilo unutar odnosa čovjeka s Bogom. Ako prigovor ide u tom smjeru, on je s pravom istaknut kao duhovnost koja gazi sve pred sobom, koja je često pokazala i takvo lice. Međutim, on nikako nije prisutan unutar duhovnosti koja izdvaja odnos Boga i čovjeka, gdje se čovjek samo potvrđuje u svojoj osobnosti, a nikako poništava ili gazi.

Možda isti prigovor možemo uputiti Comte-Sponvilleovoj interpretaciji budističke duhovnosti gdje ljudsko 'ja' nestaje i biva dokinuto u svrhu određenih emocija i doživljaja koji se javljaju spram iskustva apsoluta. Upravo je to ono ključno kada govorimo o apsolutu koji nije svijest, ljubav, ni um i koji nema odnos spram nas. Comte-Sponville ipak ističe određeni odnos, susret²⁶⁸ – ali susret koji počinje i završava u njemu samome. Susret koji u konačnici dokida njega samoga i sva pitanja i dvojbe, sve patnje i radosti jednako. Nije nam namjera dokinuti duhovnost koja je višestruko življena unutar budističke tradicije i vrlo proširena kao duhovnost koja traži oslobođenje, u prvom redu, od patnje. No, postavlja se pitanje poveznice između realne egzistencije koja počinje od mene te uključuje neprestano stanje između pitanja i dvojbi, patnji i radosti, mene i drugih, mene i svijeta. Ona ostaje prava realnost koliko god netko uspio biti pozoran na ono što zovemo tajnom. Kao što Comte-Sponville naglašava trenutak iskustva vječnosti koji se nadaje na nekoj okuci meditacije u kojoj se može doživjeti susret s apsolutom, mi naglašavamo da postoji nešto prije te okuke kao i poslije nje, a to je život. Ono što Berdjajev pokušava istaknuti jest da je upravo u tom realnom životu duh – ne tek u samoj okuci koja me zatekne, možda nekad ili nikad. Kako razumjeti duhovnost koja poznaje samo okuku koja je možda kadra preobraziti moj život i moje postojanje isključivo zbog moga odnosa spram njega? Tu sve počinje i završava sa mnom. Drugim riječima, iskustvo kao izmijenjeno stanje svijesti, svodi duh na svijest, koje je samo jedno od objektivacije duha ali ne i njegova realnost. Realnost duha je u subjektu koju treba „realizirati, a ne simbolizirati, realizirati je u postojanju, a ne u objektu.“²⁶⁹ Tu Berdjajev izdvaja stvaralaštvo duha koji nije netjelesni, nego utjelovljeni duh, koji se upravo preko stvaralaštva utjelovljuje i gdje „u

²⁶⁷ *Isto.*

²⁶⁸ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 157.

²⁶⁹ Nikolaj BERDJAJEV, *Duh i realnost*, 57.

utjelovljenju može »ja« da stane pred »ti«, a ne pred objekt. Takvo je utjelovljenje ljubavi i to realne, a ne simbolične ljubavi koja se očituje tek u znakovima.“²⁷⁰

Tako nam se očituje „duh kao prodor. On djeluje poput sile koja transcendirira, prelazi međe i granice. Transcendentno je tajna i beskonačnost. A duh dolazi iz tajne i beskonačnosti. Duh djeluje imanentno u čovjeku, u čovjeku je duhovno iskustvo. Ali tu nije imanentno ono što je imanentno, nego je transcendentno imanentno. Duh je neprestano transcendiranje unutar ljudskog života. Život je duha neprestano transcendiranje, nadilaženje vlastite granice, ali ne iz determinizma, nego iz slobode.“²⁷¹ U tome se očituje sva bistrina i snaga kršćanske poruke. Ona izranja upravo iz realnog ljudskog života u koji prodire transcencija. Tako će i Berdjajev naglasiti da „čisto prirodni procesi imanentni su, oni se zbivaju u zatvorenom krugu. Takav je rezultat determinacije. Duhovni pak procesi transcendiraju. Takav je rezultat slobode. No transcendentno i imanentno korelativni su. Duh je prebivanje u svom vlastitom, zavičajnom svijetu. U njemu transcendentno znači svoje vlastito, zavičajno. Bog je transcendentan. Bezdan dijeli čovjeka od Boga. Ali Božja je transcendentnost naše imanentno iskustvo, u čovjeku se očituje božansko, božansko je za nj unutarnje a ne izvanjsko. To znači da božansko ne djeluje kao determinacija, nego kao sloboda.“²⁷² A to je upravo ono što nam ne daje priroda niti bilo kakav objektivni duh, to je ono što nam daje subjektivni duh, kojeg možemo i smijemo prepoznati kako u budističkom tako i Comte-Sponvilleovom *povjerenju* spram zbilje, apsoluta i svijeta. Samo takvo povjerenje je probijanje granica, izraženo u slobodi koja zahtijeva apsolutnu slobodu koja utemeljuje svaku našu konačnu slobodu. Da apsolut ili Bog ne mogu biti čista, apsolutna negacija govori nam upravo budističko i Comte-Sponvilleovo povjerenje u sve što jest, u zbilju kakva jest. Jer povjerenje je afirmacija svake negacije.

Kad je riječ o oslobađajućem iskustvu, Comte-Sponville ga prije svega razumijeva kao oslobađanje od ega. On drži da je ego zaslužan za sve naše tjeskobe jer se samo on nada onome čega nema, traži sreću koja izostaje, dok je ona upravo ovdje. No, ne čini li i Comte-Sponville isto obećanjem da se u takvom iskustvu postiže sreća, pa makar ona koja je sada i ovdje? Nije li i tu prisutan ego koji traži osloboditi se samoga sebe kako bi bio sretan i ne teži li također promijeni? Duhovnost dakle ima cilj, koliko god ga Comte-Sponville nijekao, a cilj pretpostavlja i određenu svrhu. No, ako unutar takve duhovnosti, gdje nestaju ljudski sudovi, nestaje moral i ego što podrazumijeva ne samo našu tjeskobu i strah, nego našu dobrotu i ljubav,

²⁷⁰ *Isto*, 58.

²⁷¹ *Isto*, 49.

²⁷² *Isto*.

dakle, u traženju vlastitog 'ja', 'ja' mora nestati: Nije li i tu prisutno traženje ispunjenja i obistinjenja vlastitog 'ja' makar to podrazumijevalo da ga se moramo odreći kako bismo ga uistinu našli? Čini se jednostavno da ni Comte-Sponville nije izmaknuo proturječju kojeg nalazimo i u samoj budističkoj duhovnosti iz razloga što ugasnuće našeg 'ja' nikada do kraja ne može negirati jastvo koje u tom procesu sudjeluje. To je ono što smo govorili u kontekstu apsolutne negacije koja, sve dok je 'jastvo' nositelj duhovnosti to nikada ne može biti apsolutno. Na tom tragu Joseph-Marie Verlind naglašava: „Buddha je s pravom osuđivao žed za postojanjem, radovanjem i imanjenjem, do one mjere do koje je ona obilježena sebeljubljenjem. Kako čovjek nije kadar vlastitim snagama ispraviti to vraćanje na sebe u svojim stremljenjima, došao je do zaključka kako ga valja dokinuti, zajedno sa subjektom koji ga podupire. Evanđeoska je alternativa, međutim, poziv na ostavljanje čežnje na životu, ali preobrazivši je i dopustivši Duhu Svetomu da je pročisti, kako bi odgovarala Novome čovjeku obnovljenu u Kristu.“²⁷³

Negacija ima i još jednu stranu pitanja koje želimo postaviti: Kakva duhovnost gdje sve nestaje? Pitanje na koje Comte-Sponville daje odgovor kada kaže da ostaje Sve, sugerira da nalazimo opet sve iznova samo preobraženo, oslobođeno od nas samih. Nije li to put pročišćenja kojeg nalazimo i unutar kršćanske duhovne tradicije koji traži osloboditi se od sebe kako bi sebe iznova našli? No tu nije riječ o dokinuću ljudske osobe, nego njezinu potvrđivanju u svjetlu novog zora i susreta s *Drugim*. Ni Comte-Sponville ne uspijeva dokinuti vlastito 'ja', jer je ono svugdje prisutno. Bez toga 'ja' ne bi bilo iskustva, interpretacije, osmišljavanja takva iskustva te traženje njegove dubine koja nas osvježava i oslobađa unutar našeg ljudskog postojanja jer ne bi bilo nikog tko ga iskušava. Kad bi se dosegnula apsolutna negacija završili bismo u nihilizmu. Kako nije, naglašavamo: Kakva duhovnost koja je bez mene? Kakva duhovnost unutar koje ljudske suze, nade i radosti nemaju nikakvo značenje? Kakva duhovnost unutar koje patnja nije patnja i radost nije radost, u kojoj je sve relativno, ograničeno, svedeno na ego i našu konačnost? Postavlja se pitanje, kako onda neprestano imamo dojam, iskustvo, misao o tome da naše patnje, radosti, dosade, pitanja i traženja, negdje, nekako, u nekome imaju smisla? Comte-Sponville će odgovoriti, jer je tako lakše. Taj isti prigovor možemo uputiti i duhovnosti relativnoga, jer možda je ipak lakše uputiti se u onostrani svijet dokinuća, ugasnuća, gdje sve prestaje nego probijati granice smislom unutar vlastite egzistencije? Ili, kao što Buber također pita: „Ja kojem je oduzeta njegova realnost?“²⁷⁴ Nešto kasnije će također izdvojiti: „Napuštanje svoga Ja ne znači, kako to ponajčešće podrazumijeva misticizam: Ja je neophodno za svaki

²⁷³ Joseph-Marie VERLINDE, *Zabranjeno iskustvo. Od ašrama do samostana*, Split, 2007., 180.

²⁷⁴ Martin BUBER, *Ja i ti*, 75.

odnos, pa tako i za vrhunski, budući da se on može zbivati samo između Ja i Ti. Dakle, ne napušta se Ja već onaj lažni nagon za samopotvrđivanjem koji navodi čovjeka da pred neizvjesnim, nepostojanim, prolaznim, nepreglednim, opasnim svijetom odnosa pobjegne u imućne stvari.“²⁷⁵

Comte-Sponville više puta naglašava da nije riječ o dokidanju svega što je ljudsko i konačno, međutim ne daje nikakvo utemeljenje između onoga što je ljudsko konačno i onoga što je življeno u duhovnosti gdje je riječ o dokidanju našeg konačnog. Smatramo da tu završava mistika duhovnosti bez Boga. Dokidanjem ega, dokidanjem moga 'ja', dokidanjem naših sudova, prosudbi, odluka, pitanja...jer tek u tom dokinuću gdje nema ničega, moguće je dospjeti do mistike bez Boga. Ne sluti li takva duhovnost ipak nihilizam, gdje je Bog prestao nedostajati? Ostaje pitanje: Gdje je poveznica između takve duhovnosti i konkretnog ljudskog života koji uključuje dosadu, patnju, muku, rad, stvaralaštvo, pobjede i poraze, radosti - makar one bile i najbanalnije? Čini nam se da Comte-Sponvilleova duhovnost možda predlaže jednu 'okuku' odmora, rasterećenja, oslobođenosti, ali koja nije kadra prožeti moj povratak svakodnevnom životu koji je prožet umorom, opterećenjem, zarobljenosti, ali ne zaboravimo i radostima, srećom, puninom, prijateljstvima, ljubavlju, odnosima koji također obiluju u našem životu. Čini se da ta egzistencijalna prožetost manjka, upravo jer je nema tko dati, jer je onkraj ništa, iako držimo da ni Comte-Sponville ne vidi onkraj ništa, jer bi takva duhovnost sažimala samu sebe. Tu se, već više puta istaknuto, nadaje povjerenje spram svega, što dakako uključuje onog *Drugoga* koje nas tek kao subjekt, oslobađa za takvo postojanje.

Na pitanje: Kakva duhovnost za ateiste?²⁷⁶, Comte-Sponville predlaže, doduše prilično usputno i stidljivo, šetnju, meditaciju, šutnju, tišinu, sportsku aktivnost...nema pravila²⁷⁷. Iskustvo koje je rijetko i ne događa se svima. Riječ je o iskustvu punine i radosti ali gdje se ne smije željeti ni puninu ni radost. No, čak i onda kada se uputimo u pothvat dokinuća želje, on je željom potaknut. Ako i utihne, on je samo preobražen, ali smisao punine i radosti kao cilja je i dalje tu. To je isto ono što Comte-Sponville drži prigovorom vjere u Boga kao utjehe. Rijetki trenuci milosti, kako ih shvaća Comte-Sponville, unutar svoga duhovnog iskustva, pretpostavljaju odnos unutar kojega se nešto događa, mijenja, iskusuje ali koji je bez *Drugoga*. No, odnos nikada nije bez *Drugoga*, pa makar to bili i sami mi ili svijet pojava koji nas okružuje. Tako i dalje ostaju otvorena naša pitanja i zamjedbe koje smo istaknuli unutar samoga iskustva

²⁷⁵ *Isto*, 91.

²⁷⁶ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 105-154.

²⁷⁷ *Isto*, 127-128.

Comte-Sponvillea. Zahvaćenost iskustvom zahtijeva drugoga, promijena i oslobođenje također. Kao što Buber naglašava, a s tim se slažemo, kada kaže: „Uzaludni su svi moderni pokušaji da se protumači ova iskonska stvarnost dijaloga kao neka veza. Ja sa sopstvom ili slično, kao neki zatvoreni proces u kojem je čovjekova unutrašnjost dovoljna samoj sebi.“²⁷⁸

Također Buberov izraz vezan uz iskustvo držimo od velike važnosti koju on objašnjava ovako: „Što je vječna bit prvobitnog fenomena prisutnog ovdje i sada, onog što nazivamo otkrivenje? To je da čovjek iz momenta vrhunskog susreta ne izlazi isti kao što je u njega ušao. Nešto nam je stvarno pridodano čime prethodno nismo raspolagali i prirodano nam je na takav način da mi znamo: to nam je darovano. (...) Čovjek primi nešto i ono što primi nije neki 'sadržaj' nego prisutnost, prisutnost kao snaga. Ova prisutnost i snaga uključuju tri neodvojive stvari, a ipak tako da ih možemo promatrati odvojeno. Na prvom mjestu, obilje stvarne, cjelovite uzajamnosti, osjećanje da ste prihvaćeni, povezanost, a da se pri tome ipak ne bi moglo reći kako je sazdana to čime ste povezani. Drugo, neizrecivo je potvrda smisla. On je zajamčen. Ništa više ne može biti bez smisla. Pitanje o njemu više se ne postavlja. Treće, taj smisao nije smisao neke 'onostranosti' nego smisao ovog, našeg svijeta. U ovom životu, ovom svijetu on hoće da ga obistinujemo. Tajna od koje živimo, u kojoj živimo, u koju ulazimo da bi iz nje izišli, ta tajna je ostala ono što je bila. Postala je za nas prisutnom i svojom prisutnošću objavila nam se kao spas. Mi smo je 'spoznali', ali o njoj nemamo nikakvo saznanje koje bi nam smanjilo, ublažilo njenu tajanstvenost.“²⁷⁹ Neke slične misli nalazimo i kod Comte-Sponvillea, ali s razlikom da Buber pretpostavlja *Drugoga* dok Comte-Sponville ne. No iznova se javlja poteškoća kako razumijeti osjećaj prisutnosti, tajne, obdarenosti od čiste objektivacije koja ne posjeduje duh pa tako ni svoju realnu egzistenciju? Obdarenost od koga? Obdarenost duha pretpostavlja duh koji je jedini u subjektu, objektivno duh ne sadrži. Takva obdarenost se može shvatiti ako kažemo da takva duhovnost izlazi iz moga 'ja' i njemu se vraća. To je darovanost mene-meni. Međutim, dobro znamo da Comte-Sponville govori o iskustvu kojim je zahvaćen, obdaren i koje ne može objasniti sobom samim, jer ga čak nije ni želio. Tu se opet javlja poteškoća razumijevanja iskustva koje se dogodilo, koje odjekuje u prazninu koja ne sadrži duh jer nema subjekta, a opet pretpostavlja danosti koje su jedino u subjektu.

Zaključno ovom razmišljanju ostaje naznačiti, možda i najvažniju misao vezanu uz duhovnost a to je da ono što oslobađa naš ego ne događa se prije svega kroz meditaciju ili pozornost, nego kroz ljubav. To je ono što želimo istaknuti kao prednost vjerovanja u Boga

²⁷⁸ Martin BUBER, *Ja i ti*, 98.

²⁷⁹ *Isto*, 117-119.

spram duhovnosti bez Boga koja nije drugi, ljubav ni Bog. Možemo se diviti ljudskoj otvorenosti spram apsoluta, njegovoj preobrazbi u mističnim iskustvima koja nas mijenjaju i po kojima nadire jedan vid savršenstva koje se očituje u ugasnuću i oslobođenju od vlastita ega. No, što ostaje nakon toga? Pitanje nije bezazleno ako promislimo što je u kršćanskom poimanju vrhunac duhovnosti? Koliko god mistika i intenzivna duhovna iskustva Boga bila važna, lijepa i duboka, o čemu nam svjedoče brojni napisi, kršćanska duhovnost ne završava u tome. Vrhunac čovječstva, vrhunac svake duhovnosti koja uranja u mistiku nije vlastito savršenstvo, oslobođenje i ugodna atmosfera življenja spram vlastitih zahtijeva koji proizlaze iz žudnje koja stvara patnju i stvarnosti koja tim žudnjama ne odgovara. Kao i u budizmu, patnja kao izraz ljudske egzistencijalne uglavljenosti u zlo stoji i u samom kršćanstvu. No izgubiti se iz zla nije u prvom redu zaslužna vježba meditacije, koliko god joj ne želimo oduzeti važnost. Ona ima svoje mjesto i u kršćanskoj duhovnoj praksi. Oslobođenje od ega, najviši izraz čovječstva, vrhunac njegova duha i probijanja granica nije meditacija, nego – ljubav. U tom duhu i Berdjajev ističe manjkavo poimanje „filozofije objektivnog bitka“,²⁸⁰ gdje se egzistencijsko poimanje bitka „ne poklapa s objektivno-naturalističkim.“²⁸¹ Riječ je o tome da se „realnost ne otkriva u usredotočenost na objekt, predmet, nego u razmišljanju usmjerenu na čin, razmišljanju što ga stavlja subjekt.“²⁸² Drugim riječima, nisu svi otvoreni za snažna mistična iskustva, ali su svi otvoreni činu ljubavi koja nas, pa i samog Comte-Sponvillea u liku Etty Hilesum i Simone Weil, uvijek iznova zadivljuje pred svojom snagom u kojoj se očituje najdublje značenje našega ljudskoga *biti*.

Kršćanska mistika se dakle ne iscrpljuje u skladnom življenju spram vlastite žudnje i stvarnosti svijeta. Ona se ne pokazuje u prvom redu kao tehnika postizanja savršenstva, pa bilo ono i duhovno. Ono što je snaga kršćanstva nije dokidanje žudnje, patnje, želja, ambicija, zla. Njezina snaga je ljubav koja se dala razapeti na križu koja upravo u ovom trenutku stoji nasuprot nasmiješenog i smirenog Buddha. Pozornost spram prave zbilje nije dokinuta ni unutar kršćanske duhovnosti, ona je nužna za dublje uranjanje u otajstvo ljubavi, ali se ona u njoj ne iscrpljuje, nego svoju puninu nalazi upravo u činu ljubavi koji se prepoznaje u Kristovom predanju. Pozovemo li se na prethodne argumente unutar kojih smo obrađivali i promišljali pitanje zla, ljudske osrednjosti, želja i iluzija, možemo reći da upravo u kršćanstvu nalazimo puninu življenja onoga što je ljudsko, onoga što je čovjekovo, jer je sam Bog postao čovjek i posvetio značenje – *biti čovjekom*. Stoga, duhovnost koja dokida bilo što ljudsko i konačno a

²⁸⁰ Nikolaj BERDJAJEV, *Duh i realnost*, 12.

²⁸¹ *Isto*.

²⁸² *Isto*.

što je ljudska kategorija življenja svoje ljudskosti, čini mi se daleko sumnjivija, negoli bi to bilo vjerovanje u Boga koji je postao čovjekom. Kršćanska duhovnost želi pokazati da nema ništa loše u tome biti čovjek, što uključuje sve njegove ljudske kategorije. Nema ništa loše u tome imati želje, osjećati težinu svoje osrednjosti, konačnosti, temeljne patnje. Dapače, još i više, stvarno biti čovjek znači proživjeti svaku od čovjekovih stvarnosti u dubini i istini njezina značenja. Kršćanstvo ne traži oslobođenje od patnje, nego njezinu preobrazbu, ali preobrazbu koja uključuje proći kroz patnju. To se ne događa na način bijega u svijet u kojem su sve naše patnje relativne, jer one su ipak tu i bitno me se tiču. Drugim riječima, bitno me se tiče sve što je ljudsko. Preobrazba je moguća tek u ljubavi koja je duboka egzistencijalna bît svakog ljudskog postojanja.

U nastavku želimo istaknuti da nam se čini kako je riječ o duhovnosti koja ne računa s „konkretnom unutarnjom čovječnosti, s proživljavanjem ljudske sudbine, ljudske ljubavi i smrti, ljudske tragedije.“²⁸³ Unutar takve duhovnosti također nedostaje zajedničarska dimenzija, jer joj nedostaje egzistencijalni karakter. Riječ je o iskustvu gdje nema iskustva *Drugoga*, a onda ni drugoga malim slovom, gdje nedostaje dimenzija zajedništva jer je riječ o duhovnosti koja je uokvirena u osobnu pozornost, osobni doživljaj i osobnu interpretaciju koja se ne može ogledati unutar iskustva koje dijele svi. O tome i sam Comte-Sponville govori kada kaže da je za neke to bilo iskustvo ljubavi dok za njega nije. Vjerojatno oprezan da se u tom iskustvu ljubavi ne bi iznašlo Boga, on radije ostaje na razini gdje nema odnosa, ni *Drugoga*, ni ljubavi. Neprestano se inzistira na tome da u samom iskustvu biva poništen naš svijet: svaka naša suza nije suza i svaki naš smijeh nije smijeh, svaki očaj nije očaj ni svaka radost nije radost. Iskustvo u kojem nestaje sve i gdje je sve opet prisutno u najmanju ruku ostavlja i dalje održivim pitanjem: Odakle Sve, od kud izvire i kamo uvire? Vidimo da je temeljna oprečnost između kršćanske duhovnosti koja je susret s *Drugim* - Bogom u odnosu na duhovnost bez Boga, upravo ljubav iz koje izranja susret, unutar kojega se tek u onome Ti ogleda moje istinsko Ja.

Comte-Sponville u kontekstu govora o oslobođenju dolazi do one krajnje točke u kojoj očituje oslobođenje od Božjeg pogleda ljubavi. Istaknuli smo da se i takvo oslobođenje može shvatiti dvoznačno. Jedno značenje je ono koje je prisutno i unutar kršćanske duhovnosti gdje ljubav prema Bogu, ne zaboravimo i čovjeku, teži nadići svoje vlastito trebanje ljubavi. Drugo značenje koje je primjerenije Comte-Sponvilleovoj interpretaciji jest ono koje u ljubavi vidi podređenost i sapetost spram Boga koji bi zadovoljavao takvu potrebu, a koje odgovara iluziji

²⁸³ *Isto*, 20.

i potrebi neodrasla čovjeka. Ipak, tu se iznova susrećemo s Comte-Sponvilleovim apsolutom ili prirodom unutar kojega on nalazi prihvaćanje, radost, oslobođenost, drugim riječima: ljubav. Smatramo da je opet riječ o alternativni koja nema svoje utemeljenje, jer duh koji prihvaća, oslobađa, obdaruje, raduje, koji se susreće, voli ili ne voli, nije objekt, on je subjekt. Objekt je ono što postoji za subjekt, kako smo već naznačili kod Berdjajeva, i stoga se takva vrsta duhovnosti, smatramo, ustvari tek pokazuje kao rezultat iluzija, pokušaja i predodžbi koje nas na kraju ostavljaju nama samima.

Nije suvišno napomenuti da se i Comte-Sponville ne odriče do kraja tog pogleda ljubavi koji ga 'provocira', „Bog koji ga zanima je Bog Abrahama, Izaka i Jakova, drugim riječima, Pascalov Bog.“²⁸⁴ Stoga i drži do kršćanskih vrijednosti kojima želi biti vjeran. Možda i zato što naš ego nikada ne dostiže oslobođenje od nas samih, naših želja i iluzija unutar neke meditacije, kao što se to postiže u žrtvovanoj ljubavi. Takvo oslobođenje je dostupno svima koji u ljubavi nalaze svoj pravi smisao a upravo je to ono što čovjeka izvlači iz njegove osrednjosti, iz njegovih iluzija i želja i njegovih ograničenih predodžbi o Bogu. Kao što to lijepo ističe na kraju svoje knjige: „Vjerovati u Boga znači vjerovati u beskonačno dragu i stoga beskonačno milu istinu. Biti ateist, naprotiv, znači misliti da nas istina ne voli niti ona samu sebe voli. To je ono što sam nazvao očajem. No gdje ste vidjeli da bi trebalo voljeti samo uzvratno (samo pod uvjetom da si voljen)? Svakako ne u evanđeljima...To je istina kalvarije. Ljubav, čak i raspeta, vrijedi više od pobjedonosne mržnje.“²⁸⁵ Vidimo da i Comte-Sponville dolazi do onoga bitnoga, a to je da ljubav sadrži značenje istinskog ljudskoga *biti* čak i onda kada se nalazi pred pitanjima vlastite neizvjesnosti i čak i onda kada ta ljubav ne pretpostavlja uzvraćenost. Upravo nas to upućuje na bit svih stvari u temelju kojih stoji ljubav, dok ona neminovno pretpostavlja subjekt jer ju objekt ne sadrži.

Bog je u temelju ljubavi koji nas na tu istu ljubav poziva, svakoga, bio učen ili neuk, bogat ili siromah. Takva ljubav nas tek osposobljava nadići vlastitu osrednjost i izabrati, simbolički rečeno, sam biti žrtvom – za ljubav, za druge. Takva duhovnost prožima našu egzistencijalnu stvarnost i u tome je njezina velika snaga. Duhovnost se, kao što ju Comte-Sponville pokazuje, može smatrati pozitivnim iskorakom, koji može služiti dobru duševnom zdravlju, ali duhovnost koja isključuje *Drugoga* i koja ne vodi susretu s *drugim* zatvara se u samu sebe te izvan ljubavi ne nalazi put do *Drugoga* koji je Bog, drugi, svijet i čovjekova realna egzistencija duha utemeljena u slobodi subjekta. Bez *Drugoga*, dokinuta je ljudska sloboda,

²⁸⁴ André COMTE-SPONVILLE, Spasiti duh, 38.

²⁸⁵ André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, 157.

dokinut je tako i život duha koji svoju duhovnost može tražiti tek u stvarnoj slobodi koja jedina može utemeljiti i stvarnu ljubav. Ni Comte-Sponville se nije odrekao ljubavi, on je višestruko naglašava. Ipak, kako je sam rekao, on se oslobodio Božjeg pogleda ljubavi vidjevši u tome slabost ljudskog trebanja i ograničenja njegova ega. Smatramo da je takvu ljubav sveo na psihološki moment skrivenih i neostvarenih želja, dok u isto vrijeme stoji zadivljen pred raspetom ljubavi zanemarujući njezin temelj i čovjekovu upućenost na takvu ljubav kojoj i sam teži.

Na kraju, prisjetimo se njegova govora o smrti, vremenu, moralu i ljubavi, shvatit ćemo da se Comte-Sponville kreće po rubu ništavila kojeg ne želi takvim priznati, jer ovaj život koji imamo ipak nije ništa. Njegovo 'hodanje' po rubu kreće se između ništavila i života koji imamo, a koji ipak nije ništa. Njegovo priznanje da ipak jest nešto odaje i duboko povjerenje spram tog nečega čime je ustvari dao za pravo svima koji iskazuju „hrabrost samopotvrđivanja bivstva usprkos činjenici nebivstva“²⁸⁶ u kojoj se očituje hrabrost iznijeti Božji pogled unutar konačnosti ljudske egzistencije. Konačno i u budizmu ne srećemo ništa drugo nego pokušaj da se izbjegne nebivstvo i ono što nije. Na kraju svih negacija u kršćanstvu susrećemo onu istinsku afirmaciju da Bog *jest* upravo po ljubavi koja je jedina probila sve granice negacije. Oslanjajući se na riječi Knjige Izlaska u kojoj čitamo: *Nisam rekao potomstvu Jakovljevu: Tražite me u pustoši* (Iz 45,19) ističemo kršćanskog Boga koji ima lice koje probija granice ništavila unutar kojeg odjekuju i riječi psalmiste: *Bezdan doziva bezdan* (Ps 42,8). Bezdan koji nas doziva nije dokinuo šutnju, misterij ni pozornost spram onoga što naslućujemo kao Tajnu nego nas je njemu otvorio kao prostor susreta s *Drugim* koji ima lice koje je moguće dodirnuti – ljubavlju.

²⁸⁶ Paul TILIH, *Hrabrost bivstvovanja*, Novi Sad, 1988., 103.

8.3. Zaključni osvrt

Sedmo poglavlje *Teološko-kritičkog pristupa duhovnosti bez Boga* zahtijevao je dublji uvid u duhovnost Comte-Sponvillea u ključu našeg teološko-kritičkog iščitavanja. Stoga smo naslovom *Duh koji niječe postojanje Duha* dali naslutiti o kakvoj je duhovnosti riječ s obzirom na njezin zahtijev biti slobodna od religije i Boga. Na tom tragu držali smo se Comte-Sponvilleova temelja duha i duhovnosti koji su izraženi u naturalizmu, materijalizmu i imanentizmu. Takvu postavku smo propitali u poglavlju *Naturalizacija duha i duhovnosti* u kojoj donosimo tri temeljna pitanja: Što je duh? Što je izvor duha? Gdje je uvir duhovnosti bez Boga? Ova tri pitanja su se nametnula na temelju Comte-Sponvilleove tvrdnje koja se temelji na Descartesu da je duh stvar koja misli, da je duh rezultat prirode, odnosno funkcija koja se može objasniti svojom fizičkom osnovom – mozgom. Govor o duhovnosti kao otvorenosti spram apsoluta za kojeg drži da nije Bog nego Priroda je nametnula da se pitamo o kakvoj je duhovnosti riječ? Pokušaj odgovora na ova tri pitanja protegnut će se na cijelo ovo poglavlje. Tako smo težinu i slojevitost pitanja duha, koje je tradicionalno vezano uz odnos duha i tijela sagledali unutar *Povijesti duha u filozofiji* i *Biblijsko-kršćanskom razumijevanju duha*. Dok u filozofskoj povijesti misli nalazimo dualistička riješenja sa svojim inačicama, pokazujemo da je i Descartes obnovio antički dualizam te svojim svodenjem duha na funkciju mišljenja nije osigurao mogućnost odgovora o funkcioniranju duha i tijela. S obzirom na aporiju unutar filozofskih rasprava, Comte-Sponville, svodeći duh na funkciju mozga prelazi na prirodoznanstvenu mogućnost objašnjenja. Na tom tragu smo se pozabavili i takvim pristupom u ključu Patricka Beckera koji objašnjava razumijevanje naturalizma i redukcionističkog naturalizma. Biti naturalist je i biblijsko-kršćanski moguće gdje se ne osporava ovisnost duhovnog o fizičkom ali koje na nju nije svedivo, dok redukcionistički naturalizam smatra da je duh potpuno svediv i objašnjiv svojom fizičkom osnovom. U tom smislu je izronio problem ljudske slobode koja se u redukcionističkom naturalizmu niječe dok tu slobodu Comte-Sponville postulira u svojoj razradi duhovnosti. Tako *Biblijsko-kršćansko razumijevanje duha* donosi novost personalnog shvaćanja duha što znači da je duh u subjektu a sam duh i tijelo su jedna jedinstvena cjelina. Iako se ni kršćansko razumijevanje nije do kraja oslobodilo dualizma, ono je otvorilo put za njegovo nadilaženje. Tako biblijsko-kršćanska teorija uključuje naturalizam i materijalizam u onom smislu u kojem nije nužno dokinuti prirodne zakone da bi se istaknula Božja intervencija u razumijevanju duha. Upravo ljudska ovisnost o prirodi, o fizičkome vraća ga njegovu značenju biti »sin zemlje« ali ona ne dokida duh koji tek dohvaća

njegovo značenje i pitanja koja tek pretpostavljaju duh. Na tom tragu se javio zahtijev propitati *Suvremene rasprave o duhu* koje smo mi istražili u razradi Patricka Beckera.

On objašnjava da je redukcionistički naturalizam ne dovoljno objašnjenje o odnosu duha i tijela koje se očituje u rupama u njegovu objašnjenju izražene kroz problem *qualia*, problem intencionalnosti i povezivanja i problem slobode volje. Ovim trima rupama u objašnjenju ni Becker ne želi nadomjestiti Boga kao ni osporiti ovisnost duha o mozgu, samo naglasiti da naturalizam shvaćen znanstveno potvrđen, nikako to nije i da se polazeći od njega, polazi od pretpostavke a ne znanstvene činjenice. Također naglašava da znanost ne uzima ozbiljno ljudsku svijest, iskustvo i intuiciju koja drži da čovjek ima slobodnu volju koja se unutar redukcionističkog naturalizma niječe. Na tom tragu smo istaknuli da je Comte-Sponville djelomično redukcionistički naturalist, djelomično naturalist kakav to može biti svaki kršćanin. Dok u jednu ruku svodi duh na mozak u drugu ga izdvaja pridavajući mu uzvišeniji status od onog fizičkog. S druge strane ne računa na redukcionističko dokidanje slobode volje, postulirajući tu slobodu kada se za nju zauzima u smislu slobode duha od religije i Boga, a još više u svom iskustvu koje objašnjava oslobađajućim od samoga ega i navezanosti na postojanje. Na tom tragu javlja se pitanje razumijevanja *Duhovnosti bez Boga* koje će se baviti i trećim pitanjem koje smo postavili o uviru duha i duhovnosti?

Polazeći od Comte-Sponvilleova razumijevanja duhovnosti koja je *Otvorenost duha spram apsoluta – duhovni život* tu otvorenost objašnjava preko svoga duhovnog iskustva. Ono se očituje kroz odnos spram apsoluta te nam se postavilo pitanje razmotriti o kakvom apsolutu je riječ u naslovu *apsolut unutar duhovnosti bez Boga*. Ukratko, riječ je o apsolutu koji nije transcendencija, nije volja, um, ni svijest. Vidljivo je da se ono ogleda unutar budističke tradicije koja je zahtijevala i zasebni naslov *Budistička duhovnost kao temelj duhovnosti bez Boga*. U njoj Comte-Sponville vidi temelj za ateističku duhovnost jer je riječ o filozofiji a ne religiji. To je također tvrdnja oko koje ne postoji konsenzus te ju smatramo proizvoljnom. Filozofija je, naime, pokušaj objašnjenja života dok budizam to nije. S druge strane i sam Comte-Sponvilleov govor o apsolutu uključuje u prvom redu što on nije, na tragu budističke filozofije negacije. Međutim, sama negacija ima svoj doseg i u potrazi za pozitivnim iskazom, kako u budističkoj nirvani tako i Comte-Sponvilleovom iskustvu, kao ključ pitanja pokazuje se temeljno povjerenje spram zbilje. Jasnim se pokazuje da negacija zahtijeva afirmaciju i da Budin srednji put uključuje i ravnotežu između negacije i afirmacije. Stoga smo uvidjeli da prihvaćanje onoga što Comte-Sponville naziva *Sve* i naše *da* tome *Svemu* nije dokinulo pitanje: Otkuda to *Sve*, što ga utemeljuje i otkuda naše *da*? Na tom tragu se pokazalo da razumijevanje

apsoluta zahtijeva protegnuti se u naslovu *Duhovnost bez Boga pred izazovom kršćanske duhovnosti* u ključu razumijevanja je li to *Božanski ili »zemaljski apsolut«* i sagledati razliku između *Duhovnosti bez Boga i duhovnosti u Bogu*.

U prvom pitanju smo naveli da ono što Comte-Sponville smatra apsolutom je Priroda te se takvim apsolutom nadomješta Boga iz razloga što čovjek nije uspio dokinuti ono religiozno u sebi. Takvo razumijevanje apsoluta je u potrazi za svojim razumijevanjem i izričajem koje je u ovom trenutku ili svedivo na čovjeka ili dokida sam sebe. To smo pokazali na tragu Berdjajeva koji u objektivaciji duha vidi njegovu simboličku vrijednost ali koja nema svoju nutarnju egzistenciju nego je tek proizvod subjekta koji jedini utemeljuje duh. Ni Comte-Sponville ne nalazi vezu između onoga što je duh i kako ga, barem eksplicitno, uprisutniti u stvarni ljudski život koji podrazumijeva sve što je ljudsko. Stoga se pokazuje očitim da apsolut koji nije svijest, volja ni um nije apsolut nego tek naša projekcija apsoluta koja nas vraća samima sebi i u nama se dokida. Za razliku od takvog poimanja duha u kršćanskoj misli se duh očituje kao sloboda koja je u subjektu a sveto je samo u postojanju koje se tiče našeg ljudskog straha, smrti, tjeskobe, nade, vjere i ljubavi. Duhovnost koja nam sugerira oslobođenje od samih sebe do granica dokidanja samih sebe se pokazuje iluzornom, jer kakva duhovnost u kojoj nema čovjeka? Stoga se, u suprostavljanju *Duhovnosti bez Boga i duhovnosti u Bogu* još jasnijim pokazuje da naša pozornost spram tajne nije pozornost i nije tajna ukoliko unutar nje naša ljudska egzistencija nema nikakvo značenje. Oslobođenje od ega koji proždire, koji nas sputava i zarobljava je govor višestruko naglašavan i unutar kršćanske duhovnosti. No ono što nalazimo prisutnim i u kršćanskoj i u budističkoj tradiciji jest da je to put koji traži dohvatiti drukčiju zbilju unutar koje se očituje nešto novo i drugačije. Kakvo novo i drugačije može imati značenje ako u njemu nema nikoga tko će to iskusiti? Kakva dakle duhovnost gdje sve nestaje i koja sažije samu sebe?

Na koncu, naglasili smo, suglasje oko naslućivanja tajne koja nas privlači, temelj je koji ima najveću vrijednost. Sagledati u njoj prazninu do koje treba doći u samima sebi je duhovni put koji traži nadići ljudske predodžbe i konačnosti koje nas odvajaju od same tajne. Uroniti u nju je zahtijev hrabrosti koji unatoč nebivstvovanju prepoznaje bivstvovanje koje se očituje u temeljnom povjerenju spram zbilje i spram našeg *da* kao odgovor na tu zbilju. Kršćanska duhovnost, u svom temelju nema ljudski napor da nađe sebe, nego Božji napor da nađe drugoga u njegovoj drukčijosti i ljubavi koja je jedino pravo mjerilo svake duhovnosti. Na tom tragu smatramo da prozvati apsolut Prirodom je više proturječno nego ga prozvati Bogom kao subjektom koji utemeljuje samu zbilju, naše povjerenje spram nje i samo naše značenje odrediti

se spram nje koja proizlazi upravo iz slobode. Naći duh je jedino moguće u subjektu i sagledati svoje Ja jedino moguće u onome Ti. U duhovnosti u Bogu nalazimo lice Boga koji se objavio i kao afirmacija i kao negacija, onkraj svake afirmacije i negacije, naglašavajući da takvu napetost nadrađa jedino i isključivo – ljubav.

ZAKLJUČAK

Teološko-kritičko tumačenje duhovnog ateizma Andréa Comte-Sponvillea bio je ključ iščitavanja ateizma kakvog nalazimo u knjizi *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*. Interpretativna sintagma »duhovni ateizam« nam ukazuje da je riječ o novoj paradigmi ateizma koja nije, na tragu »novog ateizma«, otvorena borba protiv religije. Glavni dio ove sintagme ukazuje da je još uvijek riječ o ateizmu, kakav god pridjev mu pridavali, no, njezin zavisni dio »duhovni« ukazuje na jedan drugačiji naglasak. Ateizam kakav susrećemo kod Comte-Sponvillea jest onaj koji iz središta osobnog duhovnog iskustva razumijeva i svoju filozofiju kao moguće objašnjenje svijeta i čovjeka. Tako nalazimo da i duhovni ateizam, stavljajući naglasak na duhovnost, nastoji biti pokušaj mogućeg razumijevanja svijeta i čovjeka. Na tom tragu, u potrazi za argumentiranjem Božje neegzistencije, duhovni ateizam pokušava objasniti da nam Bog nije potreban ni kada je riječ o duhovnosti. Utemeljenje takve teze Comte-Sponville nalazi u svojim argumentima, svojoj interpretaciji teologalnih kreposti i svojoj ideji duhovnosti bez Boga. U prvom dijelu rada, ključnim idejama njegova ateizma smo pristupili u interpretativno-analitičkom smislu, kako bismo se upoznali s filozofijom Comte-Sponvillea te iskristalizirali predmet rasprave. Drugi dio se bazira na teološko-kritičkom tumačenju glavnih točaka do kojih smo došli u analitičkom dijelu a to su: argumenti zašto Comte-Sponville ne vjeruje u Boga i zašto vjeruje da on ne postoji, interpretacija teologalnih kreposti i duhovnost bez Boga. Rezultate rasprave oko ovih triju ključnih područja ovdje ćemo sintetizirati.

Unutar negativnog i pozitivnog ateizma, gdje smo teološko-kritički iščitavali njegovu interpretaciju argumenata protiv Božje opstojnosti, nalazimo da je riječ o interpretaciji koja nije dokinula ni jedan od tih argumenata. Prije svega unutar tri klasična argumenta: ontološki, kozmološki i fizikalno-teološki, u njihovom klasičnom razumijevanju riječ je o argumentima za Božju opstojnost, dok Comte-Sponville njima pristupa kao argumentima *protiv* Božje opstojnosti. Njegova kritika se temelji na tome da njega samoga ti argumenti nisu uvjerali dok pritom nije dao nikakvu novu mogućnost njihova razumijevanja. Na koncu i sam je potvrdio da je unutar tih argumenata Bog još uvijek moguć i misliv te nikako nije dokinut. Tako smo pokazali što ti argumenti u samima sebi jesu: ontološki – kao naše racionalno određenje našeg uma spram bitka kao takvog; kozmološki – još uvijek nosi aktualno pitanje o uzroku i događanju svih stvari; fizikalno-teološki – još uvijek pokazuje razumno pozivanje na inteligenciju s obzirom na red i svrhovitost našeg svijeta. Comte-Sponville također naglašava

da je unutar, osobito kozmološkog argumenta i sam pred izazovom dvojbe. U tim razmišljanjima i osobnoj interpretaciji možemo reći da prvi argument: ontološki, kozmološki i fizikalno-teološki, pokazuju da je pitanje Boga još uvijek aktualno i razumno pitanje koje proizlazi iz same upitnosti naše zbilje i njezina razumijevanja.

Drugi argument, u ključu naglaska na slabosti iskustva, uveo nas je u razumijevanje naravnog i transcendentnog iskustva, ali i njegova transcendentnog temelja, koji bitno impliciraju iskustvo Boga kroz bitak i smisao. Dotaknuli smo se i njegove empirijske dimenzije koja govori da iskustvo Boga postoji, djeluje, utječe na ljudske živote i stoga je ono realno prisutno. Odsutni Bog, koji predstavlja problem u Comte-Sponvillovu razumijevanju iskustva Boga, pokazuje se više kao snaga takva iskustva, nego njegova slabost. To nalazimo točnim upravo na temelju onoga što smo razradili u kontekstu *čovjekova Boga* jer on zasigurno ne bi bio odsutni Bog. Bog koji je *Drugi* pokazuje se kao odsutni u smislu njegove nesvodljivosti, nedokučivosti i njega koji je u temelju svega, koji nije dohvatljiv našoj ljudskoj konačnosti. U isto vrijeme, upravo taj Bog nalazi način prebroditi tu razdaljinu odsutnosti koja se očituje u intervenciji - postati čovjekom i neintervenciji – biti Bogom. To je izraz ljubavi koji uključuje dopuštanje da on sam bude malo manje kako bi drugi bio malo više. Na tom tragu nalazimo vrijednim iznova istaknuti da kad Bog ne bi postojao, ne bi li se to trebalo osjetiti malo više? To pitanje se nameće ne samo kao protupitanje Comte-Sponvilleovom pitanju *Ako Bog postoji, ne bi li se to trebalo osjetiti malo više?*, nego i kao pokušaj razumijevanja njegova duhovnog iskustva unutar kojega su dokinute ljudske kategorije znanja, te se događa transformacija svijesti koja ima dublji uvid istine. Iskustvo koje opisuje u svojoj knjizi kao moment mističnog doživljaja vječnosti i zbilje kao takve, jest onaj koji ga je uveo u razumijevanje tajne u kojoj mu njegov ateizam nije bio smetnja, nego prednost, a Bog suvišan. Jasno je da je riječ o iskustvu koje nije svodljivo ili dokučivo našim ljudskim kategorijama, ali upravo to iskustvo kao odnos spram apsoluta i tajne, nalazimo, jest razlog zašto je razumnije vjerovati u Boga. S jedne strane, o sličnom iskustvu govore i kršćanski mistici, u kojem se događa preobrazba našeg razumijevanja vjere i značenja biti vjernik, s druge strane također preobrazba naših misli o Bogu. Pred nečim tako velikim svi naši sudovi bivaju neznatni i nepotrebni. Također, iskustvo kojim je Comte-Sponville zahvaćen, koji ga je obdario, unutar kojega se dogodio odnos, govori u prilog da je apsolut svijest, volja i um, a ne priroda koja ne posjeduje duh, nego samo njegovu objektivaciju. Na tragu Berdjajeva, tu može biti riječi samo o simboličkom *mističnom* a ne stvarnom. Na tom tragu nalazimo da je unutar Comte-Sponvilleova iskustva moguće prepoznati oprez spram razumijevanja tajne, gdje on ne želi takvo iskustvo svrstati u bilo koji diskurs koji

bi bio svediv ili određen našom ljudskom konačnošću, zato radije bira da sam temelj tog iskustva radije bude prešućen.

Treći argument koji se izriče u problemu objašnjenja, Comte-Sponvillea nalazi da Bog kao tajna nije dostatno objašnjenje, čak naprotiv, ono zahtijeva dodatno objašnjenje. Na tom tragu razradili smo dvije hipoteze kao moguća objašnjenja zbilje: materijalistička hipoteza i hipoteza Bog. Prva je ona koju zastupa Comte-Sponville. Bez namjere da odbacimo materijalističku hipotezu kao moguće objašnjenje koje itekako ima svoju važnost, naglasili smo i njezine dosege. Postoji zbilja koja materijalističkom hipotezom nije objašnjiva, a sastavni je dio našeg ljudskog iskustva i ljudske zbilje. To uključuje nemogućnost da se objasni što je materija, život, psiha ili svijest. Ne temeljeći hipotezu Bog na nemogućnosti objašnjenja materijalističke hipoteze, želimo naglasiti da niti jedna hipoteza ne može biti moguće objašnjenje cjelovite zbilje. Tako dajemo na važnosti filozofskom, teološkom i prirodoznanstvenom objašnjenju unutar kojih svaka od njih čovjeku kao takvome ima što za reći o njemu samome. Ono što daje temelj hipotezi Bog jest sama upitnost naše zbilje koja je prisutna u trima područjima koja smo ovdje naveli. Što je dakle uvjet mogućnosti upitnosti same zbilje, unutar koje se očituje naše povjerenje spram njezine neizvjesnosti, odgovor koji uključuje Boga nije zanemariv. Ateizam kojemu nedostaje temeljno i posljednje uporište takve zbilje, pokušava takav temelj izbiti i samoj hipotezi Bog, ali ona jedina omogućuje temelj povjerenja spram zbilje unutar njezine neizvjesnosti. Samo zbiljom Boga ona je objašnjiva i stoga hipoteza Bog nije manje jednostavna, izvjesna i zbiljska nego bi to bila materijalistička hipoteza.

Četvrti argument polazi od pitanja zla u svijetu u njegovu metafizičkom i moralnom značenju. Comte-Sponvilleovo pitanje donosi i odgovor kojeg temelji na razradi Simone Weil. Njegovo najznačajnije zapažanje u toj razradi jest da mu je upravo Simone Weil pokazala što kao ateist odbacuje. Tim značajnim zapažanjem ćemo se poslužiti u obrani vjere kao spoznaje. Prije toga, prihvaćajući objašnjenje Simone Weil, kojeg smo iznijeli u našem poglavlju, još uvijek ostaje njegovo pitanje *Je li tog zla trebalo toliko?* Na takvo pitanje ne preostaje drugo nego opet postaviti protupitanje *Kako znamo da ga upravo nije manje?* Ipak, daleko je važnije imati u vidu ono što Simone Weil nastoji reflektirati, a to je ljubav koja *žrtvovana od postanka svijeta*, ljubav Boga koji je *oplijenio samoga sebe* i učinio da sam bude manje, kako bi čovjek bio više. To jest, Simone nas suočava sa svijetom koji, suprotno od onoga što Leibniz kaže, nije najbolji mogući, nego najgori mogući, jer svijet nije Bog. Ako bi Bog stvorio savršen svijet, on bi bio Bog. Učinivši da postoji nešto drugo nego je On, postoji svijet, postoji čovjek. Takva

ljubav je ona koja se ne služi svojom moći svugdje gdje to može, nego ljubav koja završava na križu.

Peti argument Comte-Sponvillea promatra čovjeka kao osrednjeg, čija osrednjost ukazuje na njegovo životinjsko porijeklo puno više nego bi to bilo božansko prijeklo. Na tom tragu nalazimo da Comte-Sponville želi naglasiti značenje biti »sin zemlje« u vjernosti čovjeku i čovječnosti. Ne poništavajući težinu i važnost takva zahtjeva, smatramo da čovjek nije izvorno osrednji, kako to naglašava Comte-Sponville, nego izvorno pozvan. To smo pokazali prvenstveno vodeći se idejom Jaspersove *nezaključenosti* u odnosu na čovjeka za razliku od drugih stvorenja. Čovjekova osrednjost govori puno više od Comte-Sponvilleovih naznaka, a to je da on na svoju osrednjost nije svediv samim time što je svjestan svoje osrednjosti te time probija njezine granice i daje joj potpuno novo značenje, ne dokidajući je. Također, da je čovjek slobodan odrediti se spram dara svoga postojanja i da jedini nije zaokružen unutar zakonitosti savršenstva. Unutar te ideje koja se čini bliskijom ljudskoj stvarnosti, također smo svjesni nezadovoljstva koje proizlazi iz osrednjosti koja proizlazi iz čovjekova stvarnog stanja, stanja pozvanosti. A kada razmotrimo takav poziv, postavlja se pitanje na što je čovjek pozvan i od koga? Na tom tragu nalazimo da poziv biti »sin zemlje« ostvaruje svoju puninu tek u ostvarenju poziva biti »sin u Sinu«, kao odgovor na ljubav na koju smo pozvani, onu ljubav koju i Comte-Sponville prepoznaje kao *agape* koju spoznajemo tek u Kristu.

Šesti argument *Želja i iluzija* vodi nas do utjehe koju nalazimo u religiji i koja je tim više sumnjiva. Ono što Comte-Sponville drži jest da religija nosi snagu konačne utjehe zbog koje je i tako snažno prisutna i prihvaćena. Međutim, moramo odmah naglasiti, koliko god to može smetati ateiste, konačna utjeha nije zločin. To je upravo ono što ateizam nema. No, naglasimo i to da se Comte-Sponville oslanja na Freudovo razumijevanje religije i njezine početke čije utemeljenje je u najmanju ruku sumnjivo i tek pretpostavka. S jedne strane, želja, vidjeli smo to i kod Spinoze, je moć u čovjeku koja nam omogućuje mnoštvo mogućnosti. S druge strane, ni Comte-Sponville nije dokinuo želju i iluziju unutar svoga nastojanja da se oslobodi ega. Želja nas, dakako, može usmjeravati u neslućene prostore nadilaženja vlastitih granica, ali je uvijek prisutna jer je izraz jednog subjekta. Također smo naznačili da želja i iluzija, kako ju je prikazao Comte-Sponville u samoj religiji, sa svim njezinim negativnim konotacijama, nije ona snaga u kojoj se religija iscrpljuje. Zanemaren zahtjev i težina življenja kršćanske poruke nadilazi granice želje i iluzije. Osim toga, još više je sumnjivo da je kršćanski Bog, koji završava na križu najsramočnijom i najmučnijom smrću, predmet čovjekovih iluzija. Na tragu Kunga možemo reći da i onda kada smo raskrinkali ljudsko nesvjesno, njegove

projekcije želja i iluzija, još uvijek postoji vjera u Boga i mogućnost da je takvo vjerovanje opravdano. Čovjekova projekcija može biti iluzorna i potaknuta pukom željom za utjehom, no to još nije ništa oduzelo Božjoj egzistenciji.

Nakon što smo napravili sintezu teološko-kritičkog razumijevanja Comte-Sponvilleovih argumenata, u njima vidimo tek jednu interpretaciju koja sugerira nevjeru. Takva interpretacija ne samo da nije uvjerljiva, nego nije ni temeljito razrađena, s obzirom na povijest pitanja koja se tiču ovih argumenata. Comte-Sponvilleov pristup ovim argumentima uključuje pokušaj objašnjenja zašto je razumski opravdano vjerovati da Bog ne postoji. Naša sljedeća sinteza tiče se teologalnih kreposti koje su bitno usmjerene na odnos spram Boga, kojeg Comte-Sponville također smatra važnim u svojoj razradi, pokušavajući objasniti da vjera, nada i ljubav uključuju vrednote koje treba zadržati i kojima treba biti vjeran kao i nedostatke koji nas, otuđuju od nas samih i našega *sada*. Vjernost je ono što Comte-Sponville suprostavlja vjeri. Razrađujući svoje viđenje mogućnosti življenja vjernosti moralu i vjernosti istini i ljubavi, drži da njegov ateizam u tome nije smetnja nego prednost. To potkrepljuje mogućnošću da vjernik drži do morala iz straha pred Bogom dok ateist drži do morala iz nutarnjeg uvjerenja. U našem teološko-kritičkom osvrtu smo pokazali da je strah vitalna funkcija koja nas može ispravno orijentirati ili dezorijentirati. Činjenica da vjernik može moralno djelovati iz straha pred Bogom ili ateist iz straha pred zakonom, ne dokida niti umanjuje ispravnost takvog djelovanja. Naglasili smo da se kršćanska poruka u kontekstu njezina morala ne temelji na djelovanju iz straha nego djelovanju iz ljubavi. Središte kršćanske poruke, dakle, nije strah, nego ljubav. Moralno djelovanje je posljedica koja proizlazi iz odnosa i spoznaje ljubavi, kao njezin odgovor. Puno važnije pitanje je utemeljenje morala kojeg Comte-Sponville nalazi u čovjeku, kao njegov izvor i njegova svrha. Međutim, činjenica da je naš moral uvjetovan našom ljudskošću i samim time konačan dok u isto vrijeme imamo svijest objektivnog morala kojem se više ili manje približavamo, ne daje mu za pravo. Odbacujući Kantov postulat Boga za moral, nije ponudio bolje rješenje.

Vjeru odbacuje jer to nije spoznaja, jer je oprečna istini i slobodi i jer je nepovjerljiva. U tim podnaslovima našeg teološko-kritičkog propitivanja pokazali smo oprečne stavove. Ovdje će doći do izražaja ono što smo prethodno istaknuli kada smo naglasili njegovo najznačajnije zapažanje u filozofiji Simone Weil kada je rekao da mu je tek Simone pokazala što odbacuje. Sama činjenica da je nešto odbacio podrazumijeva da je tu poruku najprije shvatio. Kršćanska poruka, dakle, ne bi mogla biti prihvaćena kao ni odbačena, ako ju nije moguće razumijeti i spoznati unutar naše ljudske zbilje. To uopće ne bi mogla biti poruka.

Drugo što Comte-Sponville zamjera je da je vjera oprečna istini i slobodi i to potkrepljuje dogmatizmom i fanatizmom. Unutar te kritike spram vjere možemo jednako reći da je ateizam također sklon dogmatizmu i fanatizmu, ali to nije razlog da ga Comte-Sponville odbaci. U svjetlu te tvrdnje naglašavamo da je i on sam rekao da se kloni svakog fanatizma pa bio on i ateistički. Tom kritikom, smatramo, Comte-Sponville nije dokinuo izvjesnost vjere ni njezino razumno opravdanje. Kod pitanja nepovjerljivosti jednako smo naznačili da niti njegovo vjerovanje nije povjerljivije. Dakako, ono se također temelji na postulatima i pretpostavkama te nedovoljnom znanju u strogom smislu riječi, da bismo mu dali za pravo. S druge strane, izvjesnost ili povjerljivost vjerovanja itekako opravdava ljudsko temeljno povjerenje spram zbilje koju u sebi nosimo i koja odaje da u njezinu temelju stoji nešto ili netko, vrijedan povjerenja. To će još jasnije doći do izražaja unutar govora o duhovnosti. Od vjere za Comte-Sponvillea ostaje vjernost i tu vidi svoj put i priliku za nasljedovanje Krista što nikako nije malo za jednog ateista.

U svom razumijevanju nade, Comte-Sponville vidi isključivo njezinu iluziju i put otuđenja od nas samih i od našega *sada*, jer se nadamo samo onome čega nema. Vrijednije je živjeti ono što je *sada*. Tako kroz vrijeme, očaj i smrt nastoji pokazati svu njezinu iluzornost. U našem teološko-kritičkom iščitavanju nalazimo da u kontekstu vremena, naslanjajući se na sv. Augustina, Comte-Sponville zaobilazi njegov cjelovit govor o vremenu. Augustinovo razumijevanje nemogućnosti da odredimo kada je nešto prošlo, kada je došlo i kada je postalo *sada*, govori da je sadašnjost jednako nedostupna i nemjerljiva kao što je to slučaj s prošlošću i s budućnošću. Međutim, na tragu Moltmanna, i onoga što Comte-Sponville razumijeva kao naše *da* našoj zbilji i našem *sada*, razumijevamo da bez toga *da* onome što je bilo i onome što će biti, nije moguće ni *da* našem *sada*. U tom kontekstu razumijevamo da Comte-Sponvilleov prigovor nadi jest prigovor koji ide u smjeru onoga što bi nas u nadi odvojilo od nas i od zbilje. Kao što to primjećuje kod vjernosti i ljubavi, ne ističe da nije ni svaka nada dobra. Postoji odgovornost nade koju ne spominje u svojoj razradi, iako je i sam, čovjek koji se nada. Kršćanska nada koja nije otuđujuća, nego nada koja nas vraća našoj sadašnjosti, ali se u njoj ne iscrpljuje, čini se i nije predmet Comte-Sponvilleova prigovora. On nalazi utjehu i okrepu unutar očaja koji dokida mogućnosti, ali opet ne kao njegovu konačnu riječ, nego kao nešto onkraj njega samoga. Tu nalazimo upravo iluziju očaja koji dokinuvši mogućnosti koje su stvarno priznate tek unutar nade, dokida i stvarnu zbilju koja uvijek nosi, ako ne više, onda barem jednu mogućnost. Iluzija očaja se očituje upravo u tome da očaj nije, ni u Comte-Sponvilleovu slučaju svrha samome sebi, nego nečemu što je onkraj njega u čemu se vidi spas, okrepa i novi zor spram zbilje. S druge strane nada je u jednu ruku obistinjenje već u samoj sebi

kao ona koja uvijek iznova nalazi svoje *da* vremenu, svoje *da* sebi, i konačno svoj *da* onim mogućnostima koje još nisu a mogle bi biti. Na tom tragu, smrt kao još jedan argument protiv nade, Comte-Sponville koristi kao izraz straha unutar kojega nada pruža utjehu i iluziju, a vjera u život poslije smrti nastoji dokinuti njezinu stvarnost. S druge strane i sam pronalazi smiraj kada smrt na tragu Epikura, proglašava kao ništa. Međutim, na tragu Moltmanna, nalazimo da nas upravo nada otvara svojoj proturječnosti u njezinu stvarnom smislu, koja nas u svom nadanju otvara i njezinoj boli, ne dokidajući je, nego nadržavajući. To je njezina performativna dimenzija unutar koje se prema principu *već i još ne* ostvaruje ono čemu se nadamo. To je dakako, govor o kršćanskoj nadi koja svoj temelj nalazi upravo u križu i uskrsnuću. U tom duhu, slažemo se s Comte-Sponvilleom, nijedno vjerovanje ne smije biti prihvaćeno zbog svoje utješnosti, ali jednako tako, smatramo, ni odbačeno. U kontekstu kršćanske poruke, nada nije ono što nas otuđuje, jer ona prepoznaje ono što nije a moglo bi biti, ona je odgovorna spram svoga *sada*, ali jednako tako nadilazi iluziju *sadašnjosti* kao utopijsku mogućnost bijega pred strahom od onoga što je neizvjesno i nepoznato.

Ljubavi, Comte-Sponville pridaje najveću vrijednost, govoreći o njoj upravo iz kršćanske perspektive, prepoznavajući u ljubavi koja je *agape* njezino najdublje očitovanje. U tome vidi svoju priliku da i kao ateist slijedi Krista i ono što je temelj njegove poruke. U njegovu govoru o ljubavi se najdublje očituje njegovo kršćanstvo kojim je i kao ateist obilježen. Iako njegov Krist završava na Golgoti, poruka ljubavi s te Golgote, već je u Comte-Sponvilleovu primjeru, naznaka njezine pobjede ljubavi i uskrsnuća. To što Comte-Sponville ne može ići onkraj Velikog petka jest izraz njegova ateizma koji treba poštivati. No, važnije se čini istaknuti da sve dok nas zajedno vodi Kristova zapovijed ljubavi, mi smo već onkraj.

U teološko-kritičkom iščitavanju duhovnosti bez Boga, istaknuli smo nekoliko bitnih naznaka koji pokazuju proturječje Comte-Sponvilleove razrade duhovnosti. Prije svega, riječ je o naturalističkom i materijalističkom temelju koji je i unutar biblijsko-kršćanske poruke višestruko prisutan. Drugim riječima, biblijsko-kršćanska poruka ne dokida duhovnu ovisnost o fizičkom. Problem nastaje kada u onome što iskazuje Comte-Sponville prepoznajemo redukcionistički naturalizam koji nastoji duh svesti na svoju fizičku osnovu, što nije znanstvena činjenica. Na tragu Patricka Beckera smo pokazali slabosti takvog objašnjenja. Drugi problem se javlja kada Comte-Sponville, na tragu redukcionističkog naturalizma, niječe slobodu volje dok tu istu slobodu postulira unutar svoje filozofije, ne samo kada zahtijeva slobodu duha, nego i kada zahtijeva vjernost spram čovjeka i njegovih vrednota izraženih u ljubavi i istini. Odrediti se spram tih vrednota zahtijev je koji postulira slobodu, zahtijevati slobodu duha od Boga i

religije, također uključuje slobodu vlastitog određenja spram dara duha i duhovnosti. Na ovim proturječnostima nalazimo i samo Comte-Sponvilleovo razumijevanje duhovnosti kao otvorenosti spram apsoluta koji nije subjekt. Za takvu čvrstu negaciju svoje uporište nalazi u budizmu. U našem teološko-kritičkom iščitavanju, pitanje negacije pokazuje svoje granice, ukoliko se ne održi unutar srednjeg puta koji zahtijeva i svoju afirmaciju. Koliko god izbjegli takvu afirmaciju, ona se ipak očituje, upravo po negaciji, koja odaje povjerenje spram zbilje kao takve: Reći *da* zbilji i Svemu. Već to naše *da* uključuje svoju afirmaciju, makar se ona dala iščitati iz apsolutne negacije. Kada smo zaključili da apsolut, kako ga razumijeva Comte-Sponville, ne može biti apsolutna negacija, a to je razvidno i iz samog njegova iskustva, zahtijeva se odgovor na pitanje što apsolut jest? Kada Comte-Sponville odgovara da je apsolut Priroda, pokušavajući izbjeći bilo kaku mogućnost odgovora da je apsolut Bog koji bi bio svediv na naše ljudske predodžbe, zapada u jedno drugo proturječje. To je ono što smo na tragu Berdjajeva pokazali, a to je da je duh u subjektu. Duh nije u objektu koji je tek objektivacija duha pa stoga i njegova simbolička vrijednost, ali ne i egzistencijalna stvarnost. Stoga, ako apsolut nije volja, um i nema odnos spram nas, onda on vrlo jednostavno, ni ne postoji. Možemo reći da je riječ o duhovnosti koja se urušava u samoj sebi gdje nema odnosa unutar kojega se jedno *ja* može ogledati u jednome *Ti*. Također se pokazuje proturječna i praksa takve duhovnosti unutar koje je cilj oslobođenje od ega koji zarobljuje, gdje opet sve nestaje, ne tako da se dokida, nego tako da biva preobraženo. Pitanje koje se postavlja jest: Je li se ikada moguće osloboditi svoga ega? Čak i onda kada nas vode najplemenitije želje oslobođenja od ega, one su još uvijek proizvod našega *ja*. Ono teži onkraj banalnosti svega, prodrijeti u dublju zbilju svoga postojanja i otvoriti se spram njezine dublje istine. Oslobođenje zahtijeva nekoga tko će to oslobođenje iskusiti, spasenje također.

Za razliku od takve duhovnosti, u kršćanskoj duhovnosti je također prisutan govor o oslobođenju od zarobljenosti ega, ali ne dokidajući ono što je ljudsko i ljepotu značenja biti čovjek, uključujući i njegove granice. Zanimljivim se pokazuje da dok čovjek teži dohvatiti neku božansku zbilju, kršćanski Bog postaje čovjekom. Upravo u tome je snaga kršćanske duhovnosti i kršćanske poruke, koja ne dokidajući ništa što je ljudsko, upravo u njegovoj egzistencijalnoj patnji, smrti, težini i radostima, jedino pronalazi pravo značenje razumijevanja duha i duhovnosti, jer sveto je samo u postojanju. Stoga držimo ključnim da najviši doseg duha nije u mistici, koliko god ona bila privlačna, a njezin govor snažan. Najviši doseg duha je u ljubavi, koja je dostupna tako jednostavnom, a tako uzvišenom čovjeku, upravo po njoj.

U našem teološko-kritičkom pristupu nastojali smo prikazati važnost onoga što Comte-Sponville izriče kao vjerovanje u neku tajnu koja nas privlači, koju suiskusujemo na neki neobjašnjiv način i spram koje se pokušavamo odrediti sukladno svome vjerovanju i iskustvima. Duhovni ateizam nastoji pronaći svoj put određenja spram tajne u kojoj duh ima iznimnu važnost. Smatramo da je to put koji otvara novi prostor dijaloga između ateizma i vjere kao izniman, ali vrijedan izazov za mogućnost njezinog izričaja i razumijevanja. Također, držimo važnim Comte-Sponvilleov poseban status koji pridaje duhu, makar ga svodi na njegovu fizičku osnovu. Što čini njegovu iznimnost, također će svoju ulogu imati i prirodnoznanstvena istraživanja. Unutar te rasprave, filozofija, teologija i prirodne znanosti imaju još uvijek otvoren put za dijalog i promišljanje. Na tom tragu otvara se i put za dijalog unutar razumijevanja apsoluta u ateističkom smislu koji probija granice materijalističkog ateizma u svojem tradicionalnom shvaćanju, pokazujući se kao misterij i tajna u temelju naše zbilje. Ta ideja, naglašavamo, može biti plodonosna i za samo kršćanstvo, kako se Bog ne bi odveć *podrazumijevao*. Možda treba dozvoliti i to, da se upravo u ateizmu pokazuje jedan novi vapaj za onim što je onkraj nas, a nije svedivo na naše banalnosti i svodljivosti, gdje se zahtijeva novi govor i novo iskustvo misterija koje nas sve privlači i pritom u sebi ostaje misterij.

Ono što se čini osobito važnim i možda najvažnijim jest Comte-Sponvilleovo isticanje potrebitosti da se okrenemo onome što nas sve okuplja, a to je ljubav. Upravo je to središte našega značenja *biti čovjek* i ono oko čega se svi slažemo. To golemo područje mogućega dijaloga samo u sebi nosi zahtijev protegnuti se na konkretni izričaj života i djelovanja. Stoga smatramo, i to treba ovdje reći, da pastoralna dimenzija vjernika u Crkvi zahtijeva katkada nadahnuti se na riječima jednog ateista kao što je Comte-Sponville. Njegov govor o Kristu i ljubavi ne ostavlja nas ravnodušnim. Na tragu Tomáša Halíka, koji govori o ateistima u Crkvi kao onima koji su rubni i koji možda tamo trebaju i ostati, upravo u liku Comte-Sponvillea nalazimo onoga koji izaziva vjeru vjernika kako se ne bi zadovoljili svojom samodopadnošću i određenju spram tajne. Takav izazov je uvijek dobro došao kao prilika za uzajamno poštivanje, suočavanje i traženje istine koja nas se sve jednako tiče.

DODATAK

RAZGOVOR S FILOZOFOM ANDRÉOM COMTE-SPONVILLEOM*

Pariz, 24. studenog 2018.

Razgovarala Kristina Vujica

Vujica Poštovani André Comte-Sponville, zahvaljujem što ste izdvojili vrijeme za ovaj susret i razgovor te, također, što ste dali pristanak da ovaj razgovor s Vama uvrstim u svoj doktorat pod naslovom *Teološko-kritičko tumačenje duhovnog ateizma Andréa Comte-Sponvillea*.

Recite mi nešto o Vašem osobnom putu. Zanimaju me, prije svega, Vaše djetinjstvo, odrastanje, spoznaja filozofije, gubitak vjere i osobe koje su na tome putu bile ključne.

Comte-Sponville Ovo bi moglo biti jako dugo, ali, u kraćoj verziji, rođen sam u maloj buržujskoj obitelji. Roditelji su mi bili katolici, ali ne praktični. Odgojen sam u katoličanstvu i kršćanstvu i to je bilo važnije meni nego roditeljima. Bio sam jako pobožan, a kao član katoličke mladeži čak sam se pitao bih li postao svećenik. No, moj odgovor je bio ne jer sam osjećao da nemam poziv na svetost. Družio sam se s dvojicom izvanrednih svećenika koji su bili duhovnici u gimnaziji koju sam pohađao. Filozofiju sam zapravo i spoznao u gimnaziji i ona mi je postala najdraži predmet te, kasnije, strast.

Vujica *Koji su događaji i previranja u francuskome društvu obilježili Vaš put?*

Comte-Sponville Godina 1968. bila je prijelomna svima pa je i u mome životu odigrala veliku ulogu. To je bila godina političke strasti kojom smo bili obuzeti. Tisuće i tisuće građana i studenata lijeve orijentacije sanjale su revoluciju, ali taj je san trajao samo nekoliko godina. Deset godina bio sam član

* Razgovor s filozofom Andréom Comte-Sponvilleom vodila je Kristina Vujica, 24. studenog 2018. godine u Parizu. Zvučni zapis nalazi se kod autorice i dostupan je na zahtjev. S francuskog jezika prevodio je Odilon-Gbènoukpo Singbo.

komunističke partije, ali budući da se nakon pada komunizma, francuska partija još više povezala s ruskom, napustio sam stranku te, kao i većina mojih kolega, postao socijaldemokrat. I danas se tako definiiram, kao socijaldemokrat i liberal lijeve orijentacije.

- Vujica *Što Vas je potaknulo na pisanje knjige Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga?*
- Comte-Sponville Bio sam pozvan, čini mi se, u jednu protestantsku crkvu u Parizu, na raspravu o pitanju vjere u Boga. Iz moga predavanja s toga susreta nastala je knjižica koju sam dao prijateljici Nancy Huston. Bila je oduševljena time što sam govorio na toj konferenciji. Ona je Kanađanka, s engleskog govornog područja, te mi je predložila da napišem o tome knjigu koju bi ona prevela na engleski. I tako je nastao Duh ateizma.
- Vujica *U pokušaju da Vaš ateizam smjestimo unutar tradicionalne podjele ateizma, biste li se složili da je riječ o humanističkom ateizmu, koji je djelomično naslonjen na racionalistički (Feuerbach), egzistencijalistički (Nietzsche) i psihologijski (Freud)?*
- Comte-Sponville Humanistički ateizam – da. Od ove trojice koju ste naveli, onaj je kojem sam vrlo blizu Freud. Feuerbachov humanizam je ustvari religija čovjeka, što nije moje polazište. Moj prijatelj Luc Ferry napisao je knjigu Čovjek-Bog, a ja ne mislim da čovjek može biti mogući Bog. Moj humanizam nije pitanje religije čovjeka, nije uopće religija, to je moral. Zbog toga sam vrlo daleko od Feuerbacha. Jednako sam daleko od Nietzschea jer on želi prevrednovati kršćanske vrijednosti dok ja kršćanskim vrijednostima želim biti vjeran. Dakle, ja nisam ničanac. Jako sam blizu Freudu i, makar sumnjam u znanstvenost njegove psihoanalize, ono što piše o religiji, čini mi se vrlo točnim. Puno je drugih autora koji su za mene važni, to su materijalisti kao što su Epikur, Lukrecije, kasnije Diderot, Le Matrie, Marx, Jean Paul Sartre, Albert Camus i moj učitelj Marcel Counche.
- Vujica *U svojoj knjizi L'Esprit del'athéisme (Duh ateizma) govorite da vrijednosti nisu nužno vezane uz vjeru u Boga (str. 31). Pritom govorite o vjernosti i kršćanskim vrijednostima. Međutim, te su vrijednosti proizašle iz odnosa*

Boga i čovjeka. Moje pitanje je: Ako u temelju tih vrijednosti stoji odnos između Boga koji ne postoji i čovjeka koji bi samo želio da on postoji (drugim riječima laž), kako nas ta vjernost može obvezivati? Ako tim vrijednostima oduzmemo njihova Tvorca – Boga, hoće li to još ostati iste vrijednosti?

Comte-Sponville Ne, te vrijednosti ne proizlaze iz odnosa Boga i čovjeka nego iz odnosa između čovjeka i čovjeka, između roditelja i djece, najprije preko ljubavi. Budući da ljubimo ljubav, tako moramo i zaključiti da, ako nismo sposobni ljubiti, treba ipak djelovati kao da ljubimo. To je, dakle, zlatno pravilo koje vidimo u svim civilizacijama: Ne čini drugome što ne želiš da drugi tebi čine. Najbolji su dokaz da ne trebamo religiju, da bismo to spoznali, Kinezi koji nisu nikada vjerovali u Boga i već više od tri tisuće godina poštuju moralne vrijednosti koje su gotovo iste kao naše. Naša zapadna društva koja su sve manje i manje religiozna nisu sve manje i manje moralna. Naprotiv, ona su čak sve moralnija. Ljudska prava nikad nisu bila poštivana više nego u našem društvu, žene nikad nisu bile slobodnije... Moralni napredak, uz istodobni očiti pad religije, potvrđuje da moral ne treba religiju.

Vujica *Ne zagovarate li da su ljudi prije nas trebali vjerovati u Boga da bismo mi imali vrijednosti koje su iz te vjere proizašle, dok istodobno zagovarate da nam danas ta vjera više ne treba?*

Comte-Sponville Ljudi nisu uvijek trebali imati vjeru u Boga, ili barem ne u svim državama. Najbolji primjer je Kina koja pokazuje da ne trebamo imati vjeru u Boga da bismo imali moral. Da bismo bili moralni, roditelji nas trebaju dobro odgojiti.. Mnogi me često pitaju odakle dolazi moral ako ne dolazi od Boga. Moj odgovor je: Moral dolazi od majke. Majčina ljubav nas nauči ljubiti.

Vujica *Kako objašnjavate proturječje moralnog djelovanja prema drugima nauštrb vlastite sreće ako izostavimo Boga? To se, dakako, odnosi na Kantov postulat Boga kao jedinog jamca ljudskog blaženstva (sreće) i moralne dužnosti.*

Comte-Sponville Nisam siguran jesam li dobro razumio pitanje. Djelovanje protiv naših želja, protiv naše sreće, jest zato što imamo prema sebi jedan moralni zahtjev. U tome je Dostojevski u krivu kada kaže: „Ako Boga nema, sve je dopušteno”. Ne slažem se s njim, jer sve ne bi bilo dostojno mene. Ne moram vjerovati u Boga da bih shvatio da ne smijem ubiti, zlostavljati itd. Stoga moral za mene nije ono što Bog meni zabranjuje nego ono što ja sam sebi zabranjujem.

Vujica *Kako pomiriti vlastito zadovoljstvo koje nije uvijek u skladu s moralnim zahtjevom?*

Comte-Sponville Najvažnije je istaknuti da nemoral proizvodi tugu i sram, dok iz moralnog djelovanja proizlaze sreća i zadovoljstvo. Kant jako dobro govori: „Ako nema Boga, postoji nešto što je očajno u ljudskom stanju.“ Slažem se s tim. To ne dokida ateizam, jer znam da postoji nešto što je očajno u ljudskoj naravi, a to su smrt i činjenica da dobri neće biti nagrađeni niti zli kažnjeni. To ne uskraćuje ništa moralnom djelovanju jer sam Kant kaže da moralni čin mora biti bez interesa. I onaj koji čini dobro samo u nadi, ustvari ne čini dobro, jer djeluje iz egoizma.

Vujica *Koga će takav moralni zahtjev obvezivati?*

Comte-Sponville Zapravo, prije svega, ne slažemo se svi u tome što je moralno, a što ne. Je li spolni čin izvan braka moralan ili nemoralan? Ja kažem da je moralan, a papa kaže da je nemoralan. Ili pitanje masturbacije ili kapitalizma. Nismo svi istoga mišljenja, stoga moral nije Apsolutan. Zato kažem, moralne su vrijednosti relativne. O tome govori Spinoza. Ne želimo nešto zato što je dobro, nego ono što želimo, smatramo dobrim.

Vujica *Smatrate li da je čovjek ugrožen u življenju svoje ljudskosti pred Bogom?*

Comte-Sponville Ne, smatram da religija može biti vrlo korisna za masu ljudi. Nečije vrijednosti ne ovise o tome vjeruje li ili ne vjeruje u Boga. Mnogo je i vjernika i ateista koji jako kvalitetno žive, a ima i jednih i drugih koji jako nemoralno žive.

- Vujica *Rekli ste da trebamo biti vjerni čovjeku i da je dovoljno vjerovati svojim roditeljima i svojim učiteljima, svojim prijateljima i svojoj savjesti. Ja ću postaviti vrlo jednostavno pitanje: Što s lošim učiteljima i lošim roditeljima?*
- Comte-Sponville Vjernost mora biti kritička vjernost. Kritički duh je jedna od vrijednosti koje imamo. Nije riječ o tome da treba samo ponavljati ono što su rekli roditelji nego se treba nadahnuti na najboljem što je čovječanstvo dalo, na velikim filozofima, piscima...
- Vujica *Rekli ste da vjera, kao i Vaša nevjera, nije spoznaja. Jasno je da Vi mislite na vjeru kao i nevjeru u Boga. Ja u svom doktoratu polazim od naravnog reda vjere koji smatram neodvojivom od transcendentnog te samu vjeru usmjerenu prema toj stvarnosti. Moja pitanja su: Nije li Descartes pokazao da i samoj sumnji prethodi pretpouzdanje koje se očituje u umnosti uma ili u vjeri (pouzdanje) u mogućnost istine? Slažete li se, kako je rekao Pascal, da srce vidi obuhvatnije od samog uma – služeći se svojom intuicijom, maštom, strašću, osjećanjem, vjerom ili nevjerom...? Ne proizlazi li iz toga da se vjera ili nevjera također temelje na određenoj spoznaji i obratno?*
- Comte-Sponville Ne, jer je Descartesova sumnja radikalna i ništa joj ne prethodi. Jer funkcija je sumnje da izbriše sve prethodne izvjesnosti. Descartes nalazi Boga, ali tek na kraju, doduše preko takozvanih dokaza o Bogu. Ali, naravno, njegovi dokazi nisu uvjerali mene niti velik broj ljudi.
- Mislim kao i Pascal. Ono što on naziva srcem i intuicijom, pomaže nam da mislimo neke stvari, ali nemam manje srca od vjernika. Moje mi srce ne daje nikakvu spoznaju Boga. Kad sam bio vjernik, nisam imao nikakvo iskustvo Boga. Smatram da ni vjera ni ateizam nisu spoznaje ili znanja. Jer da su znanja, mogli bi se poučiti međusobno. Matematika je znanje, ona se može poučiti.
- Vujica *Zašto ste znanje sveli na strogo matematičko i činjenično znanje, kada ste i sami filozofi ne služite se isključivo takvom vrstom znanja?*
- Comte-Sponville Filozofija nije znanje. Nema filozofskog znanja. Postoje znanja o povijesti filozofije. Povijest je znanje i povijest se može poučiti. Mogu napraviti

predavanje o Descartesovoj filozofiji. Možemo napraviti predavanje o filozofiji Spinoze. Ali, u strogom smislu riječi, to je znanje o povijesti, a ne o filozofiji. Ne mogu napraviti predavanje u kojem bih rekao tko je bio u pravu između Descartesa i Spinoze. Jer to je filozofija. Filozofija nije znanje, nego refleksija ili promišljanje o dostupnim, mogućim, znanjima.

Vujica *Smije li se istina prisvojiti samoj umskoj spoznaji tako da je sve izvan nje zabluda i ne čini li to um jednako dogmatičnim i protuumnim samome sebi te, u konačnici, protivnim samoj istini i slobodi?*

Comte-Sponville Ono što ne spoznamo preko razuma, nije nužno pogrešno. Inače bismo sigurno znali da nema Boga. A zapravo ja ne znam postoji li Bog. Jednostavno ono što ne spoznamo preko razuma ili preko iskustva, i ne poznajemo uopće. Znam da je jedna čaša na stolu – to je iskustvo, i znam da je dva plus dva jednako četiri – to je razum, ali ne znam postoji li Bog. I zato kršćanska teologija govori da je vjera milost, dar Božji, a to nije znanje. Zamislite da učenik ne uči biologiju i kaže da ne zna predmet biologije i da to nije njegova greška jer nije imao milosti. Milost je Božji dar, nije znanje. Ateizam također nije znanje. Ne smatram da je sve izvan razuma pogrešno, ali je to nešto što ne znamo.

Vujica *Kao što znamo, i sama filozofija nadilazi puku umnost činjenica. Ona je ljubav prema mudrosti. Pa nismo li vrlo bliski u potrazi za istinom koju vjernik prepoznaje u vjeri dok ju Vi prepoznajete u filozofiji?*

Comte-Sponville Da, naravno. Ljubav prema istini zajednička je vrijednost svima koji se bave filozofijom, bilo da osoba vjeruje u Boga ili ne.

Vujica *Slažete li se da vjera ne dokida čovjeka kao razumno biće te da unutar tog bića mogu opstojati i vjera i um kao cjelokupnije promatranje i razumijevanje zbilje? Time svakako želimo reći da vjera ne priječi razumsko traženje istine.*

Comte-Sponville Slažem se. Vjera i um mogu surađivati. Međutim, ja ne bih rekao da je to cjelokupniji način promatranja zbilje, ali je moguć. Slažem se da vjera ne

ograničava razum i tu vidimo Tomu Akvinskog kojemu se jako divim. To je stav mnogih kršćanskih filozofa i racionalista.

- Vujica *Rekli ste da je vjerovanje u Boga neizvjesno i nepovjerljivo te da je naivno takvom vjerovanju podrediti svoju svijest i egzistenciju?*
- Comte-Sponville Ja ne mislim da sam rekao da je to nešto naivno, ali samo želim reći da je to vjera bez dokaza. Možda je bolje upotrijebiti riječ nedokazivo nego nepovjerljivo. Premda je isti korijen riječi, ali ja bih radije upotrijebio riječ nedokazivo.
- Vujica *Ne pretpostavlja li vjeru i sama Vaša negacija vjere? Niste li Vi svoju svijest i egzistenciju podredili jednako nepovjerljivoj nevjeri?*
- Comte-Sponville Slažem se, i mi smo na neki način prisiljeni živjeti na temelju onoga što vjerujemo i to vrijedi i za vjernike i za ateiste. Moja negacija vjerovanja pretpostavlja određeno vjerovanje. Na francuskom je vjera religijski pojam, dok je ateizam vjerovanje da nema Boga. Ali to nije religijska ili kršćanska vjera.
- Vujica *Jürgen Moltmann je napisao knjigu „Teologija nade” i u njoj, među ostalim, govori da je u kršćanstvu riječ o odgovornoj nadi koja je „već sada i još ne”, koja je preobraziteljska i stvaralačka, prkoseći izazovu „modernog optimizma” i postmoderne tendencije da pobjegne iz beznađa u ograničenje vremena na sadašnjost. Nije li i Vaš govor o „očaju” svojevrsni bijeg u mudrost sadašnjosti.*
- Comte-Sponville Ne poznajem Moltmanna. To može biti jedna interpretacija. Ja ne bih govorio o bijegu. Moja je ideja da je religija bijeg u budućnost. I ne može se bježati u sadašnjost jer se u njoj nalazimo.
- Vujica *Kako kaže Kierkegaard, nada je „strast za mogućim” i uvjet mogućnosti nekih novih iskustava. Nadati se ljubljenoj kroz obećanje preobražava sadašnjicu i time ona postaje moguća i misлива i kao prošlost i kao budućnost. Ne otvara li nas ta nada upravo našoj sadašnjosti?*

Comte-Sponville Možemo se složiti s tim, to je upravo ono što misli Kierkegaard. Ali moja ideja nije da si zabranjujemo nadu, jer gdje ima nade, tu ima i straha. Nema nade bez straha, kao što nema straha bez nade. Ako mi je dijete bolesno, nadam se da će ozdraviti jer se bojim da neće ozdraviti. Ali, to nije moja mudrost. To je moja patnja, nesreća, a zapravo su najsretnije stvari koje sam doživio trenutci u kojima se ničemu više nisam nadao, jer se nisam ničega više bojao. I to su zapravo moji trenutci mudrosti.

Vujica *Jeste li se barem nadali da će ti trenutci potrajati?*

Comte-Sponville U trenutku kad sam se nadao, taj trenutak je nestao. Kada se nadamo vječnosti, tada više nismo u njoj.

Vujica *S obzirom da nadu povezujete uza strah, nije li strah nešto što nas također informira i što nas također usmjerava?*

Comte-Sponville Naravno, nada i strah su također vitalne funkcije, pogotovo strah. U pretpovijesti, onaj tko se nikada nije bojao, vrlo brzo bi umro. Ne branimo sebi imati nadu ili strah! U sljedećem pitanju nazirem pitanje: Jeste li se Vi ikada nadali? Naravno, uvijek sam se nadao: da moje dijete ozdravi, da neka stranka pobijedi na izborima, da moje knjige budu uspješne, ali sve skupa to nije moja mudrost. To je izraz moga nemira, narcizma i beznađa.

Vujica *Može li postojati neko vječno 'da' Bitku, a da se ne kaže da onome što više nije, kao i onome što još nije?*

Comte-Sponville Razlika između onoga što više nije i onoga što još nije jest sljedeća: Ono što više nije, može biti predmet znanja pa tako mogu reći *da* onome što je bilo u mome djetinjstvu. Ali ono što još nije, ne može biti predmet znanja. Mogu reći *da* onome što jesam, mojim godinama, ali između mojega djetinjstva i moje starosti. Prihvaćam to, ali ne mogu reći *da* onome što je nakon moje smrti jer o tome ne znam ništa.

Vujica *Rekli ste da se svaki lucidni ateist mora susresti s očajem ako drži do svoga uvjerenja. Na koji način ste se Vi susreli s očajem i što to za Vas znači?*

Comte-Sponville Naravno, mislim, kao i Pascal, Kant i Kierkegaard, da trijezan ateist mora prihvatiti da postoji očaj u ljudskoj zbilji i naravi. Ali njihova je pogreška što beznađe i očaj poistovjećuju s nesrećom. A to zapravo nije ista stvar. Kao što nada nije istovjetna sreći. Jer dokle god se nadamo sreći, nismo sretni. Isto tako, očaj nije istovjetan nesreći. Čak i očaj u smislu na koji ja mislim, znači trenutak kada se više nemamo čemu nadati. To zapravo čovjek doživljava u najsretnijim trenucima svojega života. Trenutak kada sam se u svome životu najviše nadao jest kada je moja kći bolovala od meningitisa. Ujedno sam se strašno bojao da ne umre. I nikad nisam bio nesretniji. Tako je moje iskustvo najveće nade zapravo moje iskustvo najveće nesreće. Dok su najsretniji trenutci koje sam doživio bili sretni trenutci u kojima se ničemu više nisam nadao pa čak ni to da ti trenutci traju. O tome sam govorio u knjizi *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga* kad sam opisao svoje mistično iskustvo u šumi. Bilo je to iskustvo sreće, punine, vječnosti. I u tome se trenutku više ničega nisam bojao i više se ničemu nisam nadao. To je ekstremno iskustvo, ali može se doživjeti i vrlo jednostavno. I to je šetnja u nekoj seoskoj sredini, dobro ste, sretni i ničemu se više ne nadate osim toga koraka koji činite i u trenutku kada to činite. Vrlo dobro znamo da ta šetnja neće vječno trajati, ali sadašnjost vam je dosta. To je misao koju sam preuzeo iz budističke duhovnosti: Jedino je onaj koji je u očaju sretan, jer nada je najveća patnja, a beznađe najveće blaženstvo.

Vujica *Kierkegaard ustvari kaže da je očaj nešto sa čim se svi trebamo suočiti, ali svrhu toga ne vidi u očaju nego u mogućnosti nove spoznaje. Kaže da sve dok postoji odnos između mogućnosti i stvarnosti, postoji i prednost biti nešto više od onoga što smo sada. To uključuje viši stupanj. Očaj, naprotiv, teži nižem stupnju. Što biste Vi rekli na to?*

Comte-Sponville Ne, očaj ne ide u niži stupanj, nego naprotiv, u viši stupanj, to je mudrost, smirenost, to je ono što Spinoza zove blaženstvo. To je ono što je iskustvo vječnosti.

Vujica *Nije li u svakom očaju prisutna temeljna tendencija prema nihilizmu?*

Comte-Sponville Ne, ali bih rekao da su to dva različita problema. Očaj o kojem govorim, neka je vrsta duhovnosti. To nije pitanje morala. Nadati se nije grijeh, ali ni krepost. Očaj također. Ali, nihilizam je nijekanje moralnih vrijednosti. A to nije moj stav i o tome sam pisao u knjizi „Les petit grande virtue”. Duhovnost i moral su dvije različite stvari.

Vujica *Jürgen Moltmann govori da je ustvari jedino nada realistična zato što samo ona ozbiljno shvaća mogućnosti koje prožimlju sve zbiljsko. On ustvari ne shvaća stvari kako stoje, nego onako kako idu, kreću se i koliko su promjenjive u svojim mogućnostima. Vi govorite da Vas nada odvaja od nas samih i našega života sada, dok Moltmann govori da je nada upravo ona koja nas vraća nama samima i našem životu, preobražava to naše sada s onim što još nije, a moglo bi biti. Kako Vi vidite ovakvo razumijevanje kršćanske nade?*

Comte-Sponville Trebamo paziti da ne miješamo nadu i predviđanje kao ni nadu i planiranje. Živjeti danas ne znači živjeti u trenutku. To ne znači zabraniti planiranje i predviđanje. Ako smo zajedno danas, mi smo to planirali biti. Ali to nije nada. Zašto? Jer je to ovisilo o nama. Mi se nadamo onome što ne ovisi o nama, a želimo zapravo ono što o tome ovisi. Doći ovamo nije pitanje nade, nego volje. Istina, imam odnos između budućnosti i prošlosti, ali to je odnos koji se temelji na znanju bilo o prošlosti ili budućnosti. A što se tiče budućnosti, barem dijelom ovisi o meni.

Vujica *Ako se Vi zalažete za očaj koji pokreće volju, on bitno uprisutnjuje vjeru, povjerenje i nadu u ono što je moguće, u zbilju i u nas same. Ne pokazuje li se tu iluzornost Vašeg očaja? Jer čini se da i Vi sami štitite Vaš očaj od beznađa i razočaranja. Samim time ste očaju oduzeli snagu očaja i potvrdili njegovo nasmijano lice. Tako mi se čini da ste u njemu izrazili prikrivenu nadu.*

Comte-Sponville To su različite stvari, nemam vjeru u ovu čašu vode. Primjećujem da postoji. Imam povjerenje da se neće razbiti ako ju uzmem. Ali, to nije vjera. Vjera i povjerenje su dvije različite stvari. Ne štitim očaj, čak sam u svojim prvim knjigama pisao da se očaj ne smije sebi nadati. To znači da je svaka

nada razočaravajuća, uključujući nadu da se ničemu ne nada. I to je ono što zovem tragičnim. To znači da mudrost filozofije ne uspijeva uvijek. Ja volim filozofe koji su svjesni neuspjeha filozofije. To je ono što zamjeram Epikuru i Spinozi (koje ujedno i obožavam), to što su se oni nadali nekoj potpunoj i uspješnoj mudrosti. Oni su sanjali filozofiju koja nikada neće razočarati. Ja zapravo vjerujem, poput Montaignea, da je filozofija razočaravajuća jer je Apsolutna mudrost nemoguća.

Vujica *Jedan je od mojih prigovora Vama ne što otklanjate utjehu nade, nego što otklanjate njezinu odgovornost te što ju odbacujete zbog njezine utješnosti. Slažem se s Vama da utješnost ne može biti razlog prihvaćanja neke ideje ali, mislim, ni razlog njezina odbacivanja? Što biste Vi rekli na to?*

Comte-Sponville *Zapravo, to što je neka ideja utješna ili neutješna, ništa ne govori o njezinoj istinitosti. Ali, ako je zaista utješna, naslućuje se dobar razlog da u nju sumnjam. Ili da je izmišljotina da bi nas utješila. To je ono što Freud smatra iluzijom. Za Freuda iluzija nije nužno pogrešna. Iluzija je zapravo vjerovanje koje je proizašlo iz ljudskih želja. To ne potvrđuje da je pogrešno, ali oslabljuje ideju nje same. A, zapravo, suprotno od toga, ideje koje idu protiv naših nada ne pokazuju da su istinite, ali zapravo potvrđuju da ih nitko nije izmislio da bi nas utješio ili nam ugodio. Primjerice ja bih želio da Bog postoji. Kad bi to ovisilo samo o meni, Bog bi postojao. Ali, to ne ovisi samo o meni. Zašto bih htio da on postoji? Zato jer to odgovara mojim najvećim željama: ne umrijeti, ili uskrsnuti, pronaći ljubljene osobe koje sam izgubio i na kraju biti ljubljen. To je ono što naviješta kršćanska vjera. Što tražiti bolje i više od toga? Ništa. Ali, mogu pretpostaviti da je takvo vjerovanje, koje se podudara s mojim unutarnjim željama, izmišljeno da bi zadovoljilo moje želje.*

Vujica *Kada govorite o Isusu Kristu ističete da ste sami sebi oblikovali nekog „nutarnjeg” Krista u kojem prepoznajete učitelja vrijedna nasljedovanja, ali samo do Golgote. To je granica do koje Vi idete. Recite nam nešto više o Vašem Isusu? I također, je li Spinoza ključ za Vaše razumijevanje Krista?*

Comte-Sponville Za mene Isus puno znači, zato što sam u njega vjerovao cijelu svoju adolescenciju. I, s druge strane, u Evanđelju su najljepše slike o čovječanstvu koje možemo naći. Spinoza, koji je bio svojevrsna mješavina ateista i panteista, potaknuo me da osvjetlim Kristov lik. Ono što je Spinoza usvojio, Kristov su duh, njegova pravednost i ljubav. Ne treba vjerovati u uskrsnuće da bismo ljubili pravdu i ljubav. Za mene povijest staje na Kalvariji, i, kao što ja kažem kršćanima, od vas me dijele samo tri dana - od Velikog petka do Uskrsa, odnosno od smrti do uskrsnuća. To je velika razlika, ali upravo je to razlika između ateizma i religije. Ali, zar ćemo zbog ta tri dana koja nas udaljavaju zaboraviti trideset i tri godine koje nas spajaju? To su trideset i tri godine u čijim sjećanjima možemo sudjelovati. Zato se smatram vjernim ateistom. Ateistom – zato što ne vjerujem u Boga ni u Kristovo uskrsnuće, ali vjernim zato jer sam i dalje povezan s vrijednostima koje je Isus promicao.

Vujica *Zašto bismo bili vjerni Kristu koji je, prema Vašem mišljenju, govorio istinu samo do pola?*

Comte-Sponville Govoriti istinu napola, to je već puno. Mnogi govore mnogo manje od pola istine. I Isus je za mene duhovni učitelj kao što su Sokrat, Budha, Lao Tse, Konfucije... Svaki od njih je rekao dio istine. Budući da sam sa Zapada, ne mogu biti ravnodušan na Kristov duh. Postoje dakako i povijesni i emotivni razlozi, premda sam intelektualno bliži Budhi i Lao Tseu.

Vujica *Rekli ste da i Vi vjerujete u neku Tajnu? Ima li Vaša Tajna um?*

Comte-Sponville Leibnizovo je pitanje: Zašto postoji nešto, a ne ništa? Mislim da je to najveće pitanje metafizike i da nema mogućeg odgovora na to pitanje. Ako na pitanje „Zašto postoji nešto?” odgovorite: „Zbog Velikog praska”, odmah se nameće sljedeće pitanje „Zašto Veliki prasak, a ne ništa? Ako kažete „Bog”, onda je pitanje „Zašto Bog, a ne ništa?” I to je Tajna. Mi se zapravo nalazimo u srcu Tajne. Ako mislimo da je ta Tajna neki um ili neka svijest, tada možemo reći da je to Bog. Ako kažemo da Tajna nije um niti svijest, onda je to postojanje svega i nema razloga to zvati Bogom. Ali ono što je svima nama zajedničko jest iskustvo Tajne. To je ono što

proturjeći fanaticima. Jer nikada nemamo pravo učiti u ime nečega što ne poznajemo. I ako razumijevamo da smo svi u srcu Tajne, to je poruka poniznosti i tolerancije.

Vujica *Kakvo je Vaše poznavanje teologije?*

Comte-Sponville Manje nego teologa, ali puno sam čitao Tomu Akvinskog. Imam njegova tri sveska Teološke sume i često ih čitam. Nemam profesionalno iskustvo teologije, ali čitam dosta teoloških autora. Nisam ignorant. Uvijek me iznenađuje raskorak između velike količine teološkog znanja i siromaštva tekstova. Primjerice, imate tisuće stranica pisanih o Trojstvu, ali ako stavite skupa neke dijelove Staroga i Novoga zavjeta, to je uistinu premalo. Teologija potvrđuje da je ljudski duh bezgranično inventivan, ali na slavu čovjekovu.

Vujica *Kad opisujete svoje mistično iskustvo, jeste li ikada pomislili da ste ustvari imali iskustvo Boga?*

Comte-Sponville Iskustvo koje sam opisao iskustvo je sreće, mirnoće, ali nije to iskustvo ljubavi. Zapravo, prvi put u svome životu nisam ni trebao biti ljubljen. To mi je izgledalo predivno. Napokon sam nahranjen. Nisam ni trebao neku brigu. Meni je to osjećaj oslobođenja. Zapravo, kad sam izgubio vjeru, to je bilo iskustvo pojednostavljenja. Sve je postalo laganije i jednostavnije. Oslobodio sam se Božjeg pogleda. Katkada su mi znali reći „Pa to je pogled ljubavi.” Da, ali tko bi od nas prihvatio živjeti neprestano pod pogledom svoje majke? To je nepodnošljivo. A Božji je pogled pogled ljubavi više od majke same. I smatram da je to sveprisutno. Živjeti izvan toga pogleda je pitanje jednostavnosti, oslobođenja i, možda, samoće. To mi je ustvari utješno. Nisam izgubio vjeru u nekoj krizi nego u jednom iskustvu pojednostavljenja.

Vujica *Nije li to slično iskustvu Božje odsutnosti koje imaju i sami vjernici unutar svoga iskustva vjere?*

Comte-Sponville Da, to je ono što kažu svi pravedni mistici. Meni ne smeta vjera drugih. Ja ustvari i polazim od svoga osobnog iskustva. Kad sam bio mladi kršćanin,

rekao sam duhovniku Bernardu: „Ja govorim Bogu, molim ga, ali Bog meni nikada ništa ne govori.” A on mi je tako lijepo odgovorio: „Bog ne govori, jer sluša.” Meni je to zvučalo kao predivna pjesma. Kasnije sam shvatio dio te prijevare. Jer ako Bog ne govori, kako znati je li to zato što sluša ili zato što ne postoji? S vremenom mi se ideja da ne postoji činila prihvatljivijom od ove druge. I još jednom kažem, nemam ja znanja o tome, nisam dogmatičan jer to nije znanje, to je samo moje mišljenje. A vjeran sam jer sam povezan s kršćanskim vrijednostima i privržen Kristovu duhu.

Vujica *Kakvo je Vaše mišljenje o „novom ateizmu” čiji je predstavnik Richard Dawkins?*

Comte-Sponville On je pametan čovjek, ali pripada onim plemićnim ateistima koji se bore protiv religije. Ja ne. Najprije zato što sam zahvalan Katoličkoj crkvi, što joj Europa puno duguje i imam osobne razloge, kao što su ona dva svećenika u mojoj gimnaziji koji su mi puno dali. Prema tome, ne osjećam nikakvu mržnju prema religiji, nego poštovanje i zahvalnost prema kršćanstvu. Dok Dawkins, čini mi se, pomalo djeluje iz mržnje. Poput Michela Onfrayja u Francuskoj. Ja sam ateist mira. Ne borim se protiv religije, ali borim se protiv fanatizma, i vjernika i ateista. U svojoj zadnjoj knjizi, koja se zove *Neutješno*, napisao sam članak koji se zove *Za novi Savez*. To je savez svakog otvorenog i tolerantnog duha, bilo vjernika ili nevjernika, protiv svakog fanatizma, vjernika ili nevjernika.

Vujica *Možete li mi reći nešto o Vašem odnosu prema Simone Weil?*

Comte-Sponville Simone Weil kao filozofkinja predmet je moga divljenja, ljubavi i ujedno suprotnosti. Divljenja jer ima dvostruki genij, a to je rijetkost. Bila je veliki filozof i veliki mistik. Ljubavi i nježnosti jer je žena neizmjerne autentičnosti koja nije nadarena za život do te mjere da ju čovjek ima želju primiti i zaštititi, za razliku od Etty Hillesum koja je umrla u Auschwitzu, jako pametna, mistik, ali nadarena za život i sreću. Simone Weil to nije i stoga bi ju čovjek želio zaštititi, ali bi ujedno i da ona nas zaštiti. Volim i jednu i drugu. Simone Weil i ja smo u suprotnosti jer ona misli religiju u svojoj radikalnosti, u nekoj svojoj silaznoj putanji. Sve dolazi od Boga, sve

silazi. Pomogla mi je promišljati materijalizam odozgo. Sve polazi od materije i sve se diže. I pojam napretka je zapravo suprotnost ideji pada i stvaranja. Simone Weil mi je, paradoksalno, pomogla da promislim svoj osobni materijalizam.

Vujica *I za kraj, kao Francuz, čija je zemlja svjetski nogometni prvak a ove godine je igrala finale s Hrvatskom, volite li nogomet?*

Comte-Sponville Ne, ne volim nogomet. Žao mi je što nogomet u Francuskoj zauzima previše prostora. Razumijem da ljudi vole nogomet, ali zauzima previše prostora na televiziji i to me živcira.

Ante⁷ COMTE-SPONVILLE

LITERATURA

Izvori

BIBLIJA. *Stari i Novi zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, ²²2012.

ČASOSLOV, II, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1984.

DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, ⁷2008.

KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE, Hrvatska biskupska konferencija, Glas Koncila, Zagreb, 1994.

Primarna literatura

COMTE-SPONVILLE, André, *L'inconsolable et autres impromptus*, PUF, Paris, 2018.

COMTE-SPONVILLE, André, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga [L'esprit de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans Dieu]*, TIM press, Zagreb, 2016.

COMTE-SPONVILLE, André, *Ni seks ni smrt. Tri eseja o ljubavi i seksualnosti, [Le sexe ni la mort: Trois essais sur l'amour et la sexualité]*, AGM, Zagreb, 2016.

COMTE-SPONVILLE, André, *C'est chose tendre que la vie*, Albin Michel, Paris, 2015.

COMTE-SPONVILLE, André, Comme une nouvelle alliance, u: *Le livre noir de la condition des chrétiens dans le monde*, Jean-Michel di Falco, Timothy Radcliffe, Andrea Riccardi (ur.), XO Editions, Paris, 2014., 119-129.

COMTE-SPONVILLE, André, Spasiti duh, u: *Concilium*, 46 (2010.) 4, 37-47.

COMTE-SPONVILLE, André, *L'esprit de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, Paris, 2008.

COMTE-SPONVILLE, André, *Je li kapitalizam moralan?: o nekim smiješnostima i tiranijama našeg vremena*, [Le capitalisme est-il moral?], Poslovni dnevnik: Masmedia, Zagreb, 2006.

COMTE-SPONVILLE, André, *The little book of philosophy*, [Présentations de la philosophie], Vintage Books, London, 2005.

COMTE-SPONVILLE, André, *A Short Treatise on the Great Virtues*, [Petit Traité des Grandes Vertus], Vintage, London, 2003.

COMTE-SPONVILLE André, *Le bonheur, désespérément*, Librio, Paris, 2000.

COMTE-SPONVILLE, André, Grubijan, sofist i esteta: „umjetnost u službi obmane“, u: *Europski glasnik*, 2 (1997.) 2, 389-425.

Sekundarna literatura

Knjige

AGUTI, Andrea, *Filozofija religije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2017.

AKVINSKI, Toma, *Izabrano djelo* (Tomo VEREŠ), Globus, Zagreb, 2005.

AKVINSKI, Toma, *Suma protiv pogana*, I, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.

AKVINSKI, Toma, *Suma protiv pogana*, II, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994.

ARISTOTEL, *Metafizika*, Sveučilišna naklada Liber - Globus, Zagreb, 1988.

ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1982.

AUGUSTIN, Aurelije, *De Civitate Dei*, II, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1995.

AURELIJE, Augustin, *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2016.

BALTHASAR, Hans Urs Von, *Mysterium paschale*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.

BECKER, Patrick, *U stupici svijesti?*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015.

BERDJAJEV, Nikolaj, *Duh i realnost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985.

- BLOCH, Ernst, *Princip nada*, Naprijed, Zagreb, 1981.
- BONHOEFFER, Dietrich, *Otpor i predanje*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.
- BUBER, Martin, *Ja i ti*, »Vuk Karadžić«, Beograd, 1977.
- CANTERBURYJSKI, Anselmo, Proslogion, u: Anselmo CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus*, I, Demetra, Zagreb, 1999.
- CARRETTO, Carlo, *Bog koji dolazi*, Radosna vijest, Sarajevo, 1974.
- COLLINS, Francis S., *Božji jezik*, Profil, Zagreb, 2008.
- CRAVETO Enrico (ur.) – GOLDSTEIN Ivo (ur.), *Povijest. Poslijeratno doba (1945. – 1985.)*, Jutarnji list, Zagreb, 2008.
- CRESCENZO, Luciano de, *Povijest grčke filozofije*, Znanje, Zagreb, 2012.
- ČRPIĆ, Gordan – ĆURKOVIĆ NIMAC, Jasna – TANJIĆ, Željko, *Vjersko uvjerenje i moralno ponašanje*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost - Hrvatsko katoličko sveučilište, Zagreb, 2016.
- DAVIES, Brian, *Uvod u filozofiju religije*, »Biblioteka Scopus«, Zagreb, 1998.
- DESCARTES, René, *Metafizičke meditacije*, Demetra, Zagreb, 1993.
- DEVČIĆ, Ivan, *Bog i filozofija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.
- DOGAN, Nikola, *U potrazi za Bogom*, Teologija u Đakovu, Đakovo, 2003.
- ELIADE, Mircea, *Sveto i profano*, AGM, Zagreb, 2002.
- FOJERBAH, Ludvig, *Predavanja o suštini religije*, Beogradski izdavačko-grafički zavod: redakcija »Kultura«, Beograd, 1974.
- FRANKL, Viktor E., *Bog podsvjesti*, Provincijalat franjevac trećoredaca, Zagreb, 1996.
- FREUD, Sigmund, *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, Naprijed, Zagreb, 1986.
- FREUD, Sigmund, *Totem i tabu. Neke podudarnosti u duševnom životu divljaka i neurotičara*, Stari Grad, Zagreb, 2000.
- FRIES, Heinrich, *Izazvana vjera*, Jukić, Sarajevo, 1983.

- FROJD, Sigmund, *Nelagodnost u kulturi*, Rad, Beograd, 1988.
- FROJD, Sigmund, *Nova predavanja za uvođenje u psihoanalizu*, Matica srpska, Beograd, 1970.
- HADJADJ, Fabrice, *Vjera zlih duhova ili ateizam koji je premašen*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2013.
- HEEHS, Peter, *Spirituality Without God. A Global History of Thought and Practice*, Bloomsbury, Great Britain, 2019.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Jenski spisi 1801.-1807. (Vjera i znanje)*, IRO »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1983.
- HESCHEL, Abraham Joshua, *Čovjek nije sam*, Ex libris, Rijeka, 2010.
- HICK, John, *Evil and God of Love*, Harper – Row, New York, 1996.
- HOLBAH, Pol, *Sistem prirode ili O zakonima fizičkog i moralnog sveta*, Prosveta, Beograd, 1950.
- IVAN OD KRIŽA, *Sveti plamen ljubavi*, Samostan sv. Klare, Split, 1977.
- IVAN OD KRIŽA, *Tamna noć*, Samostan sv. Klare, Split, 1997.
- IVANČIĆ, Tomislav, *Kršćanstvo u traganju za identitetom*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1990.
- IVANČIĆ, Tomislav, *Religija i religije. Morfologija, fenomenologija i teologija religija*, Teovizija, Zagreb, 2007.
- JAMES, William, *Raznolikosti religioznog iskustva*, Naprijed, Zagreb, 1990.
- JASPERS, Karl, *Filozofska vjera*, Naklada Breza, Zagreb, 2011.
- JOHNSTON, William, *Mistična teologija. Znanost ljubavi*, Demetra, Zagreb, 2007.
- JONAS, Hans, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova, 1989.
- JUNG, Carl Gustav, *O religiji i kršćanstvu*, UPT, Đakovo, 1996.
- KANT, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Matica hrvatska, Zagreb, 1984.

- KANT, Immanuel, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Rijeka, 1974.
- KANT, Immanuel, *Metafizika čudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999.
- KASPER, Walter, *Bog Isusa Krista*, Forum bogoslova, Đakovo, 1994.
- KEILBACH, Vilim, *Problem Boga u filozofiji: Teodiceja ili naravno bogoslovlje*, Naknadni odjel Hrvatske Državne tiskare, Zagreb, 1944.
- KIERKEGAARD, Søren, *Bolest na smrt*, Časopis Ideje, Beograd, 1974.
- KOJÈVE, Aleksandre, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païene*, Gallimard, Paris, 1968.
- KRISHNAMURTI, Jiddu, *Biti čovjek*, »Mathias Flacius«, Pula, 2004.
- KUCHEL, Karl Josef, *Spor oko Abrahama*, Svjetlo riječi, Sarajevo, 2000.
- KÜNG, Hans, *Biti kršćanin*, Konzor-Synopsis, Zagreb-Sarajevo, 2002.
- KÜNG, Hans, *Kršćanstvo i svjetske religije. Uvod u dijalog s islamom, hinduizmom i budizmom*, Naprijed, Zagreb, 1994.
- KÜNG, Hans, *Postoji li Bog?*, Ex libris-Synopsis, Rijeka-Sarajevo, 2008.
- KUŠAR, Stjepan (ur.), Anselmo Canterburyjski, u: *Srednjovjekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.
- KUZANSKI Nikola, *O učenom neznanju*, Institut za filozofiju, Zagreb, 2007.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Teodiceja. Ogledi o dobroti Božjoj, slobodi čovjekovoj i podrijetlu zla*, Demetra, Zagreb, 2012.
- LENOIR, Frédéric, *Bog*, TIM press, Zagreb, 2013.
- LEUKIP I DEMOKRIT, *Atomisti*, Matica hrvatska, Zagreb, 1950.
- LEWIS, Clive Staples, *Kršćanstvo nije iluzija*, Verbum, Split, 2009.
- LUBAC, Henri de, *Drama ateističkog humanizma*, Ex libris-Synopsis, Rijeka-Sarajevo, 2009.
- LÜTZ, Manfred, *Bog. Mala povijest najvećega*, Verbum, Split, 2012.

- MALOVIĆ, Nenad, *Mišljenje i djelovanje. O znanju, društvu i djelovanju*, Katolički bogoslovni fakultet - Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2016.
- MATULIĆ, Tonči, *Nevjera i vjera u četiri oka*, Glas Koncila, Zagreb, 2012.
- McGRATH, Alister – COLLICUT McGRATH, Joanna, *Dawkinsonova iluzija*, Teovizija, Zagreb, 2012.
- MOLTMANN, Jürgen, *Teologija nade*, Ex libris, Rijeka, 2008.
- MONTAIGNE, Michel de, *Eseji*, II, Disput, Zagreb, 2007.
- MORESCHINI Claudio, *Povijest patrističke filozofije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Antikrist*, Izvori, Zagreb, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo*, Visovac, Zagreb, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ljudsko, odviše ljudsko*, Demetra, Zagreb, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Radosna znanosti*, Demetra, Zagreb, 2003.
- Oblak neznanja. Knjiga kontemplacije*, Provincijalat hrvatskih karmelićana, Zagreb, 1989.
- O'COLLINS, Gerald, *Rethinking Fundamental Theology*, University press, Oxford, 2011.
- OTTO, Rudolf, *Sveto. O iracionalnom u ideji božanskog i njezinu odnosu spram racionalnoga*, Scarabeus-naklada, Zagreb, 2006.
- PAREYSON, Luigi, *Ontologija slobode. Zlo i patnja*, Demetra, Zagreb, 2005.
- PASCAL, Blaise, *Misli*, Zora, Zagreb, 1969.
- PIEPER, Josef, *O vjeri*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012.
- PLATON, *Država*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2004.
- PLATON, *Gozba*, BIGZ, Beograd, 1983.
- PLOTIN, *Eneade*, NIRO »Književne novine«, Beograd, 1984.
- POOLE, Michael, *'Novi' ateizam*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2014.

- RATZINGER, Joseph, *O vjeri, nadi i ljubavi*, Verbum, Split, 2007.
- ROLNICK, Philip A., *Osoba, milost i Bog*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012.
- RUGGENINI, Mario, *Odsutni Bog*, Demetra, Zagreb, 2005.
- SCOLA, Angelo – MARENGO, Gilfredo – PRADES LÓPEZ, Javier, *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.
- SKITT, David. Predgovor urednika – Filozofija bez granica, u: Jiddu Krishnamurti, *Biti čovjek*, »Mathias Flacius«, Pula, 2004.
- SPINOZA, Baruch de, *Etika – dokazana geometrijskim redom*, Demetra, Zagreb, 2000.
- SPINOZA, Baruh, *Metafizičke misli*, Grafos, Beograd, 1988.
- SPINOZA, Benedikt de, *Teologijsko-politička rasprava*, Demetra, Zagreb, 2006.
- SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem od Evil*, Clarendon Press, Oxford, 1994.
- TAYLOR, Charles, *A secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press, London, 2007.
- TIĆAC, Iris, *Personalitička etika Karola Wojtyle*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2008.
- TILIH, Paul, *Hrabrost bivstvovanja*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1988.
- TILLICH, Paul, *Teologija kulture*, Ex libris-Synopsis, Rijeka-Sarajevo, 2009.
- TUKIDID, *Povijest Peloponeskog rata*, V, Matica hrvatska, Zagreb, 2009.
- VARONE, François, *Nevolje s odsutnim Bogom*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1998.
- VERLINDE, Joseph-Marie, *Zabranjeno iskustvo. Od ašrama do samostana*, Verbum, Split, 2007.
- VUČKOVIĆ, Ante (ur.), *Bog i zlo. Teodicejski ulomci*, Hegelovo društvo, Zadar, 2008.
- WALDENFELS, Hans, *Kontekstualna fundamentalna teologija*, Forum bogoslova Đakovo, Đakovo, 1995.
- WARD, Keith, *Bog*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.

WARD, Keith, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010.

WEIL Simone, *Težina i milost*, Litteris, Zagreb, 2004.

WEIL, Simone, *Iščekivanje Boga*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1979.

WEIL, Simone, *La Pesanteur et la Grâce*, Plon, Paris, 2018.

WEIL, Simone, *Nadnaravna spoznaja*, Ljevak, Zagreb, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Moderna vremena, Zagreb, 2003.

YOUNG, Robert M., *Edipov kompleks. Ideje u psihoanalizi*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2006.

Članci

BALABANIĆ, Josip, Uvod - La Mettrie i njegovi spisi, u: Julien Offray de la METTRIE, *Čovjek stroj. Rasprava o duši. Čovjek biljka*, Zagreb, 2004., 5-34.

BAUCKHAM, Richard, Predgovor, u: Jürgen MOLTSMANN, *Teologija nade*, Rijeka, 2008., 9-17.

BRAJČIĆ, Rudolf, Problem duša-tijelo, u: *Obnovljeni život*, 31 (1976.) 3, 222-234.

BRNČIĆ, Jadranka, Postkritičko razumijevanje biblijske vjere, u: *Služba Božja*, 52 (2012.) 1, 61-79.

BRUNSWIG, Jacques, Uvod, u: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Teodiceja. Ogledi o dobroti Božjoj, slobodi čovjekovoj i podrijetlu zla*, Zagreb, 2012., 5-14.

ČAGALJ Ivan, Vrijeme u filozofiji Aurelija Augustina, u: *Crkva u svijetu*, 13 (1978.) 1, 52-58.

FERRY, Luc - GAUCHET, Marcel, Religijsko nakon religije, u: *Europski glasnik*, 12 (2007.) XII, 139-183.

GALE, Richard M., Neuspjeh klasičnih teističkih argumenata, u: *Ateizam*, Michel Martin (ur.), Zagreb, 2011., 84-99.

GAUCHET, Marcel, Rasčaranost religije, u: *Europski glasnik*, Zagreb, 12 (2007.) XII, 129-137.

JUKIĆ, Jakov, Kršćanstvo i suvremena nevjera, u: *Crkva u svijetu*, 22 (1987.) 1, 72-75.

JUKO, Hrvoje, Leibnizovski argument, princip dovoljnog razloga i neki ontološki poništivači, u: *Božje postojanje i Božji atributi*, Tvrtko Jolić (ur.), Zagreb, 2017., 31-40.

JUKO, Hrvoje, Pojam kontingencije u argumentima za Božje postojanje Tome Akvinskog i G.W. Leibniza, u: *Obnovljeni život*, 70 (2015.) 2, 163-179.

KALANJ, Rade, Pogovor, u: André COMTE-SPONVILLE, *Duh ateizma. Uvod u duhovnost bez Boga*, Zagreb, 2016., 161-172.

KALANJ, Rade, Pogovor, u: André COMTE-SPONVILLE, *Je li kapitalizam moralan?: o nekim smiješnostima i tiranijama našeg vremena*, Zagreb, 2006., 175-188.

KOVAČ, Valerija, Nedjeljka, Svakodnevno iskustvo kao mjesto iskustva Boga, u: *Bogoslovska smotra*, 84 (2014.) 4, 829-849.

KUSIĆ, Ante, Smrt. Kulturno-antropološki pogled, u: *Bogoslovska smotra*, 53 (1983.) 4, 256-269.

KUŠAR, Stjepan, Je li Bog sličan? Lateransko pravilo govora o Bogu, u: *Crkva u svijetu*, 52 (2017.) 4, 531-550.

MACAN, Ivan, Vjera kao ljudsko iskustvo: filozofsko-antropološki pristup, u: *Diacovensia*, 21 (2013.) 2, 221-235.

MARTIN, Michael, (ur.), Opći uvod, u: *Ateizam*, Zagreb, 2011., 1-7.

MATULIĆ, Tonči, Charles Darwin o podrijetlu čovjeka: teološko propitivanje metode i argumenata, u: *Bogoslovska smotra*, 78 (2008) 3, 583-619.

McGRATH, Alister E., Bestseller ateizmi: novi scijentizam, u: *Concilium*, 46 (2010.) 4, 13-24.

MEYER, Michel, Présentation, u: *Revue internationale de Philosophie*, 65 (2011.) 4, 7.

MILADINOV, Marina, Uvod, u: Anselmo CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus*, I, Zagreb, 1999., 1-27.

MINOIS, Georges, Zar ateizam u Srednjem vijeku?, u: *Tvrđa*, Ivanić-Grad, 1-2 (2012.) 2, 347-375.

NOVINA, Marina - STANKOVIĆ, Nikola, Tvar – emergentni fenomen i poziv fizike na metafiziku, u: *Obnovljeni život*, 73 (2018) 2, 153-167.

OMER, Haim - ROSENBAUM, Robert, Diseases of Hope and Work of Despair, u: *Psychotherapy*, 34 (1997.) 3, 225-232.

PAVLOVIĆ Anto – STUHNE Valentin, Inteligentni dizajn, zaključivanje na dizajn i demarkacijska kontroverza, u: *Obnovljeni život*, 70 (2015) 4, 425-441.

PAVLOVIĆ Anto – ŠTIVIĆ Stjepan, Religiozno iskustvo s motrišta transcendentalne refleksije i njegova uloga spram kritika metafizike i dokaza za Božje postojanje, u: *Nova prisutnost*, 15 (2017.) 2, 195-209.

PERRIN, Joseph-Marie, Predgovor, u: Simone WEIL, *Iščekivanje Boga*, Zagreb, 1979., 5-12.

POROBIJA, Željko, Ontološki dokaz postojanja Boga, u: *Biblijski pogledi*, 3 (1995) 2, 107-137.

POROBIJA, Željko, Teleološki dokaz postojanja Boga, u: *Biblijski pogledi*, 4 (1996) 2, 105-120.

RAGUŽ, Ivica, Mistična forma mišljenja suvremene filozofije religije i mistika Ivana od Križa, u: *Bogoslovska smotra*, 78 (2008.) 4, 789-806.

RAGUŽ, Ivica, Vjernik i nevjernik pod «unakrsnim pritiskom». Charles Taylor o sekularnom dobu, u: *Diacovensia*, XV (2007.) 2, 57-70.

RICHARD, Jean, Theology and God, u: *Compas*, 45 (2011.) 1, 3-10.

SAINT-ARNAUD, Jean-Guy, 'I'm an Atheist, Thank God!', u: *The Way*, 49 (2010.) 2, 97-109.

STUHNE, Valentin, *Kalam* kozmološki argument W. L. Craiga, u: *Božje postojanje i Božji atributi*, Tvrtko Jolić (ur.), Zagreb, 2017., 41-54.

TADIĆ, Ivan, O zlu u misli sv. Tome Akvinskog, u: *Crkva u svjetu*, 39 (2004.) 1, 6-38.

TADIĆ, Stipe, Religiozno iskustvo – neistraživana i/ili neistraživa dimenzija religije i religioznosti, u: *Društvena istraživanja: časopis za opća društvena pitanja*, 7 (1998.) 3, 359-373.

TANJIĆ, Željko, Koncilski govor o slobodi vjerovanja i njegovo značenje za današnje vrijeme, u: *Diacovensia*, 21 (2013.) 4, 677-690.

TANJIĆ, Željko, Riječ teologije u vrtlogu znanosti, u: *Bogoslovska smotra*, 76 (2006.) 2, 267-283.

THIBON, Gustav, Predgovor, u: Simone WEIL, *Težina i milost*, Zagreb, 2004., 5-31.

TOMIĆ, Draženko, Filozofija Kvirina Vasilja (1917-2006) kao »filozofija života«, u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 40 (2014.) 1, 215-231.

TRAPÈ, Agostino - GENTILI, Domenico, Uvod, u: Augustin AURELIJE, *De civitate Dei*, II, Zagreb, 1995., VII-XCVI.

TURZA, Zoran, Odjeci radikalne teologije u nereligioznom kršćanstvu Giannija Vattima, u: *Filozofska istraživanja*, 36 (2016) 2, 327-337.

VERGELY, Bertrand, Un athée magnifique, u: *Revue internationale de philosophie*, 65 (2011.) 4, 82.

VERLINDE, Joseph-Marie, André Comte-Sponville - Luc Ferry, Spiritualité sans Dieu, leurre ou vrai chemin?, u: *Nouvelle revue Théologique*, 133 (2011.) 4, 601-619.

VUČETIĆ, Marko, Temelji metafizike Tome Akvinskog, u: *Crkva u svijetu*, 36 (2001.) 2, 226-259.

ZOVKO, Jure, Uvod u: PLATON, *Država*, Zagreb, 1997., 7-39.

ZUROVAC Mirko, Dijalektika egzistencije u filozofiji Sørenea Kirkegaarda, u: *Bolest na smrt*, Beograd, 1974., V-XXVIII.

Rječnici, enciklopedije i leksikoni

BLAŽEVIĆ, Josip, Jiddu Krishnamurti, u: *Enciklopedijski priručnik: New age i kršćanstvo*, Verbum, Split, 2014., 526-527.

ČULJAK, Zvonimir, Naturalizam, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 797.

ČULJAK, Zvonimir, Spoznaja, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 1088-1090.

DARRIEUTORT, André - GRELOT, Pierre, Bezbožnik, u: *Rječnik biblijske teologije*, I, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993., 45-48.

GRGIĆ, Filip, Epikurejstvo, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 287-289.

GRGIĆ, Filip, Stoicizam, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 1100-1103.

KARDAŠ, Goran, Buddha, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 154-155.

KARDAŠ, Goran, Nāgārjuna, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 791-792.

KUTLEŠA, Stipe (ur.) Misterij, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 762-763.

KUTLEŠA, Stipe (ur.) Mistika, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 763.

KUTLEŠA, Stipe (ur.), Dokaz, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 242.

KUTLEŠA, Stipe (ur.), Entropija, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 285-286.

KUTLEŠA, Stipe (ur.), Imanentizam ili filozofija imanencije, u *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 521-522.

KUTLEŠA, Stipe (ur.), Iskustvo (empirijska), u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 542.

KUTLEŠA, Stipe (ur.), Sofizam, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 1074.

KUTLEŠA, Stipe (ur.), Søren Kierkegaard, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 592.

KUTLEŠA, Stipe, (ur.) Antropomorfizam, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 38-39.

KUTLEŠA, Stipe, (ur.) Nada, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 790.

KUTLEŠA, Stipe, (ur.) Vjernost, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 1229.

KUTLEŠA, Stipe, (ur.), Humanizam, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 503-504.

KUTLEŠA, Stipe, (ur.), Ockham (Occam) William, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 835.

KUTLEŠA, Stipe, Vrijeme, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 1241-1242.

LATERANSKI SABOR, *Trojstvo. Zabluda Joakima de Fiore (11-30. Studenog 1215.)* u: Peter HEINRICH - Hünermann DENZINGER, *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, UPT, Đakovo, 2002, (806), str. 227.

MARKEŠIĆ, Ivan, Ateizam, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 67-68.

PAVIĆ, Željko, Duh, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 256-257.

PAVIĆ, Željko, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 452-456.

PAVIĆ, Željko, Vjera, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 1228.

RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert, Iskustvo, u: *Teološki rječnik*, Forum bogoslova, Đakovo, 1992., 204.

REBIĆ, Adalber (ur.), Duh, u: *Opći religijski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2005., 212.

REBIĆ, Adalbert (ur.), Religija, u: *Opći religijski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2005., 798-802.

SEBASTIANI, Lilia, Religija (i moral), u: *Enciklopedijski teološki rječnik*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009., 994-995.

SEKULIĆ, Dragana, Analogija, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 30-31.

STARIĆ, Aldo (ur.), Enciklopedijski teološki rječnik, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009.

TALANGA Josip, Immanuel Kant, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 573-579.

TWORUSCHKA, Udo, Religija (kršćanski), u: *Leksikon temeljnih religijskih pojmova*, Prometej, Zagreb, 2005., 412-414.

VELJAK, Lino, Materijalizam, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 733-734.

VELJAK, Lino, Razum i um, u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2012., 969-971.

VELJAK, Lino, Transcendencija u: *Filozofski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb., 1179.

Internetski izvori

AKVINSKI, Toma, Summa Theologiae, article 3, Whether in Christ there was faith?, u: <http://newadvent.org/summa/4007.htm#article3> (18.9.2018.).

COMTE-SPONVILLE André, u: <http://www.artefilosofia.com/comte-sponville-andre/> (30.06.2018.).

ENCYCLOPEDIA.COM, u: <https://www.encyclopedia.com/psychology/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/oceanic-feeling> (2.7.2018.).

GANNAC, Anne Laure, intervju od (23. 8. 2010.), u: <http://www.psychologies.com/Culture/Savoirs/Philosophie/Interviews/Andre-Comte-Sponville-La-philosophie-m-a-donne-le-gout-de-vivre>, viđeno (21.8.2018.).

McAFFE, Shaun, Did You Know That Jesus Had No Faith (10. III. 2016), u: <http://www.ncregister.com/blog/smcafee/did-you-know-that-jesus-had-no-faith> (18.09.2018.).

BILJEŠKA O AUTORICI

Kristina Vujica, rođena je 20. travnja 1982. godine u Travniku, Bosna i Hercegovina. Nakon završene osnovne i srednje škole, pridružuje se zajednici Klanjateljica Krvi Kristove u kojoj ostaje članica do 2012. godine. Studij teologije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu upisuje 2005. godine te je 2012. godine diplomirala, a 2019. licencirala na istome. Radila je kao vjeroučiteljica Katoličkog vjeronauka u raznim osnovnim i srednjim školama, a trenutno je zaposlena u Osnovnoj školi Matije Gupca u Zagrebu. U župi sv. Marka Križevčanina, voditeljica je zborova i animatorica liturgijskih slavlja. Poslijediplomski studij upisala je 2013. godine na katedri fundamentalne teologije pod vodstvom mentora prof. dr. sc. Željka Tanjića.