

Iris Tićac

Teologija u Rijeci, Područni studij Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu, Tizianova 15, HR–51000 Rijeka
iticac@rijeka.kbf.hr

Fenomenološko novo promišljanje odnosa ćudorednosti i besmrtnosti u misli J. Seiferta¹

Sažetak

Cilj je ovog rada prikazati i vrednovati doprinos Josefa Seiferta promišljanju odnosa ćudorednosti i besmrtnosti, tj. filozofijskom utemeljenju besmrtnosti. Iako su racionalni razlozi za besmrtnost u okviru metafizike duše uvjerljivi, Seifert polazi od onog što je bliže, uvjerljivije za čovjeka, od antropološko-moralnih dokaza. U radu se nastoji odgovoriti na pitanje zašto Seifert klasične argumente za besmrtnost iz jednostavnosti duše ne smatra dostatnim, te zašto mu se čine dubljim argumenti iz smisla personalne egzistencije. U tu svrhu analiziraju se premise Seifertova dokaza za besmrtnost: prva, prema kojoj ćudoredni život postavlja smislene zahtjeve za besmrtnošću, i druga, prema kojoj takvi zahtjevi moraju biti ispunjeni.

Ključne riječi

Josef Seifert, besmrtnost, ćudorednost, duhovna duša, smisljeni zahtjev za besmrtnošću

Filozofsko pitanje o besmrtnosti usko je povezano sa središnjim stvarnostima i uopće sa smislom našeg života. Augustin kaže kako bi od svih stvari koje ne zna najradije želio spoznati »jesam li besmrtnan«.² Pitanje o besmrtnosti jest najegzistencijalnije pitanje čovjeka. U odnosu na neumoljivu činjenicu našeg umiranja, ne samo ljudska besmrtnost nego i mi sami, kako je pisao Augustin nakon smrti ljubljenog prijatelja, postajemo sebi »velikim pitanjem«. Što je s našim ja? Što se događa s našom sviješću? Cilja li smisao ljudskog života uopće na besmrtnost, kako su to mislili mnogi filozofi od Platona do G. Marcela?³

1

Josef Seifert, austrijski filozof i rektor Internacionalne akademije za filozofiju u Liechtensteinu, jedan je od najznačajnijih predstavnika fenomenološkog realizma. U J. Seiferta, kao i u njegova učitelja Dietricha von Hildebranda, Husserlov »natrag k stvari samoj« znači povratak »objektivnoj filozofiji« i rehabilitaciju autentične filozofske analize »stvari samih«, tj. racionalnog uvida u nesvodljive pradanosti. Dao je poseban doprinos utemeljenju fenomenologije kao filozofijske metode, koja nije na nužni način povezana s Husserlovim transcendentnim idealizmom nego, upravo suprotno, vodi metafizičkoj spoznaji. Glavni motiv za primjenu fenomenološke metode Seifert vidi u nužnosti da se otkloni redukcionizam. Usp. Josef Seifert, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundati-*

on of Classical Realism, Routledge, Boston – London 1987.

2

Aurelije Augustin, *Soliloquia* II, 1,1. Navedeno prema Josef Seifert, »Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht philosophischen Ethik und Anthropologie«, *Franziskanische Studien*, Dietrich-Coelde-Verlag, (60/1997), str. 297.

3

Na koji se način tretirao problem besmrtnosti u filozofijskoj misli, vidi opširnije: Quirin Hounder, *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1970.; Josef Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, Kösel-Verlag, München 1972.

Je li blaženstvo naše zadnje određenje? Postoji li drugi i viši svijet, u kojem će naše najplemenitije težnje, naša žeđ za apsolutnom harmonijom, za apsolutnim dobrom, za vječnim životom biti ispunjena? Koji su razlozi nade umjesto očekivanja trivijalnog ili neograničenog nastavka našeg sadašnjeg života ili umjesto sumnje u besmrtnost?

Filozofijsko utemeljenje besmrtnosti mora riješiti neke teškoće, tj. prema Seifertu ono mora ponajprije pokazati kako ljudska svijest može nadživjeti smrt, budući da izgleda nerazdvojna od ljudskog tijela koje u smrti biva uništeno. Nije li naša svijest jednostavno funkcija, epifenomen tijela? Kao takva ne bi mogla nadživjeti smrt. Pored toga, iskustvo pokazuje da su i najdublji ljudski čini i doživljaji – kao što su ljubav, čudoredno djelovanje, govor, smijeh i plač – neodvojivi od tjelesnog izraza, tako da bi oni sami, čak i kad bi bili više nego epifenomeni tijela, morali biti tim uništenjem pogođeni.⁴ Kako može biti pomišljiv život bez tijela? Drugo, ono mora odgovoriti na upit, kako se može opravdati tvrdnja ljudskog postojanja nakon smrti i ljudska besmrtnost glede činjenice da su ljudsko postojanje i svijest bitno vremeniti i po naravi upravljani k smrti. Kao treće, filozofijsko utemeljenje besmrtnosti suočava se s pitanjem, je li moguće ukazati na puteve kako se umjesto neispunjenog, može postići pozitivni i usrećujući sadržaj života nakon smrti, jer smisleni i nade dostojni život nakon smrti mora biti ispunjen i punovrijedan život.⁵ Da bi mogao odgovoriti na ova pitanja, Seifertu se nužno nameće pitanje o duši. Filozofijski je neodrživo govoriti o besmrtnom ili vječnom životu, a ne priznati egzistenciju duhovne duše, i to iz najmanje dva razloga: *prvo*, samo pod pretpostavkom duhovne duše vječni je život smislen, i *drugo*, besmrtnost čovjeka pretpostavlja da on ostaje isti nakon smrti.

Seifertovo tematiziranje pitanja besmrtnosti događa se u kontekstu njegove rasprave s različitim oblicima redukcionizma koji se očituju u poricanju realne egzistencije duše. Kritičkom analizom prinosa istraživanju problema odnosa tijela i duše, on nastoji indirektno pružiti određeni doprinos rješenu pitanja o besmrtnosti.⁶ Dok je Toma Akvinski u svoje vrijeme bio suočen s pogrešnim razdvajanjem tijela i duše (neoplatonizam), a u modernom empirizmu i pozitivizmu, transcendenatnoj filozofiji, relativizmu i agnosticizmu susrećemo poricanje egzistencije duše, danas smo suočeni s redukcionizmom koji se očituje u poricanju realne egzistencije duše, njezine različitosti od tijela, od mozga. Danas raširena »Mind-Brain-Identity-Theory« promatra dušu, tj. »duševne doživljaje« kao istovjetne procesima mozga.⁷

Suprotno onima koji egzistenciju netjelesne supstancijalne duše smatraju pukom »hipotezom«, Seifert ukazuje na jednoznačnu danost supstancijalne »duhovne duše« na pozadini istraživanja o bitnim obilježjima »duševnih stvarnosti«.

Argumenti za egzistenciju ljudske duhovne duše

Prije nego što se može tretirati problem postoji li uopće duša, odnosno što su tijelo i duša, prema Seifertu, mora se ishodište za takvo postavljanje pitanja pokazati u iskustvu, to znači da se najprije mora utvrditi što su danosti koje se nazivaju materijalnim i duhovnim.⁸ Seifert nastoji pružiti uvid u bitnu različitost između »fizičkih« i »psihičkih« (tjelesnih i duševnih) stvarnosti unutar čovjeka na način da promatra i uspoređuje, s jedne strane, »duševnu« stvarnost, kao što je čin radosti i, s druge strane, »fizičku« stvarnost, dio tijela kao što je ruka. Kako bi omogućio shvaćanje obaju područja stvarnosti, Seifert slijedi dva puta. Najprije istražuje obilježja stvarnosti označene kao »fizička« i pritom istražuje mogu li se ta obilježja u bilo kojem smislu pripisati

»duševnoj« stvarnosti. Seifert najprije u formi negativnog dokaza stvara pristup netjelesnosti duše. Dok ruka posjeduje protežnost, djeljivost, opažamo je osjetilnim organima, sva ta temeljna obilježja fizičkih stvarnosti ne možemo naći u »duševnoj« stvarnosti, kao što je, primjerice, čin radosti, spoznavanja, htijenja. Potom slijedi drugi, prvome srodan put, ali koji vodi u drugom pravcu. Seifert propitkuje pozitivna obilježja koja bitno pripadaju »duševnim stvarnostima« i pita se mogu li ta obilježja pripadati materijalnim bićima.

Kao ishodište služe čini čovjeka što otvaraju subjekt koji ih izvršava kao obdaren specifičnim sposobnostima. Opažanje, radost, htijenje... svjesno su izvršeni čini i dani su nam na posve drukčiji način nego »fizičke stvarnosti«, tj. u »nutarnjem opažanju«. ⁹ Drugo bitno obilježje »duševnih stvarnosti«, a prije svega personalnih čina kao što su opažanje, uvjerenje, čini suđenja, voljne odluke, sastoji se u tome da pretpostavljaju svjesni subjekt (ja), osobu. Ovi čini kao i doživljaji pretpostavljaju živi, realni, svjesni subjekt koji te čine svjesno izvršava ili doživljava stanja. Ništa od toga ne bi mogli reći o ruci, stanici mozga ili elektrokemijskim moždanim procesima.

Unatoč tome što se razlikuju od tjelesnih stvarnosti, duševne su stvarnosti ipak s njima usko povezane, te se stoga nameće pitanje »ne bi li 'duševne' stvarnosti – unatoč njihovim bitno različitim obilježjima – mogle egzistirati na ili u tijelima«, tj. biti »'epifenomeni' tjelesnih stvarnosti?« ¹⁰ To vodi Seiferta dalje do odgovara na pitanje, je li opravdano temeljem specifične bitne različitosti između »tjelesnih« i »duševnih« stvarnosti govoriti o tijelu i duši kao o dvije supstancijalno različite stvarnosti unutar čovjeka, jer »iz bitne različitosti između 'tjelesnih' i 'duševnih' stvarnosti kao takvih ne može se zaključiti da se pritom radi o supstancijalnoj različitosti«. ¹¹ Drugim riječima, postavlja se pitanje da li nesvodljiva bitna razlika nužno pretpostavlja supstancijalnu razliku?

4

Josef Seifert, »Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie«, str. 290.

5

Usp. Josef Seifert, »Gibt es ein Leben nach dem Tod? Philosophischen Gedanken zur Unsterblichkeit«, *Forum Katholische Theologie*, Aschaffenburg, Pattloch (4/1989), str. 244.

6

Usp. Josef Seifert, *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979.

7

Seifert razvija niz argumenata kojima pokazuje i dokazuje da se mentalni život ne može reducirati na mozak. O tome vidi šire: Josef Seifert, *What is Life? The Originality, Irreducibility and Value of Life*, H. G. Callaway, Amsterdam – Atlanta 1997.

8

Ovdje jasno dolazi do izraza da Seifert primjenjuje fenomenološku metodu koju se ne smije poistovjetiti s deskripcijom danosti datih u iskustvu. Ovdje je riječ o racionalnom uvidu ili intuiciji u smislu neposrednog prodiranja u nužne bitnosti i stanja stvari koja su

u njima utemeljena. Usp. J. Seifert, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, str. 65.

9

S osloncem u F. Brentanu i M. Scheleru, Seifert ovdje rabi izraz 'nutarnje opažanje', ali ga ipak smatra neprikladnim za označavanje jedinstvene forme svijesti u kojoj opažamo naše vlastite doživljaje. Seifert ga smatra neprikladnim stoga što taj termin lako može sugerirati da mi moramo naše doživljaje učiniti objektima nutarnjeg opažanja kako bi ih upoznali. Upravo da bi označio ovu razliku Seifert uvodi izraze »lateralna« ili izvršna svijest, s jedne, te »frontalna« ili »vijest o«, s druge strane. Ovo razlikovanje preuzeo je od svog učitelja Dietricha von Hildebranda.

10

J. Seifert, *Leib und Seele*, str. 17.

11

U okviru ovog rada nije nam moguće ukazati na koji način Seifert raspravlja prigovore protiv takvog razlikovanja. On predstavlja i kritički osvjetljuje četiri skupine pozicija: materijalizam i »metafizički biheviorizam«, fenomenalizam i epifenomenalizam.

Odgovoraajući na njega, Seifert zapravo odgovora na prigovore zagovaratelja epifenomenalizma koji ne poriču da se ovdje radi o pravoj i nesvodljivoj bitnoj razlici, ali ističu da nesvodljiva razlika ne pretpostavlja nužno supstancijalnu i realnu razliku. Ovaj problem susrećemo već u Platonovu dijalogu *Fedon*, u kojem Simija na primjeru harmonije i ljepote zvuka lire ili ljepote slike, raspravlja o tome nije li ta »'harmonija', ta 'ljepota'«, iako »neprotežna«, ipak »što 'na' tijelu« Za sliku ili glazbu kažemo da je lijepa, ali ljepota ne posjeduje nijedno obilježje specifično materijalne stvarnosti. Analogno tome nameće se pitanje »ne bi li također 'duševne stvarnosti' mogle biti 'duhovna', 'netjelesna' 'svojstva' materije«?¹² Seifert skreće pozornost na to da između duhovnih tvorevina kao što je umjetnička ljepota i »duševnih« stvarnosti kao što su spoznavanje i htijenje, postoje bitne razlike. Nikada ljepota ne bi mogla ukazivati ni na jedno od bitnih obilježja koje susrećemo unutar »duševnih stvarnosti«. »Umjetnička ljepota«, kao i »tjelesna« stvarnost »ne može nikada biti 'dio izvršne svijesti', 'dio' svjesnog bitka«. ¹³ Ona ne pretpostavlja svjesni subjekt kao nositelja ljepote. I ostala obilježja, kao što su intencionalnost, sloboda, motivacija, što ih nalazimo u gotovo svim »duševnim« stvarnostima, ovdje su isključena.

Pored toga, naš autor ukazuje i na bitno različiti način na koji se obje odnose prema s njima ujedinjenim »tjelesnim« stvarnostima. U umjetničkom djelu ljepota se doduše na »dubok i čudjenja vrijedan način uzdiže iznad 'nositelja', ali ona ipak 'ovisi' o tijelima, bojama ili tonovima uz koje 'prianja', dok 'duševne stvarnosti' ni u kom slučaju nisu puka 'harmonija', posljedica materijalnih procesa, nešto uz njih 'prianjajuće'«. ¹⁴ Iako ljepota i drugi nematerijalni aspekti materijalnih stvari nadvisuju te stvari u inteligibilnosti i vrijednosti, nikada ih ne nadvisuju u realnosti.

Na pozadini istraživanja o bitnim obilježjima »duševnih stvarnosti« Seifert razvija argumente protiv poricanja supstancijalnosti duše. ¹⁵ Prvi argument kao polazište uzima Aristotelovu fundamentalnu distinkciju unutar realnog bića, razliku između supstancije i akcidenata, to znači između onog što je autonomno, te može opstojati u sebi, i onoga što nije autonomno, pa može egzistirati samo u nečemu drugome. Seifertova razmišljanja polaze od prethodno zadobijenih rezultata, od uvida da stvarnosti »kao što su radost, voljni čin ili boja ne mogu nastupiti izolirano i 'za sebe', nego zahtijevaju 'biće koje im leži u temelju' kao svog 'nositelja'«. ¹⁶ Drugim riječima, spoznavanje i htijenje nisu supstancije, ali istovremeno kao nešto što stvarno postoji moraju biti »u nečem drugom« kao subjektu. Analize koje slijede temelje se na filozofijskim dokazima za supstancijalnost ljudske duše. Seifert najprije u formi negativnog dokaza stvara pristup netjelesnosti duše, odnosno pokazuje da svjesni život čovjeka ne može inherirati materijalnoj supstanciji.

S tom nakanom, kao polazište analize uzima personalne čine. Pođemo li od etičke spoznaje vrijednosti ili čudoredno dobrog čina volje, npr. spoznaje da smo dužni tragati za istinom i odlukom to činiti, tada shvaćamo da taj čin niti se proteže u prostoru, niti je sastavljen od međusobno različitih dijelova. Istovremeno, spoznajemo kao pozitivno obilježje tih čina da su obilježeni svjesnim izvršenjem. Pođemo li od spoznajnih i voljnih čina, i pitamo za njihov subjekt, uviđamo da specifični čini i doživljaji kao što su čini spoznavanja, sumnje, ljubavi, sjećanja... pretpostavljaju supstanciju-subjekt koji spoznaje, sumnja, ljubi, sjeća se. Te čine, premda su različiti, izvršava jedan i isti subjekt. Misao i svaki svjesni život zahtijeva supstanciju-subjekt, nekog tko misli, hoće, itd. U »negativnom dijelu« dokaza došli smo do spoznaje da se bit svjesnih doživljaja ili određenih duhovnih čina suprotstavlja inheriranju u materijalnoj supstanciji. U pozitivnom dijelu dokaza shvaćamo pozitivna

obilježja duhovne supstancije, koja se pretpostavlja kao nositelj svjesnih, duhovnih čina. U pozitivna određenja duhovne supstancije spada jednostavnost. Duševno »ja« nije samo »nositelj« nego izvršavajući subjekt tih doživljaja i čina. Način na koji su ti čini *u duši*, ne može se usporediti s načinom na koji boja ili drugi akcidenti inheriraju tijelu. Specifično personalni čini »participiraju« na supstancijalitetu izvršujućeg subjekta. Primjerice, čin razumijevanja pretpostavlja sposobnost intelekta. Sposobnosti čovjeka kao što su sposobnost sebe transcendirati i stupiti u smisleni odnos prema drugim osobama, slobodno i na čudoredno odgovoran način utjecati na svijet, sebe svjesno spoznavati i određivati – pretpostavljaju svjesni, duhovni subjekt.

Sljedeći argument temelji se u specifičnoj biti određenih čina. Spoznaja se osim sviješću kao takvom odlikuje i intencionalnošću. U spoznaji smo svjesno i smisleno usmjereni na objekt. Kada mislimo na obilježje »intencionalnosti« jasno uviđamo da se »nikada intencionalni čin sam ne može svjesno i smisleno usmjeriti na predmet, nego jedino subjekt koji ga svjesno izvršava«. ¹⁷ Seifert ukazuje i na postojanje neposrednijeg pristupa supstancijalitetu ljudske duhovne duše. Ovdje se radi o argumentu koji ima ishodište u specifičnoj biti refleksije, tj. koji proizlazi iz refleksije neposrednog iskustva *ja* koje »prati« sva naša iskustva.

»Kada kažemo 'ja' ili izričito mislimo na sebe same, kada izričito spoznajemo, tj. znamo da nešto znamo, kada smo svjesni istine suda, kada reflektiramo našu prošlost ili naše slobodne čine i prispitujemo našu odgovornost – u tim i nebrojenim drugim činima susrećemo refleksiju.«¹⁸

Činjenica mogućnosti potpunog vraćanja samome sebi pretpostavlja ljudsku duhovnu dušu. Samo duhovni subjekt ima sposobnost u svim svjesnim doživljajima su-dano *ja* učiniti predmetom razmišljanja. U tome se otkriva ne samo njegova nematerijalnost u negativnom smislu nego i pozitivna duhovnost. Sva ova otkrića koja se tiču supstancije pomažu nam da razumijemo zašto se subjekt i svjesni život koji mu je intrinzičan ne može reducirati na mozak ili bilo koji kompleksni materijalni sustav. Kada bi svijest bila epifenomen ili produkt tijela, ne bi bila moguća spoznaja istine niti sloboda volje. Nikada jedno biće koje se sastoji od ne-identičnih atoma, molekula, stanica, kao što je materija, ne može biti nositelj spoznavanja ili htijenja.

Spoznaja bi bila nemoguća kad bi spoznavanje bilo puki epifenomen materijalnih procesa, jer

»... tada u raspravi nekog pitanja, primjerice materijalizma prema priznanju duše, nikada stvarnost ne bi bila mjerilo, nego bi jedan od sugovornika bio prisiljen procesima u svom mozgu biti materijalist, drugi bi bio prisiljen to odbaciti. I nitko ne bi mogao odlučiti je li njegovo uvjerenje istinito, štoviše nitko ne bi mogao podići samo jedan smisleni zahtjev za istinom, budući bi njegov duh od vječnosti bio determiniran materijalnim tijekom u naravi mozga. I duh koji bi ovisio o takvom programiranju nikada ne bi mogao kritički ispitati ili opravdati svoju spoznaju.«¹⁹

12
J. Seifert, *Leib und Seele*, str. 17.

13
Isto, str. 21.

14
Isto, str. 24.

15
Na koji način Seifert razrađuje klasični pojam 'supstancije' naspram rasprostranjenih pogrešnih shvaćanja, vidi šire: J. Seifert, *Leib-Seele-Problem*, str. 112–117.

16
J. Seifert, *Leib und Seele*, str. 26.

17
Isto, str. 43.

18
J. Seifert, *Das Leib-Seele-Problem*, str. 91.

19
J. Seifert, »Gibt es ein Leben nach dem Tod? Philosophische Gedanken zur Unsterblichkeit«, str. 246. Činjenica da svijest ne može biti identična procesima mozga, ne isključuje



Duhovni čini čovjeka, kao što su npr. svi čudoredni čini, koji pretpostavljaju slobodu i odgovornost, »bili bi iluzija kada bi bili puke prateće pojave materijalnih procesa u mozgu koji podliježu prirodnom kauzalitetu u formi fizikalno-kemijsko-psihologijskih zakona«. ²⁰ Kada bi čin bio rezultat kemijskih procesa u mozgu, ne bi bio slobodan i ne bi bio u našoj moći. Ipak mi smo svjesni činjenice slobode. To je evidentno ako promatramo transcendenciju naše slobode (u moralno dobrom činu i činu ljubavi) koja je sposobna odgovoriti na dobro zbog njega samog.

Reflektiramo li o predikatima *ja*, njihovoj prisutnosti u nebrojenim doživljajima opažanja, htijenja i osjećanja, njegovoj sposobnosti učiniti sebe predmetom spoznavanja, sposobnosti uzrokovati slobodno čine kao što su odluka – tada uviđamo da se taj subjekt ne može objasniti kao identičan materijalnoj supstanciji mozga. Kada bi svijest bila epifenomen ili produkt tijela, ne bi bila moguća spoznaja istine niti sloboda volje. Zasluga Josefa Seiferta sastoji se u tome što je augustinovsko-tomističko misaono dobro učinio plodnim za argumentaciju u prilog duhovne supstancijalnosti duše. No njegova se nakanana ne iscrpljuje samo u tome kako ukazati na supstancijalitet duše nego i razviti argumente koji pokazuju da se u duši na principijelno savršeniji način ostvaruju obilježja supstancije. Prvo obilježje supstancije sastoji se u činjenici da je ona subzistirajući nositelj akcidenata. Promatrana u svjetlu ovog prvog obilježja supstancije, duša je na principijelno viši način »nositelj« doživljaja i čina, nego što tijelo može biti nositelj protežnosti, djeljivosti.

»Duševno 'ja' nije samo 'nositelj' nego subjekt koji izvršava čine i doživljava.«²¹

Oslanjajući se na Aristotela, Seifert ističe da je supstancija »autentično biće«, »ozbiljni sloj stvarnosti«. Time ona tvori suprotnost puko općem, apstraktnom, i idealnim tvorevinama. U svjetlu rečenog možemo reći da duša posjeduje i ovo bitno obilježje supstancije na neuporediv način. Ona »nije samo – naspram tijela – na novi način 'odnošajna točka' svih realnih, individualnih 'duševnih obilježja' i stvarnosti, prije svega onih koje svjesno doživljava i izvršava, nego je na puno viši način nego tijelo 'ozbiljni sloj stvarnosti', puna stvarnost«. ²² I obilježje supstancije kao što je trajnost u promjenama, nalazi se u svjesnom subjektu savršenije nego u materijalnoj tvari. Za identitet svjesnog subjekta pretpostavlja se očuvanje jednog i istog identičnog subjekta. Bilo koju materijalnu supstanciju može se zamijeniti drugom, dok je osoba nezamjenjiva. Ono što u promjenama ostaje identično, nije materijalni supstrat tjelesnih stanica koje se mijenjaju svakih sedam godina, nego ostaje isti subjekt. Bitno obilježje duhovne supstancije kao bića u pravom smislu jest i individualnost uzeta u značenju τοῦ τῆς (»ovo ovdje«), *suppositum*. Kao rezultat ovog dijela promišljanja možemo zajedno sa Seifertom utvrditi da duša kao duhovna supstancija obilježja supstancijalnosti ostvaruje u većem stupnju nego materijalna supstancija. Ona, dakle, ne može biti epifenomen tijela.

Sve što je rečeno, međutim, ne isključuje da je duša kao duhovni subjekt u osobi povezana na najuži način s tijelom. ²³ Iako na principijelno savršeniji način posjeduje sva obilježja supstancije, ljudska je duša »nepotpuna« supstancija. ²⁴

U svom djelu *Essere e Persona* naš autor postavlja i dokazuje tezu da se »biće u pravom smislu« može u potpunosti shvatiti isključivo iz motrišta osobe, tj. ako se ne zaustavljamo na tome da ga karakteriziramo kao supstanciju. ²⁵ Već je Platon, i s njim velika zapadnoeuropska tradicija filozofije, došao do uvjerenja da postoji jednostavna duša, nesvodljiva na materiju. On je došao do zaključka da je prisustvo duhovne duše u čovjeku nužna pretpostavka za

njezinu egzistencije nakon uništenja tijela. U *Fedonu* Platon ukazuje na to da je racionalna duša kao »nositeljica života« nedostupna smrti.

Seifert mu prigovora da je s tom tezom »prešutno identificirao posve drugu tezu prema kojoj u bit duše nužno spada da živi«. ²⁶ Nasuprot tome, Seifert ističe da je duša ponajprije kontingentna i nikada ne može egzistirati iz sebe i biti savršena, kako to zastupa Platon na različitim mjestima u *Fedonu*. Da je Platon previdio evidentnu kontingenciju duše, ima prije svega svoj razlog u tome da s čitavom antikom nije mislio na mogućnost *creatio ex nihilo*. No, za Seiferta, egzistencija duhovne duše u čovjeku nije već i dostatni dokaz besmrtnosti, iako je njen preduvjet.

Smisao čudorednog – ishodište dokaza za besmrtnost

Iako Seifert u argumentu iz jednostavnosti duše vidi nužnu prepostavku svakog dokaza besmrtnosti, smatra ga nedostatnim, jer ne dokazuje najvažniji element smislenog besmrtnog života, naime njegov pozitivni sadržaj. Iako su racionalni razlozi za besmrtnost u okviru metafizike duše ²⁷ uvjerljivi, Seifert polazi od onog što je bliže, uvjerljivije za čovjeka, od antropološko-moralnih dokaza. Za našeg autora dublji se čine oni argumenti koji počivaju na specifično personalnoj biti čovjeka, budući da za razliku spram čisto ontoloških, uključuju pozitivni sadržaj i svijest života nakon smrti, tako da besmrtnost ne bi bila uzrokom zdvajanja. ²⁸ Naime, Seifert skreće pozornost na jednu posebnu stranu pitanja o besmrtnosti, a to je »strah pred nečim nakon smrti«. Kao središnje tu se ne nameće pitanje jesmo li ili nismo besmrtni, nego je

je ovisnost misli o aktivnostima mozga kao empirijskog uvjeta mentalne aktivnosti. No, Seifert s pravom ističe da moramo razlikovati između uzroka i uvjeta, kao i između empirijskog i apsolutno nužnog uvjeta.

20

J. Seifert, »Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie«, str. 296.

21

Josef Seifert, *Leib und Seele*, str. 61.

22

Isto, str. 63.

23

Iako je duša u bitno višem smislu »supstancija« nego bilo koja materijalna supstancija, ipak je bit supstancije u duši samo »nesvršeno ostvarena«. J. Seifert ukazuje na dublje nutarnje jedinstvo duše i tijela, tj. na osobu kao supstancijalno jedinstvo duše i tijela. Usp. J. Seifert, *Leib und Seele*, str. 65–66.

24

O realnoj, supstancijalnoj različitosti tijela i duše kao pretpostavci »jedinstva« čovjeka vidi: J. Seifert, *Leib und Seele*, str. 191–219.

25

Polazeći od Aristotelovih kriterija, J. Seifert postavlja i nastoji dokazati tezu da se tek u

osobi ostvaruju kriteriji autentično postojećeg bića na savršeniji način. Vidi: Josef Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Universita Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1989., str. 326–354.

26

Josef Seifert, *Leib und Seele*, str. 160.

27

Metafizičke dokaze za besmrtnost duše posebice razrađuje Toma Akvinski, *Summa theologica*, Editio Marietti, Taurini 1932. (I, q.75 a 6); *Suma protiv pogana. Summa contra Gentiles*, svezak prvi (knjiga I-II), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1993., sv. I, Knj. II., pogl. 55, str. 571–579.; sv. I, Knj. II, pogl. 79, str. 737–745.

28

Seifertov učitelj Dietrich von Hildebrand započinje svoje tematiziranje problema smrti i besmrtnosti iz posebne perspektive – iz perspektive interpersonalnosti utoliko što je predmet njegovih refleksija »smrt ljubljene čovjeka«. Prema Hildebrandu, svi racionalni razlozi u prilog prirodne besmrtnosti duše ne pridonose prevladavanju tjeskobe pred smrću. Usp. Dietrich von Hildebrand, *Über den Tod*, Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, St. Ottilien 1980.

li dobro i vrijedno želje da smo besmrtni, jer bez pozitivnog, usrećujućeg sadržaja »naša nam besmrtnost doslovno ništa ne koristi«. ²⁹ Ostaje neodgovorenom Platonova dilema: ili filozof koji svoj cilj za obuhvatnom istinom i pravednošću u ovom životu može samo nesavršeno postići, taj cilj nikada neće postići, ili je to moguće jedino poslije smrti, jer je upravo tek tada ćovjek oslobođen mnogih zapreka koje mu kod ostvarenja najviših ciljeva za vrijeme ovog života stoje na putu. Stoga Seifert posvećuje pozornost argumentima iz moralnosti.

Seifert u svom dokazu polazi od pretpostavke da ljudski život (ćudoredno dobro i zlo) postavlja smisleni zahtjev za besmrtnošću. Drugim riječima, smisao ćudorednog i u njemu utemeljene zahtjeve uzima Seifert kao ishodište dokaza za besmrtnost. Kada Seifert ističe kako nutarnji smisao i vrijednost ćudorednog zahtijeva besmrtnost, tada se to ni u kom slučaju ne smije razumjeti u smislu Kantova subjektivnog postulata. Ovdje je riječ o etičkom smislenom zahtjevu koji se temelji u objektivnoj biti ćudorednog. Ćudoredni život zahtijeva besmrtnost zbog smisla i vrijednosti kojega ima u sebi. Drugim riječima, bilo bi pogrešno ovaj zahtjev shvatiti na način kao da bi

»... ćudoredni život isključivo zadobio smisao 'besmrtnošću', a u sebi bi bio besmislen. Kada bi to bio slučaj, onda ne bi bilo moguće smisao ćudorednog i u njemu utemeljene zahtjeve uzeti za ishodište dokaza besmrtnosti«. ³⁰

Seifert najprije ukazuje na to da ćudoredno nije zatvoreno u imanenciju vremena i povijesti nego je usmjereno prema vječnom.

Usmjerena moralna životna prema vječnosti

Seifert ponajprije ukazuje na odnos prema vječnom u spoznavanju i djelovanju. Već u svakoj spoznaji težimo za istinom koja sama nije ništa vremenito i prolazno. To vrijedi za svaku opću spoznaju. Ćovjek transcendirna svoju vremenitost u usmjereno na istinu. Isto vrijedi za nastojanje oko spoznaje vječnog iskona svih stvari. Seifert navodi da i Platonov najoriginalniji dokaz koji izranja već u *Menonu*, a u *Fedonu* postaje nosivi temelj svih drugih argumenata za besmrtnost duše, povezuje učenje o spoznaji i vječnu narav duše. Budući da je duša u stanju zadobiti spoznaju vječnog, onda i sama mora participirati u vječnom. Seifert ukazuje i na Augustinov omiljeni dokaz koji polazi od nužne povezanosti između duše i nepromjenjive istine, tj. od duhovne duše kao nositeljice vječnih istina. Istina je vječna i nepromjenjiva, a ljudski duh kao subjekt i nositelj istine s njom je nerazdvojno povezan. Sljedstveno tome, mora i ljudski duh biti besmrtn. No, pritom bi bilo potrebno ukazati na ključnu razliku između Platona i Augustina. U Platonovu *Menonu* pitanje »što nas opravdava da vjerujemo u besmrtnost«, javlja se u uskoj svezi s pitanjem »kako nam je dana spoznaja osjetilnom iskustvu nedostupnih ideja«. No, Platonu nije uspjelo dati zadovoljavajuće objašnjenje. Kao što je poznato, prema Platonovu mišljenju problem apriorne spoznaje nije moguće objasniti ako se ne pretpostavi da je spoznavanje *anamnesis*. Augustin donosi bolje rješenje tog problema. Vječnu, nepromjenjivu istinu ne spoznajemo sjećanjem na ono što smo neposredno motrili u preegzistentnom stanju. Ideje su utemeljene u Božjem umu. Augustin ideje ne označava samo kao vječne »razloge« (*rationes*) promjenjivih stvari, nego ih određuje kao one koje su same istinite (*ipsae verae sunt*), tj. kao vječne istine. ³¹

Seifert kao polazište razmišljanja o odnosu ćudorednosti i besmrtnosti uzima primjer ćudorednog djelovanja. »Mislimo li na nepravednu osudu na smrt

koja je uslijedila temeljem klevete kao što opisuje Platon u *Obrani Sokratovoj* ili Solženjicin u *Arhipelagu Gulag*«, vidimo da

»... iz istine dostojanstva ljudske osobe koja je sposobna spoznavati, slobodna i nositelj prava, iz konkretnih prava proizlazi čudoredna dužnost poštovati čovjeka, njegova prava kao i istinu o njemu. Tko to čini u slobodi, djeluje čudoredno dobro, tko to ne čini, djeluje loše.«³²

Ako se to i priznaje, izgleda da se navedene situacije djelovanja i sama djelovanja odvijaju u vremenu i povijesti. S tim u svezi nameće se pitanje, odakle ta čudoredna situacija sadrži bilo kakav odnos prema besmrtnosti? U odgovoru na to pitanje, Seifert ukazuje na sljedeće momente:

»Iako čudoredno djelujući čovjek u opisanim situacijama odgovara na sasvim određeni, čudoredno relevantni objekt, koji postoji u vremenu: na dostojanstvo *tog* čovjeka, na *tu* istinu koja se odnosi na povijesne događaje... ipak čudoredno djelujući ne odgovara samo na konkretnu situaciju koja se iscrpljuje i prolazi u vremenu, nego zauzima stav prema nečem vječnom. Čudoredno djelujući hoće činiti pravedno ne samo ovdje i sada nego i u svakoj situaciji. To postaje jasnim čim se predoči da bi čudoredno djelatelj govorio: 'U ovoj situaciji koja pogada gospodina Müllera poštovat ću njegovo dostojanstvo, njegova prava, istinu o njemu; ali sutra, kada sretnem gospodina Fischera neću to činiti ili ću morati barem razmisliti'.«³³

Naš autor skreće pozornost na to da se i u htijenju koje se usmjerava na čudorednu vrijednost što ju čovjek treba ostvariti u konkretnom djelovanju nalazi opći element.

»I ta volja ne upravlja se na izoliranu čudorednu vrijednost... nego i tu volju treba shvatiti kao 'opću volju biti dobar'.«³⁴

Kada se u čudorednom djelovanju neposredno bavi vremenitim događanjem, čovjek istovremeno zauzima stav prema vječnom. To se jasno pokazuje u činjenici da čudoredna krivnja koja proizlazi iz nečudorednih čina jednostavno ne zastarijeva. To nas vodi daljnem i nutarnjem obilježju čudoredne sfere, koju Seifert označuje kao »kvalitativnu dimenziju vječnosti ili 'trajanje' čudorednog«. Ova se dimenzija manifestira u različitim svojstvima čudorednog. Bitno obilježje čudorednih vrijednosti jest njihov odnos prema nagradi i kazni. Ovdje se radi o elementarnoj danosti da čudorednom dobru pripada nagrada, a čudorednoj krivnji kazna. Kada osoba doživljava zahtjev da se krivnja kazni, tada se taj doživljaj ne smije pomiješati sa subjektivnom reakcijom svojstvenom svim oblicima osvete i koja se »ne pojavljuje sa sviješću da čudoredna krivnja nužno zahtijeva kaznu; jer ova se posljednja odnosi isključivo na ne-vrijednost čudorednog zla«. Na sličan način možemo razumjeti da je nepravedno kada čudoredno plemeniti čovjek trpi ili kada čudoredne vrijednosti

29

Josef Seifert, »Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie«, str. 300.

30

Isto, str. 304.

31

Okvir i svrha rada nam ne dopuštaju dublje raspraviti na koji način Augustin pokazuje mogućnost spoznaje *rationes* kao pravog predmeta *cognitio intellectualis*, i kako samo netjelesna, racionalna duša može biti izvršujući subjekt takvih spoznajnih čina. O tome vidi: Ludger Höschler, *Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische*

Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1986.

32

Josef Seifert, »Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie«, str. 301.

33

Isto, str. 301.

34

Josef Seifert, »Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie«, str. 302.

ostaju bez nagrade. Ovaj odnos razlikuje se od odnosa koji postoji između vančudorednih vrijednosti i djela i znaka priznanja. Nagrada za čudoredne zasluge ima dublji, metafizički karakter. Odnos čudorednog prema nagradi i kazni znak je jedinstvene transcendencije čudorednog.

»Ma kako je istinito da kvalitativne vrijednosti ovdje na zemlji nemaju niti karakter supstancije niti moć pobjedonosno podvrgnuti sve brutalne sile koje su niže od čovjeka, ništa manje one ne sadrže bitno obećanje (objavu) metafizičke moći...«³⁵

Najjasnije i u posve novom smislu, ta kvalitativna dimenzija vječnosti čudorednog razvija se samo u čudoredno dobrom. Čudoredno dobro ima »karakter filozofski dostupne 'radosne vijesti', ukoliko govori o višoj, savršenijoj sferi vrijednosti nego što je susrećemo u ovom životu.«³⁶ U čudorednoj odluci i u glasu čudoredne savjesti čovjek se konfrontira s nečim vječno važećim, s dahom vječnog, kao što o savjesti kaže S. Kierkegaard. To još jače dolazi do izražaja u odgovoru i podređivanju čudorednoj dužnosti koja čovjeka konfrontira s dahom vječnog. I Kant postulira besmrtnost, jer se inače ne bi mogla utemeljiti bezuvjetnost čudoredne dužnosti. Moralni život cilja na napredak u savršenosti. Čudoredna sfera sadrži u sebi neograničenu mogućnost rasta u savršenosti, što se očituje u tome da »ni jedan čovjek ne može vidjeti svoje čudoredno stanje kao *non plus ultra*, kao završnu točku na kojoj bi mogao samozadovoljno stajati.«³⁷ Seifert ukazuje na poznato mjesto *Kritike praktičkog uma* na kojem Kant ističe da se svetost kao potpuna primjerenost volje čudorednom zakonu ne može postići u konačnom vremenu, jer za to savršenstvo »nijedno umno biće ni u jednom času svojega opstanka nije sposobno.«³⁸

Težnja za čudorednom savrшеноšću pokušava se ostvariti u različitim krepostima. Iz iskustva znamo, da

»... ta težnja u ljudskom području ostaje neispunjena i usmjerena je na apsolutno dobro, dok je čudoredna sposobnost ograničena ljudskom naravi.(...) Tako već Aristotel primjećuje da mudrost kao blaženstvo nadilazi 'ljudsku snagu'«.³⁹

Čudoredno zahtijeva ispunjenje bez ostatka Ali nijedan konačni napredak u moralnom životom ne može ispuniti tu bitnu tendenciju. Govori li to protiv mogućnosti njena ispunjenja? Iz svega rečnog slijedi da čudoredna težnja za prevladavanjem svih pogreški i čudorednih nesavršenosti ne može nikada naći svoje ispunjenje unutar života, unutar konačnog vremena, ali to ne znači da ne može naći svoje ispunjenje uopće. Mogućnost je čudoredne savršenosti dana samo po besmrtnosti. Time je Seifert potkrijepio prvu premisu dokaza besmrtnosti prema kojoj ljudski život postavlja smisleni zahtjev za besmrtnost. No, potrebno je još potvrditi drugu premisu prema kojoj takvi zahtjevi moraju biti ispunjeni.

Kao što smo prije istaknuli, čudoredne vrijednosti poput dobrote, poniznosti, blagosti, pravednosti, prijanaju uz jezgru osobe kao duhovne osobe i ciljaju po svom smislu na vječnost. Već sama činjenica da čovjek može biti nositelj čudorednih vrijednosti, čini besmislenom predodžbu prema kojoj bi on kao duhovna osoba s tjelesnom smrću prestao postojati. Mogućnost, biti nositelj takvih vrijednosti, ukazuje na vječnu intenciju duše, pa se možemo zapitati »ne postoji li proturječje između naravi tih vrijednosti i takve prolaznosti, između sposobnosti biti nositelj takvih vrijednosti – i prolaznosti?«⁴⁰ Pomislimo li na ljubav prema drugom čovjeku i s njom nerazdvojno povezanu težnju za srećom, uviđamo da ona uključuje ujedno i težnju za besmrtnošću. Kako bi mogla biti moguća sreća u svijetu u kojemu bi sve ono što može usrećiti u konačnici bilo privid, razočarenje, varka? Jer onaj koji je sretan ne bi bi nikada dragovoljno i rado pristao na otimanje sreće. Dakle, sreća zahtijeva besmrtnost.

nost. Kada G. Marcel kaže da: »Ljubiti neko biće« znači reći mu: »Ti, ti nećeš umrijeti«, ⁴¹ tada se ova tvrdnja ne svodi na neku želju, nego ima više karakter »proročke sigurnosti«. Ako je ljubav usmjerena na jedinstvo, na nerazdvojno vjerno zajedništvo, na sreću druge osobe, te stoga može biti ispunjena ako postoji besmrtnost, tada se postavlja pitanje da li »najplemenitijije i najsvetije u ljudskom životu, ljubav i vjernost«, mogu prevariti i biti puka iluzija.

Ova usmjerenost moralnog prema vječnom dokazuje besmrtnost, kad pored premisa, da ispunjenje smisla ćudorednog života zahtijeva besmrtnost, također može dokazati i drugu premisu, a to je da ne mogu postojati zadnja apsurdna proturječja smisla. Još uvijek stojimo pred sljedećom alternativom: ili je čitav ovaj svijet puka fasada, privid, i smisljeni zahtjev za besmrtnošću nikada neće biti ispunjen, ili čovjek ne prestaje egzistirati sa smrću, njegova je duša određena za vječnost, postoji onostranost u kojoj se ispunja sve na što cilja zadnji smisao svih najdubljih duhovnih čina. Ali, ne podliježemo li pukoj želji kada od zahtjeva za cjelinom životnog smisla zaključujemo na besmrtnost, na smislom i vrijednošću ispunjen život nakon smrti? Kako bi odgovorio na ovo pitanje, Seifert drži potrebnim ukazati na radikalnu razliku između subjektivne ili proizvoljne želje i objektivnog zahtjeva za smislom. Tu razliku ilustrira na primjeru slučaja sanjane želje:

»Kada netko sanja o onostranosti u kojoj će nestati sve frustracije njegovih želja, u kojoj će svladati svoje moćne prijatelje, pokoriti svoje neprijatelje... jasno je da takav san i želja ne zahtijevaju ni na koji način objektivno 'ispunjenje'. Štoviše, u takvom slučaju u kojem želja potječe iz neplemenitih motiva kao što je zavist, subjektivna osvetoljubivost itd., postoji metafizički smisljeni zahtjev da takva subjektivna i loša želja ne bude ispunjena.«⁴²

No, i kad se radi o plemenitim željama i snovima, oni se radikalno razlikuju od fenomena etičkih smislenih zahtjeva. Za njihovo postojanje odlučujuće je da su »utemeljeni u nečem punovrijednom, bilo u vrijednosti, tj. ćudorednom dobru iz kojega proizlaze ili u vrijednosti koja leži u ispunjenju zahtjeva«.⁴³ Vidjeli smo da Seifert u svom dokazu polazi od pretpostavke da ljudski život (ćudoredno dobro i zlo) postavlja smisljeni zahtjev za besmrtnošću. Potrebno je još potvrditi drugu premisu prema kojoj takvi zahtjevi moraju biti ispunjeni.

Ispunjenje smislenog zahtjeva za besmrtnošću

Ova druga premissa, prema kojoj etički zahtjevi za smislom moraju biti ispunjeni, može biti principijelno dokazana kao istinita na različite načine.

35

Dietrich von Hildebrand, *Ethik. Gesammelte Werke, Bd. II*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1973., str. 166.

Akademie, Wilhelm-Bierbrönnen 1992., str. 266.

40

36

J. Seifert, »Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie«, str. 303.

Dietrich von Hildebrand, *Idolkult und Gotteskult. Gesammelte Werke, VII*, Josef Habel, Regensburg 1974., str. 305.

41

37

Isto, str. 302.

Gabriel Marcel, *Homo viator*, Editions Montaigne, Pariz 1952., str. 205.

38

Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1990., str. 170.

42

Josef Seifert, »Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie«, str. 305.

39

Horst Seidl, *Sittengesetz und Freiheit. Erörterung zur Allgemeine Ethik*, Gustav-Siewerth-

43

Isto, str. 305.

Seifert ukazuje na dva puta. Moguće je poći od fenomena »nutarnje istine« čudorednog. Čudoredni život čovjeka bio bi »velika laž« kad ne bi slijedila besmrtnost. Naš je život upravljen na takav način na besmrtnost da bi bez nje bili osuđeni na tragično i nutarnjem smislu naše egzistencije prijeteece proturječe.

»‘Glas’ dobra i zla, bit i realitet čudorednog je preklasičan... da bi bio odbijen kao lažan... Ne možemo prihvatiti da ono najozbiljnije i najplemenitije u ljudskom životu, da ono što je u svojoj biti ‘istinsko’, vara. To prihvatiti predstavljalo bi izdaju... najdragocijenijeg u čovjeku.«⁴⁴

U svakom dubokom, središnjem iskustvu kao što je, primjerice, ljubav – »sja-ji upravljenost na vječno«. Pomislimo li na ljubav prema drugom čovjeku i s njom nerazdvojno povezanu težnju za srećom, uviđamo da ona uključuje ujedno i težnju za besmrtnošću. To vrijedi pod pretpostavkom da sreću ne shvatimo isključivo kao imanentno ispunjenje i aktualizaciju ljudskih sposobnosti, nego spoznamo da je sreća posljedica čovjekove spremnosti predati se drugoj osobi i dobrima zbog njih samih, kad ih potvrđuje zbog njih samih i da je u konačici »sreća kao najunutarnija radost osobe moguća samo kad trijumfira dobro i kada smo uvjereni u univerzalnu pobjedu dobra i pravednog iznad svakog zla«.

Seifert argumentira polazeći od nužnog stanja stvari koje implicira kako mogućnost tako i zbiljnost sreće. Za Tomu Akvinskog takvo nužno stanje stvari jest zakon naravnog reda, prema kojem naravna težnja mora biti ispunjena i ne može biti besmislena. U Tome Akvinskog nalazimo sljedeći argument:

»Vlastita radnja čovjeka kao takvog jest mišljenje: time se on razlikuje od životinje i biljaka i neživih bića. A mišljenje se odnosi na opće i nepropadljive zbilje kao takve. Nemoguće je da prirodna težnja bude uzaludna. Ali čovjek prirodno teži da vječno postoji. To je jasno po tome što je bitak ono za čim sva bića teže; čovjek pak umom svojim dohvaća bitak ne samo kao sadašnji trenutak, kao nerazumne životinje, nego naprosto. Čovjek dakle postiže trajnost gledom na dušu, kojom dohvaća bitak naprosto i u cijelom vremenskom rasponu.«⁴⁵

Sličan argument gradi Augustin na težnji za srećom. Svaki čovjek teži sreći i time nužno besmrtnosti.⁴⁶ Iz svega rečenog slijedi da je naš život usmjeren prema besmrtnosti i da bi bez nje bili osuđeni na tragično i nutarnjem smislu naše egzistencije prijeteece proturječe.

No time, smatra Seifert, još uvijek nije dokazano da postoji život nakon smrti jer »još bi filozof mogao sa Schopenhauerom prigovoriti da je svjetska volja zla i nalazi zadovoljstvo u razaranju stvari i smisla svijeta«.⁴⁷ Da život čovjeka nije apsurdan, u konačnici se može dokazati samo dokazom trijumfa dobra i smisla stvarnosti. Drugi put filozofijskog utemeljenja nemogućnosti da bi naš život bio metafizička varka leži u filozofskom dokazu Božje egzistencije.

Naš autor usredotočuje se na one dokaze koji se izgrađuju na biti čudorednog. Uzme li se kao polazište kontingencija i ograničenost ljudske čudorednosti koja »dopušta bitno ‘više’ ili ‘manje’ na savršenosti«, jasno je da ljudsko, u konačnom bitku i konačnoj slobodi ukorijenjeno čudoredno dobro ne sadrži dostatni razlog svog postojanja u sebi samom. Samo beskonačna čudoredna dobrota, koja egzistira u beskonačno slobodnom i bitku, predstavlja metafizički razlog mogućnosti ljudske čudorednosti. Kao polazište moguće je uzeti čudorednu dužnost u kojoj leži element bezuvjetnog zahtjeva.

»Mi nalazimo jednoznačno u našem moralnom iskustvu, da postoje kategorički i bezuvjetni zahtjevi koji ne kažu: Ako ili budući da želiš biti sretan, trebaš to učiniti, ono ostvariti; nego bezuvjetno: To trebaš učiniti i kad su u pitanju tvoj život i sreća.«⁴⁸

Drugim riječima, ako se kao polazište uzme čudoredna dužnost u kojoj leži element bezuvjetnog zahtjeva, pokazuje se da ona u svojoj veličanstvenosti i bezuvjetnosti kao »najosobniji 'poziv'« ostaje neobjašnjena ako se ne korijeni u apsolutnom, božanskom Bitku, jer »takvo bezuvjetno trebanje ne može utemeljiti naše vlastito htijenje, nego samo apsolutno Ti, božanska osoba«.

Moguće je poći od savjesti, od jednog bezuvjetnog glasa u nama u kojemu ne leži samo smisleni zahtjev za besmrtnošću nego, kako kaže Newman, »naravna objava Boga«.⁴⁹

Podemo li od toga da čudoredno dobrom nužno pripada nagrada, a čudoredno zlom kazna, jasno uviđamo da konačno važeća kazna za krivnju i konačno važeća nagrada

»... samo tada može biti dana kada su u osobi koja nagrađuje i kažnjava ispunjena tri uvjeta: prvo, ta osoba mora biti pravedna, jer svaka nepravedna ili ograničeno pravedna osoba ne bi mogla ispuniti metafizički zahtjev za pravdom. Drugo, mora osoba suca biti sveznajuća, jer nijedno ograničeno biće ne može proniknuti zadnje i tajanstvene motive i misli čovjeka s apsolutnom izvješnošću i odvagati pravu i točnu mjeru krivnje i zasluge. Treće, osoba suca mora biti svemoćna, jer nijedno ograničeno moćno biće ne može osigurati izvršenje pravedne nagrade i pravedne kazne.«⁵⁰

Prema Seifertovu uvjerenju, duboki argument za besmrtnost donosi Anselmo Canterburyjski u djelu *Monologion*, jer povezuje obje spomenute premise i forme personalističkih dokaza za besmrtnost u jedinstvenu veliku misao.⁵¹ Taj argument polazi od najdubljeg čina uma, spoznaje Boga i najvišeg čudorednog čina, ljubavi prema Bogu.

Najviši čudoredni zahtjev, naime, da se apsolutno dobro ljubi više nego drugo dobro, izvodi se iz ljudske mogućnosti da spozna najviše dobro. Spada u narav ljudskog duha da razlikuje više dobro od manjeg dobra i da je sposoban spoznati najviše dobro, Boga. Čim spoznaje da postoji najviše dobro, on također razumije da nijedno dobro ne treba biti voljeno zbog njega samog nego to dobro. Ljudska je duša stvorena kako

»... bi voljela najvišu bit. Nužno je dakle, da je ona napravljena ili da bi voljela bez kraja ili pak da bi tu ljubav jednom izgubila, bilo svojevoljno, bilo silom. Ali grešno je smatrati da bi najviša mudrost bila stvorila zato da jednom toliko dobro prezre ili da ga, želeći ga zadržati, nekom silom izgubi. Preostaje, dakle, da je ona napravljena da bi bez kraja voljela najvišu bit.«⁵²

44

Isto, str. 307.

45

Toma Akvinski, *Suma protiv pogana. Summa contra Gentiles*, Knjiga II, poglavlje 79, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1993.

46

Dokaz iz čovjekove naravne težnje za blaženstvom razvija i T. Akvinski, *Summa theologica*, I, q. 75 a 6; I-II, q.2, a.8; *Suma protiv pogana. Summa contra Gentiles*, Knjiga III, pogl. 57.

47

J. Seifert, »Gibt es ein Leben nach dem Tod?«, str. 252.

48

J. Seifert, »Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie«, str. 308.

49

Usp. John Henry Newman, *Grammar of Assent*, Doubleday & Company, New York 1955., pogl. 5, odj. 1, str. 97.

50

J. Seifert, »Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie«, str. 308. Tu se Seifert oslanja na Kanta, koji je ukazao na to da retributivna pravednost nagrade pretpostavlja tri uvjeta u »vječnom sucu«. Usp. I. Kant, *Metafizika čudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb 1999., str. 223.

51

Usp. J. Seifert, »Gibt es ein Leben nach dem Tod? Philosophische Gedanken zur Unsterblichkeit«, str. 244–245.

52

Anselmo Canterburyjski, *Monologion* 71, Demetra, Zagreb 1997., str. 225.

To pretpostavlja da duša živi zauvijek, tj. da je besmrtna. Ljudska je duša »takva, da, ako očuva ono radi čega postoji, jednom blaženo živi, istinski sigurna od smrti i svake druge neprilike«. ⁵³ Iz sposobnosti čovjeka da spozna najviše Biće, proizlazi, kako to izvodi Anselmo, najviša ćudoredna dužnost čovjeka, a to je voljeti iznad svega beskonačno dobro, a biće koje Boga može i treba voljeti slobodno, mora biti besmrtno. Stoga ispunja najvišu pravednost kada Boga, najviše dobro voli iznad konačnih dobara.

Budući da je ljubav dobra i pravedna, treba biti nagrađena ako u svijetu treba biti pravde. Ali kako treba ljubav biti nagrađena? Svaka druga nagrada osim nerazorivog jedinstva s ljubljenim najvišim dobrom bila bi ljubećem mučenje, dakle bila bi kazna kada bi Bog dobrotu ljubavi prema Njemu htio nagraditi bilo kojim drugim dobrom osim vječnim ujedinjenjem s njime.

»Čime da, dakle, najviša dobrota nagradi onoga koji voli i za njome žudi, nego samom sobom? Jer što god drugo dala, ne bi nagradila, jer niti bi nadoknadila ljubav niti utješila onoga koji je voli, niti zasitila onoga koji za njom žudi.« ⁵⁴

Njegova dobrota i pravednost zahtijevaju, da biće koje Ga ljubi bude nagrađeno vječnim ujedinjenjem s Njime. Stoga je nemoguće i proturječilo bi Božjoj pravednosti i ljubavi kada bi čovjek bio smrtan. Ako se kao ishodište dokaza za besmrtnost uzme smisao ćudorednog, kako to čini Seifert, tada nije moguće osporiti da Anselmov dokaz ima pozitivnu vrijednost.

Seifertove analize pokazuju da metodama filozofijske antropologije i etike možemo zadobiti važne spoznaje: da čovjek posjeduje jednostavnu duhovnu dušu, da čovjek nije samo »bitak – k – smrti«, nego je u ćudorednom usmjeren na vječno. Besmrtnost u smislu zadnjeg predmeta ljudske težnje nešto je puno više nego puki nastavak ovog ili sličnog života. Besmrtnost kojoj se čovjek nada uključuje ispunjenje spoznajne težnje, ćudoredne težnje, čežnje za srećom i pobjedom pravednosti. U tome ujedno vidi naš autor granicu filozofijskih dokaza za besmrtnost duše. Filozof ne može znati da li čovjek stvarno može postići pozitivni sadržaj koji jedini čini smislenom besmrtnost. Iako Seifert s pravom primjećuje da Platon nije vidio jasno granice filozofijskih dokaza za besmrtnost, ipak ne treba previdjeti jedno mjesto u *Fedonu* na kojem Platon upoređuje istraživanje koje se postiže filozofijskim umom, sa »splavi«, kojom mi na sebe preuzimamo pothvat prijelaza preko mora života. ⁵⁵ Ljudski um ne može biti ništa drugo nego splav, sa svim nesigurnostima koje su s time povezane. Postigli bismo mnogo veću sigurnost kada bi se mogli povjeriti božanskom Logosu: božanski Logos ne bi bio nikakva splav, nego čvrsti i sigurni brod koji bi nam omogućio sigurnije prijeći more života. ⁵⁶

Možemo se suglasiti sa Seifertom da time dodirujemo zadnju i čisto religioznu dimenziju transcendencije vječnog života, viđenje dostojanstva ljudske osobe koje leži s one strane svih filozofijskih argumenata za dostojanstvo i besmrtnost.

Iris Tićac

**Eine neue phänomenologische Reflektierung des Verhältnisses
von Sittlichkeit und Unsterblichkeit im Denken J. Seiferts**

Zusammenfassung

Ziel und Zweck der vorliegenden Arbeit liegen in dem Versuch, den Beitrag Josef Seiferts zur Untersuchung der Beziehungen zwischen Sittlichkeit und Unsterblichkeit bzw. zur philosophischen Begründung der Unsterblichkeit aus dem Sinn des Sittlichen darzustellen. Dabei versucht man auf die Frage beantworten, warum Seifert das Argument aus der Einfachheit der Seele nicht als ein ausreichendes Argument für Unsterblichkeit findet und warum unserem Autor jene Argumente die auf dem spezifisch personalen Wesen des Menschen beruhen, bzw. moralische Argumente aus dem Sinn personaler Existenz tiefer scheinen. Um auf diese Frage zu beantworten werden zwei Prämissen Seiferts Unsterblichkeitsbeweises analysiert: erstens, die Prämisse, dass das menschliche sittliche Leben eine Sinnforderung auf Unsterblichkeit stellt, und zweitens, die Prämisse, dass solche ethische Sinnforderungen erfüllt werden müssen.

Schlüsselwörter

Josef Seifert, Unsterblichkeit, Sittlichkeit, geistige Seele, ethische Sinnforderung nach Unsterblichkeit

53

A. Canterburyjski, *Monologion* 71, str. 223.

54

Isto, str. 225.

55

Platon, *Fedon* 85 C-D, Naklada Jurčić, Zagreb 1996.

56

Na to je upozorio vrsni poznavatelj Platonove misli Giovanni Reale. Vidi: Giovanni Reale, »Eine wichtige Botschaft für den heutigen Menschen«, u: Mariano Crespo (Hrsg.), *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik*, Universitätsverlag, Heidelberg 1998., str. 80–81.