

проф. др **Марко Вилотић**
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Катедра за философију
mvilotic@bfspc.bg.ac.rs

Онтологија човекове пријемчивости за евентуално Божије откровење (*potentia oboedientialis*) у Ранеровом *Слушаоцу Речи*

1. Уводне напомене

Органска повезаност, својеврсна међузависност философије и теологије очигледна је одлика хришћанске мисли од њених самих почетака.* У савременом православном богословљу, додуше, ова веза је поприлично ослабљена, готово искорењена, а тамо где се ипак одржала углавном се дочекује као слабост и знамење недовољне аутентичности, штавише православности конкретне теолошке мисли. Иако, макар формално, другачија (јер тамо прилично темељан студиј философије и даље представља неизоставан део курикулума, заправо камен темељац студија теологије) ситуација на западној богословској сцени је таква да се и тамо ипак мора приметити да философија, у најмању руку, више нема тако очигледно истакнуту улогу у богословским „системима” великих теолога. Нарочито је ретко могуће пронаћи примере где оправдано можемо говорити не само о теологији под утицајем философије, него баш о философији и философским списима неког знаменитог богослова. Карл Ранер (и) овде представља изузетак. Овај, вероватно највећи од свих великана римокатоличког богословља XX века, своју каријеру започео је написавши управо два философска списа. Први од њих, *Дух у свећу* (*Geist in Welt*), довршен 1936. а објављен 1939, представља одбијену докторску дисертацију израђену под менторством Мартина Хонекера (Martin Honecker), обимно је и „заstraшујуће тешко”¹ дело у коме су изнети темељи Ранерове философије. Ове идеје унеколико су поновљене и даље разрађене у његовом другом делу *Слушалац Речи* (*Hörer des Wortes*), које ће бити и главни предмет овог рада. Ова књига практично представља транскрипцију петнаест предавања која је Ранер одржао у летњој школи у Салцбургу 1937. године, а први пут је објављена 1941. Иако би свакако најбоље било темељно проучити оба ова дела, уколико смо принуђени да бирамо, а ипак желимо да се адекватно упознамо са Ранеровом философијом, из-

* Овај рад настао је у оквиру пројекта бр. 179078 („Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историја и савремена перспектива”), који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

¹ Овим речима започиње говор о наведеном делу Карен Килби. Karen Kilby, *Karl Rahner: Theology and Philosophy*, Routledge, London, New York, 2004, 12.

бор мора пасти управо на *Слушаоца Речи*.² Пре него што почнем са излагањем и анализом Ранерових идеја које се у њему налазе, навешћу неколико карактеристика овог дела које умногоме одређују (слободно бисмо могли рећи и - отежавају) његово читање и разумевање.

1) Као што рекосмо, књига је произашла из серије предавања. Ова чињеница објашњава (и оправдава) одређене карактеристике које би, иначе, свакако морале бити узете као мана једног текста који претендује на академски карактер. На пример, књига не садржи библиографију. У самом тексту постоји неколико референци на Ранерово претходно дело (поменути *Дух у свешћу*), као и неколико навода класичних места из опуса Томе Аквинског. Сви остали утицаји, који су у великој мери обликовали Ранерову мисао, остају неексплицирани од стране самог аутора, те, на тај начин, остављени (пажљивом и компетентном) читаоцу да их сам учи.³ Ово је свакако прилично отежавајућа околност, нарочито ако се има у виду то да је, без познавања утицаја који су на Ранера остварили мислиоци које он не (или врло ретко) помиње, немогуће адекватно појмити његову мисао. У овом раду, покушаћу да, излажући Ранерове идеје, укажем и на кључне елементе из учења разних философа који су утицали на развој тих идеја. Још неке од потешкоћа изазваних пореклом дела тичу се његове структуре, односно чињенице да су свих 15 поглавља (који одговарају 15 одржаних предавања) практично исте дужине (иако су теме којима се баве различите сложености и значаја), да се у сваком поглављу покушавају на само неколико страница изложити главне идеје које се углавном тичу веома комплексних и широких тема, да се те идеје, дакле, просто *излажу*, а да притом углавном нема простора за изношење другачијих мишљења и суочавање са њима...⁴

2) Језик, односно његова изузетна сложеност, опште је познат проблем свима који су покушали да се упусте у озбиљнију анализу Ранеровог дела. На овом месту имамо простора само да ову констатацију изнесемо, заправо да је још појачамо, рекавши да је тај проблем, када је у питању проучавање конкретно овог (и претходно поменутог) Ранеровог списа у питању, још комплекснији него што је то иначе случај. Наиме, иако објављена у првим годинама Другог светског рата (што их је спречило да постигну још већу популарност, нарочито изван немачког говорног подручја), Ранерова философска дела ипак су била довољно популарна и довољно су се добро продавала да се јавила потреба за штампањем новог издања. Ранер је желео да за ово друго издање своје списе донекле преради, али, будући тада већ изузетно угледан теолог са бројним задужењима, за тако нешто једноставно није имао времена. Стога је тај задатак поверио једном од својих ученика које је највише ценио, Јохану Баптисту Мецу (Johann Baptist Metz), верујући да га овај довољно добро познаје, те да може имати поверења у то да ће адекватно пренети његову мисао. Мец

² У свом уводу у енглески превод дела, који је лично приредио, ово тврди Ендрју Талун. Andrew Taloon, "Editor's Introduction", у: *Hearer of the Word*, Continuum, New York, 1994, xix.

³ Истини за вољу, овакав приступ није изузетна карактеристика само овог Ранеровог дела. И његово по многим кључно дело *Темељни шечаж вере* (*Grundkurs des Glaubens*), која практично представља рекапитулацију читаве његове мисли нема како библиографију, тако нити једну једину фусноту.

⁴ Свега овога Ранер је и сам свестан, те поменуте карактеристике свог дела помиње у предговору првом издању. Види Karl Rahner, *Hörer des Wortes*, у: *Sämtliche Werke*, Band 4, Benziger, Herder, Solothurn, Düsseldorf, Freiburg in Breisgau, 1997, 2.

се дао на посао и објавио друго издања *Духа у светиу* 1957. и *Слушаоца речи* 1963. Проблем је у томе што су измене које је Мец извршио заиста знатне.⁵ Неке од њих сасвим су разумљиве и оправдане. Желећи да дело изгледа више као „нормална” књига него као зборник предавања, Мец је избацивао својеврсне резимее којима су се поглавља завршавала и наредна почињала. Међутим, он је вршио и суштинскије интервенције, тако што је бројне термине мењао другима⁶ (тежећи да текст поједностави) и додавао бројна своја објашњења. Стога, читалац никада не може бити потпуно сигуран чита ли он то Меца или Ранера, а проблем добија на значају ако имамо у виду да се Мец касније развијао у другом правцу и постао велики критичар Ранера. Због свега тога, великом броју истраживача чини се значајним да имају увид управо у Ранеров изворни текст, па, спремни да прогледају кроз прсте понављањима и још понеким (углавном стилским) слабостима, углавном предност дају првом издању дела. И у овом раду по правилу ћемо се користити изворним Ранеровим текстом, свакако уз консултацију и текста Мецовог издања.

На крају овог увода, и једна методолошка напомена: иако ћу се у раду свакако трудити да пратим Ранеров след излагања, то се неће увек односити и на конкретну аргументацију. Наиме, често се догађа да значајну идеју коју изнесе, Ранер прво само делимично и непотпуно образложи (што уме да изазове незадовољство читаоца), док се у каснијим поглављима истој идеји враћа и износи додатне, боље и потпуније аргументе који јој иду у прилог. У овом тексту настојаћу да када неку идеју први пут уведем, одмах изнесем и све најбоље аргументе које Ранер износи у њену корист, без обзира на то што их он открива тек постепено, кроз различита поглавља. На овај начин, сматрам да се барем донекле олакшава читање и разумевање ионако нимало једноставне Ранерове мисли.

2. Разјашњење темеатичке дела

Поред поменутог наслова, дело којим се бавимо носи и следећи поднаслов: *Ка уџемељењу једне философије релиџије* (*Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*). Читаво дело, дакле, требало би да се бави постављањем темеља за философију релиџије, али, поред тога, оно у контексту Ранеровог опуса има значајно место и када је реч о његовом разумевању метафизике, антропологије и епистемологије. Одговор на питање како и због чега је то тако пружа нам сам Ранер у оквиру разјашњења проблематике и задатака овог дела, којима се бави у прва два поглавља.

Прво, како бисмо постављали темеље философији релиџије, морамо јасно одредити шта она јесте, а шта није. То се, по Ранеру, може најбоље учинити тако што ћемо ову дисциплину упоредити са њој најсроднијом – теологијом. Ово, међу-

⁵ У читавом делу, Мец је направио више од 1300 измена. Прво издање имало је само један коментар (фусноту), а Мец је додао још 123. Taloon, *op. cit.*, x.

⁶ Ово је нарочито проблематично истраживачима који се баве поменутиим утицајима на Ранера, јер ове утицаје „маскира”. Тако нпр. А. Талун примећује да типично хајдегервоски појам *Geworfenheit* који Ранер користи, Мец мења са *Zufälligkeit* (Taloon, *op. cit.*, xi), док Н. Кнепфлер (Nikolaus Knoepffler), истражујући појам трансценденталног код Ранера, и његово кантовско порекло такође истиче да је Мец у свом издању овај појам често мењао неким другим. Види нпр фусноту 16 у: Nikolaus Knoepffler, *Der Begriff Transzendental bei Karl Rahner: Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, Wien, 1993, 15.

тим, није тако једноставно као што на први поглед може деловати. У најмању руку, било би неопходно да, како бисмо одредили однос између две дисциплине, тачно знамо шта која од њих представља. А то је, према Ранеру, немогуће уколико се не дотакнемо темељнијих питања која се тичу саме природе ових двају дисциплина и њихове основе. Свакако, сама чињеница да се неком дисциплином бавимо подразумева да донекле знамо, тј. имамо представу о томе шта она представља. Међутим, иза сваке науке стоје темељи који је омогућавају и чине релевантном за бављење одређеним објектом, а ових темеља свестан је само мали број оних који се одређеном науком и баве. Они нам могу у пракси показати како наука конкретно приступа своме објекту, који је њен метод, али не могу одговорити на питање зашто једна дисциплина (баш) том објекту приступа, са којим правом и мотивом то чини. Оваква питања, логички ако не хронолошки, претходе практиковању науке. Та питања каже Ранер, припадају епистемологији, тј. философији науке.⁷ Она треба да пронађе темељ, основу свих наука, те се према томе на том задатку не може служити самим тим наукама које тек треба да буду утемељене. Међутим, према Ранеру, постоји само један философски темељ свих наука, што је, по њему, уочио још Аристотел у својој *Метафизици*. Само једна дисциплина приписује објекте појединачним наукама, одређује структуру објекта, начин на који ће му науке приступати... Та наука јесте прва наука, или метафизика (онтологија). Стога, проблем односа две дисциплине јесте метафизички проблем, јер се тиче њиховог заједничког корена. Он је истовремено и антрополошки проблем, пошто, питајући се о сазнању не анализирамо неки апстрактни процес, већ конкретну људску активност, која је, следствено, одређена структуром људског бића. Наше разумевање човека увек одређује разумевање начина на који треба да егзистенцијално поступамо. Према томе, епистемолошка испитивања, као испитивања људског сазнања, укључују истовремено и испитивање саме структуре људске природе.⁸

Таман што је показао како се уопште одређује однос између две дисциплине, Ранер одмах додаје да је у нашем случају ситуација нешто компликованија. Наиме, под философијом религије (традиционално) подразумевамо знање о односу између Бога и човека, у мери у којој је оно доступно нашим моћима. Међутим, вели Ранер, за томистичку метафизику⁹ знање о Богу није тек нека посебна дисциплина, већ унутрашњи момент опште метафизике, тј. онтологије. Јер Бог је за (томистичку) метафизику апсолутни темељ свих бића, и нашег знања о бићу. Отуда, јавља се следећи проблем: са једне стране, рекли смо да је метафизика епистемолошки темељ философије религије; са друге стране, међутим, испоставља се да је дисциплина за коју у метафизици тражимо утемељење – заправо *сама метафизика*, тј. оно што је требало да послужи као темељ. Према томе, проблем утемељења философије религије постаје проблем утемељења саме метафизике!¹⁰

⁷ У овом контексту он ове две дисциплине не разликује.

⁸ Karl Rahner, *Hörer des Wortes*, 12.

⁹ И када то експлицитно наводи, али и када то не чини, опаске које Ранер уопштено наводи о метафизици односе се заправо на томистичку традицију из које и сам Ранер потиче. Он чак јасно наводи да ће подразумевати неке ствари за чије детаљно развијање у овом делу нема места, јер је Аквински то већ разјаснио, а доступно је је и свакоме од нас ко је спреман да проучи Томина дела. Види: *Ibidem*, 52.

¹⁰ *Ibidem*, 14, 16.

Надаље, у свом изворном значењу, теологија није систем истинитих исказа развијених људским умом, већ тоталитет Божијег откривењског говора човеку. Тек у другој фази, дакле секундарно, ми оно што нам је Бог открио подвргавамо сопственом истраживању и покушавамо да га анализирамо и систематизујемо, градећи тако теологију као науку. Уколико ствари тако стоје, чини се да је немогуће априорно епистемолошко утемељење теологије као слушања Речи Божије, јер ово откривење подразумева Божију слободну иницијативу, која се самим тим не може априорно предвидети.¹¹

Такође, уколико прихватимо да је философија религије заправо онтологија која нам говори како треба да се односимо према Богу, не показује ли се онда теологија сувишном? Зар нам онда философија религије не говори већ унапред оно што је требало да чујемо од теологије на основу откривења? На тај начин, философија религије изгледа попут неке надвремене, трансисторијске дисциплине која је у стању да утемељи извесну религију независну од било ког историјског догађаја, доступну свакоме у сваком тренутку историје, религију за коју је „свака земља света и свако време пуноћа времена”.¹²

Ранер не пружа одмах решења поменутих тешкоћа, јер ће се практично у читавом делу бавити одговарањем на њих, али већ на почетку пружа значајну (негативну) смерницу, наглашавајући на шта овај спис *не* претендује. Философијом религије, наиме, Ранер нема за циљ да успостави неку самосталну религију, чија ће откривена теологија касније бити само извесна допуна. Он жели да метафизиком укаже на Бога који је слободан и непознат, као и на човека који је духовно и историјско биће, способно да чује евентуално Божије откривење. Метафизика неће тежити да *a priori* установи како ће се тај Бог понети према нама, хоће ли се, када и у ком виду открити. Ранер ће читавим делом покушати да пронађе одговор на питање – имамо ли право да тврдимо да је човек биће *дужно* да у историји трага за могућим Божијем откривењем. Уколико одговор буде потврдан – било би то, по њему, једино могуће пре-теолошко утемељење саме теологије.¹³

У другом поглављу, Ранер надаље појашњава задатак који намерава да предузме, поредећи га са још неким сродним дисциплинама, и њиховим задацима, конкретно са фундаменталном теологијом, хришћанском философијом и протестантском философијом религије.

Фундаментална теологија јесте једна од теолошких дисциплина, макар под тим именом не нарочито добро позната међу православнима, карактеристична за римокатоличко богословље. Ранер је овде одређује као „научно утемељење чињенице Божијег откривења у Исусу Христу”.¹⁴ Традиционално, након што регионална метафизика утврди постојање трансцендентног Бога, на сцену ступа фундаментална теологија која у првом кораку доказује могућност откривења тог Бога, а затим покушава да покаже да се то откривење у Христу заиста и збило. Она међутим, и то јој Ранер замера, не објашњава у довољној мери однос између знања

¹¹ *Ibidem*, 18.

¹² *Ibidem*, 24.

¹³ *Ibidem*, 24, 26.

¹⁴ „die wissenschaftliche Begründung der Tatsache der Offenbarung Gottes in Jesus Christus” *Ibidem*, 30.

које стичемо уз помоћ метафизике и знања које стичемо открочењем. Ово „открочењско” знање представља неку врсту новог, додатог знања на оно стечено природним путем, а његов садржај је *mysterio stricte dictum* (тајна у строгом смислу речи), односно, нешто што увелико надилази људске сазнајне моћи. Остаје, међутим, неразјашњено веома важно питање – како таква тајна може постати садржај људског знања, како смо то ми способни и отворени да „проширимо” сазнајне моћи и примимо открочење. Такође, према Ранеру, фундаментална теологија не даје задовољавајући одговор на питање *zaišto* је људско биће усмерено ка овом „довршетку” знања у открочењу. Она то објашњава апостериорно: открочење се *de facto* збило, те је наша дужност да га чујемо и поштујемо. Ово, међутим, Ранеру није довољно. Он жели да покаже да се, без указивања на историјску чињеницу открочења, може утврдити да људској природи *a priori* припада могућност и дужност слушања божанског открочења. Надаље, фундаменталној теологији Ранер замера и недовољно обраћање пажње на изворну историчност људског бића. По њему, неопходно је јасно показати да је човек, по својој природи *нужно* окренут ка историји. Тек тада ћемо имати основа да оспоримо просветитељске аргументе који су априорно одбацивали могућност да један историјски догађај има кључно значење за човекову егзистенцију и његово спасење.¹⁵

Што се тиче *хришћанске философије*, овој синтагми приписивана су различита значења. Само једно од њих је, међутим, по Ранеровом мишљењу у стању да расправу око хришћанске философије учини нечим више од пуке семантичке расправе у вези теме око које се, заправо, супротстављене стране слажу. То значење је следеће: хришћанска философија управо као аутентична, чиста философија, у стању је да укаже на нешто изван себе, и подстакне нас да усвојимо став ослушкивања потенцијалног открочења. На овај начин, она заиста постаје *praeparatio Evangelii*. Ранеру није довољно традиционално одређење хришћанске философије као оне која допушта теологији и открочењу да јој помогну да не скрене са правог пута, и да јој открију нове интересантне проблеме. Његова намера је, сматра, нешто много дубље. Хришћанска философија, по њему, јесте она која себе доводи у стање могућности да буде крштена, стање потенцијалног превазилажења¹⁶ (*Aufhebung*), у троструком смислу ове речи који проналазимо и код Хегела, у теологији коју Бог може установити. Три смисла превазилажења су следећа: 1) философија се превазилази, заправо *говршава се* (*schafft sich selber ab*), исцрпевши се у испуњеном задатку - да пружи адекватну основу човековом слушању открочења. Затим, 2) теологија се превазилази у смислу *уздицања на виши ниво* (*hebt sich auf eine höhere Ebene*) утолико што, као услов могућности нашег слушања открочења налази своје испуњење на вишем нивоу открочења које се заиста и догодило и 3) философија бива *сачувана* (*bewahrt*), пошто, и у стварном слушању открочења које се догађа у теологији, философија као услов могућности тог слушања бива очува-

¹⁵ *Ibidem*, 32-36.

¹⁶ Ово је устаљени термин којом се појам *Aufhebung* преводи у стручној литератури, иако, без даљег улажења у анализу и расправу о овом појму, морамо констатовати да се баш и не ради о најсрећнијем преводу, односно, да се чини да је овај појам, нарочито у хегеловском смислу, *немогуће* превести, макар не једном речју.

на и увек поново актуализована.¹⁷ Сумирајући, Ранер закључује да је хришћански карактер философије најочигледнији онда када је разумемо као „онтологију могућности (по)слушања откровења”. Са друге стране, уколико би философија одбила да прими задатак упућивања на теологију, она би, према Ранеру, постала једно високо академско, али егзистенцијално крајње ирелевантно занимање.¹⁸

Коначно, иако то за нас и није толико битно, Ранер се одређује и у односу на протестантску философију религије (било да се заиста јавља под овим именом или не). У својој протестантској верзији, философија религије, према њему има два вида, један шлајермахеровске и други бартовско-брунеровске провинијенције. По његовом мишљењу, међутим, обе ове струје свODE се практично на исто, само уз супротан предзнак. И за једне и за друге, откровење представља дијалектички корелат човеку и његовој отворености, при чему би у првој варијанти оно било Божије *да* човеку, у смислу да се Бог показује као унутрашње значење света и човека и ништа више од тога, док би се у другој варијанти откровење свело на Божије *не*, у смислу да се он показује као у свему потпуно супротан свету и човеку. По Ранеру, међутим, откровење је нешто више од пуког *да* или *не* човеку.¹⁹

Закључујући уводна разматрања, Ранер даје још једну корисну напомену. Наиме, без обзира на њен узвишени предмет, метафизика остаје људска делатност, те према томе и несавршена. Она увек остаје оптерећена несигурношћу и нејасноћом која је неизбежна последица наше људскости. Тако ће и све оно што ће он покушати да каже овим делом, заправо представљати исувише скучену посуду да прими све благо божанске вере. Па, ако се међу читаоцима нађе неко ко не може да се сложи са изнетим разматрањима, то ипак не значи да такав није у стању да чује и свим срцем прими божанско откровење. Они сва ова разматрања треба да доживе просто као покушај да се уз помоћ метафизичке рефлексije што експлицитније изрази оно што сви ми већ боље знамо, живећи га у оквирима „конкретне метафизике нашег постојања”.²⁰

3. Биће као (са)знање

Поставити метафизичко питање, за Ранера увек истовремено значи - питати се о бићу. И то, о бићу бића (*nach dem Sein des Seinden*), о смислу бића, о темељу читаве стварности. Самим тим, свако метафизичко питање на неки начин обухвата целу метафизику.²¹ Посебно интересантно је Ранерово тврђење да ово питање не можемо избећи. Макар га и негирали, одбацили као ирелевантно – самим тим смо на њега већ одговорили: биће је за нас онда оно нешто, што као ирелевантно, мрачно и бесмислено гледа у нас из сваког појединачног бивствујућег. Такође, сва-

¹⁷ *Ibidem*, 40–42.

¹⁸ „Ontologie einer *potentia oboedientialis* für die Offenbarung” *Ibidem*, 42. Интересантно је да Винфрид Вернер корене идеје о *potentia oboedientialis* лоцира већ код Оригена и Августина. Види: Winfried Werner, *Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen*, Francke Verlag, Tübingen, 2003, 75–9.

¹⁹ *Ibidem*, 44–46.

²⁰ *Ibidem*, 48–50.

²¹ *Ibidem*, 52.

ки пут када неку ствар, потребу, посао поставимо за центар онога што јесмо и свега око нас – ми заправо биће као такво замењујемо неким конкретним бивствујућем и одговарамо на питање шта мислимо, и желимо да мислимо под бићем. Према томе – у сваком случају морамо се бавити метафизиком, јер то све време заправо већ чинимо.²²

Следеће интересантно питање јесте: где је основ, темељ питања о бићу? Свако питање, према Ранеру, уколико претендује на одговор, имплицира да већ поседује извесну основу, с обзиром на коју може и мора да буде постављено, из које и одговор мора произаћи. Свако питање има своје полазиште (*das Woher*). Ово полазиште не може бити само доведено у питање, јер оно мора представљати темељ на коме се заснива одговор. Али, како пронаћи полазиште питања о бићу? Како пронаћи неупитни темељ питања које, питајући о бићу као таквом, управо све доводи у питање? Ранеру се чини да је једини могући темељ овог питања – управо само питање, као оно које човек *нужно* поставља.²³ Управо анализа овог питања, по њему, може нам пружити одговор о бићу бића, нарочито о бићу оног бића које то питање *нужно* поставља. Дакле, за нас није важно само питање као такво, већ и онај који то питање поставља, и чињеница да га *нужно* поставља.²⁴

Наредна битна идеја коју Ранер уводи јесте следећа: из чињенице да се уопште можемо питати о бићу – следи да већ поседујемо извесно (пред)знање о њему. Немогуће је и бесмислено питати се о нечему што нам је потпуно страни и непознато, о чему немамо ама баш никакву представу. Све што радимо или причамо односи се на бића. Свака наша изјава је изјава о неком бићу. Ово значи да већ поседујемо извесно *нејтематско* знање о бићу. Можемо рећи и: биће нам је познато (*bekannt*), али га нисмо спознали (*erkannt*). Или, правећи дистинкцију између многих бића, тј. бивствујућих и бића као таквог, можемо рећи: ми познајемо бића, знамо за бића, у свакодневном смо контакту са њима, наше знање се тиче њих, али – не знамо шта је истинско биће ових бића. Према томе, питање о бићу није само реторичко, већ истинско питање на које немамо одговор.²⁵

Надаље, само питање о бићу, за Ранера, указује на фундаменталну спознатљивост бића. Свако биће у *принципу*²⁶ је схватљиво или спознатљиво. Биће које је по природи неспознатљиво, за њега је самопротивречно. Дакле, свако биће само по себи, *суштински* поседује унутрашње усмерење (*innere Hinordnung*) ка могућој спознаји, и ономе који спознаје. А, како би ово могао да буде априоран исказ

²² *Ibidem*, 52-4.

²³ *Ibidem*, 54. Ранерово учење често се пореди са бројним филозофима, чији утицаји бивају препознати у Ранеровом делу. Притом се, по мом мишљењу неоправдано, готово по правилу у потпуности занемарује Декарт. Мали изузетак по том питању представља Килби која препознаје сличност у аргументацији, утолико што, као што Декарт свој *сogito* утемељује на сумњи у коју се не може сумњати, тако и овде – једино што се не може довести у питање јесте само питање. К. Kilby, *op.cit.*, 34.

²⁴ Према томе, свако истраживање бића као таквог истовремено је и истраживање бића оног бића које то питање поставља, те ће одговор на питање бића истовремено морати да буде како (општа) метафизика, тако и метафизичка антропологија. Због тога се не треба бојати да се окрећемо од самих себе онда када се бавимо најопштијим принципима метафизике. Уп. *Ibidem*, 56–8.

²⁵ *Ibidem*, 58.

²⁶ Наглашава се ова принципјелна спознатљивост која не имплицира да ће свако конкретно бивствујуће заиста и бити способно да спозна (свако друго) биће.

који важи нужно, неопходно је да биће и знање заправо представљају изворно јединство.²⁷ Другим речима, јединство бића и (са)знања представља *услов могућности*²⁸ суштинске принципијелне спознатљивости бића. У супротном, по Ранеровом мишљењу, усмереност бића ка спознаји би и даље фактички могла да постоји, али се не би тичала природе бића. Односно, веза између бића и сазнања била би у најбољу руку чињенична, случајна, а никако нужна.²⁹

Такође, оно на чему Ранер инсистира јесте то да под јединством бића и знања подразумевамо првенствено то да бићу припада знање које се тиче *њега самога*, односно, знање које припада природи бића јесте само-присуство бића (*das Beisichsein des Seins*). (Са)знање је, дакле, у свом изворном смислу самопоседовање (*Selbstbesitz*). Прва тврдња опште онтологије за Ранера, стога, гласи: *Суштина бића је знаћи и бићи сјознаји, у изворном јединству које називамо (знајућим) самоприсуством бића*.³⁰ Односно, речима модерне филозофије: Биће је по себи осветљеност (*Gelichtetheit*).³¹

За све изнесене тврдње Ранер сматра да покриће има у Томиној онтологији и епистемологији.³² У солидној мери он то оправдано чини. Прво, он истиче да и код Томе знање бића уопште (додуше свакако не хронолошки) претходи знању појединачних бића. Он такође наводи поједине Томине цитате који доиста звуче веома слично ономе што он говори, нпр: *све шћо може љостјојати може и бићи сјознаји*³³ или *интелекџи и њеџов објекџи морају бићи пропорционални и истџо љорекла*.³⁴ Ипак, стиче се утисак да је Ранерова тврдња о својеврсном идентитету бића и знања нешто више него што се заиста може пронаћи код Томе. Ово открива Ранеров доста слободан однос према филозофској традицији којом се служи, који се огледа у томе да он нема намеру да се задржи на пуком понављању већ изреченог

²⁷ Томас Шихан примећује да тврђење својеврсног идентитета бића и знања ни у ком случају не представља оригиналан изум. По њему, исто тврде не само Русо и Маршал (двојица схоластика новокантовске оријентације који су имали велики утицај на Ранера), него се иста идеја налази и код Хајдегера али и у самој крштеници западне мисли, код Парменида који тврди да су *νοεῖν* и *εἶναι* заправо то *αὐτό*, односно, да на неки начин припадају заједно. Упореди: Thomas Sheehan, *Karl Rahner: The Philosophical Foundations*, Ohio University Press, Athens, 1987, 161.

²⁸ Иако на овом месту не спомиње конкретно појам трансцендентално, јасно је да се овде ради о ономе што је Кант дефинисао као трансцендентално истраживање (трагање за априорним условима могућности неке стварности). Стога нпр. Кројцер читаву Ранерову метафизику назива трансценденталном, пошто до кључне тезе о јединству бића и знања не долази по каузалном кључу већ испитивањем услова могућности. Упореди: Karsten Kreuzer, *Transzendentes versus hermeneutisches Denken. Zur Genese der Religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2002, 178.

²⁹ Karl Rahner, *Hörer des Wortes*, 60.

³⁰ „Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkenntsein in einer ursprünglichen Einheit, die wir das (wissende) Beisichsein des Seins nennen.“ Karl Rahner, *Hörer des Wortes*, 62.

³¹ *Ibidem*. Без могућности да се на томе дуже задржавамо, треба напоменути да под модерном филозофијом Ранер овде првенствено у виду има (раног) Хајдегера. Како *Beisichsein*, тако и *Gelichtetheit* Хајдегерови су појмови.

³² Упореди: *Ibidem*, 64–8.

³³ *quidquid enim esse potest, intelligi potest. Summa contra gentiles*, lib. 2 cap. 98. n. 9. Преузето са www.corpusthomicum.org, 08.01.2014.

³⁴ „Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis...“ *Sententia libri Metaphysicae, prooemium*.

него да мисао одређеног аутора даље развије, не би ли је учинио прикладном за решавање тренутно актуелних проблема. Овакав приступ Ранер је сматрао својом врлином, јер у супротном, чини му се, бављење Томом данас не би имало смисла.³⁵ Овим не желим рећи да се Ранерове идеје никако не могу извести из Томиних, већ просто да њихова међусобна зависност није самоочигледна, те да је у дати процес и те како укључен Ранеров сопствени гениј.³⁶

Корене идеје о знању као самоприсуству бића Ранер такође проналази код Томе. Он наводи како Тома одбацује виђење по коме сазнање представља заправо „налетање на нешто”, тј. интенционално пружање ка споља (ein intentionales Sichausstrecken nach “außen”). У најмању руку, за Тому, доживљај знања као односа (интенционалности) једног спознаваоца према неком објекту различитом од њега, не може бити исправна полазна тачка за разумевање природе спознајног акта. Стога Ранер тврди да је и за Тому знање заправо првенствено самоприсуство бића³⁷, само што је то самоприсуство Тома изразио својом чувеном синтагмом повратак субјекта самом себи (reditio subjecti in seipsum). Сазнање је, тако, акт у коме се субјект враћа самоме себи и који стога резултира у његовом (субјектовом) самопоседовању.

3.1. Биће као аналоган појам

Таман што је устврдио својеврсан идентитет бића и (са)знања, Ранер своју тврдњу донекле релативизује. Наиме, он је свестан да би се могло поставити питање евентуалног разликовања његовог мишљења од немачког идеализма. Јер, управо идеалистичка идеја је, по њему, да су биће и знање идентични. Стога он жели да своје виђење јасније одреди и разграничи у односу на било какво пантеистичко или идеалистичко гледиште.³⁸

Кључна идеја и ограда коју води, како би овај задатак испунио јесте идеја бића као аналогног (analoger) појма,³⁹ променљиве (gleitende) функције,⁴⁰ осцилирајућег (oszillierender) концепта.⁴¹ Наиме, ради се о следећем: интензитет, пуноћа бића није поједнака у сваком појединачном бивствујућем. Када би тако било, сва-

³⁵ Ово је Ранер јасно истакао у предговору свом првом делу *Дух у свећу*: „Wenn in diesem Sinn der Leser den Eindruck erhält, daß hier eine Thomasinterpretation am Werk ist, die von moderner Philosophie herkommt, so betrachtet der Verfasser eine solche Feststellung nicht als einen Mangel, sondern als einen Vorzug des Buches. Schon deshalb, weil er nicht wüßte, aus welchem anderem Grund er sich mit Thomas beschäftigen könnte als der Fragen wegen, die seine und seiner Zeit Philosophie bewegen.” Karl Rahner, *Geist in Welt*, у: *Sämtliche Werke*, Band 2, Benziger, Herder, Solothurn, Düsseldorf, Freiburg im Breisgau, 1996, 14.

³⁶ Нису сви били одушевљени оваквим приступом, те је Мартин Хонекер као ментор, одбио *Дух у Свећу* као докторску дисертацију, највероватније управо је сматрајући исувише слободним тумачењем које и превише одступа од изворног текста.

³⁷ С обзиром на то, за Ранера, проблем томистичке епистемологије није у томе како премостити јаз између субјекта и објекта, већ - како овај јаз уопште може да постоји! Односно, како је могуће спознати било шта различито од себе, ако је сазнање заправо првенствено долажење (к) себи (Zusichselberkommen)? Упореди, Karl Rahner, *Hörer des Wortes*, 68.

³⁸ Види: Ibidem, 72.

³⁹ Ibidem, 74.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem, 76.

ко питање о бићу било би сувишно и бесмислено, јер би биће већ у потпуности било присутно (и познато) самом себи. Међутим, сама чињеница да се ми питамо о бићу, говори нам две ствари: а) да ја који се питам морам бити биће (иначе, у складу се већ досада реченим, не бих уопште имао основа да се питам о бићу), али истовремено б) да сам такође и не-биће, односно да нисам биће у пуном смислу, иначе не би било потребе да се о њему питам. Позивајући се на још један Томин одломак (*Summa contra gentiles* IV, 11) Ранер наводи да, тако, постоје бивствујућа код којих је интензитет бића исувише низак да би она била у стању да буду присутна (при) себи и у сопственом поседу. Она своје биће заиста исказују, откривају шта јесу, али сама себи остају скривена. Тако су она не биће за себе, него биће за другога⁴². Оваква су (чисто) материјална бића. Човек је прво биће способно да изврши овај „повратак ка самом себи”. У нашим мислима и делима ми показујемо шта јесмо и знамо за саме себе. Човек се(бе) перципира (*vernimmt*) и разуме (*versteh*t). На крају, једино биће у пуном смислу себе поседује у потпуности, пуним интензитетом. Тако је, по Ранеру, свака активност тројичног Бога заправо варијација на ову једну метафизичку тему – тему јед(и)ног смисла бића – самопоседовања.⁴³

Дакле, на овај начин Ранер сматра да је пружио сасвим довољно основа да разграничи свој став од идеалистичког. Биће јесте знање, али само у мери у којој конкретно биће (бивствујуће) јесте, односно поседује биће као такво. Односно, не само да су замислива већ и реално постоје бића која нису унутрашњи момент знања апсолутне свести. Само у чистом бићу постоји апсолутни идентитет бића и знања, али у таквом бићу не преостаје више ниједно питање да буде постављено. Свако питање је унапред предупређено непитајућим, потпуним знањем које је (аристотеловско) мишљење мишљења.⁴⁴

На основу ових додатих појашњења, јасно је да претходно изнета прва тврдња Ранерове опште метафизике (да је суштина бића знати и бити спознат) мора бити допуњена на следећи начин: *сџејен* осветљености бића самог себи одговара интензитету бића односно *сџејену* у коме је биће присутно у неком конкретном бивствујућем.⁴⁵

Ранер наводи и још једну корисну опаску:

„Биће је више него сазнање, биће је живот и активност, чин и одлука. Да, засигурно. Али, на такав начин да су сав живот и активност, сваки чин и смела одлука, у мери у којој јесу (а у мери у којој нису, они су – ништа) осветљени самима себи, себи присутни у знању, јер, иако су концептуално доиста различити од знања, они су ипак унутрашњи momenti самог Бића, које је само себи осветљено у свим правцима у којима се открива његова суштина”⁴⁶

⁴² Упореди. Patrick Burke, *Reinterpreting Rahner: A Critical Study of His Major Themes*, Fordham University Press, New York, 2002, 7.

⁴³ Упореди. K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 76.

⁴⁴ Упореди, *Ibidem*, 78.

⁴⁵ *Ibidem*, 74.

⁴⁶ *Ibidem*, 70.

4. Човек као дух

Пошто је изнео и образложио прву тврдњу опште метафизике, о суштинској спознатљивости, односно осветљености самог бића, која је неопходан услов за утврђивање могућности евентуалног Божијег открочења (те је као таква ова тврдња у функцији философије религије какву жели да успостави), Ранер почиње испитивање другог аспекта нужног за евентуално открочење – човекове пријемчивости за Божије јављање. Како би открочење било могуће, није довољно само да биће буде спознатљиво, већ и да човек ово знање може да прими. Стога је наредна тема којом се Ранер бави – проблем човекове рецептивности у знању.

Човек није просто део окружења, нити је са са стварима у неком простом когнитивном контакту, попут животиња. Човек живи у свету бића која су његови објекти. Ствари чинимо својим објектима тако што им судимо, и то не само износећи о њима вербалне судове, већ уопште својим активним одношењем према њима. Једна страна нашег спознајног односа према неком појединачном објекту јесте она коју смо већ назначили. Човек у овом спознајном чину спознаје сопствено биће, односно самога себе, на тај начин што изашавши из себе препознаје одређени објекат као нешто друго у односу на себе, као нешто што он није, насупрот чега стоји. На тај начин, у сваком суду о неком објекту познајемо себе као субјекат.⁴⁷ Оно што нас, међутим, овде првенствено занима јесте друга страна медаље тог спознајног чина. Односно, интересује нас – како то човек успева да препозна, идентификује неки појединачни објекат. Како смо то у стању да нешто индивидуално подведемо под општи концепт.

Овај проблем у томистичкој епистемологији познат је као проблем апстракције (*abstractio*). Апстраховати значи одвојити, раздвојити (*herauslösen*). Питање тада гласи: како то одвајамо суштину од конкретне ствари кроз коју нам је та суштина (чулно) представљена? Ранер експлицитно истиче да га интересује трансцендентални услов који омогућава⁴⁸ спознајућем субјекту да спозна да је суштина неограничена, иако је он перципира као суштину једног конкретног објекта, услов дакле, који ће бити присутан у субјекту пре сваког знања и апстракције.⁴⁹

Шта нам, дакле, омогућава да појмимо да је суштина заправо неограничена, а да ограничење проиходи од индивидуалног објекта? Да бисмо нешто доживели као ограничење, по Ранеру, то нешто морамо доживети као препреку, која нам омогућава да досегнемо нешто поврх ње. Из тога следи да је наша свест о томе да ограниченост суштине коју чулно перципирамо заправо потиче од индивидуалног чулног објекта – могућа *ако и само ако* активност којом поимамо овај индивидуални објект, заправо, пре поимања овог конкретног објекта тежи ка нечему вишем,

⁴⁷ Упореди: *Ibidem*, 82-4.

⁴⁸ Претходно сам на једном месту већ поменуо да Ранер, додуше имплицитно, следи Кантов трансцендентални метод. Овде (и не само овде) је тај методолошки принцип експлицитан. Стога се *Слушалац речи* сматра и „најкантијанскијим” Ранеровим делом. Упореди: К. Kilby, *op. cit.*, 39. И поглед на саму учесталост јављања појма трансцендентално (и његових варијација) у *Духу у свейу* и *Слушаоцу речи* потврђује ову чињеницу. Тачније, појам трансцендентално јавља се сличан број пута (24 у првом и 26 у другом делу), али се нпр. појам (само)трансценденција савља у првом делу само 10, а у другом 116 пута. У виду притом имамо прва издања поменутих дела. Види о томе: Nikolaus Knoepffler, *op. cit.*, 33.

⁴⁹ Упореди: *Ibidem*, 90.

нечему изнад њега. Ово пак „нешто више” не може опет бити неки појединачни објекат, јер би се и код њега поново поставило исто питање. Ово „више” једино може, дакле мора, бити – апсолутни домет свих спознатљивих објеката. Ово стремљење ка нечему вишем (*auf mehr ausgreifenden Vorgang*) Ранер назива *Vorgriff*,⁵⁰ пред-поимање, антиципација. На тај начин, сваки спознајни акт сеже преко појединачних објеката. То и омогућава да ови објекти буду појмљени не просто као изоловане јединке, већ да буду спознати у својој ограничениости, у односу на тоталитет свих могућих објеката. *Vorgriff*, дакле, отвара *хоризонџи* апсолутног идеала свег знања, пред којим се сваки појединачни објекат показује ограниченим, непотпуним.⁵¹ Овај *Vorgriff*, по Ранеру, такође мора бити *свесџан*, односно, ми морамо бити свесни хоризонта који нам он отвара, иначе би се показао ирелевантним за проблем којим се бавимо.⁵²

Надаље, иако представља само услов могућности сваког другог знања, ми, по Ранеру, не можемо а да не замишљамо и сам *Vorgriff* као неку врсту знања. У том смислу, *Vorgriff* даље можемо појаснити питајући се, који би то био „објект” овог „знања”? Другим речима, шта је то што путем *Vorgriff*-а антиципирамо? Шта је тај хоризонт, тоталитет свих могућих објеката сазнања?⁵³

По Ранеру, постоје у историји западне мисли три типична одговора на ово питање. 1) одговор „вечне философије” (*philosophia perennis*) од Платона до Хегела био би – домет *Vorgriff*-а је биће као такво, укључујући и Божије биће, 2) Кантов одговор би гласио: хоризонт у оквиру којег су нам објекти појмовно дати јесте хоризонт чулне интуиције, која не надилази простор и време, и 3) Хајдегеров одговор био би: трансценденција, која је основ човековог бића, тежи ка ништавилу.⁵⁴

Укратко се осврћући на поменуџе одговоре, Ранер тврди следеће: људско биће тежи ономе што заиста постоји, нечему постојећем, а не непостојећем, те

⁵⁰ Ово је један од кључних термина Ранерове философије, а изузетно тежак за превођење. Он отприлике значи антиципирање, пред-поимање, али се већина преводиоца чак и на велике светске језике одлучује да овај појам не преводи него да га остави у оригиналу, што ћу и ја овде чинити у даљем тексту.

⁵¹ Упореди: К. Rahner, *Hörer des Wortes*, 92.

⁵² Иако и сам признаје да је потребно даље објашњење тога у ком смислу *Vorgriff* јесте присутан у свести, он нам све до краја расправе о овој теми то разјашњење ипак не пружа. Ради бољег разумевања, у виду би требало имати следеће: у Ранеровом опусу функционише двоструки смисао, односно два нивоа свести. Један је изворни ниво свесности (знања, искуства, или саме егзистенције), а други је тек онај на коме користимо речи и концепте уопште. Ова изворна свест увек остаје знатно богатија од било које врсте артикулације њеног садржаја. Као добар пример могу послужити наша осећања. Човек може бити нпр. депресиван, а да тога није експлицитно свестан, а чак ако на неки начин јесте свестан, може бити неспособан да своја осећања адекватно преточи било у речи, било просто у саме концепте. У нашој свести, дакле, заиста може бити присутно нешто што нисмо до краја тематизовали или га артикулисали. Управо на тај начин *Vorgriff* се налази на овом изворном нивоу свести. О овоме види више у: К. Kilby, *op. cit.*, 20–1.

⁵³ К. Rahner, *Hörer des Wortes*, 94.

⁵⁴ Овде, нажалост, не можемо подробније улазити у проблем адекватности Ранеровог разумевања сваке од поменуџих философија, нарочито Хајдегерове. Спорност (или, афирмативно речено: специфичност, тј. изразита оригиналност) оваког поимања философије огледа се и у интересантној чињеници да је Мец, у другом издању *Слушаоца речи* оставио, наравно, ова 3 могућа одговора на постављено питање, али је, што је индикативно, избацио референце на изворе ових учења. Види: К. Rahner, *Hörer des Wortes*², у: *Sämtliche Werke*, Band 4, 95–7.

према томе – тежи једном *Да*. Стога, докле год смо у стању да на питање које смо поставили (а то је: како знамо за ограниченост непосредно датих објеката?) одговоримо на афирмативан начин, служећи се неким позитивним знањем, антиципацијом нечега што каже *Да*, што смера на биће, а не небиће, дужни смо да управо то и чинимо, а не да људску трансцендентност⁵⁵ тумачимо као ону која тежи ка ништавилу. А, по Ранеру, управо тако ствари и стоје: претпоставити *Vorgriff*, антиципацију нечег више од појединачног објекта, дозвољно је да решимо проблем којим се бавимо. Пред-поимање нечег неограниченог у себи већ садржи порицање коначности, ограничености, те нам се у светлу овог пред-поимања појединачни објекти откривају као ограничени. Стога, није неопходно претпоставити трансценденцију ка ништавилу (што би, такође, по Ранеру био могућ покушај решења проблема), јер смо у стању да проблем решимо на позитиван, афирмативан начин.

Преостаје онда питање, да ли је овај тоталитет могућих објеката сазнања антиципиран *Vorgriff*-ом, само условно, релативно неограничен (као код Канта) или апсолутно неограничен? По Ранеру, Кантова позиција у себи садржи контрадикцију. Не у појмовном смислу, тако да би идеја ограничености, коначности и идеја тоталитета могућих предмета спознаје биле међусобно искључиве, него постоји контрадикција између *чина* којим се ова тврдња изриче, и *садржаја* тврдње. *Да је њошалииџеи објекатиа људске сїознаје коначан можемо знаиши само уколико смо у сїању да завиримо с ону сїрану ове коначности. У супротном, тај тоталитет заиста може бити ограничен, али ми за њу оїраниченосї не бисмо моїли знаиши.* Према томе, једини одговор који остаје могућ и прихватљив јесте онај први, те је, дакле, тражени „објекат” *Vorgriff*-а чисто биће, биће као такво (*Sein schlechthin*).⁵⁶

Vorgriff, као услов могућности сваког појединачног људског знања, *исїовремено* са-потврђује (*mitbejaht*) и Божије бесконачно биће.⁵⁷ На овом месту се ваља подсетити да *Vorgriff* није и не може бити (класичан) објекат спознаје, какви су појединачни чулни објекти (па према томе то не може бити ни Бог, који је, видимо, по Ранеру крајњи циљ – *Woraufhin* – коме *Vorgriff* тежи). Две најадекватније слике које нам омогућавају да јасније појмимо овај, у себи, крајње апстрактан концепт јесу 1) поменути појам *хоризонїа* (јер хоризонт никада не можемо до краја обухватити, он нам увек измиче, али је истовремено увек присутан као својеврсна позадина у перспективи које спознајемо појединачне објекте) и 2) појам *свейлосїи* (светлост не видимо директно, она је оно уз помоћ чега спознајемо све друго).

⁵⁵ Под трансцендентношћу се овде у виду има човеково својство да сам себе *їрансцендира*, надилази.

⁵⁶ Упореди: К. Rahner, *Hörer des Wortes*, 94–8. Као што смо указали на темељну методолошку сличност између Ранера и Канта, која се огледа у трагању за трансценденталним условима могућности одређене стварности, у овој тачки огледа се вероватно најрадикалнија разлика међу њима, која онда узрокује и неке друге разлике. Наиме, као што је добро познато, знање трансцендентне стварности за Канта је немогуће, док је за Ранера не само могуће, већ је, мада само у изреченој нетематској форми пред-поимања, управо оно услов могућности сваког другог знања.

⁵⁷ Додуше, ова истовременост антиципације бића као таквог и Божијег бића (=апсолутног бића) није код Ранера аутоматска, односно, биће (по себи) и апсолутно биће нису еквивалентни појмови. Међутим, пошто, по Ранеру *Vorgriff* сапотврђује као објективно могућ, све оно што је потенцијално у његовом домашају, а апсолутно биће (тј. Бог) би без остатка (*restlos*) испунило опсег *Vorgriff*-а, те је оно, према Ранеру, *Vorgriff*-ом са-потврђено као постојеће (јер се овакво биће не може мислити као само могуће, и јер *Vorgriff* тежи не само ка нечему могућем, већ стварном). Упореди, *Ibidem*, 98-100.

Према томе, изведени закључак да *Vorgriff*, као априорни нужно присутни услов сваке спознаје заправо представља својеврсну антиципацију Божијег бића као постојећег, не треба исхитрено доживети као још један покушај априорног доказа Божије егзистенције, попут Анселмовог⁵⁸, рецимо. Јер, *Vorgriff* бива спознат и потврђен **искључиво** *a posteriori*, у оквиру сазнања неког конкретног бића. *Vorgriff* као светлост обасјава конкретан објекат спознаје, стављајући га у перспективу (хоризонта) бића као таквог, а са друге стране, тако спознати објекат чини да та светлост, тј. знање о бићу као таквом уђе у људску свест. Дакле, наша антиципација Божијег бића јавља се искључиво заједно са спознајом конкретног појединачног објекта. Иако је она априорни услов могућности сваке спознаје – ми је постајемо свесни⁵⁹ искључиво апостериорно.

Ову човекову карактеристику, да је он биће које увек (по)стоји у оквирима хоризонта одређеног пуноћом бића, Ранер назива духовношћу (*Geistigkeit*).⁶⁰

„Човек је дух, то значи, он живи у непрестаном самопружању ка Апсолутном, у отворености за Бога. А та отвореност није нешто што нам се по жељи ту и тамо догоди, или ипак не, већ услов могућности онога што човек јесте и што треба да буде, чак и у најједноличнијој свакодневици.”⁶¹

Демонстриравши на овај начин човекову отвореност и усмереност ка бићу, уз претходно показану принципјелну спознатљивост бића, Ранер је, по сопственом мишљењу, довршио прво поглавље своје онтологије *potentia oboedientialis*, тј. онтологије која би требало да утврди нашу могућност да (по)слушамо евентуално откровење.⁶²

5. Могућности слободног откровења

Задовољство досад постигнутим могло би, чини се, ипак брзо бити помућено. Наиме, на основу до сада реченог изгледа да је темељно угрожена могућност откровења, нарочито као слободног. Потпуно легитимно можемо поставити следеће питање: Ако је биће по себи, већ самим тим јер је (и у мери у којој је) биће, спознатљиво, ако смо такође утврдили да биће у својој свеукупности може бити објекат човековог сазнања, где је онда место за откровење, и шта би оно уопште представљало? Ако је Бог већ, као апсолутно биће, апсолутно осветљен и спознатљив, шта онда још има да нам открива? Такође, зашто би нам била потребна икаква „натприродна” помоћ, када смо показали да смо већ по својој природи отворени ка бесконачном хоризонту бића? Слободно самооткривање Божије, у том контексту, чини се као бесмислено, јер је Бог по својој природи већ светлост која светли свим људским бићима, а „откровење” односно наше знање о Богу долазило би

⁵⁸ Иако су постоје различити примери априорних доказа Бога, пажњу нарочито привлачи сличност са Анселмом, јер, као што рекосмо (види претходну фусноту), Ранер типично анселмовски говори да се апсолутно биће не може мислити као само могуће.

⁵⁹ Свесни - у смислу који сам поближе одредио у фусноти 52.

⁶⁰ *Ibidem*, 102.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, 104.

не од Бога Авраама, Исаака и Јакова, већ – од Бога философа. Налазимо се, дакле, пред важним проблемом: има ли, након почетних тврдњи које је Ранер успоставио што у онтологији што у метафизичкој антропологији, и даље места за некакво откровење, поврх свега још и слободно, о коме хришћанство говори?⁶³

Овај проблем, према Ранеру, наоко лако може решити подсећањем на поједине аспекте већ реченог. Прво, ваља се сетити да ми морамо да се питамо о бићу, што значи да сами нисмо пуно биће, већ смо ограничени. Неограничено биће антиципирамо само у *Vorgriff*-у, али, као што рекосмо, једино кроз спознају конкретних објеката. Неограниченост Божију, дакле, познајемо само утолико што се у конкретној спознаји пружамо с ону страну појединачних објеката, надилазећи, путем негације, њихову ограниченост. Ову неограниченост, према томе, практично познајемо управо као не-ограниченост, односно, као негацију онога што спознајемо у конкретним објектима. Позитивни аспекти ове неограничености, међутим, остају нам непознати, скривени, те ту можемо пронаћи простор за евентуални садржај откровења. Упркос томе што га антиципирамо, остају дакле елементи Божијег бића који су нам скривени, те који, као такви, могу бити (смислени) предмет евентуалног откровења.⁶⁴

Овакво решење Ранер сматра тачним, али ипак не и задовољавајућим у потпуној мери. На овај начин, по њему, ми само утврђујемо да у свом тренутном стању, сами од себе не можемо досегнути позитивно знање о нечему изван домена коначног света, *de facto* скривеност бесконачног бића, али – хоће ли то увек бити тако? Шта ако неко потпуно легитимно претпостави могућност да ће доћи такав тренутак у развоју, када људима више неће бити неопходно посредништво чулних објеката како би спознали бесконачно биће? Онда би се наш проблем могућности откровења просто изместио из садашњег у неко будуће време, односно, када такав тренутак наступи – откровење би се испоставило немогућим и бесмисленим. Додуше, Ранер признаје да чисто философским аргументима није могуће нужно закључити ни то да ће се овај тренутак икада збити. Наиме, могуће је замислити да ова човекова тежња и отвореност ка бесконачном бићу никада неће бити заиста задовољена. Теоретски је могуће замислити да нам је *Vorgriff* дат да то и остане, тј. да ће човек заувек лутати кроз сферу коначног, а бесконачно поздрављати увек само из далека. Али, ово је опет слаба утеха јер – такву могућност не можемо категорички ни одбацити.⁶⁵

Оно што ранеру такође смета јесте то да се (тренутна) непознатљивост Божија објашњава само из угла несавршености људи и њихових спознајних моћи. По њему, како бисмо заиста потврдили могућност откровења - потребно је да покажемо интринсичну непознатљивост Божију.⁶⁶

Како би свој циљ постигао, Ранер се још једном враћа анализи већ помињаног феномена. Он нас подсећа на то да је човек биће које се у свакој својој мисли или делу имплицитно пита о бићу. А питајући се о бићу, видели смо, он истовремено

⁶³ Упореди: *Ibidem*, 106–10.

⁶⁴ Упореди: *Ibidem*, 112–4.

⁶⁵ Упореди: *Ibidem*, 116–124.

⁶⁶ *Ibidem*, 124.

показује да му је биће већ у довољној мери познато, да би се о њему уопште могао питати. Примарни начин, на који се биће „открива” (себи уопште, па тако и) човеку јесте кроз самоспознају, тј. утолико што, у сваком свом (спознајном) акту човек (нужно) стиче (тј. спознаје) самог себе. Човек себе увек поима као ограниченог, у својој контингентности, бачености (*Geworfenheit*).⁶⁷ Ова чињеница послужиће Ранеру да изведе нове значајне метафизичке и антрополошке ставове, и то на следећи начин: самим тим што човек *нужно* у сваком свом акту потврђује своје постојање, а истовремено је свестан своје контингентности, он одређену неужну стварност (самога себе, тј. своје постојање) потврђује на безуслован, апсолутни начин. Поставља се, стога, питање: како је могуће постулирати нешто контингентно на нужан начин? Овај проблем Ранер решава увођењем појма воље (*Wille*): по њему, безусловно, апсолутно постулирати нешто контингентно – значи то нешто *желећи*.⁶⁸ То не може бити само ствар интелекта, логичке дедукције. Јер контингенте ствари у себи суштински не садрже основ који би нам омогућио да их, чистим промишљањем, дедуковањем, безусловно (по)тврдимо. Темелј овог потврђивања не налази се, дакле, у самом објекту који се потврђује, већ у самом чину потврђивања.⁶⁹ А такав темелј, по Ранеру, зове се воља. Ово има своје реперкусије како по Божије, тако и по човеково биће, као што ће се видети из онога што следи.⁷⁰

5.1 Скривени, слободни Бог

Човеково вољно апсолутно потврђивање свог контингентног постојања (уз истовремено сапотврђивање осветљености, спознатљивости бића), према Ранеру, *једино* је замисливо као следовање, подражавање (*Nachvollzug*)⁷¹ *слободно* апсолутног постулирања нечег контингентног (*einer freien Absolutsetzung des Nichtnotwendigen*).⁷²

⁶⁷ *Ibidem*, 128.

⁶⁸ *Ibidem*, 130.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Размишљања која следе изузетно су тешко проходна. Стога ћу се задржати на покушају да што је могуће јасније изложим основне контуре Ранеровог тока мисли, без улажења у све детаље. Ово може звучати парадоксално, јер детаљи, тј. даља разрада основне идеје, углавном воде њеном бољем разумевању, али, након темелјног ишчитавања како Ранеровог изворног текста, тако и најрелевантније секундарне литературе, чини ми се да овде то није случај. Наиме, општи је утисак да Ранер није успео да до краја појасни и утемељи своје идеје, на начин и уз помоћ аргумената који би читаоцу омогућили да их разуме „без остатка”. А, пошто ово важи како за главни ток мисли, тако и за све детаље којима се овај главни ток додатно разгранавана, то овај недокучиви „остатак” постаје све богатији, и прети да коначно замагли поимање чак и најбазичније идејне нити. Одломак којим ћемо се овде бавити Еберхарт Симонс сматра „међу најзамршенијим у *Слушаоцу речи*” (Eberhard Simons, *Philosophie der Offenbarung. Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1996, 20), док Ајхер тврди да је у овом случају Ранерове исказе још теже појмити, те да су утемељујуће везе још нејасније и штурније изражене него што је случај био у већ загонетним исказима о идентитету (са)знања и бића (P. Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg, 1970, 181).

⁷¹ Ово је још један важан термин, крајње незгодан за превођење. Он би се, рецимо, могао превести као следовање, подражавање, идење нечијим стопама. Важно је, међутим, имати у виду да се, поготово у ранеровском контексту, не мисли на чисто менталну радњу, односно, просто понављање нечијег мисаоног шаблона, већ се ради о активности која укључује активност целокупне личности, и „срце и ум”. О овом појму види више у: А. Taloon, *op. cit.*, xiii.

⁷² K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 130. Међутим, *зашто* је то тако, зашто би то био једини начин да разумемо дати феномен – Ранер нажалост не појашњава. На овом месту од користи могу бити поја-

Овај чин постулирања мора бити слободан, јер, у супротном, ако би наше постојање било постулирано од стране неког темеља који не може а да нас не постулира – онда, или би наше постојање било нужно као и сам чин постулирања, или би узрок постулирања био такве врсте да би било каквим (логичким) путем било немогуће схватити везу између њега (узрока), чина постојања и оног постулираног. Обе ове хипотезе су неприхватљиве јер а) наше постојање врло јасно спознајемо као контингентно, а не нужно, због чега отпада прва хипотеза и б) друга хипотеза се коси са раније устврђеним темељом Ранерове опште метафизике – осветљеношћу, спознатљивошћу бића.⁷³

Одатле, по Ранеру, следи да је једини начин да разумемо нужно постулирање човековог контингентног постојања тај да га схватимо као постулираног актом слободне воље. А тај слободни акт може бити једино акт апсолутног бића, Бога. Према томе, у нужном чину самопотврђивања као контингентних бића ми себе потврђујемо као Божији слободно жељени учинак.⁷⁴

За тему којом се у овом поглављу примарно бавимо ово је битно из следећег разлога: Када тврдимо да у *Vorgriff*-у стојимо пред бићем као таквим, то не значи да стојимо пред њим као пред неким беживотним, непокретним идеалом који нам увек стоји на располагању и мора бити доступан нашем поимању. Ми стојимо пред Богом, који је крајњи циљ нашег *Vorgriff*-а, као пред субјектом који слободно располаже самим собом. Због тога је свако знање коначних бића (дакле наше) о Богу ношено слободним постулирањем ових коначних бића и читаве коначне стварности, које (постулирање) је чин који обично називамо стварањем. Дакле, оно је већ увек одговор на слободну кретњу Божију ка нама. Такође, Ранер понавља у православном контексту добро нам познате и популарне ставове о томе да се сазнање личности разликује од сазнања некаквог „обичног“ предмета, по томе што је оно могуће само онда и у оној мери у којој личност сама жели да се открије. Надаље, из саме контингентности створене стварности следи да је она променљива, те да остаје објекат даљих могућих Божијих интервенција. Идеја откровења показује се онда као смислена могућност, јер је јасно да, и након стварања, преостаје још тога што Бог у односу према нама може да каже или уради, те према томе има још шта да нам открије, односно, садржај откровења није исцрпљен стварањем. Што се људи тиче, подсећамо да је хоризонт њиховог могућег знања практично бесконачан, те да се пружа поврх свега, тј. надилази све што није директно гледање лица Божијег. Дакле, докле год не достигнумо овакву непосредну визију Бога остајемо отворени за нова Божија дејства, тј. пријемчиви за откровење.⁷⁵

шњења која је у другом издању у текст унео Мец, макар утолико што нам омогућавају да наслутимо на који начин има уопште смисла говорити о том подражавању. Наиме, наведено место код Меца гласи: „Ово нужно вољно потврђивање (Bejahung) допушта да се оно на тај начин потврђено (пошто је са наше стране затечено и задато као страно/туђе – weil von uns als fremd vorgefunden und uns vorgegeben) у својој контингентности покаже као туђе-вољно постулирано, те се тако једино може појмити као подражавање слободног апсолутног постулирања нечег ненужног“. Упореди, К. Rahner, *Hörer des Wortes*², 131.

⁷³ Упореди: К. Rahner, *Hörer des Wortes*, 132.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Упореди: *Ibidem*, 134.

Наредна битна ствар коју у вези могућег слободног откровења морамо нагласити је следећа: оно се не може предвидети. Смер акције који ће у односу на своју творевину Бог преузети је слободан, те као такав непредвидив. Није могуће априорно закључити да нам се Бог мора открити, нити на који ће начин и у којој мери он то учинити. Додуше, по Ранеру, на извештан начин има смисла реће да се откровење догађа нужно.⁷⁶ Ово стога што, по њему, метафизички гледано, откровење просто значи било какву слободну Божију активност, јер се кроз сваку такву активност он пројављује. У сусрету двеју личности, свака од њих се нужно пројављује, било тако што ће желети да о себи нешто открије и ступи у комуникацију, или тако што ће одлучити да остане затворен и ћути. У том смислу – откровење јесте нужно, Бог се нужно открива било као онај који жели да нам нешто о себи каже, или као онај који ћути.

Још једно важно и тешко питање које Ранер покреће (и још тежи за разумевање одговор који даје) тичу се интелигибилности контингентних бића и чинова. Чини се да су контингента бића у основи неинтелигибилна. Јер интелигибилно је, за Ранера, оно што можемо појмити заједно са његовим темељем, и увидети на који начин оно из тог свог темеља нужно проистиче.⁷⁷ Код контингентних бића, изоловано посматраних, ово се чини немогућим, јер заиста не постоји било каква нужна веза између бића као таквог и контингентних бића. Зато се контингентно биће чини интелигибилним само уколико се не посматра као изоловано, већ у вези са хоризонтом целокупног знања, бићем као таквим, односно Богом. На тај начин контингентно биће се посматра у вези са својим извором, као утемељено у апсолутном бићу, и то, као што смо видели, слободним вољним чином.⁷⁸ Међутим, проблем овим ипак није решен. Јер, питање се може само преместити на виши ниво, те, уместо да се питамо о интелигибилности конкретних контингентних бића, можемо се упитати о интелигибилности чина којим су ова бића постулирана, тј. о интелигибилности стварања. Стварање је, као слободни вољни акт такође контингентно, па се легитимно намеће питање – да ли је оно интелигибилно? И то, не само да ли је и у којој мери оно појмљиво нашем, ограниченом људском знању него и – је ли оно интелигибилно самоме Богу?⁷⁹

Слободни акт, по Ранеру, изворно не значи толико постулирање нечег другог, нама спољашњег, већ првенствено испуњење сопствене природе, стицање поседа над самим собом, бивање при себи.⁸⁰ А ово су, подсетимо се, све изрази којима је Ранер претходно описивао и изворно значење знања. Управо зато можемо рећи да је слободни акт спознатљив ономе који га извршава (мада, чини се, остаје непрозиран и недокучив сваком другом).⁸¹ Створена стварност дакле има извор у слободном, осветљеном, спознатљивом чину Бога. А овакав слободни, осветљени чин зове се, по Ранеру, љубав. Јер, љубав је *освећена воља усмерена на личности* (*gelichte-*

⁷⁶ Види: *Ibidem*, 138.

⁷⁷ *Ibidem*, 144.

⁷⁸ Упореди: *Ibidem*, 146.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*, 148.

⁸¹ *Ibidem*.

te Wille zur Person) у њеној несводивој јединствености.⁸² А управо такву вољу Бог има, првенствено у чину којим потврђује самога себе, а онда и када слободно ствара свет и човека.

5.2 Човек као слободни слушалац

Вратимо се сада човеку, и последицама које увођење вољног елемента, као темеља (нужног) самопотврђивања има по схватање човекове природе. Ово самопотврђивање је, сетимо се, нужно у смислу да не може бити избегнуто.⁸³ Човек не може да бира хоће ли или неће да потврди своје постојање. Овај феномен апсолутног потврђивања нечег контингентног, Ранер је, видели смо, објаснио увођењем воље⁸⁴, као нужног елемента којим се тако нешто омогућава. Ово важи како за човека тако и за Бога. Разлика је у томе (овде се враћамо на већ поменути веома битан појам *Nachvollzug*, који је кључан за схватање специфичности човекове ситуације) што је воља коју човек проналази у себи, и којом себе потврђује, по Ранеру, схватљива *једино* као следовање, подражавање оној вољи, тј. оном изворном вољном чину којим је створена стварност, укључујући и човека, створена.⁸⁵ Ова идеја подражавања кључна је и да бисмо разумели на који је начин човек у стању да појми Божији чин стварања. Претходно смо видели да је слободан чин, као такав појмљив ономе који га извршава, а непознатљив свима другима. Поимање слободног чина, дакле, немогуће је у мери у којој се налазимо изван самог чина.⁸⁶ Према томе, једини начин на који чин стварања може постати интелигибилан за човека јесте – у мери у којој он сам овај акт са-извршава (*mitvollzieht*), учествује у овоме акту, односно, у мери у којој га *воли*.⁸⁷ Да бисмо појмили Божији слободни чин, морамо се сјединити, штавише идентификовати са њим у својој љубави према њему. На тај начин, љубав се пројављује као светлост знања, односно по Ранеру: *само у лојци љубави лојка досеже разумевање слободне бића*.⁸⁸ Из овога следи нови снажан исказ: пошто човек нужно потврђује своје постојање, и то вољним чином, који је подражавање изворног Божијег вољног, штавише љубавног чина, то се онда љубав према Богу налази у срцу човековог бића, не као нешто што се може, а не мора догодити, већ као унутрашњи елемент знања, његов услов и темељ!⁸⁹

Ако је то све тако, последње, за нашу тему кључно, питање које нам се поставља у оквиру овог поглавља тиче се проблема човекове слободе. Божију слободу у односу на потенцијално откровење човеку Ранер (сматра да) је у довољној

⁸² *Ibidem*, 150.

⁸³ Чак и у екстремним случајевима самоубиства, ми прво претпостављамо, и самим тим потврђујемо, сопствено постојање, које онда желимо да понишtimo.

⁸⁴ Ајхер, чини се не без основа, сматра да Ранер неконзистентно користи појам воље, односно да је могуће да чини грешку еквивокације јер вољу користи час као човеков психолошки феномен, час као нужни део човекове структуре, а час, опет, као творачки темељ ове структуре (*bald als Psychologisches Phänomen des Menschen, bald als Notwendige Struktur, bald als der schöpferische Grund dieser Struktur*). Види: P. Eicher, *op. cit.*, 181, фуснота 3.

⁸⁵ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 150.

⁸⁶ *Ibidem*, 148.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*, 150.

⁸⁹ *Ibidem*, 152.

мери показао, али, има ли у односу на то потенцијално откровење и човек икакву слободу? Као онај који нужно потврђује своје постојање, као онај у центру чијег бића се неизбежно налази љубав према Богу, чини се да је човек приморан да потенцијално откровење пригрли и прихвати, да је „програмиран” на то да на њега позитивно одреагује. Са овим се, међутим, Ранер не би сложио.

По њему, наше самопотврђивање јесте нужно у смислу да се оно *мора* догодити, али није нужно у *иподегу* начина на који ће се догодити.⁹⁰ Овде нам је опет од помоћи поменути вољни моменат. Наиме, у спознаји коначних предмета, у сусрету са њима, ови предмети се јављају као наши објекти, а пошто се овај наш контакт нужно догађа у контексту вољног чина, онда ови предмети постају могући објекти, циљеви наше воље, наше афективне одлуке (einer emotionalen Stellungnahme), тј. Ранеровим речима, они постају *вредности* (Werte).⁹¹ С обзиром на овај стално присутни вољни моменат, можемо рећи и да биће уопште доживљавамо као вредност. Притом, крајњи циљ, хоризонт наших стремљења, тј. самога Бога, видимо као (једину) апсолутну вредност, а све појединачне, ограничене вредности, у светлу ове неограничене, доживљавамо као коначне вредности.⁹² Стајање пред апсолутним бићем као апсолутном вредношћу, овде је, опет (као што је то случај био и код знања), услов могућности наше отворености за било коју другу, ограничену вредност. У том смислу ми, поново, немамо слободу, у смислу да, имплицитно, нужно потврђујемо исправни редослед вредности, на челу са Богом као највишом од њих. Међутим, оно где ипак имамо слободу, јесте ниво на којем појединачне вредности (укључујући ту и Бога као апсолутну вредност) чинимо нашим представама. Односно, слободни смо онда када о вредностима не говоримо као о *условима неке могућности*, већ када их, путем рефлексије, учинимо *предметима*, објектима свог знања (и деловања).⁹³ Тако, својим животом и слободним активностима, ми одлучујемо да законе који су имплицитно већ присутни у нама и које несвесно прихватимо – сада на свесном нивоу или прихватимо, и испољимо их као начела сопственог деловања, или да их одбацимо и одлучимо да поступамо мимо њих. Исто важи и за љубав према Богу, која се, рекосмо, већ нужно налази у дубинама нашег бића. Можемо прихватити да се понашамо у складу са „исправним” поретком љубави који нам је имплицитно дат, или да успостављамо свој сопствени поредак љубави. У том контексту могуће је разумети како се неко одлучује за самоубиство или мрзи Бога. У сваком случају, шта год да одлучимо, има суштинске последице по наше биће. У сваком свом поступку ми пројављујемо начела којим се владамо. На тај начин, не само да чинимо добра или лоша дела, него *испостављамо* добри или зли. Дакле, нужна љубав према Богу присутна у дубинама нашег бића, никада се у нашим делима не пројављује сама по себи, као чиста љубав, већ је комбинована са поретком љубави који слободно успостављамо, и који се са овом нужном љубављу слаже или јој противречи.⁹⁴

⁹⁰ *Ibidem*, 154.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*, 156.

⁹⁴ *Ibidem*, 156–8.

Кључна последица свега овога, која Ранера интересује у контексту питања о људској слободи, јесте да се испоставља да је нужни интринсични елеменат наше трансценденције ка Богу – слободна одлука. Она не проистиче из неког знања о Богу (као да бисмо прво могли да неутрално спознамо Бога па тек онда одлучимо хоћемо ли га волети или мрзети; таква идеја за Ранера је „апстракција философа”⁹⁵), већ ова слободна одлука утиче на то знање Бога, формира га. Јер, по Ранеру, метафизичко знање никад не сусреће свој објекат у њему самом, већ га спознаје само у функцији субјективног динамизма ка објекту.⁹⁶ Такво знање подразумева посвећеност целокупне особе у слободној одлуци. Тако, према Ранеру, сви ми имамо Бога који одговара овој нашој посвећености, те, ако нам је материја дража од духа, ми ћемо материју обожавати као апсолут, као Бога. Ако центар свог бића вежемо за животне пориве, павловски речено стомак ће бити наш Бог итд. Интересантно је да, стога, Ранер аскезу одређује као спремност да преиспитамо свој сопствени поредак љубави, и вреднујемо га у светлу остатка правог, изворног поретка који увек постоји у свакоме од нас.⁹⁷

Из свега реченог, међутим, по Ранеру, не следи да се математичке истине (као својеврстан идеал и пример истина које се спознају јасно и разговетно) могу демонстрирати строжије и извесније од метафизичких истина о Богу. Чак се, по њему, може рећи да метафизичке истине демонстрирамо на још стриктнији начин, пошто су оне увек нужно сапотврђене од стране нашег најунутарњијег бића. Математичке истине су од свих потврђене зато што се оне просто тичу само наше површине, па се тако не могу сукобити са поретком љубави који смо усвојили и коме у животу следујемо. Стога, сматра Ранер, чињеница да се неком ниткову може јасно изложити математички доказ, али не и доказ Божијег постојања, не демонстрира нити снагу првог, нити слабост другог доказа. Он само показује меру у којој је у сваком од случајева неопходна лична посвећеност.⁹⁸

На крају овог поглавља можемо експлицирати други став Ранерове опште метафизике, и метафизичке антропологије. Подсетимо се, по питању бића уопште, прво смо утврдили његову принципијелну спознатљивост, осветљеност. Ову тврдњу сада проширујемо другом, на следећи начин: чисто биће је слободно биће, зато што није од почетка и нужно откривено коначним бићима.⁹⁹ Када је реч о метафизичкој антропологији, прво је показана човекова апсолутна отвореност за потенцијално откровење, односно чињеница да ниједна сфера, област бића није априорно искључена из скупа могућих објеката људске спознаје. Овај исказ сада допуњујемо следећим: ова људска отвореност, у својој сопственој структури, детерминисана је нашим слободним ставом.¹⁰⁰

⁹⁵ *Ibidem*, 160.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*, 162.

⁹⁸ Упореди: *Ibidem*, 160.

⁹⁹ *Ibidem*, 140.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 162.

6. Место ѡѡенцијалне (Божије) ѡруке

Последње важно питање којим се Ранер бави у оквиру овог дела јесте питање места евентуалног Божијег откровоња. Њега занима где то конкретно унутар људске егзистенције постоји место на којем треба да стојимо и чекамо, где можемо послушквати у нади да ћемо открити Божију поруку. Да ли је то у човековој унутрашњости, путем некакве екстазе, чисто духовно обраћање Духа духу, ослобођено сваке коначности овога света, или ипак негде другде? Како бисмо утврдили ово место, потребно је, по Ранеру, још једном прецизно одредити човека као биће и његову природу. Већ смо рекли да је човек дух отворен за могуће откровоње, у односу на које се може одредити слободно, али, ваљало би овај исказ још више прецизирати и појаснити увидом у специфичност ове човекове отворености, његове трансцендентности. Јер, Бог може да открије само оно што човек може да чује, да прими.¹⁰¹

Пре него што крене са овом анализом Ранер даје једну важну прелиминарну напомену. Наиме, приликом одређивања места потенцијалног откровоња, важно је водити рачуна о томе да не „наметнемо” такво место за откровоње, које ће, као такво, ограничити садржај овог откровоња. Такво наметање се, по Ранеру, дешава у случају Шлајермахеровог говора о људском осећању крајње зависности или Отовог говора о *mysterium fascinandum et tremendum*. На овај начин, одређени садржај је, такоређи, априорно искључен из садржаја могућег откровоња јер се не слаже са могућим садржајем који је такође априорно утврђен местом откровоња које смо наметнули. Ово је, свакако, грешка која треба бити избегнута.¹⁰²

6.1 Човек као материјално биће

У покушају да још ближе одреди специфичност човековог бића, Ранер се још једном враћа анализи рецептивног знања. Подсетимо се, одређењем знања као првенствено самоспознаје, самопоседовања, кључни епистемолошки проблем за Ранера постаје – како је уопште могуће (са)знати неки објекат различит од спознајућег субјекта? Односно, како је могуће рецептивно знање. Опет, овај проблем је различите сложености код различитих бића. Тако, није претерано тешко објаснити одакле Богу рецептивно знање, јер, Бог прво спознаје самог себе, па онда, спознајући себе као творачки темељ коначних бића, и ова бића спознаје као своје учинке, дакле тек секундарно.¹⁰³ Код анђела је ситуација слична, они такође поседују сопствено биће, и немају потребе ради тога да излазе ван себе.¹⁰⁴ Знање о другим објектима имају учествовањем у Божијем знању. Човекова ситуација је по овом питању најкомпликованија, јер је његово знање *искључиво* рецептивно. Човек, сам по себи, и од себе, нема ама баш никакво знање. Он нема никакве урођене идеје већ је *anima tabula rasa*. Како би стекао било какво знање, па чак и знање о самом себи, он мора да се окрене, тј. да изађе изван себе (*Auskehr*), а тек потом се врати само-

¹⁰¹ Упореди: *Ibidem*, 164–72.

¹⁰² *Ibidem*, 168.

¹⁰³ Упореди: *Ibidem*, 182.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 178.

ме себи (Einkehr).¹⁰⁵ Оваква, међутим, структура људског знања делује противречно раније успостављеној тврдњи да је знање примарно знање самога себе, тј. да сопствено биће мора бити први објекат спознаје.¹⁰⁶ Код човека изгледа да је ситуација потпуно супротна, тј. чини се да човек нужно прво спознаје другог, како би могао да спозна сопствено биће.

Једини начин на који је, по Ранеру, могуће решити овај проблем, односно, на који је могуће усагласити ова два захтева (да знање буде првенствено знање самог себе, а да опет, код човека, први предмет спознаје буде неко други), јесте следећи: човеково биће мора изворно, онтички (seinsmäßig) бити биће другог.¹⁰⁷ Схоластички речено, биће, стварност, актуалност, код човека не стоји само у себи (nicht in sich selbst allein ständig), него је увек са другим, код „другог” (bei einem „anderen”). Тако, само ако је човеково биће изворно „биће другог”, онда је и његова самоспознаја - изворно спознаја другог.¹⁰⁸ Овакво формално решење проблема је, међутим, и по Ранеровом сопственом признању исувише апстрактно. Шта нам то конкретно говори о човековом бићу, о његовој природи? Ко је тај „други” чије биће је човеково биће? Овај „други”, сматра Ранер, не може опет и сам бити биће, јер онда не би могао допринети решењу нашег проблема. Он, додуше, мора бити реално постојећи, али не и биће, већ само *могућности бића*.¹⁰⁹ А таква празна, неодређена могућност бића назива се томистички – материја¹¹⁰ (materia prima). Људско биће је, тако, биће ове неодређене могућности бића, оно је – *форма* материје. Према Ранеру, рећи ово је ништа друго до поновити томистички принцип по коме је *гуша форма шела*¹¹¹ (Anima humana est forma corporis).¹¹²

Надаље, знање које није априорно поседовање, већ примање (рецепција) објекта (споља), знање материјалног објекта називамо *чулно* знање. Чулност је,

¹⁰⁵ Упореди: *Ibidem*, 178-80.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 182.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 184. Овде је поново врло јасно приметан принцип којим се Ранер служи читавим током дела, а који до сада нисмо јасно експлицирали. Ранер изводи онтолошке закључке (о материјалности човека) на основу епистемолошких претпоставки. Тога је и сам свестан, и ово не сматра за проблем. Напротив, чини му се да се исправни онтолошки концепти могу појмити и извести једино у комбинацији са одговарајућим епистемолошким ставовима, никако мимо њих. Онтолошки ставови су, за њега, превод епистемолошких на језик бића, и обрнуто.

¹⁰⁸ Човек је за Ранера, тако, као биће које на извесан начин у знању осцилира између бивања при себи (Beisichsein) и бивања код другог (Weg-von-sich-beim-andern-Sein) – лебдећа средина (die schwebende Mitte). О значају појма Schwebе за Ранерову мисао види више у: P. Burke, *op. cit.*, 4.

¹⁰⁹ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 184.

¹¹⁰ Ранер одмах јасно разграничава томистички појам материје од природно-научног, тј. физичког и хемијског. За ове науке материја је твар коју је на неки начин могуће опазити и испитивати, макар научницима. Томистичка материја то није. Она је заиста метафизички постулат, стварна компонента (материјалних) бића, али не може бити опажена и не треба се интерпретирати као нека ствар. Упореди: *Ibidem*, 186.

¹¹¹ У *Духу у свећу*, Ранер поближе објашњава томистичко разумевање односа душе и тела. По њему, Тома одбацује наивно схватање по коме би душа била неко спиритуално биће које се налази у телу као своје сасуду. Душа је једина реалност тела (die einzige Wirklichkeit des Leibes selbst). Човек се не састоји од душе и тела као од две независне компоненте, већ од anima и materia prima (а ово је већ чисто мета-физичко, а не физичко разликовање). О овоме види у: K. Rahner, *Geist in Welt*, 241-46. У истом духу Ајхер тврди да је за Ранера тело *онтолошки симбол* (на свет упућеног духа). P. Eicher, *op. cit.*, 414.

¹¹² K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 186.

по Ранеру, она врсту знања коју имамо уколико, да бисмо као први предмет своје спознаје имали другога, морамо бити бића материје.¹¹³

Веома важно за Ранера је то што му се чини, да је уз помоћ претходно изнетих разматрања успео да човекову материјалност и чулност успостави као нужне, суштинске елементе људскости. Ово због тога што их није просто априорно констатовао, као одређене човекове особине или могућности, већ их је, сматра, као нужне метафизички дедуковао анализом природе рецептивног знања.¹¹⁴

(Пажљивом) читаоцу може се учинити да Ранер увођењем човекове материјалности ипак није решио проблем од којег је кренуо. Наиме, питање је било: како то, ако је знање првенствено самоспознаја, човеково знање нужно полази од знања другог објекта. Притом, под другим објектом се овде мислио објекат заиста реално различит од нас самих. Са друге стране, „други” којег је Ранер увео у игру (тј. материја) како би апорију разрешио, није потпуно одвојен и различит од нас, него је саставна компонента човековог бића. Ранер је и сам свестан да се може чинити да је проблем решио само на вербалном, а не и на суштинском нивоу. Он ипак сматра да то није случај, а како би то илустровао, служи се двама схоластичким аксиомима о кретању. Први аксиом тврди: *Motus est actus movendis* (покрет је акт покретача), а други: *motus est in moto* (покрет је у ономе покренутом). Покрет је, према томе, карактеристика како покретача (као извора активности, утицаја), тако и покренутог (као оног на кога се утиче, у коме покрет једино постоји). Слично је, према Ранеру, са нашим (рецептивним) знањем: утицај потиче од чулног објекта, али само знање постоји само у субјекту сазнања. Знање је тако истовремено карактеристика која детерминише објекат (који пружа „материјал” за знање, који се у знању открива, пројављује), тако и субјекат (у коме се само знање налази). Али, да би једна карактеристика могла истовремено бити детерминанта две различите реалности, и субјекта и објекта, према Ранеру, морамо претпоставити њихову материјалност. Јер, само уз помоћ материје као медијума, као неутралне зоне, карактеристика једног бића може истовремено одређивати и неко друго биће. Зато, по њему, Тома тврди да покрет у правом смислу постоји само код материјалних бића. Јер, само је ту могуће да покрет буде истовремено одлика и покретача и покренутог. Аналогно, рецептивно знање могуће је само у оквирима материје, јер само ту реалност која припада одређеном објекту, може истовремено бити и реалност субјекта, као оног покренутог од стране објекта, те тако, може бити спозната.¹¹⁵

Из овога даље следи и још један важан закључак: објекти сазнања човека као материјалног бића такође су материјални објекти. Чулно сазнање је материјално сазнање, његов изворни, примарни објекат може бити само материјално биће.¹¹⁶ Ово, наравно, има значајне последице по тему којом се бавимо, о чему ће још бити речи.

¹¹³ *Ibidem*, 188–90.

¹¹⁴ Упореди: *Ibidem*, 186–8.

¹¹⁵ Упореди: *Ibidem*, 204–8. Остаје, међутим, утисак да је, упркос овом додатном разјашњењу Ранер остао дужан, у најмању руку, да појасни *zaišto* је мимо материје немогуће да одлика једног бића буде одлика и другог.

¹¹⁶ *Ibidem*, 190.

На овом месту, (условно речено) закључујући тему човечије материјалности, можемо допунити раније изнете тврдње о човеку на следећи начин: човек је дух, али на такав начин да је, управо да би се остварио као дух, нужно упућен на излазак ван себе, на материјално, на свет. Човекова материјалност, телесност, није дакле само још једна његова карактеристика, поред духовности, већ је унутрашња одлика саме те духовности. Ово, свакако, не значи да човек има неку посебну, чулну духовност, него, да човек јесте дух, али на специфичан (чулни) начин; он је дух који свој задатак као духа (а то је, рекли смо: његова отвореност, пружање ка пуноћи бића, ка Богу) испуњава (једино) уз помоћ чулних, материјалних предмета.¹¹⁷

6.2. Човек као биће историје

Након што је изнео основне тврдње о материји уопште и човековој материјалности, Ранер наставља да изводи последице човекове телесности на следећи начин: по њему, материја је темељ просторности и темпоралности бића у чијој се основи налази. Као што смо већ помињали, у спознајном акту усмереном на појединачне објекте, човек је у стању да разликује (неограничену) суштину од конкретног појединачног предмета у којем је ова суштину „оваплоћена”. Управо материја је ту неутрални „носилац” (Träger) који омогућава да се суштину (конкретна форма) реализује.¹¹⁸ Као неограничена, суштину се у оквиру материје може реализовати онолико често колико то жели (beliebtig oft). Када се то заиста догоди, тј. кад се једна реалност више пута реализује у материји, могуће је ове различите репродукције једне суштине бројати. Тако, материја је принцип броја. А где је број, ту је, по Ранеру, и квантитет, те је, следствено, материја принцип, основ квантитета. И то не само када се ради о неколико међусобно различитих ствари, већ она по истом принципу мора функционисати и у оквиру једне појединачне ствари. Материја, дакле, једну појединачну ствар чини у себи квантитативном. А ово понављање истог у оквиру једне те исте ствари назива се просторност. Тако је свако материјално биће суштински просторно.¹¹⁹

Што се темпоралности, временитости тиче, њу уз помоћ материје објашњавамо на следећи начин: као неодређена могућност бића, материја је увек шира од конкретног бића које је у њој реализовано. Тако, конкретно биће никада не испуњава тоталитет могућности материје. По Ранеру, конкретно биће је увек у покрету, оно постоји на један начин, али је усмерено ка промени, даљем развоју, новим могућностима. Ове могућности углавном, макар делимично, искључују једна другу, односно не могу симултано постојати, те тако сав потенцијал материје ни у једном тренутку није потпуно реализован. Потпуна реализација могућности једног материјалног бића, могућа је и замислива само као сукцесија, смењивање различитих могућности унутар овог бића. Ово другим речима значи: (материјално) биће је темпорално, не у смислу некакве спољашње мере његовог трајања, него као унутрашње ширење (die innere Erstreckung) саме ствари у остварењу тотали-

¹¹⁷ Упореди: *Ibidem*, 194.

¹¹⁸ *Ibidem*, 192.

¹¹⁹ Упореди: *Ibidem*, 196.

тета њених могућности. Свака од ових могућности је, као материјална, пролазна и динамички усмерена на неку наредну могућност која ће је наследити. Материјално биће је према томе – интринсично временито.¹²⁰

Када ова општа разматрања применимо конкретно на човека долазимо до следећих закључака. Прво, *бити човек значи бити један од многих*. *A priori* се може закључити да, самим тим што смо материјална бића, можемо по својој суштини, по својој природи, бити умножени, односно – може постојати више људских бића. Чак и кад би фактички постојао само један човек, тај би у себи носио усмерење ка могућем мноштву других људских бића. Што се тиче темпоралности, видели смо да једно материјално биће никада не може у потпуности истовремено остварити све своје могућности. Управо је због тога поменуто упућивање на друге јединке исте врсте, на (пре)остале припаднике људског рода од суштинске важности. Јер, човечанство једино у целини може актуелно пројавити све оне могућности које су, на нивоу могућности, дате сваком од нас појединачно (али нису у сваком појединцу и реализоване). Бити човек у истинском смислу за Ранера је стога могуће *једино у оквиру (целокућној) човечанства* (*Der Mensch ist nur in einer Menschheit wirklich*).¹²¹

Када спојимо поменута одређења човека рекавши да је он један од многих (припадника) своје врсте, са којима сапостоји у простору и времену, то по Ранеру, не значи ништа друго до рећи да је човек *исторично* биће. Појам историчан Ранер користи у двојаким смислу. Са једне стране, историчан је за њега сваки онај чин, сваки догађај који је слободан, јединствен контингентан. У природи такође постоје промене и покрет, али природа нема историју, јер су ова догађања унутар ње условљена, регулисана законима. Историчност је, насупрот томе, ознака слободне. У том смислу, када смо говорили о могућем слободном Божијем откровењу човеку, можемо рећи да је оно исторично, исто као и слободан човеков став, тј. одговор на то могуће откровење. Са друге стране, за Ранера постоји и историчност у ужем, људском смислу. Људска историја постоји тек тамо где се слободна активност шири светом у заједници слободних личности (*in einem Zusammen freier Personen*), тамо где ова слободна дела изискују простор и време, да би могли да буду оно што јесу. Дакле, још један есенцијални елемент у одређењу човековог бића јесте његова (специфична, људска) историчност.¹²²

Ако се вратимо питању са почетка поглавља, питању места за евентуалну Божију поруку човеку, чини се да смо се, након претходних разматрања, одговору приближили, али га нисмо још до краја досегли. Наиме, одредивши човека као материјално биће, чији непосредни предмети спознаје могу бити само материјална бића, као биће које је нужно уроњено у простор и време, тј. у свет, као биће које је интринсично исторично, јасно је да нас порука Божија, у случају да је (или ће тек

¹²⁰ Упореди: *Ibidem*, 196-8. По Клаусу Петеру Фишеру, оваква разматрања о човековој временитости под јасним су утицајем ранохајдегеровских расправа о временитости *Dasein*-а. Klaus Peter Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1974, 183, фуснота 133.

¹²¹ Упореди: *Ibidem*, 198-200.

¹²² Упореди: *Ibidem*, 200-202.

бити) уопште упућена, како би претендовала на то да је можемо чути, мора сусрести управо ту – у свету, у историји.¹²³ Овај одговор, за Ранера, ипак још није у довољној мери прецизан.

7. Људска реч као средствио оӣкровења

Пре него што нам укаже на људску реч као коначну одредницу Божије (евентуалне) поруке упућене човеку, Ранер жели да још једном поближе одреди однос између две установљене људске карактеристике: његове *ӣрансценденцијности*, са једне стране, и његове *историјности*, са друге. Иако су готово сви аспекти овог односа, што имплицитно што експлицитно, већ истакнути у ранијем току рада, није на одмет на овом месту поново скренути пажњу на кључне тачке:

- Човек је исторично биће. Ово није нека споредна, само једна од његових особина, поред тога што је дух, него је историчност иманентна одлика специфичне духовности коју називамо људском.¹²⁴ Њу нисмо просто апостериорно констатовали, већ смо је дедуковали из специфично људског начина сазнања.
- Ова специфичност људског сазнања огледа се у томе што је оно *искључиво* рецептивно. Као такво, видели смо, оно је и чулно, а његови (једини могући) непосредни објекти су чулни, материјални објекти. Ранеровим речима једини објекат нашег сазнања су појаве (*Erscheinungen*).¹²⁵ Под појавама он не мисли само на спољашње објекте, већ и на нас саме, речју, на све оно што можемо назвати светом.
- Међутим, управо анализом конкретно људског сазнања првобитно смо дошли и до закључка који се тицао људске трансценденције, такође као неке споредне, већ суштинске човекове одлике. Односно, једини начин на који смо могли објаснити *аӣсипраховање* (неограничене суштине из ограниченог конкретног објекта), био је тај што смо као његов нужни услов претпоставили пред-поимање, антиципацију (*Vorgriff*) тоталитета могућих објеката спознаје, који се, даљом анализом показао као предокушај апсолутног бића, Бога.
- Једини начин на који се ове две човекове карактеристике (његова урођеност у свет и његово пружање, у сваком спознајом акту, поврх конкретног предмета спознаје ка чистом бићу) могу помирити јесте тај да морамо тврдити да се и овај *Vorgriff* дешава једино у појавама и кроз њих, тј. заједно са њима. Он нам никада није дат као непосредни објекат сазнања, него увек као (нужни!)

¹²³ Неки истраживачи ипак нису задовољни начином на који је Ранер успео да покаже интринсичну историчност људског бића. Према Ајхеру, тако, стиче се утисак да није на прави начин показана историчност човека него да, у себи неисторична, сазнајна трансценденција човекова проналази пут ка Богу унутар историје, не зато што историчност припада самом човековом језгру, него јер је то неопходно због његове материјалности. Упореди, Р. Eicher, *op. cit.*, 402. У сличном духу размишља и К. П. Фишер, за кога је историчност код Ранера дефицијентни модус духа (израз Кројцеров, *op. cit.*, 236), који историчност користи просто као (нужни!) моменат у враћању самом себи (*Rückkehr zu sich selbst*). По Фишеру, није јасно ни зашто је за Ранера овакав, посредан, начин (само)спознаје код човека заувек нужан. Упореди: К. Р. Fischer, *op. cit.*, 180–3.

¹²⁴ К. Rahner, *Hörer des Wortes*, 212.

¹²⁵ Упореди: *Ibidem*, 214. Под појавама он не мисли на феномене у кантовском смислу (насупротив ноуменима), нити на нешто што се евентуално само пројављује као постојеће, а то заправо није, него, овим појмом он просто жели да укаже на то да знање о бићима примамо искључиво од самих тих бића. Она нам се морају показати.

горизонт. То значи да конкретан чулни објекат увек посматрамо у перспективи (неограниченог) бића.

- Штавише, пошто предмет наше свести и сазнања могу бити само појаве, представе, онда када у спознаји конкретног чулног објекта постајемо свесни *Vorgriff*-а, и њега смо свесни управо на овај начин, уз помоћ чулне представе. Једноставно, не постоји други начин на који наш ум може функционисати.¹²⁶

С обзиром на речено, можемо, са Ранером, рећи следеће: биће као такво открива нам се *једино у његовим представама* и кроз њих, али, такође, и *целокупно биће* нам се пројављује кроз појаве. Остаје још само да видимо у којој мери нам се биће може открити кроз чулне представе. Односно, Ранер се пита да ли је чулно сазнање довољно да нам пружи само неку општу слику или се можемо надати и неким конкретнијим детаљима. Уз помоћ различитих анализа спроведених на страницама овог дела, Ранер је јасно утврдио неке од оштих карактеристика бића. Притом се мисли на одређења бића као само-присутности, само-осветљености, само-потврђивања, воље и вредности, која (одређења) Ранер назива још и трансценденталним карактеристикама бића (*die transzendentalen Bestimmungen des Seins*).¹²⁷ Оно што нас, међутим, занима јесте: може ли се рецептивним путем стећи неко конкретно знање о конкретном изван-светском бићу, дакле о бићу које се не јавља као (непосредни) објекат, појава. Једно конкретно такво биће, које нас наравно највише интересује јесте Бог. Можемо ли, дакле, о Богу и његовој природи сазнати нешто више од ових трансценденталних карактеристика која су, заправо, карактеристика *сваког* бића (наравно, у мери пуноће бића присутне у сваком конкретном бивствујућем)?

Одговор који Ранер на ово питање даје је позитиван. А начин на који се то може догодити, начин на који нам чулне представе могу помоћи да спознамо специфичне одлике Божије јесте путем *негације*. А под негацијом Ранер, у најкраћем, подразумева следеће: у сусрету са појединачним чулним објектима, ми спознајемо та конкретна бића заједно са његовим карактеристикама. Међутим, пошто смо биће одредили као аналогни појам који се у сваком конкретном бивствујућем (осим, наравно у чистом бићу, Богу) налази присутно само до одређене границе, ми смо у могућности да *нећирамо* ово огрначење, да границу интензитета бића померамо навише, ка чистом бићу, дакле, ка њеном потпуном укидању. На такав начин, уз помоћ чулних представа, укидањем њихове ограничености имамо могућност да стекнемо слику о конкретним карактеристикама изван-светских, нематеријалних бића, па и самога Бога, тј. да их спознамо.¹²⁸

¹²⁶ Овде је Ранер потпуно на линији размишљања Томе Аквинског. И сам наводи Томину чувену тврдњу, да душа ништа не спознаје без (чулних) слика (*Nihil sine phantasmata intelligit anima*), па ни сами Бог, што је, по Шихану представљало револуцију у метафизици (упореди: Т. Sheehan, *op.cit.*, 191). Ове Томине теме Ранер се овде само овлаш дотиче (К. Rahner, *Hörer des Wortes*, 222.), док је *Дух у свећу* практично дело у целини посвећено управо анализи овог проблема код Томе Аквинског. У сличном духу Тома је тврдио да Бог не може бити непосредни објекат санања, да он не може бити тема (*subjectum*) онтологије, али је основ, темељ те теме (*principium subiecti*). Види: *Ibidem*, 224.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Упореди: *Ibidem*, 228. Интересантно је да, иако се веома често више или мање оправдано позива на Аквинског како би, утемељивши их у Томиним ставовима, оправдао сопствене идеје, Ранер то на

Надаље, медијум, штавише једини, у коме се, по Ранеру, ова негација може успешно остварити јесте (људска) *реч*. Под речју Ранер овде подразумева појмовни, концептуални знак (*begriffliches Zeichen*), дакле посматра је шире од пуког фонетског звука.¹²⁹ Реч, појам, која у себи садржи синтезу, јединство одређене чулне, материјалне представе и отворености духа ка бићу уопште (те као таква може бити знак практично било чега), омогућава нам да, преко негације, поред оних најопштијих, спознамо и неке специфичне карактеристике бића која по себи не могу бити директан објекат нашег сазнања.¹³⁰ За Ранера је такође врло важно и то да реч, овако дефинисана, не поставља никакве априорне рестрикције могућем открочењу, по питању садржаја. Због тога, по њему, нема уопште нарочитог смисла питати се о томе да ли се Бог открива и мимо речи. Јер, као прво, видимо да нам управо речју може бити пренет било који садржај открочења, а као друго, сваки други вид открочења Божијег морао би бити преведен у људску реч, појам, да би човеку постао схватљив.¹³¹

Уз помоћ речи, по Ранеру, успешно се решава још један проблем који се тиче открочења и човекове временитости. Наиме, као слободан, јединствен чин Божије јављање догађа се у једној конкретној тачки (људске) историје. На први поглед изгледа онда проблематично, како ће стварност тог догађаја постати доступна људима који су живели, или ће живети у неком другом тренутку историје. Међутим, исти „проблем” постоји и код оних људи који су открочење доживели као догађај унутар своје сопствене, личне историје. Јер, и за њих је овај догађај стварност само у тој једној конкретној тачки у којој се збива. Мимо те тачке, они садржај открочења чувају само освртањем на њега уз помоћ и у виду речи. А овакав начин реферисања на открочење доступан је - свим људима (дакле, чак и онима код којих дати догађај открочења не представља део личне историје). Никаква суштинска разлика није у томе да ли је потребно да се окренемо ка некој тачки у личној историји (у којој се открочење догодило), или ка тачки у широкој историји, историји човечанства. У оба случаја, реч је способна да нам пружи адекватну представу о садржају догађаја који се збио.¹³²

Коначно, пошто смо човека раније одредили као духа, отвореног за могуће открочење, те, утврдивши његову материјалност, односно интринсичну историчност (а самим тим одредивши историју као једино место у којем човек може оче-

овом месту не чини. Ипак, чини ми се да је немогуће превидети изузетну сличност, ако већ не идентичност, Ранерове идеје негације и Томиног *via negativa*, као једног од метода у спознаји Бога. Ова сличност нам може бити од помоћи за разумевање Ранера, јер је, у најмању руку, Томин језик и стил далеко пријемчивији од Ранеровог. Тома је, наиме, говорио управо о томе да ако творцу приписујемо својства његових учинака, то чинимо само уз негацију. Нпр. ако кажемо да је Бог добар, одмах додајемо да он није добар на начин на који је добар неки човек или било које друго створено биће, већ на неупоредиво узвишенији и савршенији начин. Негативни пут, негативна теологија, није у потпуности негативна, јер нам ипак омогућава да о Богу прво нешто позитивно устврдимо, што онда, путем негације, уздигемо на виши ниво. О Томином учењу о (негативној) спознаји Бога више види у: Rudi te Velde, *Aquinas on God. The 'Divine Science' of Summa Theologiae*, Ashgate, Aldershot, Burlington, 2006, посебно стр: 65-77.

¹²⁹ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 234.

¹³⁰ Упореди: *Ibidem*, 238, 254.

¹³¹ Упореди: *Ibidem*, 236.

¹³² Упореди: *Ibidem*, 240–42.

кивати евентуално откровење), разматрањима о негацији и потенцијалу људске речи, постало је јасно да људска историја, односно реч заиста имају капацитет да изразе садржај било каквог евентуалног откровења. Због тога човек заиста може ослушкивати знаке евентуалног Божијег јављања унутар своје историје, конкретније у речи, са оправданом надом да је заиста могуће да га их ту и сусретне. И не само да човек ово може, него, по Ранеру, као специфични дух, који је с једне стране усмерен на чулне појаве, а са друге те појаве у сваком спознајном акту изнова трансцендира тежњом ка тоталитету могућих објеката, он *не може а да не буде заинтересован* за евентуално највећу и најпотпунију могућу појаву, односно на тоталитет свих могућих појава. А што су појаве бројније и разноврсније, на њима се, сматра Ранер, јасније пројављује оно што је заправо тежња човековог духа – биће уопште, које се простире и с ону страну света. Стога је, по Ранеру, човек оно биће које послушно ослушкује чекајући могуће Божије откровење унутар историје, у људској речи. Другим речима, само они који ослушкују на овај начин, и у мери у којој то чине су на аутентичан начин оно што и треба да буду: људи.¹³³

8. Закључна разматрања

Својерстан резиме, макар оних идеја које су круцијалне за главну нит тематике дела, тј. за покушај (метафизичког) утврђивања човекове пријемчивости за Божије могуће откровење, дат је на почетку претходног поглавља, те га овде није потребно понављати. Пре него што пређемо на критичко сагледавање овог интересантног и захтевног Ранеровог пројекта, ваља се осврнути на проблеме поменуте на самом почетку рада. Наиме, у другом поглављу, прецизирајући тематику дела, видели смо да Ранер философију религије, којом намерава да се бави, смешта у контекст неких других, сродних, дисциплина.

За нас можда и најинтересантнија јесте истакнута потреба да се јасно одреди однос између философије религије и теологије. Шта о овом односу можемо рећи сада, на крају овог рада? Пре свега, добро је подсетити се да у изворном значењу теологија није говор човека о Богу, тј. не наша рефлексивна и божанском откровењу (она је то тек секундарно), већ само то откровење, сама реч Божија. Ранер у том смислу чак каже – свака друга наука је антропо-логија, осим тео-логије.¹³⁴ Међутим, то не значи да је теологија незаинтересована за овај људски аспект. Напротив. Као што смо већ помињали – Божије откровење и јављање нема смисла ако нема ко да га прими, чује, разуме. Тако, свака теологија подразумева одређену антропологију, коју Ранер назива фундаменталном теолошком антропологијом,¹³⁵ која пружа слику и разумевање човека, такву да се он испоставља као биће способно да прими откровење, тј. чује и разуме Божију реч. А, трагајући у овом делу за темељима одговарајуће философије религије, Ранер сматра да је заправо успео да развије ништа друго до управо поменуту фундаменталну теолошку антрополо-

¹³³ Упореди: *Ibidem*, 248.

¹³⁴ *Ibidem*, 258.

¹³⁵ *Ibidem*, 260.

гију. Односно, у мери у којој је човека представио као биће које је, у слободи, дужно да послуша потенцијалну поруку слободног Бога – Ранер је, у ствари, развио аутентичну философију религије.¹³⁶ На тај начин, пошто теологија претпоставља својеврсну антропологију као услов сопствене могућности, а философија религије, са друге стране, представља управо такву антропологију, коначно јасно можемо одредити међусобни однос ове две дисциплине и то на следећи начин: философија религије је *приједевџика*, припрема за теологију, и то не нека припрема која би могла, али баш и не би морала да постоји, већ *неужна* претпоставка теологије. Наравно, философија религије не може да унапред одреди какав ће бити садржај теологије, тј. хоће ли се откровење догодити, на који начин и шта ће садржати. Она је просто одредила човека као биће дужно да послуша ишчекујући Божију поруку. Али, слушавање не подразумева да ћемо нешто и чути. Оно се може завршити ћутањем. Чак и у том случају човек био остао онакав каквим га је (Ранерова) философија одредила – слободни дух који стоји пред бесконачним, слободним Богом, са којим мора да има посла, макар тако што ће „слушати” његову тишину.¹³⁷ То је све што философија религије може. Она остаје *сиремна ошвореноси* и *ошворена сиремнос*¹³⁸ за теологију.

На почетку рада Ранер се осврнуо и на проблем исправног схватања синтагме хришћанска философија. За њега је, видели смо, само она философија истински хришћанског карактера која се укида у теологији. Поново, философија религије какву је развио на страницама овог дела, по Ранеровом мишљењу, управо је пример такве, истински хришћанске философије. Његова философија религије, као фундаментална теолошка антропологија, управо се нужно укида у философији, као што смо рекли – чак и у случају да Бог одлучи да остане нем. И тада би човек опет био „теолог”, који сведочи о (додуше необичној) Божијој речи – тишини.¹³⁹

У уводним разматрањима Ранер се такође освртао и на фундаменталну теологију и протестантску философију религије. Ово није толико по себи важна и интересантна тема, колико је битна у Ранеровом животном контексту (као римокатолика који притом живи у немачком друштву које је, када су хришћани у питању отприлике равномерно подељено на римокатолике и протестанте). У најкраћем, главна Ранерова замерка фундаменталној теологији била је та што она не пружа никакво објашњење *како* је то човек у стању да прими тајанствени садржај откровења, који надилази његове природне спознајне моћи. По сопственом мишљењу, Ранер је то успео да учини одређењем човека као трансцендентног бића, тј. духа, отвореног пред читавим бићем.¹⁴⁰ Што се тиче протестаната, Ранер сматра да је постигао својеврсну синтезу њихова два основна становишта. Са једне стране – показао је да је могуће да се откровење догоди у свету, у телу, а не да заувек остане „жалац у телу”, а са друге стране, показао је да Божије откровење остаје суштин-

¹³⁶ *Ibidem*, 262. Подсетимо се – задатак философије религије, онако како је дефинисан на почетку рада, управо је и био успоставити исправан однос између човека и Бога.

¹³⁷ Упореди: *Ibidem*, 268–70.

¹³⁸ *Ibidem*, 268.

¹³⁹ Упореди: *Ibidem*, 272.

¹⁴⁰ Упореди: *Ibidem*, 270.

ски слободно, тј. да га не можемо доживљавати као нешто што нам неизоставно припада, јер не потоји начин да се дедукује његова нужност.¹⁴¹

Када је у питању критички осврт на Ранерово постигнуће, одмах морам нагласити да он овде не може бити изведен у појединостима. Током рада сам местично, у виду напомена, скретао пажњу на одређене проблематичне елементе Ранерове аргументације, било да се ради о томе да није сасвим јасно шта тачно жели да каже, или да се аргументација коју је понудио чини недовољно убедљивом, било мени лично, било искуснијим и релевантнијим истраживачима и познаваоцима Ранерове мисли. Та проблематична места практично су само поменута, овлаш дотакнута, из простог разлога што би детаљна анализа сваког од њих, без претеривања, захтевала стотине страница. Стога „подухват” који намеравам да предузнем у оквиру закључних разматрања одмах скрећем у другом правцу. Наиме, није ми циљ да покушам да проценим да ли је и у којој мери сваки од (макар најважнијих) Ранерових аргумената исправан, и ако није, зашто тачно није, да ли се ради о формално неисправном закључивању, или недовољно доследном тумачењу мисли филозофа на које се позива, или је можда ствар у томе што имплицитно преузима ставове одређених филозофа на које се не позива, али које је (ставове и филозофе) неопходно имати на уму како би понуђена аргументација била (иоле) разумљива. Свега овога код Ранера, у различитој мери и на различитим местима, свакако има. Оно на шта ћу се, међутим, у оквирима овог (и оволиког) рада ограничити, јесте покушај скретања пажње на неколико општих проблема који се провлаче кроз (готово) сваку од појединачних потешкоћа, и, што је још важније – покушају да укажем на разлог због којег се ти проблеми јављају.

Кренимо редом. Уколико покушамо да, колико је то могуће, формализујемо аргументацију којом се Ранер у оквирима овог дела служи, приметимо да је по форми најчешћи и најважнији тип аргумента - тзв. трансцендентални аргумент. Ради се о аргументу следећег типа: да би постојала реалност А, нужно мора постојати и реалност Б као услов могућности А. Односно, А је тачно ако и само ако Б.¹⁴² Међутим, можемо поставити следеће питање: како знамо да је Б једини могући услов за А? Чини се логичним да смо то закључили тек онда ако смо искључили све друге опције, тј. ако смо увидели да је у сваком другом случају А немогуће, осим у случају Б. Ранер, међутим, не само да пропушта да наведе *све* друге могућности и покаже њихову немогућност, него најчешће не наводи нити једну једину. На тај начин он као да читаочевој машти упућује следећи изазов „хајде чик смисли неки други случај у којем би А било могуће!” Ово ни у ком случају није довољно добар и убедљив аргумент. Јер, чак и ако се испостави да је то тачно, да заиста нисмо у стању да замислимо неки други случај, то, како исправно примећује Килби, поново није довољно, пошто границе *замисливои* и границе *могућеи* нису једно те исто. Наша имагинација условљена је искуством. А ствар се додатно компликује тиме што оно о чему Ранер пише нису некакве једноставне,

¹⁴¹ Упореди: *Ibidem*, 274.

¹⁴² Нпр: апстракција је могућа ако и само ако постоји *Vorgriff*, човеково рецептивно знање је могуће ако и само ако је он материјалан итд.

свакодневне теме, већ у тој мери комплексне и апстрактне идеје да нимало чудно не звучи могућност да ми просто нисмо у стању да замислимо неки реално могућ случај.¹⁴³

Ову критику можемо чак додатно појачати на следећи начин: није проблем (само) у томе што Ранер није довољно јасно показао да је А могуће ако и само ако Б, него, он уопште није показао ни то да *мора* бити А. На пример: када је поставио само питање о бићу, као оно које се нужно поставља, за својеврсну архимедовску тачку читаве метафизике Ранер каже: када не бисмо имали право да претпоставимо да се ово питање поставља, и то нужно, од стране сваког људског бића, онда би било немогуће успоставити темељ питања о бићу, при чему би и сваки одговор на ово питање био обесмишљен.¹⁴⁴ Чини се да му, с обзиром на изнесену аргументацију, легитимно можемо поставити следеће питање: Па шта онда? Односно, ко каже да питање о бићу *мора* имати некакав темељ и одговор? Ако претендујемо на неутралност у истраживању, на његов чисто философски карактер, онда једноставно морамо себи признати да је могуће да резултат истраживања испадне онакав какав ми не бисмо желели и какав нисмо очекивали. Ранерова аргументација је проблематична јер из ње као да се назира следећа структура: неко А мора бити тачно, не доводи се у питање, јер кад не би било тачно, то би представљало проблем, пошто онда не би било тачно оно што је мени битно, у шта верујем и желим да буде тачно. Са чисто философске тачке гледишта, такав начин резонавања је неприхватљив.

Како бисмо боље разумели зашто је и како могуће да се Ранеру као несумњиво изванредно интелектуално обдареном и образованом човеку дешавају овакви превиди, чини ми се да од користи може бити паралела са још једним не мање великим духом – Ренеом Декартом. Наиме, као што је добро познато, Декарт се прославио својом методском сумњом. Ова сумња за разлику од скептичке није била „сумња ради сумње”, већ сумња као средство за долажење до извесности, у коју Декарт никада није заиста сумњао. Ова чињеница, да сумња код њега никада није била права, допринела је и томе да философски подухват који је предузео не буде у тој мери радикалан, у којој је он то планирао, па и веровао да је учинио. Тако се истраживачи слажу око тога да *ergo* у његовом чувеном *cogito* није логичко, силогистичко *ergo*, већ просто интуитивно. Другим речима, из *cogito* (или: *dubito*) чисто логички гледано не следи *sum*. Такође, кад је реч и његовим доказима за Божије постојање, и ту је био критикован за тзв. „доказивање у кругу”, односно, спочитавано му је да претпоставља стварност коју тек треба да докаже.¹⁴⁵ И ово

¹⁴³ Више о проблематици трансценденталних аргумената видети код Килби (ор. cit. 40–48, нарочито 43–8). Интересантно је да она примећује и да је примедба коју смо изнели против облика Ранерове аргументације подложна истој тој критици! Наиме, Ранеру смо замерили да постулира Б као услов могућности А, а да није претходно искључио остале могућности. Замерајући му то ми заправо упадамо у исту замку јер формално тврдимо: услов могућности неке стварности (А) могуће је утврдити ако и само ако искључимо све друге могућности (Б). Тврдећи то ми, међутим, ни сами нисмо искључили друге могуће начине за долазак до А, него смо само утврдили да је једини начин за то – Б.

¹⁴⁴ К. Rahner, *Hörer des Wortes*, 54.

¹⁴⁵ Упореди: Hans Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, Piper, München, Zürich, 2010, 55–6.

је, практично, последица тога што Декарт заиста и није сумњао у постојање Божије, те очито, није успео да у довољној мери ту своју увереност апстрахује, тј. стави у заграде.

Вратимо се сада Ранеру. Он је првенствено хришћанин, свештеник и теолог. Његово философствовање увек је круцијално одређено и у функцији је ове чињенице. У контексту Декарта могли бисмо, чини ми се, рећи – Ранерова философија је „методска”, тј. не философија ради философије, него философија ради теологије. Иако покушава да истраживања спроведена у овом делу задржи на чисто философском нивоу, он заправо ниједног тренутка не сумња у њихов исход. Потпуно је уверен да ће доћи до оног закључка до ког и жели да дође. А ово, мислим, има сличне последице као и код Декарта – иако жели да буде потпуно неутралан и објективан, он то не успева. Односно, мимо воље, његове предрасуде и уверења остају неодвојив део његове философске аргументације, који ову аргументацију обликују и усмеравају. Ту би се, по мом мишљењу, могао пронаћи одговор на многе слабости његове аргументације. Односно, одговор на питања типа: зашто би то морало да буде баш тако како Ранер тврди, одакле му сад баш ова претпоставка итд, био би – зато што је то садржај хришћанског откровења у које он апсолутно верује, и које није у стању да у довољној мери апстрахује, те које је, стога, нужна претпоставка за разумевање његових аргумената.

На крају, можемо се запитати и колико је ова хришћанска обојеност и условљеност Ранерове философије заиста велики проблем? Уколико бисмо изоловано судили о *Слушалоцу Речи*, проблем је велики. Односно, ако бисмо желели да оценимо успешност овог дела са чисто философског становишта – оцена би морала бити негативна.¹⁴⁶ Око овога се истраживачи, додуше уз различита образложења, слажу без изузетка. Ранер, строго (философски) гледано, није успео да понуди довољно убедљиву, необориву аргументацију за тезу коју је изнео. За Ранера лично ово, међутим, и није нарочито велики проблем. Он себе никада није сматрао великим философом, чак ни философом уопште. Сматрао се теологом, и то је једино на шта је претендовао.¹⁴⁷ У каснијим годинама није се либио да призна слабости својих раних, философских дела, и инсистирао је на томе да не жели да му се суди само на основу њих.¹⁴⁸ Остаје још питање – колики проблем неуспех пројекта изведеног у овом делу представља за целокупну Ранерову мисао. Проблем би био велики, уколико бисмо прихватили фундаменталистичко становиште, по коме је Ранерова философија темељ из ког извире сва његова даља (теолошка) мисао. Али то не мора бити, а, на основу убедљиве аргументације коју је Килби изнела,¹⁴⁹ усуђујем се рећи – то и није тако. Ранера је могуће и пожељно читати на нефун-

¹⁴⁶ Мада, истине ради, не смемо превидети да је Ранер имао врло скромна очекивања од овог дела. Он га је сматрао просто најосновнијим обрисима философије религије, и био је потпуно свестан да је пуно тога остало до краја неразјашњено, те да се много тога и подразумевало, поготово познавање то-мистичке метафизике. Упореди: К. Rahner, *Hörer des Wortes*, 188. Штета је само што смо, као читаоци, остали ускраћени даље разраде ових идеја, те је, хтели ми то или не, *Слушалац Речи* остао објективно једини материјал који нам је доступан када хоћемо да судимо о Ранеровим идејама на ову тему.

¹⁴⁷ Види Ранерово писмо Ајхеру у: Р. Eicher, *op. cit.*, ix.

¹⁴⁸ Упореди: К. Р. Fischer, *op. cit.*, 220.

¹⁴⁹ Види 2 поглавља која се баве нефундационистичким читањем Ранера (*op. cit.*, 70–115).

дационалистички начин. Ово не значи да се његова философија може занемарити и одбацити као небитна. Напротив, сви истраживачи сагласни су да је она изузетно значајна, да су неке од идеја ту изнесених обележиле читаву његову каријеру и одредиле даља интересовања. Ради се само о томе да се не мора тврдити да Ранерова теологија логички следи из његове философије, јер би у том случају крах његове философије значио и крах теологије. Ако то, међутим, није случај, тј. ако Ранерова теологија нема као услов своје могућности исправност његове философије, онда можемо бити потпуно задовољни тиме што је, ако и није у потпуности успео у ономе што је смерао, Ранер овим делом успео да већ у раним годинама демонстрира изузетну виспреност и величину свога духа, што, иако нам није оставио неко готово, упаковано, решење, он нам ипак јесте оставио веома интересантне и инспиративне идеје које могу (и морају) представљати подстицај за хришћански живот и даљи (теолошки) рад. У крајњу руку, то је једино што је Ранер одувек и желео,¹⁵⁰ и врло успешно и чинио.

¹⁵⁰ Упореди: P. Eicher, *op. cit.*, xiv.