

ESTETSKI ANTROPOLOGIZAM

Rajmund KUPAREO O. P.

Antropologizmom nazivamo filozofski smjer koji smatra čovjeka vrhovnim pravilom svega (sjetimo se Protagorinog aksioma: »Čovjek je mjerilo sviju stvari«), svodeći istinu na isključivo subjektivnu datost bez ikakvog »otvora« prema biću i njegovom prvom uzroku. Postavivši čovječju osobu na vrh ljestvice vrednota, antropologizam pruža samo djelomičan pojam čovjeka, a dosljedno tome i pogrešno vrednovanje ljudske osobe. Antropologija nije vrhunski domet filozofskog »svemira«, iako ona može biti nazvana njegovim »dalekozorom«. Filozofija se bavi sveopćom zbiljom, ali nas će uvijek naročito zanimati čovjek i njegovo specifično djelovanje. Uza sve to, nema antropologije bez metafizike, jer bez transcendencije čovjek postaje »une passion inutile« — da se poslušimo Sartreovim riječima. Ta transcendencija nije samo plod Objave, kako bi htjeli neki kršćanski egzistencijalisti, nego i zahtjev ljudskog uma. Mi ćemo se u ovom kratkom cseju osvrnuti na jedan suvremeni oblik antropologizma: egzistencijalizam, izražen u književnim djelima Sartrea i Camusa. Sartre nije napisao nikakvu posebnu teoriju umjetnosti, a njegova sklonost uopćavanju otežava još više shvaćanje njegove ideje o biti umjetnosti, napose jer pojam književnosti primjenjuje na čitavu umjetnost.

Egzistencijalistička umjetnost ne nadilazi čovjekovo neposredno samoiskustvo, koje je u mnogim slučajevima (da ne kažemo, u većini) proturječno i patološko. Ako zanijemo metafizički aspekt ljudske naravi, ne preostaje nam drugo nego analiza ljudskih čina, u čemu su egzistencijalisti pravi majstori. Oni su mnogo doprinijeli da se bolje razumije ljudski dinamizam, ali ne i njegov izvor.

U egzistencijalističkoj je umjetnosti prenaplaćena potpuna neopredjeljivost (indeterminizam) volje i bezgranična autonomija savjesti. Uzroke i posljedice tih fenomena želimo osvijetliti Tominom naukom.

Talijanski estetičar Guido Marpurgo Tagliabue analizira taj »svjetovni«, »humanistički« ili »negativni« egzistencijalizam, koji »ne dovodi ni do čega. Ono što u njemu ima kao pozitivno to je ljudska sloboda kao negacija, kao izazivanje bića.«¹ Autor na dugo raspravlja o taj »pars destruens« moderne umjetnosti. »Krajnja sadržina je upravo raza-

¹ Marpurgo — Tagliabue Guido: Savremena estetika. Beograd, Nolit, 1968, str. 455.

ranje svake sadržine, to je ono 'nepoznato', ono ništa koje se poklapa s operacijom postepenog uklanjanja sadržinâ. Ta ideja-granica je upravo suprotnost platonskog *peras*: mjere, određenoga, forme; to je njegova suprotnost: *aperion*: neograničeno, neodređeno, *haos*.²

Po Mallarméu je tema i mjerilo poezije ono što je apsolutno, a to apsolutno je nešto *neodređeno*, i strogo način na koji se precizira to neodređeno jest *ništa*: razaranje svakog intelektualnog određenja.³ Tu »pars destruens« najbolje je izrazio Camus u drami »Caligula«: »Živim, ubijam, vršim svoju opojnu moć razaranja prema kojoj je ništavna moć stvaranja.«⁴ »Smiješno! Kad ne ubijam, osjećam se sam. Živi nisu dovoljni da ispune svemir i otjeraju dosadu. Kad ste svi ovdje, osjećam beskrajnu prazninu, u koju ne mogu gledati. Lijepo mi je samo među mojim mrtvima.«⁵ »Od danas pa zauvijek moja sloboda nema granica.«⁶ To je ta »užasna sloboda« (»liberté épouvantable«) o kojoj govori jedna od Kaligulinih žrtava.

Koji je temelj ili uzrok te »užasne« razorne slobode?

Skloni smo tražiti rješenje u patološkim stanjima ili moralnim nastranostima pojedinaca. Toma iznosi dublji, ontološki uzrok: Moć razaranja pripada volji, jer je stvorena iz ništa.⁷ Moć volje da može izabrati zlo nije oznaka slobode uopće nego slobode koja je nesavršena i manjkava. »Da volja može izabrati nešto što je odvraća od pravog cilja, znak je njene manjkavosti« (»pertinet ad defectum libertatis«).⁸ To »ništa« iz kojeg je stvorena (iz ništa ne znači *od* ništa!) vuče stvorenje k sebi. I ono bi se opet pretvorilo u ništa da nema Tvorčeve moći koja ga uzdržava u opstojanju.⁹ Da je moć razaranja oznaka ljudske slobode, govori i Sartre na mnogim stranicama svog djela »L'ÊTRE ET LE NÉANT«. Doduše, on ne priznaje Tvorca ni njegovu stvaralačku moć. Pa ipak kaže: »U nekom smislu možemo reći da je čovjek jedino biće koje može uništavati. Neko geološko klizanje zemlje, neko nevrijeme, ne ruše ili barem ne ruše izravno: oni samo preinačuju (modificiraju) odnose među masama bitaka.«¹⁰ »Trebâ dakle priznati da je uništavanje bitno ljudska činjenica.«¹¹ »Čovjek je biće po kojemu ništa dolazi na svijet.«¹² »Po ljudskoj slobodi ništa dolazi na svijet.«¹³ Zašto je Bog stvorio čovjeka s nesavršenom, manjkavom voljom? Ne radi se o grešnoj nego nesavršenoj volji. Toma zna da to spada u nedokučivi misterij stvaranja. Navest ćemo njegov tekst u kojem on nastoji objasniti tajnu služeći se primjerima iz umjetničkog stvaranja: »Dobro cjeline je uzvi-

2 ib., str. 458.

3 ib., str. 459.

4 A. Camus: CALIGULA, Zagreb, Zora, 1971 (čin IV. prizor 13.). U ovoj radnji svi su citati uzeti po tom prijevodu, koji su učinili Selem i Daša Bradičić. Ipak mi se čini da ovaj dio nije sretno preveden: »Je vis, je tue, j'exerce le pouvoir delirant du destructeur, auprès de quoi celui du créateur paraît une singerie«. Mislim da je točnije: »Živim, ubijam, vršim svoju opojnu moć razaranja prema kojoj moć stvaraoca izgleda podrugljivo oponašanje (parodija).

5 ib., 6 id., I čin, prizor 9.

7 In II. L. Sent., dist. 34, a. 3 ad 4. (»Ex hoc quod voluntas ex nihilo est potest deficere peccando«). Usp. također De Verit., Q. 24 a. 7.

8 Usp. Summa Th. I., f. 62, 8 ad 3.; De Veritate, q 24, a. 3 ad 2; a. 8 ad 1.

9 Usp. Summa Th. I., 104, a. 1; 104, a. 3 (»Creaturae in nihilum redigerentur nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse«).

10 J. — P. Sartre: L'Être et le Néant (45eme éd.), Paris, N. R. F. 1955, str. 42—43;

11 ib. str. 43; 12 str. 60; 13 ib. str. 61.

šenije negoli dobro nekog dijela. Razboriti upravljač može ostaviti koji djelomični manjak da tako uveća dobro cjeline, kao što i umjetnik skriva pod zemljom temelje da bi učinio kuću čvrstijom. Kad bi se uništilo zlo nekih dijelova svemira, on bi mnogo izgubio od svoje savršenosti, jer ljepota svemira iskršava iz određenog skupa dobra i zla budući da zla nastaju kad su dobra manjkava. Ipak se — kao posljedica toga — pojavljuju mnoga dobra koja je predvidio Upravljač kao što stavci šutnje čine neku popijevku ugodnom.¹⁴

Što je zapravo slobodno samoodređenje (liberum arbitrium)? Ako se pod tim pojmom misli nešto sasvim proizvoljno (arbitrarno), nešto što se ne može objasniti, što se opravdava samo po sebi, onda bi ljudska sloboda bila besmisao. Tomistička filozofija dopušta, dakako, pojam tajanstvenosti (misterija). Ili još više: misterij je temelj sveukupne zbilje. Ali misterij ne znači besmisao. U tom smislu sloboda nije besmisao, jer besmisao ne može opstojati. Sama činjenica da opstojimo uključuje uvijek neku vrstu spoznatljivosti. Besmisao se može izraziti riječima (»četverokutni krug«), ali se ne može ni zamisliti ni ostvariti. Promatrano s tog vida, sloboda ne može biti neosnovana. Ako se pak pod »proizvoljnim« misli na nešto spontano (neusiljeno) i vitalno, nešto što prelazi mehanički lanac tvornih događaja, tada moramo reći da je sloboda nešto »eksplozivno«, što začuđuje. Najtipičnija očitovanja ljudskog života jesu umni i voljni čini koji nadilaze tvarne (materijalne) određenosti (determinizme). Slobodan čin (spontan, vitalan, autonoman) nije bez obrazloženja (motivacije), jer to bi značilo da je besmislen. Čak i čini koji nam izgledaju proizvoljni s obzirom na određeni zakon ili načelo, u funkciji određenih datosti, nisu apsolutno proizvoljni: uvijek imaju neki psihološki i fiziološki uzrok ili povod.

Uza sve to, slobodan čin ne može biti bez nekog determinizma. U svakom duhovnom biću postoji determinizam težnje k dobru (ut sic). Po Tomi čovjek ne može ne težiti k dobru.¹⁵ Volja je upravljena k dobru kao što je um upravljen k istini. Kad čovjek odbacuje dobro i traži zlo, čini to jer mu se takvo zlo pričinja dobrim, ali nikada ne traži nešto što ni pod kojim vidom nema izgled dobra. Sloboda se ne ostvaruje u izboru dobra uopće nego u izboru pojedinačnih dobara ili barem onih koje smatramo takvima. Zato nam i Bog, vrhovno dobro, izgleda — psihološki gledano — kao pojedinačno dobro zbog slabosti i ograničenosti našeg uma. Zato na zemlji nijedno dobro ne zadovoljava u potpunosti našu želju za srećom; nijedno dobro koje shvaća naš um ne može nužno privući pristanak naše volje.

To je korijen našeg slobodnog samoodređenja: slobodni smo jer smo razumni.¹⁶ Budući da nijedno dobro ne može nužno primorati našu volju na izbor, pojavljuje se u tom času tajanstveni ali ne besmisleni čimbenik: slobodno samoodređenje (liberum arbitrium). Konačna odluka izbora i djelovanja dolazi od nas samih, od našeg dubinskog »ja«, od naše konkretne a ne apstraktne volje, »oblikovane« (formirane) umom

14 Contra Gentes, L. III, c. 71.
15 Isp. Summa Th. II-II, 10, 1.

i u suradnji s njime. Voljni je čin rezultat suradnje razuma, volje i ostalih čovječijih moći. Zato bi bilo pogrešno zamisliti slobodnu odluku kao posljedicu nekog mehaničkog razvoja. Ona je nešto vitalno, osobno, živi odraz našeg dubinskog »ja«. Strogo govoreći, ne izabire nešto naša volja: to čini naš integralni »ja«. Nemoguće je da volja ne bude suglasna sa zadnjim praktičkim sudom uma, jer bi inače njezina odluka bila bez temelja; besmisao. Upravo volja čini da dotični sud praktičkog uma bude posljednji. Na taj način um i volja djeluju zajednički u nekoj slobodnoj odluci.

Slobodan je čin uvijek obavijen nekom tajanstvenošću. Da se to shvati treba imati na umu: 1. Sinergiju naših moći (facultates) i dubinsko jedinstvo našeg »ja« (»Čini su plod osobe«: »actiones sunt suppositorum«).¹⁷ 2. Odnos našeg »ja« prema izvanjskim predmetima koji uplivaju na naše savjetovanje i izbor.

Ponavljamo: sloboda je neka vrsta misterija zbog zahvata vitalne spontanosti našeg dubinskog »ja«, ali ta se spontanost ne može svesti na čimbenike koji prethode i prate naš izbor; oni ne mogu nužno i nepogrešivo primorati volju da djeluje. Odatle učinak novine, a kadikad i iznenađenja u slobodnom činu. Tako promatrana, volja je nešto eminentno egzistencijalno, ali ne apsurdno. Sartreove »drammatis personae« djeluju bez motivacije, jer »moja je sloboda jedini temelj vrednota, i ništa me, apsolutno ništa, ne opravdava da odaberem ovu ili onu ljestvicu vrednota«,¹⁸ jer »ljudska sloboda prethodi čovjekovu bitnost i čini je mogućom«.¹⁹

Ipak je činjenica da mi *već opstojimo* prije nego ostvarimo neki slobodni čin, a to naše opstojanje, koje prethodi naše čine, uvjetovano je našom specifičnom i individualnom bitnošću. Ona nije nešto apsurdno. Ne prihvatiti je, značilo bi krivotvoriti smisao ljudske stvarnosti. Sartre se ponosi da je »egzistencijalist«. Možemo posumnjati u ispravnost ovog termina. »Egzistencijalist« dolazi od riječi »egzistencija«. Ništa stvarnije od »existere«, a ništa nestvarnije od Sartreovog »za sebe« (»l'être pour soi«) koji uključuje krajnji solipsizam u kojemu fenomeni svijesti postaju jedinom vrijednošću. Po Sartreu, čovjek postaje slobodnim samo preko svog čina, a budući da je to *njegov* čin, on je uvijek dobar:

Orest: »Slobodan sam, Elektro! Sloboda je pala na mene kao munja.«

Elektra: »Slobodan? Ja se ne osjećam slobodnom. Zar možeš učiniti da sve ovo nije postojalo? Nešto se je dogodilo što mi nismo sposobni poništiti. Zar možeš zapriječiti da ne budemo zauvijek ubojice naše majke?«

Orest: »Zar misliš da bih želio to zapriječiti? Ostvario sam svoj čin, Elektro, i ovaj čin je bio dobar. Nosit ću ga na svojim ramenima kao što nosilac nosi putnike preko rijeke. Dovest ću ga do druge obale i položiti račun o njemu. I što bude teži da ga nosim, bit ću radosniji, jer on je moja sloboda« (»Les Mouches« — »Muhe«, čin IV prizor 8).

16 Isp. II-II, 88, 1.

17 I-II, 77, 2 ad 1.

18 J. P. Sartre: *L'Être et le Néant*, str. 76.

19 ib. str. 61 (»La liberté humaine précède l'absence de l'homme et la rend possible«).

Pa ipak, iako je ljudski čin neusiljen, čin samoodređenja, on ima svoje razloge. Da ga se shvati i procijeni nije dovoljno reći da je slobodan čin, da je neka »bomba« ili da je on »uništavajuće nadvladanje« (»dépassement néantissant«) čina na kome se temelji. Sartre kaže: »Sloboda se sastoji naprosto u činjenici da je ovaj izbor uvijek neuvjetovan. Jedan takav izbor, učinjen bez potporne točke (bez temelja) i koji sam sebi određuje svoje motive, može izgledati apsurdnim; on, u stvari, i jest takav.«²⁰ Uza sve to, ljudski čin nije bilo kakav čin: on je taj i taj specifični čin. Npr. u slučaju Oresta, to je čin ubojstva vlastite majke. Slobodan je čin obilježen svojim motivima. Oni mu daju vrijednost. Ono što obilježuje neki čin, što ga čini takvim (npr., čin hodanja, hranjenja, pušenja itd.) jest njegova svrha. U prvom redu njegova objektivna svrha po kojoj se razlikuje od drugih, a zatim njegova subjektivna, intencionalna svrha, koja može učiniti da jedan dobar čin postane zlim. Izvan ovog uvida u svrhovitost, čin je nešto sasvim neutralno, nema smisla, ne kaže nam ništa. To već nije ljudski čin, čak i nije čin; ne postoji kao takav.

Jer svi čini (slobodni ili ne, ljudski ili ne, svjesni ili nesvjesni) imaju svoj smisao, upravljani su k nečemu: imaju svoju svrhu. Nema niti može opstojati neki čin *potpuno* proizvoljan (arbitraran) ili neodređen. Bio bi to čin bez ontološkog temelja. Svaki čin (slobodan ili ne) obilježen je vlastitom kakvoćom, a ta se ocjenjuje po svrsi prema kojoj je upravljen.

Kakav je odnos moje slobode prema slobodi »drugoga«? Ideja o »drugima« (»les autres«) sačinjava Sartreov »pakao« (»L'enfer, c'est les Autres« — *Huis Clos*, Iza zatvorenih vratiju). Nema sumnje da ta ideja ima svoju vrijednost i da može postati odlučujućom u nekim slučajevima. Njezina je vrijednost ipak tek relativna za čovjeka potpuno svjesna osobne nezavisnosti. Doista, mogu »drugi« zarobiti moje »ja« (»tous ces regards qui me mangent« — *Huis Clos*), mogu postati robom tuđih sudova, javnog mnijenja, itd. Koji je lijek tome? Ne u potpuno proizvoljnom djelovanju (ili koji Sartre smatra takvim), da činim bilo što bez cilja, da umnožavam stranputice, zločine, itd. Sve me to neće osloboditi nego me još više okovati i podvrći tiraniji mojih sklonosti, strasti, itd. To je, uostalom, ljudska stvarnost potvrđena iskustvom. Pravi lijek za »alijenaciju«, porobljavanje po »drugima« sastoji se u istinskoj i zdravoj moralnoj neovisnosti čovjeka koji zna postaviti tuđi »pogled« na pravo mjesto i dati mu važnost, ako je zaslužuje, u svakom pojedinačnom i konkretnom slučaju. Ako otvorenim očima promatramo zbilju, uvjerit ćemo se da čovjek osjeća životnu potrebu da sudjeluje s »drugima« kao objektom i kao subjektom. Zanimekati ovo umno i osjećajno sudjelovanje, značilo bi zanimekati sama sebe. U poredbi s ovom životnom potrebom, Sartreov »za sebe« (»pour-soi«) i »u sebi« (»en-soi«) ostaju pukim apstrakcijama bez temelja u stvarnosti. Iz ovog zajedništva s drugima čovjek izvodi objektivne zaključke za svoje ponašanje i djelovanje. Sartreov napor da eliminiira »biće-u-sebi« (»l'être-en-soi«)

20 J. P. Sartre: »L'Être et le Néant« str. 558.

— objektivnost —, njegova sistematska mržnja »drugih«, njegov slobodan ali sasvim proizvoljan čin, sve je to protuprirodno.

Sartre i Camus pišu o problemu ljudske osamljenosti i smrti kao o nečemu što nema lijeka, ni smisla, ni rješenja. Pa ipak osamljenost, taj ljudski i stvarni osjećaj, ne vodi k solipsizmu, nego traži da on bude nadvladan. Pa kad ga u konkretnim slučajevima nije moguće nadvladati (sjetimo se divne »Yerma« Garcia-Lorke), to još ne znači da je osamljenost bitna oznaka ljudskog bića. Naprotiv, takvi slučajevi pokazuju kako je osamljenost mogla biti nadvladana, da je postojala uzajamna istinska ljubav. A to egzistencijalist ne može dozvoliti: »Ljubav mi nije dostatna, jer ljubiti neku osobu znači prihvatiti da ostariš s njom« (»Aimer un être c'est accepter de vieillir avec lui«). »Ja nisam sposoban takve ljubavi« (Camus, Caligula, čin IV, prizor 13). Kad netko pročita Tomin traktat o ljubavi (q. 23 i slijedeće, u II—II), uvjerit će se da ljubav ne stari nego se »pomlađuje« i jača uzajamnim darivanjem i sudjelovanjem u nekoj vrijednosti (»communicatio«, kako kaže Toma).

I sam Camus priznaje: »Kad bi ljubav bila dostatna, sve bi se izmijenilo« (»Si l'amour suffisait, tout serait changé« — ib.). Ali to bi značilo prihvatiti Kristov pojam ljubavi...

Jean Anouilh, francuski dramaturg, također govori u svojim djelima o ljudskoj osamljenosti i smrti. Ali ne da dokaže neku teoriju po kojoj bi »bio besmisao što smo se rodili, što živimo i što ćemo umrijeti« (Sartre) nego kao o posljedici međusobnog ljudskog nerazumijevanja: *Orfej*: »Nesnošljivo je — na kraju krajeva — biti dvoje: dvije kože, dva neprozirna omota. Svako od nas živi za sebe sa svojim oksigenom i vlastitom krvi — sasvim zatvoren u svojoj kožnoj vreći. Pritišće se jedno uz drugo, trlja se, eda bi moglo izići iz ove grozne samoće« (EURIDICE, III čin). »Cette effroyable solitude!« — Tko je nije osjetio u svom životu? Tko nije želio da je nadvlada? — Zašto postaviti kao načelo nešto što je tek prolazna faza u našem životu? — Zašto učiniti da samoća i smrt postanu temelj života?

»Zašto mrziš smrt? Ona je lijepa.

Samo ona daje ljubavi

njeno pravo ozračje.« (Euridice, III čin)

Djela »teatra apsurda« (Sartre, Camus, Becket, i dr.) jesu svjedočanstva naše tužne povijesti, kad se laž službeno prodavala kao istina, i kad su se najogavniji zločini prikazivali kao herojski čini za »sretnu« budućnost čovječanstva. *Nacismus docet!*

I ako savjest nije isto što i sloboda, ipak krivo shvaćena sloboda upliva na neispravno oblikovanje savjesti, a neispravna savjest na pogrešno djelovanje.

Elektra: Poslušaj me! Zar narod u Korintu nema grizodušja?

Orest: Kadikad. Ne mnogo.

Elektra: To znači: čine što hoće i o tome više ne misle.

Orest: Tako je. (»Les Mouches«, čin I, prizor 4)

Što je zapravo savjest ili svijest po Sartreu? Savjest ili svijest je »biće za sebe« (»l'être-pour-soi«) koje se neprestano sili da ne bude »u sebi« (»en-soi«).²¹ Treba se naviknuti na Sartreove termine: »l'être-en-soi«, »l'être-pour-soi«, »l'être-pour-autrui«, »moi-autrui«, »pour-autrui«, »l'en-soi-pour-soi«, itd. Ukratko: Sartreova se filozofija temelji na slijedećoj pretpostavci: U čovjeku, i samo u čovjeku, opstojnost prethodi bitnost. To znači da čovjek stvara sam sebe odlukom svoje slobode. Polazna točka nalazi se u objektivnosti. Zato je glavna borba savjesti (»l'être-pour-soi« ili »l'être da la conscience«) da bude u protivnosti »biću-u-sebi« fenomena (»s'oppose à l'être-en-soi du phénomène«).²² Čovjek shvaća sebe kao »biće-za-sebe« (»l'être-pour-soi«) prazno i ništa, pûki subjekt, vječni projekt nadvladavanja (dépassement) već dostignutog ili »transcendentna transcendencija«. Čovjek preko svijesti teži »da bude ono što još nije i da ne bude ono što jest«.²³ To se očituje u »zadatku«, »kompromisu« (»l'engagement«) čina po kojemu se »biće-za-sebe« očituje samom sebi kao »poništavajuće nadvladavanje« (»dépassement néantissant«) prethodnog čina na kome je temeljen.

Postoje samo dva moguća ljudska stava: ili prihvatiti vlastiti čin — čak ako je to i neki zločin — i tako ga poništiti (le néantiser), ili ga ne htjeti prihvatiti, pokajati se, a to savjesti (svijesti) nameće »teret«, jer čin »opstoji«.

Prvi je stav Oresta; drugi njegove sestre Elektre. Orest osvaja slobodu prihvativši vlastiti zločin, poistovjetivši ga s vlastitom savjesti, a time mu oduzumlje opstojnost »u sebi«, »teret«. Odbiti vlastiti čin po grizodušju, znači podložiti mu se. Slobodan je čovjek onaj koji prihvaća svoj čin, prisvaja ga. Na taj način on ne dopušta da čin ovlada njime. Jedino tako čovjek može sačuvati slobodu odsustva intencijalnoga »za sebe« (»pour-soi«) koji bi, u protivnom slučaju, prestao biti »za sebe« da se pretvori »u sebe« (»en-soi«), nešto statično, nepomično, »puno«.²⁴ A to je najgora nesreća u koju može upasti ljudska savjest.

Ne postoji, dakle, nikakav izvanjski povod djelovanja. Ne postoji Usud. Sartre se ruga Jupiteru:

Orest: »Jupiter, ti si kralj bogova, kralj kamenja i zvijezda, kralj morskih valova, ali ti nisi kralj ljudi.« (»Les Mouches, čin III, prizor 2)

Ne postoji Milost. Sartre »ubija« kršćanskog Boga:

Goetz: »Ubih Boga, jer me je dijelio od ljudi, ali — gle — njegova me smrt još više usamljuje. Neću dozvoliti da ovaj veliki leš otruje moja ljudska prijateljstva.« (»Le Diable et le Bon Dieu«, slika XI, prizor 1)

Za Sartrea ne postoje Eumenide, božice oprosta, nego samo Erinije (»Muhe«), progoniteljice savjesti, kojima su kose bile isprepletene otrovnim zmijama. Pa ipak, grizodušje nije uvijek neka psihička nastranost, nego glas savjesti, koji nam govori da mi nismo izvor moralnog zakona, nego da je on izvan nas, objektivan i vječan.²⁵ Doduše, vrhovna subjek-

21 J. P. Sartre: L'Être et le Néant, str. 128.

22 ib. str. 31. Sartre izričito naglašuje da to nije numenalno biće (str. 29).

23 ib. str. 33.

24 ib. str. 116.

25 Usp. I-II, 96, 4.

tivna norma djelovanja jest naša savjest, jer sve što se ne nalazi u čovječjoj savjesti (svijesti), pa bilo to i najsvetije, za čovjeka ne postoji. Katkad je ta savjest neispravna, pa ipak njezine naredbe obavezuju, ako čovjeku nije bilo moguće doći do ispravnog zaključka djelovanja.²⁶

Neće biti suvišno navesti Tominu analizu činâ ljudske savjesti: »Kažemo da savjest svjedoči, veže ili podstiče; optužuje, grize ili kori. Sve je to posljedica primjene neke naše spoznaje ili znanja na naše čine. Ta primjena može biti trostruka: 1 — Kad priznajemo da smo nešto učinili, kažemo da savjest svjedoči. 2 — Kad prosuđujemo da li nešto moramo ili ne moramo učiniti, znači da nas savjest obavezuje ili podstiče. 3 — Kad nešto što je već učinjeno smatramo kao dobro ili zlo, kažemo da savjest opravdaav ili optužuje ili grize (grižnja savjesti). Sve to proizlazi iz aktualne primjene znanja na ono što radimo. Zato je savjest — ispravno govoreći — (prolazni) čin a ne neka duševna moć.«²⁷ Moralna svijest ili savjest nije samo svjedok naših čina kao što je to psihološka svijest nego je ona njihov sudac. Zato je najteži i najuzvišeniji zadatak čovjeka da ispravno formira svoju savjest.

»KAKO JE TEŠKO, KAKO JE GORKO POSTATI ČOVJEK«

(Camus: Caligula, čin I, prizor 11)

²⁶ Usp. I-II, 19, 5 ad 2.
²⁷ I, 79, 13 c.