



crkva u svijetu

PRINOSI

KAKO EGZISTENCIJALIZAM GLEDA NA ČOVJEKA U DRUŠTVU

(Kierkegaard, Berdjajev, Jaspers i Marcel)

Josip Kribl

1. Pogled na Crkvu kao društvenu ustanovu

Kierkegaard — Protestant, a mrzi Protestantsku Crkvu. Dolazila mu je misao da prijeđe na katolicizam. Bio je u tome slobodan ili, bolje, u tome ga je sputavala njegova sloboda. Ostao je protestant, ali koji je protestirao protiv svega što ga podsjeća na objektivno gledanje bilo koje Crkve. Nije mogao shvatiti pojam Crkve i ljude u njoj, koji su mu izgledali formalisti i profanatori duhovnoga. »Državna Crkva« bio je njegov omiljeni naziv kada je govorio protiv Crkve, koja da nije duhovna nego dvolična: u rukama države. Ona predpostavlja jedno, a čini drugo, zapisuje on u svojem Dnevniku.¹ Na drugome mjestu spominje: Crkva je teatar; a u svojem otporu protiv tadašnje hijerarhije ističe: u teatru se spoznaje ono što spada na teatar. U Crkvi se nastoji zatajiti ono što se spoznaje.² Svakako, začuđuje takvo držanje. Uvijek je bilo zla među ljudima, pa pripadali oni i hijerarhiji. Ali to ipak nije temelj »strašno-nabitog« ili revolucionarno-tragičnog odnosa koji pokazuje Kierkegaard prema tadašnjem protestantizmu. Temelj je dublji. U naravi Kierkegaardova shvaćanja, u njegovu temperamentu, u njegovoj slobodi i njezinoj aplikaciji. On Crkvu shvaća na svoj način: slobodno i neovisno. On voli Krista, ali ne voli Crkvu. Za nj su sakramenti besmisao.³ Njega zanima duhovni čovjek, čovjek slobode, koji se izgrađuje izvan povijesne Crkve.

¹ Kierkegaard, *Tagebücher*, im Kosel—Verlag, 1953, str. 287.

² Isti, *Augenblick*, Dietrichs—Verlag, 1951—60, Düsseldorf—Köln, str. 218.

³ Nav. dj., str. 251; »Die Konfirmation und die Trauung ein christliches Komödienspiel oder noch schlimmers«, str. 239.

Zanimljivo je i čudno da je Kierkegaard iznio tako lijepih misli o slobodi, ljubavi i kršćanstvu, a da je o svojim kolegama znao izgovarati najstrašnije stvari. Ti napadi nisu bili upravljani samo višem kleru u Danskoj. On je imao pred očima čitavu Crkvu i njezine funkcionare. Govoriti u protentantizmu, veli on, o kršćanskoj ljubavi temelji se na laži.⁴ Njegov slobodni subjektivizam je primio velike razmjere subjektivne mržnje u nekom općenitom smislu. Bio je to odraz njegove bolesne slobode, koja teži samo za duhovnim čovjekom izvan Crkve ili u »vlastitoj« Crkvi. Pastori su gori od kanibala, znao je ustvrditi u svojem bijesu. To je odraz njegove nutrine.⁵ U takvim mislima on sebe bodri: Slab je vojnik koji ne misli postati general. Ta težnja, smatra on mora biti u duhovnom životu. Dakako uvijek izvan Crkve.

Kierkegaard je imao lijepih misli o biskupu Mynstersu, prijatelju svoje- ga oca. Međutim, Martensen, Mynstersov nasljednik, tvrdi da njegov prethodnik nije volio Kierkegaarda zbog njegova mišljenja i odnosa prema Crkvi u Danskoj. — Kierkegaard je valda sve opravdao time što je sam tvrdio da zna za sebe da nije kršćanin kakav bi trebao biti. Bio je svjestan da sam ne pokazuje što zastupa, tj. da nije dosegao vrhunce teoretski postavljenog kršćanstva. Sve se svodi na njegovu misao — u duhu protestantizma — da je u naravnom pogledu čovjek bolestan... dobio je slobodu za dobro, a ne za zabludu.⁶

Berdjajev — Veliki Rus, zaljubljen u svoje pravoslavlje. To nam odmah nameće misao da se on, kad govori o Crkvi, lijepo izražava o pravoslavlju. Međutim, to bi bilo posve krivo. »Crkva je« nešto mnogo više nego bilo kakva vidljiva organizacija, ona je djelovanje.⁷ Prema tim Lipertovim riječima izgrađuje Berdjajev svoj pojam »prave Crkve«. Ona se ne može poistovjetiti ni s katolicizmom, ni s pravoslavljem, ni s bilo kojom organiziranom socijalno-religioznom zajednicom. Crkva je nešto što se ne može vidjeti i opaziti. Ona stoji kao nevidljiva realnost koja na svoje postojanje upućuje putem vjere.⁸ To bi bila zapravo mistična Crkva ili Crkva unutarne povezanosti; Ivanova nasuprot Petrovoj Crkvi. Ova posljednja i nije ništa drugo već socijalizacija i zakonodavstvo izvanjskog načina onoga što je bitno, što je sakrivena realnost »prave Crkve«. Stoga katolička nauka, upozorava Berdjajev, ima distinkciju između tijela i duše Crkve. Ova unutarnja — duša Crkve — jest tijelo Kristovo koje zahvaća svu beskonačnost kozmičkog života.⁹ Crkva nije kraljevstvo Božje na zemlji; ona je priprava za to kraljevstvo na cijelom svijetu. U tom smislu se govori o općoj Crkvi. Vanjske socijalno-religiozne organizacije nisu stvar Božja; one su čisto carskog,

⁴ Nav. dj., str. 247.

⁵ Kierkegaard, *Augenblick*, str. 312; »Vor allem hüte dich vor den Pfarrern«, str. 193.

⁶ Nav. dj., str. 319—320, 330, 323.

⁷ Berdjajev, *Put'*, 50, Paris, str. 48—49.

⁸ Isti, *Filosofia svobodnago duha II*, Paris, 1927, str. 191. »Cerkov' est' nevidnaja vešč', ona pridnadležit k miru nevidinyh veščaj, obličaenyh veroju, ona skrovennaja duhovnaja realnost'.

⁹ Nav. dj., str. 200.

vladalačkog karaktera.¹⁰ To je nešto drugo od prave Crkve koja je nevidljiva, puna slobode i ljubavi. To je vanjska ustanova koja zaslužuje mnogostruku kritiku. Nešto sasvim drugo od Berdjajeva pojma Crkve.¹¹ Kršćanska Crkva nije, kako bi neki htjeli, zbor ili skup savršenih kršćana. Naprotiv, Crkva ima u sebi najrazličitijih vjernika: dobrih i zlih, savršenih i nesavršenih. Sveci su temeljni stup i tvrđava Crkve; njihova se djelatnost, kao i Kristova, mora prenijeti na carinike, bludnike i grešnike. U tome će sveci odigrati svoju ulogu. To će biti trijumfirajući momenat savršenosti Crkve, tj. mističnog tijela Kristova.¹²

Berdjajev čak voli više naglašavati da je kršćanin, a ne pripadnik koje Crkve, jer je to opterećeno tradicijom i socijalnim shvaćanjem, a on bi želio biti egzistencijalni kršćanin koji pripada jednoj stvarnosti koja se ne će objektivirati, preokretati u idol bilo koje historijsko-socijalne organizacije, nego će ostati zajednica duha: »sabornost« — »communauté«, što bi označivalo čistu savjest u povezanosti s drugim čistim savjestima. Ta savjest prije svega mora posjedovati slobodu; ne biti vezana utjecajem svijeta i socijalnom sredinom koja je može iskvariti.¹³

Posve drugo je Crkva kao socijalna stvarnost organizirana i vođena auktoritetom. Takva Crkva je uvijek isprepletjena zakonima socijalne organizacije koja po sebi može biti i protivna drugoj socijalnoj organizaciji. Crkve se pozivaju na neki nepogrešivi tribunal. Svi oni, koji to čine, poklonici su vlasti, koji pripadaju Crkvi kao socijalnoj organizaciji i koji nisu proživljeno pripadnici vlastite slobode koja mora stajati iznad bilo kojeg tribunala vlasti.¹⁴ U smislu pripadanja Crkvi — i to pravoj Crkvi, kako bi rekao Berdjajev — mora se braniti potpuna sloboda. On tvrdi da ostaje pravoslavac, ali samo u granicama svoje slobode, ne nametnutim zahtjevima bilo koje hijerarhije.¹⁵

Crkva, o kojoj on govori, mora imati prije svega pred očima čovjeka, njegovu osobnost i njegovu slobodu. U tom pravcu ona mora djelovati slobodno pozivajući k sebi, a ne namećući svojim auktoritetom norme.¹⁶ Auktoritet je doveo do rasula, a sloboda vodi k jedinstvu. Kad se u Rusiji osnivala »Živa Crkva«, to je moglo značiti samo jedno: da ona ne će spasiti ni Rusiju ni pravoslavlje. Zašto? Zato jer osnivači nisu imali smisla za duhovne vrijednosti čovjeka. Osnivači su bili, veli Berdjajev, nasljednici službenog birokratskog, sinodalno-ober-tužilačkog pravoslavlja, a ne mističnog pravoslavlja, pravoslavlja svetaca, monaha, putnika bogomoljaca, mistične narodne pobožnosti. Preporod Crkve je moguć samo kroz mistiku, kroz duhovne sfere, kroz slobodu.¹⁷

¹⁰ Nav. dj., str. 216—218. »Razdelenie proizošlo v carstve kesarja. Carstvo Božie može byt liš edino.«

¹¹ Isti, *O prirodi vere*, Svetosavlje, Beograd, 1933, str. 175.

¹² *Put'* 50, str. 35—6, 45.

¹³ Isti, *Duh i realnost*, Paris, 1937, str. 51.

¹⁴ *Put'* 50, str. 39.

¹⁵ *Put'* 59, str. 46—7.

¹⁶ *Put'* 53, str. 64.

¹⁷ Berdjajev, *Živaja cerkov i religiozno vozrođenje Rosii*, Sofia I, Berlin, 1923, str. 134.

¹⁸ *Put'* 59, str. 55.

Time se ne smije misliti na to da bi se Crkva morala odvojiti od onih koje je zahvatio socijalno-revolucionarni pokret. Baš naprotiv: Crkva ne smije njemu popuštati, već mora biti s onima koji se izlažu strašnim duhovnim opasnostima, jer ih, i dok neće, zahvaća val bezboštva. Crkva ne smije biti nikako klasno obojena. Ona mora biti uvijek za čovjeka, pripadao on bilo kojoj klasi, ali ga mora gledati s njegovom slobodom. Pa i onda kad takvi ljudi nanose Crkvi teške terete, Crkva mora imati za njih razumijevanja i osjećaja, jer su ljudi.¹⁸

Budućnost Crkve ne stoji na utilitarno-političkim temeljima — Berdjajev očito šiba revolucionarne prilike u Rusiji i odnos Pravoslavne crkve prema nastalom stanju — već u žrtvi, nesebičnosti, koja će biti prožeta duhovnim gledanjem.¹⁹ To je priprava, odnosno takvo gledanje na Crkvu je priprava za carstvo Božje. Mi živimo u dvostrukom planu: prirodnom i duhovnom, zakona i blagodati, nužde i slobode, a prema Evanđelju je carstvo Božje katastrofa za plan zakona, nužde i prirode. Carstvo Božje je za sve to sudnji dan.²⁰

Ne može se, međutim, poistovjetiti Crkva na zemlji s Carstvom Božjim. Crkva nije to Carstvo.²¹ To je, doduše, posve razumljivo i izvodivo iz Berdjajevog shvaćanja slobode, koja ide svojim putem, a ne trpi nikakva određenja. Carstvo Božje pretpostavlja djelovanje duha koji ide svojim slobodnim putem, svojom slobodom. Ta teži za nutarnjim preobražajem čovjeka i svijeta. Sve to prilazi i dolazi neprimjetno. No, ništa od toga nije moguće bez slobodnog čovjekovog djelovanja.

Jaspers — Jaspers ne spominje Crkvu u duhovnom smislu kao Berdjajev. On nije ogorčeni protivnik protestantske crkvene hijerarhije, kao što se to opaža kod Kierkegaarda. I Kierkegaard i Berdjajev su izrasli iz stare protestantske odnosno pravoslavne Crkve. Obojica u svjetlu svojih filozofskih misli nastoje pročistiti zagušljivu atmosferu crkvenih formalizama, besadržajnog života. Jaspers, polazeći od svog gledanja na slobodu, filozofira o svom samstvu, i Crkva mu je uvijek nešto što smeta slobodno filozofiranje. Njega ne zanimaju sakramenti, dogme, istine koje ona naučava. To su sve za nj izmišljene stvari, mitovi. Crkva se može time hraniti kao objektivna ili objektivirana ustanova. Ali Crkva kao takva smeta poimanju njegova filozofiranja, njegove slobode. Crkva ograničava slobodu samstva — individuuma, jer nastoji dati smjer filozofiranja, gledanja i naziranja na svijet. A to je upravo ono što vrijeđa jednog slobodnog individuuma, ako je taj »filozofski« sačuvan, ako se hrani, rekao bi Jaspers, »filozofskim vjerovanjem.«²² Istina je, s druge strane, i to — ustvrdio bi Jaspers — da čovjek, koji u teškim graničnim situacijama ne može podnijeti teškoću i hladnoću života, nekako se utječe jednoj lađi u kojoj će imati neku sigurnost gledanja na život, u budućnost. To je uvijek ograničeno pripadnošću jednoj religiji koja je

¹⁸ Berdjajev, *O personalističkoj i univerzalističkoj misiji Rusije*; Bogdan Radica, *Agonija Evrope*, Beograd, 1940, str. 198—9.

¹⁹ Isti, *Filozofija neravenstva*, Berlin, 1923, str. 283.

²⁰ Nav. dj., str. 236—7.

²² Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München, 1954, str. 59; Philosophie I B.—G.—H. 1956, str. 296.

vezana na kakvu Crkvu ili zajednicu. Prema filozofskom gledanju Jaspersa, uvijek je to dokaz neke slabosti dotičnog samstva, koje ne može izdržati samo za se, već se utječe pomoći zakona i vodstva zajednice. To je među ostalima i Crkva.²³

Crkva je s težnjom za isključivošću — a ta je uvijek temeljena na objektivnim zakonima — omogućavala da se pojedinac izgubi, da nestane njegova slobodnog gledanja. Ona je tako u korist općenitosti potcijenila — prema Jaspersu — slobodno filozofsko gledanje i orijentaciju. Nestalo je slobodnog individualnog gledanja, a nastajalo je omasovljeno shvaćanje. To je bila politika Crkve koja nije nikada koristila slobodi samstva.²⁴ S filozofskog stajališta, s kojeg polazi Jaspers, a to je čistoća i sloboda samstva, u Crkvi treba odbaciti sve ono što sprečava slobodni razvoj individuuma u filozofskom smislu. Jaspers najviše gleda na slobodu koja ne bi bila vezana ni na kakvu religijsku formu — već sloboda sama za se — ali sasvim sigurno, što on neizravno i priznaje — koju je baštiniio baš jednim religijskim hereditetom. Ta sloboda mora ići svojim pravcem samstvenoga gledanja. On ne negira da je kršćanstvo, da je Crkva zaslužna, zapravo da je izgradila zapadnu kulturu, ali je isto toliko kriva, što svojim postojanjem i naučavanjem stavlja čovjeka u jednu ovisnost o svojoj nauci, zakonima i dogmama.

Marcel — Marcel nema filozofskih problema u pitanju Crkve i slobode kao Jaspers. Krist je dao svjedočanstvo svoga božanstva u susretaju s putnicima u Emaus. Crkva je jednako trajno svjedočanstvo toga božanstva među vjernicima.²⁵ Krist nije dao to svjedočanstvo samo za svoje suvremenike, već za sve generacije. I generacijama poslije Krista, što potvrđuje historijsko kršćanstvo — Crkva. Mi se nalazimo u tom životu u spojnici slobode i milosti. Jedno bez drugoga ne može biti. Naša se sloboda uključuje u potpunom smislu u milost koju nam i daje Crkva.²⁶ Krist je to naglasio, a to po svom poslanju, po svom svjedočanstvu o božanskoj zbilji u nama svjedoči i Crkva. Naša sloboda svojim pravim životom može biti odražena samo u zajednici s milošću, u zajednici s Crkvom. Podržavajući misli patra R. P. Congara, Marcel piše: Crkva je Božja obitelj. Ta obitelj proživljava trinitarni život milosti, vjere i ljubavi. Ta obitelj je jedna, kao što je Bog jedan.

Komunikacija trinitarnog života se ostvaruje samo u Kristu. Crkva je tijelo Kristovo združena sa životom Onoga koji se može vratiti u krilo Očevu, odakle je proizašao. Mi pripadamo Crkvi i združeni smo s Kristovim životom u sakramentima, gdje oživljuje i dolazi do izražaja naša vjera. Krštenje i Euharistija su temelj na kojemu se formiramo u jedno tijelo, koje je Krist.

Crkva se služi sakramentima kao vidljivim znacima za naše posvećenje preko svojih udova, dijelova (ljudi). To je za Marcela zbilja koja nema nikava mitološkog značenja, kao u ostalih naših auktora. Zbilja koja je vidljiva po svojoj materiji i formi, što upravo odgovara čovjeku koji

²³ Isti, *Philosophie II*, str. 384—5.

²⁴ *Der philosophische Glaube*, str. 73.

²⁵ Marcel, *Être et Avoir*, Paris 1935, str. 138.

²⁶ Isti, *Le mystère de l'être II*, Dub.—Mon. 1964, str. 134—5.

je vezan na svoju senzitivnu orijentaciju. Mi se na taj način upućujemo, idemo prema substanciji nebeskih realnosti. On svoju misao potvrđuje navodom Hugoa od sv. Viktora: »Usque hodie Christus amicos suos in Scriptura sacra et sacramentis Ecclesiae atque aliis visibilibus virtutum exercitiis quasi quadam corporali praesentia consolatur.«²⁷ Crkva će u tom smislu kao i Krist biti teoandrička. Crkva će biti uvijek na zemlji dogmatska i naučavajuća. Crkva je život Kristov, mistično tijelo Kristovo kojemu je Krist vječna glava. U tom se smislu gleda samo na hijerarhiju svetosti i kreposti. U tom smislu, može papa, kao zamjenik Kristov, biti manji od jedne ponizne i skromne žene.

Drugo je shvaćanje Crkve u juridičkom pogledu, kako to dobro razlikuje Marcel nasuprot ostalim auktorima. Juridički, odnosno socijalno gledajući na Crkvu, dolazi se lako do krivih, do pogrešnih zaključaka, kao što je to kod Berdjajeva i Kierkegaarda, ako se ne gleda na potreban momenat jedinstva duše i tijela Crkve ili bolje između ljudske i božanske naravi u Kristu u njegovoj Crkvi. Sve senzibilno u Crkvi treba biti prožeto unutarnjim jedinstvom milosti. Istina je: ubi Christus, ibi Ecclesia, jer Crkva egzistira upravo po komunikaciji Kristova duha i opet: Ubi Petrus, ibi Ecclesia, jer je komunikacija unutarnjeg života milosti, duha Kristova ostvarena na ljudski, vidljiv način.²⁸

Učiteljsko djelovanje Crkve, s obzirom na vjeru i s njom povezanu nauku, potrebno je prema Marcelovu shvaćanju. Tu filozofija ne može pomoći, nego Crkva koja je čuvarica istine.²⁹ Crkva je po svojoj službi dužna pokazati ono što je pravo. Čovjek tako postaje putnik, a ne skitnica i avanturist, zabilježio je Marcel u *La Vie Intellectuelle*.³⁰

Crkva je inkarnacija religioznog života. Taj mora biti duhovan u intersubjektivnim odnosima. U tom se pokazuje veličina Crkve, ali i njezina slabost. Ona mora biti subjektivna, ali i objektivna, jer je napokon tako ustanovljena, takve joj moraju biti i njezine dužnosti. No, ta objektivna dužnost u intersubjektivnoj povezanosti može biti i objektivirana. U tom slučaju se može religiozno izgubiti, jer je to nevidljivo, a nastupiti moć administrativnog značenja, a to i nije ništa drugo već objektivacija. Ipak njezina snaga mora biti na unutarnjem planu, u dubokoj povezanosti, s božanskom sličnosti. Ta sličnost se bolje osjeća, kad pripadam, kad znam, da sam u toj Crkvi slobodan, da sam slobodu mogao spoznati: ući i ne ući u nju — u Crkvu. Moj je odnos prema Crkvi slobodan. Moje intersubjektivno proživljavanje je dokaz za to. Protivnici, koji u njoj gledaju samo jednu instituciju vanjske djelatnosti, zapravo vode mašinu jedne klase, kojoj Crkva služi za mistifikaciju i mrženje potlačenih. Oni nemaju od Crkve ono osnovno: slobodno se nalaziti u inkarniranoj intersubjektivnosti.³¹

²⁷ Isti, *Du refus à l'Invocation*, Paris, 1940, str. 253—254.

²⁸ Nav, dj., str. 254—5.

²⁹ Marcel, *Journal métaphisique*, Paris, 1935, str. 52. »Ici comme précédemment on voit bien quelle peut être la fonction empirique de l'Église; de même qu'elle garde le dépôt historique, de même seule elle se donera pour compétente en matière de discrimination. Ici comme là elle se manifesterà comme l'incarnation de l'objectivité religieuse; de la grandeur, de là aussi sa faiblesse.«

³⁰ *La vie intellectuelle* II, 1940, str. 292; Troisf, *De l'existence à l'être* II, Louvain—Paris, str. 306.

³¹ Marcel, *Le mystère et l'Être* II, Aubier 1964, str. 109—110.

2. Pojedinaac i društvo

Kierkegaard — Pojedinaac je istina — ističe Kierkegaard kao aksiom svoje filozofije. U pojedincu dolazi do vrhunca slobodna orijentacija, slobodan zahvat. Društvo u odnosima Kierkegaardove filozofije dobiva jedan negativan prizvuk. Društvo je previše općenito, apstraktno, u takvoj situaciji se pojedinac gubi. Društvo ili mnoštvo je dakle teren, gdje se gubi vrijednost. To se događa u svim oblicima života, koji je vezan u svom egzistiranju na društvo. Država sputava pojedinca svojim zakonima određenim za sve pripadnike — dakle za sve državljane. Crkva jednako tako, naglašava Kierkegaard. I ona u službenom obliku postavlja svoje zakone za sve jednako važeće. To vrijeda istinu koju pojedinac slobodno doživljava, to vrijeda ljubav.

Istina je u Kierkegaarda uvijek povezana sa slobodnim zahvatom, slobodnim dokučivanjem i otkrivanjem, koje je moguće egzistenciji, a ta je uvijek pojedinac. Svaka kolektivizacija društvenih oblika u strogom ili manje strogom smislu je prema njegovu shvaćanju zarobljavanje individuuma, njegovo gubljenje u mnoštvu, koje nikada nije egzistencijalno istinito. Ono može nositi istinu prema svojim nacrtima, ali ta istina nije egzistencijalna, to nije istina jednog individuuma.

Postoji životni nazor koji misli da je ondje istina gdje je mnoštvo: da je mnoštvo samo potvrda za istinu koju posjeduje. Ali i obratno mišljenje dolazi do svog izražaja: da je mnoštvo neistina, jer ono tjera pojedinca da prihvati istinu mnoštva, a ne svoju vlastitu. A istina mnoštva nije istina egzistencijalnog individuuma.

Kierkegaard se služi riječima sv. Pavla u dokazivanju svoga mišljenja. On citira 1. Korinćanima 9,24: »Samo jedan stiže k cilju...« Svi su bili izjednačeni u trci, svi su trčali da postignu svoj cilj, ali samo je jedan došao k cilju. Ne mogu se, dakle, u postizavanju cilja, koji stoji u egzistencijalnom, slobodnom posjedovanju istine, izjednačavati svi ljudi. Stoga, gdje god postoji takva težnja, ne može se reći da se teži k istini u egzistencijalnom smislu, jer taj je, napokon, susretaj s Bogom. Iako Bog sve pomaže, samo se pojedinac k njemu približuje, svojim nastojanjem, kao cilju. To je najvjerojatnije, obrazlaže Kierkegaard prema citiranim riječima.

Ne smije se ni primjenjivati misao Božjeg gospodarenja i zapovijedanja covjeku, jer čovjek je u uskoj rodbinskoj povezanosti s Bogom. Tamo gdje ne dolazi do izražaja sloboda pojedinca, već zajednička oznaka mnoštva, nema prave istine, nema pravog cilja čovjekova. Cij se pozemljario, a čovjek individuum zanemario. To je uspjeh mnoštva u odnosu na slobodnu istinu pojedinca, pa makar to ljudima i bilo ugodno i drago. U isto doba oni ne nose istinu u njezinu egzistencijalnom smislu, s njima je zagospodarila neistina.

Mnoštvo je previše apstraktno, ono nema ruku, slikovito govori Kierkegaard — ruke posjeduje pojedinac. Istina nikada nije, po njegovu mišljenju, u mnoštvu, ona je uvijek uhvaćena »rukama« pojedinca. Krist nam to pokazuje. U njega je istina. On se je dao razapeti, a nije tražio pomoć od mnoštva, jer je u raspeću Kristovu istina, a ne u mnoštvu.

Ovu misao Kierkegaard proteže na sve društvene i političke oblike koji odgovaraju težnjama zemaljskih ciljeva, ali ne i slobodnoj istini pojedinca. Očito su te misli uperene protiv javnog mišljenja Kierkegaardova vremena, protiv kojega se on osjećao pozvanim boriti. To nije bila ljubav prema bližnjemu, ali on veli, da je pojedinac može imati i dati kao istinu, i to ljubav prema bližnjemu kao pojedincu, a ne kao prema mnoštvu.³²

Berdjajev — On ne može podnositi auktoritet, ako taj nije diktat njegove unutarnje slobode. Zato on naglašava, da već u djetinjstvu nije mogao podnositi ništa što bi narušavalo njegovo slobodno opredjeljenje iznutra. On ne poznaje auktoritet u obitelji, u odgojnom zavodu, u njegovu filozofskom gledanju, pa ni u religioznim pitanjima života. On veli da je u djetinjstvu odlučio, da se neće pokoravati nikakvu načelnom stavu. Zbog toga nije osjećao potrebu profesorskog zvanja, jer je to uvijek vezano s nekim auktoritetom.

Svako spoznanje u njegovu životu je proizašlo kroz njegovu slobodu. Krivo bi bilo zaključiti da on nije poznavao utjecaj drugih mislilaca, filozofa i religioznih ljudi. Ne tako. No, ono što on hoće reći time jest da nije priznavao ništa što bi dolazilo izvana, a da to sam nije proživio kroz svoje slobodno gledanje. Drugim riječima, da to nije proizlazilo iz njegovog nutarnjeg slobodnog uvjerenja. Svi utjecaji koji su mu bili bliži morali su proći kroz prolaz njegove slobode.³³

Borbom sam za slobodu bio vezan već u svojem djetinjstvu, veli Berdjajev. Sve ono što me je vezalo uz moj rod izgledalo mi je da je nametnuto i nužno: nešto izvana, što nisam mogao prihvatiti. Družio sam se s onima koji su bili najmanje vezani mojim rodom — s Židovima — to je bila garancija za mene, da nemam utjecaj svoga roda, već da se slobodno razvijam. Moje čuvanje od utjecaja roda dokaz je za moju bezumnju ljubav prema slobodi, naglašuje Berdjajev. On samo u slobodi osobe gleda svoje ljudsko dostojanstvo, a to mu rodbinska povezanost s jedne strane i pripadanje jednoj klasi s druge nisu potpuno omogućavali, i zato se toga čuvao. Sloboda osobe je bio temelj njegova nazora na svijet.

Morao se boriti s aristokratskim svijetom svoga podrijetla da bi mogao očuvati svoj nepovrijeđen poticaj unutarnje slobode. To je bio razlog da je pripadao revolucionarnoj inteligenciji svoga vremena. No brzo je uvidio da se, doduše, preko ideja koje je donosila revolucionarna inteligencija donosi jedan isječak slobode ili oslobođenja, ali da je njezinim namjerama isto tako bila sakrivena sloboda koju je on volio i zastupao. Nije se mogao odricati u ime nametnutih ideja svojih unutarnjih poriva, svoje slobode iznutra, zato je samo kratko vrijeme, piše on, pripadao

³² Kierkegaard, *Die Schriften über sich selbst*, str. 101—105. »Aber 'Menge' etisch—religiös als Instanz in Beziehung auf 'Wahrheit' anerkennen heisst Gott leugnen und kann darum auch unmöglich 'Nächstenliebe' sein.«

³³ Berdjajev, *Samopoznanje*, Paris, 1949, str. 59—61: »U tom smislu je veliko značenje za mene imala »Legenda o velikom Inkvizitoru« i uopće Dostojevski. Od filozofa najjači utjecaj je imao Kant. Filozofija Kanta je filozofija slobode, premda se može reći da ona nije dovoljno dosljedna, nije do kraja razvijena. Još je na mene jači utjecaj imao Ibsen. U Ibsena sam vidio neobično veliku volju za slobodom.«

grupi marksista i socijalizmu. On ga je prihvatio, jer je vidio licemjerstvo i lažne dokaze liberalizma i individualizma, ali isto je tako opazio u njemu nešto, što narušava njegov unutarnji poticaj za slobodnim stvaralaštvom njegove osobe. Njemu je bilo jasno da socijalizam može donijeti različite preokrete, da može povesti k oslobođenju, ali da može povesti i do sasvim suprotnih skretanja.³⁴

Berdjajev je naglašavao svoju slobodu i provodio u svakoj idejnoj sredini. Zahvalan je pravoslavlju za sve primljeno u smislu kršćanstva, ali ono ga je jednako kao i aristokracija njegova roda gonilo da, i nasuprot njegovim zahtjevima, potraži svoju vlastitu slobodu djelovanja, mišljenja i filozofiranja.

On je morao poći i iz Rusije: nije našao pravo razumijevanje u onih koji su bili nosioci revolucije. Napustio je svoju domovinu, postao tuđinac. No on nastavlja svojim životnim opažanjem: u tuđem je svijetu sâm isto tako opazio da ljudi ne cijene slobodu, kao što je to bilo u Rusiji koju je tek napustio. Nije se smeo. Nastavio je jednakom borbom, veli on, za slobodu. Aristokracija roda, revolucionarna inteligencija, socijalizam, pravoslavlje, a osobito, veli on, fašizam nisu davali podlogu za njegovu samostalnu borbu slobode ljudske osobe. Sve je to bilo protivno onome što je on nosio u svojoj nutrini, u svom životnom gledanju. Sve je bilo prožeto lažnom strukturom spoznaja. Ništa nije cijeno slobodu tako kao što je on to želio. Izmješao se red vrijednosti.

Čitav je život mislio o problemu slobode. Napisao je »Filozofiju slobode« i nastojao kroz život dotjerati svoju misao. Problem slobode je vrlo složen, naglašuje Berdjajev. Svako poimanje slobode u jednom statičkom redu ili gledanju nije ispravno. Slobodu treba poimati dinamički. »Postoji dijalektika slobode, sudbina slobode u svijetu.«³⁵

Jaspers — Čovjek je konačno, a ne apsolutno biće. On ima svoju slobodu, ali je ta u svijetu opstanka ograničena s obzirom na druge ljude. U ovom svijetu on nema ni na čemu oslonca. Može gledati na društvo koje apsorpira čovjeka-egzistenciju, a ne omogućuje slobodno razvijanje. U ljudskom pokretu (društvu) ne gospodari samo pravda, ako je uopće ima, već i sila koja može biti temeljena na samovolji. Ta sila društva ili pak samovolja može biti proglašena organom pravde. Jer je sila — bilo u kojem obliku — ne može biti temelj za orijentaciju slobodne egzistencije. Ako čovjek želi imati oslonac temeljen na slobodi, taj se oslonac može vidjeti samo u egzistencijalnoj komunikaciji, a ne u društvu i njegovim zakonima koji prisiljavaju.³⁶ To društvo može biti Crkva, država, organizacija... Sve to pripada životu obična čovjeka, ali ne životu i putu slobodne egzistencije. Običan se život odvija u »komunikaciji opstanka«, društva. Tu je čovjek jednak svakome drugome, koji je kao i on vezan na zajedničko svim ostalim ljudima. Čim se on izdvaja na svoj vlastiti put temeljen na njegovoj slobodi, on se oslobađa svih veza društva utoliko što bi ih imao nadvisiti.

³⁴ Nav. dj., str. 63—4.

³⁵ Nav. dj., str. 65.

³⁶ Jaspers, *Der philosophische Glaube*, str. 52.

U tom smislu Jaspers odbija izjednačenje ljudi bilo u kojem društvenom obliku. Odbija marksističko gledanje na jednakost i svako kategoriziranje jednakosti što bi zapostavljalo put samstva temeljen na egzistencijalnoj slobodi. Pojam njegove egzistencijalne slobode je, međutim, temelj jednakosti — doduše teoretski — za sve ukoliko putem slobode svaki čovjek može postati egzistencijom. Sve što nije tako gledano spada na društvo bilo kojeg oblika ili na organizaciju koja fiksira putem svojih određenja, zakona ili dogmi (ako se radi o Crkvi) nešto nametnuto i svima jednako. To je protivno slobodnom prihvaćanju i unutarnjem proživljavanju egzistencije. To je društvo sa svojim negativnim utjecajem na slobodni, samostalni put egzistencije. Svaki auktoritet koji se nameće odozgo, a nije sastavni elemenat života slobodne egzistencije Jaspers naziva nepomirljivim neprijateljem egzistencije. Takav auktoritet je protivnik egzistencije. Odnos pak egzistencije prema egzistenciji — po Jaspersu — može biti samo u najmanjim grupama ili skupinama ljudi. Jaspersu je — što je razumljivo za »njegovu« religioznu orijentaciju — svaki svetac koji se stavlja drugima za uzor nametnuti auktoritet. Stoga on to odbacuje, jer ga to podsjeća na masovnu upravljanoost društva, a sloboda njegove egzistencije tako nije proživljena.³⁷ Jaspers tvrdi da su društveno-idealni tipovi — svetac, heroj, pjesnik, mudrac, idealni tipovi u sferama religije, politike, umjetnosti, filozofije, ali ne i idealne egzistencije — samo estetski gledani tipovi čovjeka. Pod njihovim imenom više nije pogođena egzistencija, kad je u njima pretpostavljen zoran tip — negdje daleko — zbog općenitog udivljenja. Moguća komunikacija s njim ostaje promašena, a zbiljski čovjek ostaje sakriven pod maskom koju je na nj stavio kulturni pritisak mnoštva bilo u religioznom, bilo u opće objektivnom kulturnom smislu.

Jaspers bi želio naglasiti da je čovjek kao moguća egzistencija (samo vlastitom slobodom bez bilo kojeg utjecaja od ljudi) egzistencijalno istinit u poštovanju i ljubavi prema drugoj osobi.^{37a} Ali to što on prigovara diktatu izvana isto se može reći u prekomjerno njegovu diktatu ili kontroli koja vlada čitavim njegovim mentalitetom izgrađenim diktaturom samoodgoja — makar teoretsko-filozofskog — s uvijek nametnutim pitanjem: moj ja, od mene i iz njega..., a čovjek nije samo »Innerlichkeit«.

Marcel — Društveni zahtjev, prema kojemu bi svi ljudi bili jednaki, Marcel naziva mitom jednakosti. Ta jednakost je protivna bratstvu. Kad se hoće naglasiti jednakost, misleći na društvene slojeve bilo u političkom ili moralnom pogledu, pravi se jedna velika pogreška. Demokracija, koja bi tobože bila sretno rješenje za sve ljude pozivajući se na ideologiju jednakosti, kao da antimetafizičkim potezima remeti metafizički red hijerarhije. U tom smislu Marcel filozofira pomišljajući na kvalitet ljudskog duha, koji se ne može ukalupiti u čovjeku u kategoriju apstraktne jednakosti, koja u demokracijama odnosno u demokratskim sustavima razbija čovjekovu slobodu. Ta, naime, mora odskakati u ljudskom nastojanju k višim ciljevima, a ne smije čovjeka stavljati u kalup jednakosti. Takvo se gledanje ne čini Marcelu konkretno i realno, već previše

³⁷ Isti, *Philosophie II*, str. 386—89.

^{37a} Nav. dj., str. 350—354.

apstraktno.³⁸ On nastavlja sa svojim mislima: ne može se čovjek promatrati kao trokut ili četverokut i tako s njim postupati. To je osnovna pogreška koju su usvojili ljudi francuske revolucije. Slobodu, jednakost i bratstvo su nastojali staviti u isti plan. To je bilo naivno uvjerenje, naivna vjera. Ti su ljudi bili nadahnuti nerazvijenom filozofskom misli. Ono što je bilo moguće stavljati u granice jednakosti to su prava i dužnosti svih ljudi, a ne radi se o jednakosti ljudi u filozofskom smislu.³⁹ Psihološki gledajući, Marcelova je misao da se jednakost temelji na jednoj spontanoj afirmaciji koja polazi od mene: ja sam jednak drugome i moja vrijednost nije manja od vrijednosti drugoga. Sve je to temeljeno na zahtjevu sebičnosti i zavisti. Jednakost je centrirana na svijesti koja traži sebe. Nešto sasvim drugo od Marcelova pojma »bratstva«. Jednakost je pojam koji se uklapa u apstraktnost, ali ostaje daleko od prodora slobodnog konkretnog subjekta. Svi oni koji zastupaju pojam jednakosti brzo se uvjeravaju u protivno. Oni mogu opaziti u sebi pomanjkanje stvaralačkog zalaganja, no to isto vide i u svih drugih. Birati jednakost znači napuštanje slobode, koja mora imati stvaralački karakter: pozitivan i uvijek kvalitetniji.

Zakon i jednakost — prema istinitom aksiomu — jesu pojmovi koji su pred zakonom korelativni u apstraktnom izražavanju. Svaki moral koji se temelji na ideji jednostranosti u svom je načelu opasan. A to zapravo biva s egalitarizmom. Tako je zapisao Marcel u svom dnevniku već 18. listopada 1919. Premda on naglašava da su religiozne kategorije one koje daleko transcendiraju moralne, ipak i religioznim normama morala ne daje potvrdu jednakosti, već stvaralačka afirmacija prožeta slobodom koja traži od sebe nešto više.⁴⁰

3. Egzistencija i zajednica

Kierkegaard ne voli ni jedan objektivirani oblik društva u odnosu na svoje filozofsko shvaćanje. Hegel je sa svojom filozofijom u njega izazvao ozbiljnu reakciju. Zato Kierkegaard u svojoj filozofiji hoće rehabilitirati pojedinca nasuprot bilo kojem mnoštvu. Pojedinaac je moguć kao egzistencija. U njemu je moguća istina Kierkegaardova filozofiranja, a ne u bilo kojem obliku društva, u bilo kojem obliku objektivnog gledanja ili socijalizacije.

Ovdje se nameće pitanje, da li je Kierkegaard u svojem »zalaganju« za pojedinca, koji je egzistencija i koji u sebi nosi istinu, zaboravio na to da je čovjek socijalno biće. On taj problem nije posebno naglašavao već zbog toga što je bio previše zaokupljen rehabilitacijom individualnog čovjeka, ali se ne može jednostavno ustvrditi da nije imao osjećaja u svom filozofskom shvaćanju za odnos prema drugome. On taj odnos naglašuje na svoj način. To je pitanje njegova religiozno-filozofskog gledanja.

On promatra egzistirajući subjekt u dvostrukoj refleksiji koju naziva unutarnjom. Jedan subjekt može misliti u povezanosti s onim općim.

●

³⁸ Marcel, *Les hommes contre l'humain*, Paris, 1951, str. 26—29.

³⁹ Nav, dj., str. 119—120.

⁴⁰ Marcel, *Journal métaphysique*, str. 206.

Tada je komunikacija moguća i stvara se zajednica, ali ne zajednica u kojoj je ostvarena egzistencijalna povezanost. U prvom slučaju se radi o nečem objektivnom i u tom smislu je moguća obična komunikacija između čovjeka i čovjeka i to neposredna, jer ljudi, uopće uzevši, tako i egzistiraju. To je komunikacija na području opstanka i misli unutar opstanka, ali to je nešto sasvim drugačije od egzistencijalne komunikacije koja ostaje usko subjektivna i koja se odnosi samo na pojedinca, na samstvo s jedne strane i Jednoga, tj. Boga s druge strane. Prvi oblik komunikacije odnosi se na objektivno i pripada subjektu koji misli, ali ne subjektu koji egzistencijalno doživljava. Religiozni subjekt u okviru Kierkegaardova filozofiranja je neposredno subjektivno povezan s Bogom i tu je moguća komunikacija koja stvara zajednicu između egzistirajućeg subjekta i Boga. Takva komunikacija, međutim, nije moguća između dvaju egzistirajućih subjekata.

Ako se o njoj govori, onda nije neposredna, već posredna ili indirektna. Govoriti o direktnoj komunikaciji između egzistirajućih subjekata prevara je u odnosu na Boga, sebe samoga i druge ljude.⁴¹

Religioznom subjektu nije lako komunicirati svoj sadržaj. On se ne može otkriti izravno. Nutarnost se otkriva dijalektično i to zbog toga što je ona kod egzistencijalnog subjekta vezana duhom koji se uvijek otkriva neizravno, a Kierkegaard bi rekao za religioznog mislioca da se otkriva kao sam Bog: spoznatljiv je u svojoj nedjeljivosti. On religiozno gleda na taj problem. Pita: kako se Bog objavio ljudima? Kako je s njima komunicirao? Indirektno! Putem svoga stvaranja. Istom je kršćanstvo moglo doživjeti direktnu objavu Boga i to preko Krista koji se izravno otkrio i komunicirao, ali samo zato jer se u sebi, svojoj egzistenciji pokazao sam sebi. To je inkarnacija Bogo-čovjeka. To je izravna komunikacija koja ostaje za sebe. Tako se neposredno komunikacija može ostvariti prema Kierkegardu i kod čovjeka kojemu se Bog objavljuje, ali ne kod čovjeka, koji bi se objavljivao čovjeku. To bi prema mislima Kierkegarda bila neistina i podvala.⁴²

Kierkegaard je u svojoj egzistencijalnoj filozofiji nalazio sebe, pojedinca u jedinstvu s Bogom putem slobode — to je *njegova zajednica*. To se vidi u izboru slobode kojim se Bog objavio čovjeku u njegovoj vjeri, a jednako tako čovjek Bogu. Sve što je izvan toga ne poprima značenje izravne komunikacije, izravnog zajedništva između pojedinaca. U tom se Kierkegaard razlikuje od ostalih naših auktora. Sigurno je tomu podloga njegova filozofska reakcija na Hegela, ali nije isključeno, već vrlo simptomatično da je takvu gledanju mnogo doprinosio i njegov temperament koji je teško nalazio vezu s ljudima s kojima bi se razumio.

Berdjajev tvrdi da odnos čovjeka i društva nije samo problem sociologije i socijalne filozofije, već da je to i temeljni metafizički problem, problem egzistencijalne filozofije.⁴³ Odmah valja uočiti razliku između zajednica i društva koje je temeljeno na zakonima. Zajednica, međutim, ima personalističko značenje. Ona promatra odnose između »ja«, »ti« i

⁴¹ Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift I*, str. 65—67.

⁴² Nav. dj., str. 67; Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, Paris 1949, str. 281—8.

⁴³ Berdjajev, *Ja i mir objektov*, Paris, 1933, str. 165.

»mi«. To je izvor socijalno-egzistencijalne djelatnosti. Zajednica je područje subjekta koji vodi računa o čovjeku i čovječnosti, o njegovu duhu i slobodi. Do sada se nije uopće, veli Berdjajev, dovoljno vodilo računa o subjektu: »ja«, »ti«, »mi«. To pitanje izrazito postavlja personalističko-egzistencijalna filozofija. Zato i naglašava pojam zajednice u kojoj se susreću duhovni subjekti. U zajednici se, naime, događaju spoznaje osobnih kvaliteta što je temeljno pitanje filozofije.⁴⁴ Osoba je u zajednici u susretu s osobom, gdje je moguća manifestacija duhovnog subjekta. Stoga i »mi« u zajednici moramo shvatiti kao jedinstvenu ideju osobe, a ne kao nešto bezosobno.⁴⁵ To je zapravo dio osobe u saobraćajnom planu. Berdjajev hoće izbjeći sukob između osobe i društva koje se ne prilagođuje zahtjevima osobe i to nastoji učiniti preko zajednice u kojoj bi se morala i u kojoj se uspijeva očuvati osobnost u spiritualnom redu s pravim čovjekovim likom.⁴⁶

To je misao koju Berdjajev preuzima od Bubera koji na taj način u svom djelu »Ja« i »Ti« promatra odnos između čovjeka i Boga. Berdjajev bi upravo to htio prenijeti na odnos čovjeka i čovjeka i još: čovjeka i zajednice. Svi bi trebali biti u jednom proživljavanju egzistencijalno-mistične ljubavi. Tu povezanost (komunikaciju) subjekta naziva Berdjajev jednim od osnovnih problema u filozofiji. Problem susretaja i povezanosti egzistencijalno-doživljavajućih subjekata i mora se promatrati u zbiljskoj zajednici u kojoj se subjekti posve otkrivaju, suosjećaju i saopćuju. To je nešto sasvim različito od zakonske prisile društva koje nije prava stvarnost, već simbolizam. Prava stvarnost se zbiva samo između »ja« i »ti«, »ja« i »mi«. Tu se odigrava zbivanje čovjekova mikrokozma u kojemu je sakriveno preko slobode sve pa i »društvo«, no ne objektivirano društvo, koje hoće čovjeka determinirati, već društvo slobodnog prožimanja dvaju jednako egzistencijalno upravljenih subjekata. Tu se ne osjeća determiniranost i ropstvo, već djeluje slobodni duh, ako je taj vođen odnosom prema božanskoj stvarnosti i dakako iznad svih oblika društvenog ropstva.⁴⁷ Brak je, ako nije prožet zajedničkom slobodom, po ljubavi samo oblik društva, oblik ropstva, a tako i sve socijalne ustanove u kojima se ne doživljava egzistencijalno-slobodni susretaj dvaju subjekata.

Jaspers tvrdi da bilo koji oblik društva posjeduje svoju komunikaciju. Ta se, međutim, ne može zamijeniti s egzistencijalnom komunikacijom. Isto tako bilo koji oblik društva pripada pojmu opstanka, gdje bi se nastojalo mehaničkim putem izjednačiti sve ljude. Međutim, s obzirom na egzistenciju svi ljudi nisu jednaki. Jaspers odbacuje marksističko izjednačavanje ljudi. Svi ljudi mogu biti u mjerilu jednakosti samo utoliko ukoliko imaju mogućnosti postati egzistencija. Crkva sa svojim auktoritetom, dogmama, nametnutim vjerovanjem nikako ne može ostvariti komunikaciju egzistencija. Prema tim mislima termin »zajednica« nasuprot »društvu« nema u Jaspersa ono značenje koje ima u Berdjajeva. Zajednica (*Gemeinschaft*) za razliku od društva (*Gesellschaft*) u Jaspersa se može svesti na društvo prije nego na egzistencijalnu komunikaciju. Zato on i govori o komunikaciji opstanka. Egzistencijalna komunikacija stoji

⁴⁴ Nav. dj., str. 97—101.

⁴⁵ Nav. dj., str. 165—6.

⁴⁶ Isti, *De l'Esprit bourgeois*, Paris, 1948, str. 92—5.

⁴⁷ Nav. dj., str. 102.

u susretaju dviju egzistencija ili povezanosti kroz borbu u unutrašnjoj ljubavi. Ta borba pretpostavlja osamljenost u punini vlastitog samstva koje traži sjedinjenje s drugim samstvom, i to u borbi za ljubaviju jednog samstva s drugim samstvom. Sve to bez lukavštine i prevare, a otvoreno i jasno, bez sile nadmoćnosti jednog prema drugom.⁴⁸ U komunikaciji opstanka, svijesti uopće ili komunikaciji duha osjećamo neko specifično zadovoljstvo, ali nikada i ni u jednoj apsolutno. Zbog toga je ovo po- manjkanje apsolutnog zadovoljstva temelj za prelaženje k egzistenciji, za skok u Egzistenciju, gdje se to zadovoljstvo, to biće (egzistencija) može spoznati, iskušati. Komunikacija samstva ili egzistencije je trajna, ne završava nikada, uvijek je u nastajanju. Ono što je rastavljeno u opstan- ku u komunikaciji egzistencije, preko Transcendencije ili u njoj, postaje jedno. »Ja i »Ti« su se u ljubavi, i boreći se protiv opstanka i vremena, našli najednom u vječnosti, veli Jaspers. Oni su oduvijek pripadali jedno drugome. Samo su se sada, u vremenu, pronašli. U toj komunikaciji se ne može zamisliti »ja« s »ti« kao čvrste substancije, već kao ostvarenje iz ništa (aktivitet). Komunikacija je refleks utjecaja Hegelove dijalektike: Ja i ne-ja za nešto treće, sintezu, a to je komunikacija. Zato komuni- kacija nikada ne dolazi do svršetka.⁴⁹ Ona je stalno u nastajanju. Opseg komunikacije je uzak. Nastojati doći do zajedničkog shvaćanja, do zajed- ničkih ideja i moralnog gledanja značilo bi napraviti zajednicu opstanka. Komunikacija je uvijek označena borbom dvaju samstava, dviju egzisten- cija. U Berdjajeva je ipak mnogo više naglašena težnja: preko komuni- kacije preokrenuti svijet u viši duhovni život. Jaspers je u tome ograni- čeniji. Obojica govore o ljubavi unutar komunikacije; no samstvo bi u komunikaciji bilo prevladano i ostalo samstvo unutar čovječnosti. U Ber- đajeva je drugačija sinteza: samstvo se svladava u Bogu, Kristu-Bogo- čovjeku i, dakako, u duhovno-mističnom iskustvu, gdje je čovjek u svemu i sve u njemu.⁵⁰ To, dakako, nema ono značenje koje razlikuje Jaspers u smislu komunikacije Egzistencije, samstva s nečim iz opstanka. Berdjajev više naginje produbljenju, pokristočovječenju svega, dok u Jaspersa nema tih oznaka. Zato Berdjajevov »ja« ima snagu utjecaja kristijanizacije svega već ovdje, dok Jaspers može više naglašavati izjalovljenje u svijetu opstanka, a konačno sjedinjenje u Transcendenciji, ali ne razvoj svega svijeta prema preobrazbi u Transcendenciji ovdje. Jaspersov put je pu- tem komunikacije ograničeniji i s manje perspektive.

Marcel smatra da se svaki čovjek mora truditi, koliko je samo moguće, da bi unaprijedio odnos bića prema biću u egzistencijalnom smislu. Moja je misao, veli Marcel, da se to najbolje može izraziti riječju »bratstvo«. U tom smislu se moramo boriti protiv bezimenog protivnika, koji poput rakova tkiva okružuje i proždire čovjeka. Bratstvo među osobama mora proizlaziti iz stvarnog bogatstva osobe. No, ovdje je potrebno upozoriti, da ono bratstvo koje je naglašeno prije jedno i pol stoljeće — dakle u francuskoj revoluciji — nema ništa zajedničko s bratstvom koje je po- trebno uzbiljiti između osoba. Prije stoljeće i pol ljudi su, naime, bili skloni naglašavati bratstvo a da nisu naglašavali refleksivnu razliku

⁴⁸ Jaspers, *Philosophie II*, str. 50—54, 58.

⁴⁹ Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München, 1958, str. 303; *Vernunft und Existenz*, München, 1960, str. 86—90.

⁵⁰ Berdjajev, *Ja i mir objekto*v, str. 114—5.

između jednakosti i bratstva. Tradicija toga shvaćanja još postoji. Ali, te dvije riječi, ta dva pojma, veli Marcel, služeći se riječima Rilkea, apsolutno su u protuslovlju. Jednakost polazi od sebe, traži svoju pravdu i usredotočena je na svijest, koja uvijek pronalazi sebe. Bratstvo je, međutim, usredotočeno na drugoga. Ono u drugom gleda brata. Ta misao je u filozofiji bila posve zanemarena, što je dakako pogrešno.

Kad govorim i mislim o bratstvu, o svom bližnjem, ne uznemiruje me pitanje jesam li ja njemu jednak, jer moja intencija ne pita za moju jednakost s drugim, što vrijedim ja ili što bih htio vrijediti. Moglo bi se ustvrditi da je duh uspoređivanja tuđ bratskoj savjesti.

Marcel napominje da savjest koja proživljava odnos bratstva neće biti ni u kakvom omalovažavanju vlastitog veselja ako opazi superiornost svoga brata nad sobom. To je posve strano sartreovskoj misli. To uspoređivanje u bratskoj savjesti ne treba nikakva posredništva, jer se tu radi zapravo o komparaciji spojenoj s veseljem i udivljenjem. To je stvaralaštvo. Ono se u radosti proživljava. Ako toga nema, sve se svodi na hladnoću i opet se u psihološkom doživljavanju ostvaruje moj egoizam u vrsti ljutosti prema drugome, a s naglaskom: ja sam bolji. Proživljenost subjekta vraća se u neku vrstu vlastitog gledanja koje nema povezanosti sa stvaralačkom velikodušnošću. Prije naglašavanja jednakosti (Marcel gleda socijalno-filozofski) gospodarila je nejednakost. To je jedan aspekt gledanja. »Jednakost« ga je srušila — bar donekle — no i sebe kamuflirala. Drugim riječima, nije dala ono što je naglašavala.

Sve to pretpostavlja za filozofiju duge i marljive analize koje su to više potrebne što neki filozofi to ne gledaju tako, pa bili oni i tomisti. Marcel naglašuje da ti filozofi gledaju istinu kao da ona egzistira, ali je gledaju u jednom odnosu savršene indiferencije s obzirom na spoznaju služenja. Vis-a-vis tomista koji tvrde da je istina indiferentna i da o nama ovisi njezina primjena, veli Marcel da je istina duh koji je na putu inkarnacije, ali on je istodobno na putu s one strane i opet u unutrašnjosti koja smo mi. Tu se dolazi do paradoksa ili misterija. Treba prihvatiti taj misterij koji je u kršćanstvu primjenljiv, a osobito ga treba upotrebiti preko vjere danas kada toliko agresivnih forma nastupa i terorizira život. U tom smislu treba slobodno prihvatiti ideju služenja.⁵¹

KRITIČKI OSVRT

Poimanje Crkve u naših autora i nije ništa drugo već poimanje slobode kroz svoj životno-filozofski nazor.

Marcel dobro upozorava, pozivajući se na nauku Crkve — on zapravo slijedi p. Congara — da treba razlikovati Crkvu kao mistično tijelo Kristovo u kojem vječno stoji Krist kao glava i Crkvu kao socijalnu ustanovu s jednim auktoritetom i subjektima koji su dužni slušati taj auktoritet. To je tijelo Crkve u sociološkom i pravom smislu riječi. Jasno mu je da mora postojati povezanost između jednog i drugog. Stoga on, koji se

⁵¹ Marcel, *Les hommes contre l'humain*, Paris, 1951, str. 154—7.

slobodno nalazi u Katoličkoj Crkvi, nema nikakve teškoće da gleda u slobodu i milost koja je dana svim pojedincima i trebala bi prožeti sav socijalni organizam Crkve. To Marcel može shvatiti, jer poimanje njegove slobode unutar Crkve nije ograničenje te slobode već otvorenost volje da spozna dubine istine i slobode, jer je Crkva čuvarica istine.⁵²

Drugi su spomenuti autori uza sve sitnice koje dopuštaju Crkvi u preobrazbi ljudskog duha ipak vođeni prenaplašenošću svoje slobode koja prima »samostalnost« svoga djelovanja. Ni jedna od njih ne nijeće ono što je duhovno, svetački vrijedno, ali to stavljaju u okvir svoga gledanja na Crkvu, a zaboravljaju da su sveci nikli iz socijalnog organizma Crkve unutar koje su primili dubinsku vrijednost kršćanskog duhovnog života. Oni gledaju u Crkvi samo juridički elemenat koji guši njihovu slobodu, jer ne idu za tim da svoju slobodu usavrše unutar Crkve, već da slobodno nametnu svoje shvaćanje i svoje gledanje na Crkvu. Dakako, tako dolaze do zajedničkog mišljenja: sloboda prije Crkve, a ne i duhovno i sloboda unutar Crkve u kojoj mogu proživljavati tu intersubjektivnu slobodu u duhovnom smislu, a ne juridički objektivirano. Kada bi Jaspers tako filozofirao, trebao bi se držati svoje slobode u određenom cilju; ali to ga zapravo smeta. Stoga mu je draže »lebdeći« lutati. To je za njega »apostrofiranje« slobode — barem za sada, ali nije valjano shvaćanje slobode. On daje naslutiti da sloboda unutar Crkve ima svoje opravdanje kad čovjek hoće naći smirenost i sigurnost u graničnim situacijama — dobro mu je imati lađu na kojoj će biti siguran⁵³ — ali ta sigurnost, čini se Jaspersu, ograničava »slobodu« jer je ipak nešto što guši slobodu samstva,⁵⁴ to Jaspers sve odbacuje kao nešto što guši slobodno filozofiranje. Sasvim obratno od Marcela, za kojega bi baš to bila valjana orijentacija. Prema tome: svi brane slobodu na svoj način i praktično se sukobljavaju. U tom su poimanju najdosljedniji Marcel i Jaspers. Jaspers ne gleda uopće na kršćansku već na filozofijsku religiju i u tom odnosu brani svoju slobodu sve do poimanja Crkve koja, napokon, nije ništa drugo već društveni organizam koji guši njegovu filozofijsku slobodu. Marcelu je taj društveni organizam čuvar istine i on filozofira »u čuvaru istine«, da bi tu istinu prenio u svoj posjed i to filozofirajući unutar pravog kršćanskog-katoličkog života.

Kierkegaard i Berdjajev, koji otvorenije pripadaju protestantizmu odnosno pravoslavlju, i previše su svoje stajalište zaoštrili sa službenim Crkvama, i to upravo gledajući »filozofijski« na svoju slobodu, ne realistički. Kierkegaard umire neizmiren s Crkvom, ali »slobodno filozofirajući«, a slična je bila i sudbina Berdjajeva koji nije htio vidjeti da se mistično pravoslavlje, pravoslavlje svetaca, nalazi u okviru »sinodalno-ober-tužilačkog« pravoslavlja⁵⁵ nego da ga svojom svetošću nadvisuje i nadahnjuje, iako cijepa. A cijepanje nije gledanje u okviru religiozne ljubavi već »samostalno-slobodnog« filozofiranja, koje previše gleda na juridičko-

⁵² Al Naber, *De philosophia existentiae* str. 21.

⁵³ Paumen, *Raison et existence chez Karl Jaspers*, Bruxelles, 1958, str. 9.

⁵⁴ T. Aquinatis, S. Th. 1—2, q. 22, a. 3. »Passio magis est in appetitu sensitivo, quam in intellectivo qui dicitur voluntates.«

⁵⁵ Al Naber, *De philosophia existentiae*, str. 36.

socijalnu stranu, a premalo na spoj juridičkog i mističnoga.⁵⁶ To je fundamentalni problem odnosa između filozofije slobode u Kierkegaarda i Berdjajeva i Crkve čuvarice istine.

Tönniesov problem, u njegovu djelu »*Gemeinschaft und Gesellschaft*,⁵⁷ samo djelomično dodiruje pitanje odnosa društva i zajednice u egzistencijalnoj filozofiji. Čisto kronološki gledano, taj problem bi mogao imati utjecaja na to razlikovanje u suvremenom egzistencijalizmu, jer ga Kierkegaard nije postavljao tako kao ostali naši autori, ali filozofski gledajući, to je ipak nešto drugo. Naime: »zajednica uključuje neko tjesnije jedinstvo, neku biološku zajedničku osnovicu, neku jaču intimnu vezu, unutarnje suosjećanje... U zajednici ima pojedinac veću mogućnost da razvije svoju sposobnost...« nego u društvu koje je »ujedinjenje većeg broja ljudi da poluče neki zajednički cilj ili svrhu.«⁵⁸

Prema Tönniesu društvo bi bilo neko umjetno, mehaničko ujedinjenje, dok bi zajednica označavala prirodno, spontano, organsko ujedinjenje. Od prirodnog bi i organskog zazirali naši autori, jer ti pojmovi već nekako uključuju određenost, ali *spontano* bi, ako bi to značilo djelovanje slobode u egzistencijalnom smislu, imalo povezanost s njihovim mišljenjem. To je razlikovanje samo logičan slijed onoga što smo prije rekli. Naši autori ne mogu prihvatiti ono što društvo »diktira«, jer oni drugačije filozofiraju, drugačije misle. U tom smislu su dosta apstraktni i vrlo veliki teoretičari. Uostalom, to je samo izvedeni slijed iz postavljenih filozofskih načela. Ta načela postoje, iako bi oni htjeli da njihovo poimanje slobode na kojoj se osniva njihovo filozofiranje ne bude imenovano načelom, jer to uvijek označuje »krutost« i određenje.

Zašto su dakle apstraktni zašto su teoretičari? — Upravo zato što život pokazuje drugačije potrebe. Istina, pitanje »zajednice« — iako je teoretski vrhunac onoga »zoon sociologicon« u čovjeku — ne daje nikakvih praktičnih rezultata za ljudski život. Razlog je jasan: već je naglašeno da je shvaćanje egzistencije u filozofiranju egzistencijalnog oblika »sreća« rijetkih pojedinaca. A odmah ćemo nadodati — i to bez ironije — da je previše slaba volja i snaga slobode koja bi ljude s najrazličitijim mentalitetima mogla svesti u red i poštovanje. Svi zakoni društva, koji su gdje-kada vrlo strogi, upravo zbog izuzetnog držanja pojedinca ili čak mnoštva, nisu učinili ono traženo. Teško je vjerovati da bi samo filozofiranje egzistencijalista koje se temelji na »izuzetnom shvaćanju slobode bilo sposobno pokrenuti« svijet u zajednicu ljubavi, kako to naglašuju naši autori koji praktički mogu biti i jako daleko od svog filozofiranja.⁵⁹ Teško bi zajednica ljubavi zamijenila zajednicu društva. Što učiniti s velikim mnoštvom posvuda koje nema »egzistencijalnih poziva« za ljubav prema drugomu — ako se zbog »povrede« slobode, kako to shvaćaju naši autori, ne smije vezati zakonima društva? Ima li filozofsko opravdanje tvrdnja da »komunikacija« mora zamijeniti zakone društva ili ih nadvisiti, ako je ona dana samo pojedincima? A ako je dana svim

⁵⁶ T. Aquinatis, *De veritate*, q. 26, a. 4c.

⁵⁷ Kierkegaard, *Entweder—Oder*, str. 206, 227.

⁵⁸ Berdjajev, *O naznačenii čeloveka*, Paris, 1931, str. 188.

⁵⁹ T. Aquinatis, *De veritate*, ib.

ljudima, nisu li egzistencijalisti »malo« učinili da bi to ljudi prihvatili? Nije li praktički njihova ljubav bila previše malena kad je tako malo zajednice između subjekata? — To se ne može jednako pripisati i Kierkegaardu koji gleda na »komunikaciju« nešto drugačije od ostalih autora.

Pitanje odnosa čovjeka i društva temeljni je metafizički problem, naglašava Berdjajev,⁶⁰ a tako je malo praktički riješeno. Tako je malo pojedinaца koji su ga ostvarili. Upravo toliko, gledajući s egzistencijalno-filozofske strane, koliko je takvih filozofskih nastojanja. Ako je, međutim, zajednica ljubavi uzbiljena u svetaca i isposnika u kršćanstvu ili uopće u kojoj religiji, ona se nije realizirala u smislu filozofskog gledanja egzistencijalne misli. Ta je misao, naprotiv, mogla pronaći nešto zajedničko sa životom svetaca i isposnika na koje se samo u tom smislu može Berdjajev pozivati. Komunikacija je, rekli bismo, aktivno ostvarivanje povezanosti zajednice dviju osoba (Berdjajev), dvaju samostalnih individua; no ne u svijetu opstanka, već u »originalnom« svijetu, svijetu egzistencije, u svijetu »pravog« čovjeka,⁶¹ koji svojom slobodom dolazi do zajednice. Zato se u egzistencijalnom planu daje relacija onoga »zoon sociologicon« društvene filozofije, a to je međusobna komunikacija različitih osoba koje se dodiruju po »svojoj egzistencijalnoj« istini. Ta se komunikacija temelji na nekoj zajedničkoj kongenijalnosti koja se pokazuje u »egzistencija«, s kojom komuniciraju — da se poslužimo slikom Al Nabera — stojeći na osamljenim vrhuncima, izbijajući iznad ostalih, a okrenute jedna prema drugoj, služeći se znakovima kojima mogu komunicirati. Tako napuštaju svoju izolaciju i distanciju u egzistencijalnom gledanju. (Kierkegaardu to ipak nije svojstveno.) Time bi se izbjegla ona fiksacija, čisto društvena zbilja. To je u trojice naših autora prijelaz i napuštanje radikalnog individualizma u kierkegaardskom stilu.⁶²

Tako bi se egzistencijalni susret »ja-ti« koji stvara komunikaciju egzistencijalnog »mi« u zajednici ili bratstvu »izdigao« u koegzistencijalnosti, u komunikaciji, u društvenom aspektu »orginalne vrijednosti, izvornog dostojanstva čovjeka«. Time bi se obnovila metafizika koja je osiromašena načinom filozofiranja kakav je imao Kant i Kartezije.⁶³ Čovjek bi na taj način došao u stanje svoje metafizičke originalnosti koja bi u odnosu na čovjeka zamjenila neautentičnu »anonimnost« jednostavnog društvenog čovjeka i učinila ga egzistencijalno-društvenim.

To bi bila drugačija ocjena onih misli koje idu za tim da korigiraju mistično iskustvo, mističnu ekstazu u teološkom smislu.⁶⁴ To bi naši autori potvrdili. Ali, drugo je pitanje može li se to samim egzistencijalnim filozofiranjem uopće ostvariti i je li to uopće put kojim se dolazi do praktičnih rezultata ili je to, možda, samo apstraktan slijed njihova filozofiranja.

⁶⁰ Jean Wahl, *Les philosophies de l'existence*, Paris, 1959, str. 87—88.

⁶¹ P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris, 1947, str. 223.

⁶² Al Naber, navedeno djelo, str. 50.

⁶³ Marcel, *Position et a. M. o.*, Louvain—Paris, 1949, str. 68.

⁶⁴ Isti, *Journal méthaphysique*, str. 120.