

22. Unutar granica svakog naroda radnici imaju pravo i dužnost da se ujedinjuju u istinske sindikate sa svrhom da traže i da brane svoja prava: pravednu nadnicu, plaćeni dopust, socijalno osiguranje, obiteljski stan, učešće u upravi poduzećem. Nije dovoljno, da ta prava budu priznata samo na papiru, u zakonima. Ti se zakoni moraju primjenjivati, a dužnost je vlada da na tom području vrše svoju vlast u službi radnika i siromaha. Vlade moraju nastojati, da prestane ona borba klasa, koju su, obratno od onoga, što se obično misli, bogati započeli i nastavili voditi protiv radnika izrabljujući radnike nedovoljnim nadnicama i neljudskim uslovima rada. Već dugo novac potajno vodi u čitavome svijetu subverzivni rat uništavajući čitave narode. Vrijeme je, da siromašni narodi, pomognuti i vođeni od svojih zakonitih vlada, uspješno obrane svoje pravo na život. Objavljujući se Mojsiju, Bog je rekao: »Vidio sam, vidio sam bijedu moga naroda. Čuo sam vapaj zbog tlačenja... I ja sam odlučio osloboditi moj narod« (Izl 3, 7). Isus je napokon uzeo na sebe čitavo čovječanstvo, da ga privede Vječnom Životu, čija je priprava ovdje na zemlji socijalna pravda, osnovni, prvi oblik bratske ljubavi. Budući da Krist svojim uskrsnućem oslobađa ljudski rod od smrti, on vodi svako čovječje oslobođenje do njegova potpunog ispunjenja.

Preveo s francuskoga Živan Bezić

17 BISKUPA TREĆEGA SVIJETA

Na izvorima modernog mentaliteta

OSOBNNE NESMIRENOSTI I SMIRENE ESHATOLOGIJE

a) prva tema: Silazak u noć duše

Spektakl modernog svijeta nema u sebi ništa tužno. Naprotiv, on usrdno i neprekinuto hrani jednu optimističku viziju sadašnjeg trenutka i ovog našeg civiliziranog prostora. Materijalni napredak i društvena sigurnost, dinamička okupiranost radom i probitkom, kao i neka sve veća zatvorenost čovjeka u predmete vlastitog svijeta — sve to stvara jedan novi i sasvim sekularizirani prostor, ispražnjen dakako ne samo od metafizičkih nemira, nego od svake mogućnosti otkrića misterija i prodora iracionalnog. Na tom prostoru realnosti, s kojeg su nedavno protjerani svi duhovi i demoni, svijet se pokazuje u slikama sreće i veselja, dapače, on je unutra krajnih točaka ovog prostora ispunjen jasnim smislom i neskrivenim značenjem. Ako je suvremeni čovjek izgu-

bio osjećaj za onaj zadnji smisao svega života i svijeta, on je za uzvrat ojačao osjećaj za smisao ograničenih prostora i prekinutih vremenskih tokova. I nemojmo opet reći da ga taj novi osjećaj ne prožima dovoljno i da je moderni čovjek biće nesreće i izgubljenosti. Pokazalo se da je moguće ostvariti neku humanizaciju i etiku ovih prostora, čak autonomno vrednovanje ljudskih pokreta, što zapravo znači da je u savršeno racionaliziranom svijetu moguće otkloniti i zabašuriti bremenita pitanja smisla i egzistencije u njihovim apsolutnim dimenzijama.

Bilo bi, međutim, sasvim pogrešno zaustaviti ovdje tok razmišljanja. Suvremeni svijet* je, naime, tako organiziran da ne daje često priliku čovjekovoj slobodi da izađe iz ovih zatvorenih prostora, da polomi brane ustaljenih ritmova življenja i uvijek jednakih krugova života, pa da tako hrabro i bezumno izmjeri svu dubinu zla i dobrote u sebi. Čovjek je narkotiziran životom, radom, uspjesima i djelima koja dulje traju od njega; on doduše intenzivno živi svoju egzistenciju, ali ne poznaje dovoljno njezine misteriozne granice. No, ako je zaborav sudbonosno pao na sve ponore ljudskog unutrašnjeg obzorja, nije dakako u njemu sve zlo i dobro u tajnosti i neiskrenosti prestalo rasti. Profani prostori skrivaju modernom čovjeku njegovu pravu narav, budući da on nije samo ono što je danas nego i ono što može postati sutra. Jedno drugo biće, skriveno i zlokobno, raste u njemu kao grozna rana i čeka trenutak svoje raspojasanosti. Ako na to drugo biće zaboravi, zabavljen radom i opijen radostima života, može čovjek nenadano izgubiti svoj unutrašnji lik i odaziv dostojanstva u sebi, pristajući bezglavo da se zlo i nered u njemu natalože do usijane neizdrživosti. A tu, upravo tu, iza sekulariziranih prostora i mehaniziranih pokreta jedne savršene civilizacije, odigrava se prava drama svijeta i svih nas. U izuzetnim časovima rata i sukoba strasti sklizne blještava slika svijeta i njezin optimistički spektakl i pokaže se noć duše: beskrajna dobrota i čudovišna zloća braće ljudi. Neupućeni dovoljno u ovaj psihički mehanizam, čudimo se kad do jučer smireni i dobri čovjek pobjesni u prostorima nove slobode, kad ogoli svoj kulturni nimbus do životinjske jezgre, izarujući zlo i okrutnost, da bi prije ili poslije ispunio te nove prostore mržnjom jačom od mnogih ljubavi. Negdje na dnu duše rasla je ta beskrajna mržnja i da nije našla oduška, nikada ne bismo uspjeli doznati da je dobri čovjek odnio u smrt strašnu dušu. I evo pravog paradoksa: samo u neljudskim uvjetima mržnje i otuđenja može čovjek doznati punu istinu o sebi, a cijela je njegova tegobna povijest upravo nešto suprotno, tj. sve plemenitiji napor da se definitivno nadvladaju ti ponižavajući uvjeti mržnje i otuđenja. Ovaj paradoks nije konačan u svojoj beznadnosti. Htjeti savršenu civilizaciju ili htjeti istinu o čovjeku, to nije bitna dilema i nerazrješivo protuslovlje jer se istina o čovjeku može doznati u krilu same civilizacije! Tu vidim providencijalnu ulogu kulture. *Nije potrebno da čovječanstvo u planetarnim kataklizmima, ispod crvenog ognja atomske smrti, dostigne svoju*

* Kad spominjemo termin *svijet*, uvijek mislimo na građanski svijet jer on danas vrši najpresudniji utjecaj na mentalitet ljudi, iako ideološki uzmiče i moralno se kompromitira.

savjest, dovoljno je da duboko i autentično proživi svoju kulturu: da pronađe dušu za svoje gorostasno tijelo. Treba se odvažno — kao u ratu pod krošnjom stalne opasnosti — suočiti s istinom o čovjeku što je uporno i prosjački iznosi naša kultura, treba hrabro uroniti u ovu našu ljudsku dušu, u njezine noći i svijetle nesmirenosti njezina pitajućeg iskona.

Dijalog o ljudskim nesmirenostima što ga moramo otvoreno i odmah započeti s modernom kulturom može biti vođen u dva različita pravca: jedan *povijesni* koji vjerno prati ove nesmirenosti od prvih početaka ljudske vrste do suvremenih inkarnacija kulture, i drugi *fenomenološki* koji ih kratkotrajno zahvaća u bitnom i iznosi kao ona vječna pitanja duše i sudbine. Povijesno gledajući, moguće je ovaj motiv osobne nesmirenosti susresti već u primitivnih naroda, koji su polazišna točka svake povijesne eksplikacije. Okružen tajnama prirode, primitivni čovjek osjeća svu neizvjesnost prostora i vremena, svaki mu predmet može biti skrovište duha, svako brdo carstvo demona, a ljudski san sastajalište nevidljivih sila; sve kipti i ključa duhovima, svuda proviruje avet, a sva živa bića i predmeti imaju jednako kao i ljudi malu dušu u svojoj utrobi. Čudnovati mehanizam kozmičkih pojava istjeruje mu strah iz kostiju, a smrt tjeskobu iz duše; sve kao da je ustao protiv ovog siromašnog dvošoca: studen, vrućina, grom, pustoš, grabežljive zvijeri i pošast, te što je prirodnije nego da pomisli kako je za sve to baš on kriv, pa ga kao Kafkine junake opsjeda strah krivnje prije nego što je uopće pitao za svijet i njegove misterioznosti. Rascjep između ljudskog i božanskog izvor je u njemu nove tjeskobe — da primitivni čovjek nije ubacio jedno spasonosno ništavilo između vlastite bijede i blještave veličine sakralnog, teško da bi ostao zdravih očiju i nepomračenog uma kraj tolike svjetlosti i fascinantnosti božanskog žara, kraj tolikih moći prirode; postoji u primitivnim religijama i jedna zapažena dvoličnost sakralnoga: božanstvo je istodobno sveto i uprljano, bogovi su nosioci dobra i zla, a svete stvari ne samo priželjkivane nego i zabranjene, oko njih je iscertan krug tabua, koji se jednako odnosi na oskvrnuće kao i na sakralitet; sveto, dakle, privlači i odbija, ono je korisno i štetno, daje jednako smrt kao i besmrtnost. Kroz svu povijest religija provlači se taj čudnovati dualizam u kojem bogovi zla igraju jednako aktivnu ulogu kao i bogovi dobra; koji put je opsjednutost zlom, demonima, materijom, tamom i bezdanom tolika da bogovi dobra još samo formalno statiraju na sceni života — kao u gnostičkom dualizmu, mazdaizmu i maniheizmu; ništa manje nije, međutim, prisutna inkarnacija Zla u nekim izrazito monoteističkim religijama, što svjedoči »praiskonski demon«, *Iblis al Quadim*, kod muslimana i »demon mržnje i gospodar požude«, *t'an-mo*, kod Kineza. Stoga sakralno jednako privlači i straši, ono se pojavljuje kroz nesreću, glad, ludost, bolest i smrt, lišeno ljubavi i bez ljudskog obličja izaziva ono uvijek užas i tjeskobu. *Tako nesmireni čovjek traži smirenje u stvarima i događajima koji su razlog najvećih nesmirenosti.* Ako je grčki genij prvi izborio pojmove reda i poretka, nije dakako ni on u svojoj iskrenosti uspio sasvim izbjeći izljevima nesmirenosti. Grčke drame, te liturgije boli, kako ih je netko nazvao, potresan su dokumenat ljudskog intimnog grča, uzaludan bunt ljudskog stradanja protiv razmetljive igre hirovitih bogova

Olimpa. Treba pažljivo osluhnuti živi krik nesmirenog ljudstva u stiho-
vima Eshila, Euripida i Sofokla, treba osjetiti svu nemoć njihovih junaka,
razočaranje i rezignaciju pred fatalizmom vlastite sudbine; čovjek ne
može učiniti ništa kad bogovi započnu svoju okrutnu zabavu igranja
ljudskim sudbinama. Charles Péguy je imao pravo kad je napisao da su
Grci bili mnogo bolji od svojih bogova, kao što su kršćani lošiji od svog
Boga ljubavi. Znači da iracionalno nije u čovjeku i u njegovoj slobodi,
nego u bogovima i njihovoj igri. Odatle jedan pesimizam najčišće bespo-
moćnosti, koji međutim nikada ne popušta napastima nihilizma i ne
spušta se do nedostojne grimase očaja jer je plemenito ožvijen svjetlom
čistog stoicizma. Ovim nesmirenostima kršćanstvo je nadodalo samo nove:
dimenzija je propasti i grijeha radikalizirana i sada se proteže do u samu
vječnost pa tjeskoba može trajati koliko i blaženstvo; nije, naravno, riječ
o osobnom prokletstvu kao kazni za egoizam, nego o socijalnim poslje-
dicama i dužnostima ljubavi, što znači da je odgovornost za skrb svijeta
i za svu braću ljude stavljena u krhke i drhtave ruke slabog čovjeka.
Umjesto okrutnog fatalizma helenske drame, evo osobne boli slobode i
tajnog poziva. Ali zato i sve otvorenije sakralizacije poniženih ljudskih
boli, koju svijet još nije upoznao. Dok su poganski bogovi plesali raspo-
jasane bakanalije i na vatrenim konjima jahali kroz zvjezdane putove
do Afroditinih draži, kršćanski se Bog pokazao svijetu u obliku Boli i
Križa. Za grčku mudrost i njezinu herojsku mitologiju nečuveni skandal:
razapeti Bog! Kršćanstvu se ne čini usluga kad mu se iz središta odstra-
njuje svjetlo boli, ono se totalno izopačuje kad mu se blago prešućuju
sumorni tonovi teškog značenja: psalmi Davidovi, lamentacije nesretnog
Joba, kozmička noć u vrtu Gethsemani i znak božanske usamljenosti u
molbi *Eloi, Eloi lama sabakthani*. Posvećena je tako svaka patnja, ona
više nije neka sramna ljudska slabost ili odsutnost savršenstva, ona je
misteriozna i božanska istina zemlje. Nesmirenost je doista divinizirana
jer je Bog iskusio bol dublju od svake ljudske boli. Evropska kultura
duhovno raste iz ovog podneblja i svu supstanciju svoje nenadoknadive
vrijednosti vuče iz mitoloških, klasičnih i kršćanskih tema nesmirenosti.
Srednjovjekovno kršćanstvo probudit će u ljudskoj duši sve nesmirenosti
grieha, a moderna kultura u neočekivanoj senzibilnosti sve nesmirenosti
slobode. Opisat će, tako, nesmireni čovjek svoje nemire u inkarnacijama
nepropadljive kulture. Pohodit će ponoć svoje duše i neće izdržati nje-
zinu neprozirnu tamu, izaći će na svjetlo dana da izvikuje svoj nemir i
svoju noć; uostalom, da čovjek nije bitno nesmiren, ranjen negdje na
izvoru bića, ne bi on uopće izlazio iz svoje smirene dovoljnosti, ne bi stra-
stvenom gestom nezadovoljnika crtao po svemiru znakove svog nemira,
ostavljajući u pustinji svijeta razbacana čudna svjedočanstva duha; da
slučajno posjeduje eshatološki mir svoje unutrašnjosti, ne bi on jedno-
stavno stvarao, crtao, pjevao, pisao, gradio, razarao, mrzio, ubijao, ljubio
i na koljenima svoje bogove zazivao. Sva je njegova duga historija
trajanje ove nesmirenosti u fenomenima kulture. Na prijelomima i u
žarištima duh proročanski naslućuje granice iskonskog nemira, hvata
onaj neobuhvatni poticaj zla u sebi, igru demona i poziv savjesti. Pro-
dubljen do kraja ovaj osjećaj sjetne nesmirenosti znači često događaj

groze, misao apsurdna, saziv spasa i ludost zločina — što sve evropska literatura sa seizmografskom točnošću registrira u panoptikumu stravičnih slika: zakrvavljene ruke Macbetha i Richarda III, strah pred beskrajnim prostorima vjernika Pascala, poetika groze u viziji Charlesa Baudelairea, fikcija strašnog Edgara Allana Poea, rađanje velikog straha i traženje dobrote iz dna našeg stida u »Ubojstvu u katedrali« Thomasa Stearnsa Eliota, molitva za povratak izgubljene mladosti u jednom svijetu gdje se smrt već hrani našim životima u »Dnevniku Malte Laurids Briggea«... sve do egzistencijalne analitike straha i izgubljenosti i najnovijih izjava prvaka strukturalizma Foucaulta da je za suvremenu misao čovjek u toku da nestane pa zbog toga svima onima koji još žele da govore o čovjeku, o njegovoj vlasti ili njegovu oslobođenju, svima onima koji još postavljaju pitanje o tome što je čovjek u svojoj biti, može se pružiti samo jedan filozofski smijeh. Na početku ove spirale je zločin, na kraju groteskno cerenje besmisla, a između njih bolni put naših sumračja i klonuća.

Ovdje, zacijelo, nije kraj. Osim što osjeća nemir, čovjek stalno ispituje razloge tom nemiru. On začuđeno pita zašto uopće nemir, a ne mir. Dakle stvara filozofiju. Iz raznolikog mnoštva odgovora na to pitanje izdvajaju se po ozbiljnosti tri. Prvi je onaj Soerena Kierkegaarda. Vjeran teološkoj periodizaciji koja luči stanje nevinosti prije prvog grijeha od stanja grešnosti poslije prvog pada, Kierkegaard prati, posebno u svakom razdoblju, rađanje nemira u ljudskoj duši. U stanju prvobitne nevinosti nije se još u čovjeku bio probudio duh pa je njegova nevinost neka vrsta savršenog neznanja. To, međutim, ne znači da se tjeskoba nije tajno uvukla u čovjekovu srž, naprotiv, sva je njegova prostrana unutrašnjost već od početka zaražena drhtajima nemira. Dubok je misterij nevinosti da je ona u isto vrijeme i tjeskoba. Odakle taj čudni susret nevinosti i nemira? Tjeskoba je prvo određenje duha, koji još sanja i nije se probudio. Duh, naime, pokušava svoje mogućnosti, ali kad ne uspije razumjeti sebe, to mu se neshvaćanje pokazuje kao ništavilo jer ništa ne znati zapravo znači znati za ništa. Ništavilo stavljeno ispred duha ne može a da čovjeka duboko ne uznemiri. Kakav je odnos čovjeka prema duhu, prema toj neuhvatljivoj i dvoznačnoj snazi što uznemiruje utrobu nevinosti? Taj odnos je tjeskoba — kratko odgovara Kierkegaard. Po duhu je čovjek postao nemiran prije nego je postao grešan. Tjeskoba je druga riječ za duh. U tom trenutku nevinost kulminira. Ona je neznanje. Nevinost je, dakle, neznanje koje determinira duh, ali koje je i tjeskoba, budući da se ovo neznanje odnosi na ništavilo: nema još znanja o dobru i zlu, sve se ljudsko znanje projicira u tjeskobu kao u jedno ogromno ništa neznanja. U drugom razdoblju Adamove i naše grešnosti nesmirenosti su naglo porasle. Ono što se nudilo nevinosti kao ništavilo tjeskobe sada je ušlo u samu nevinost kao novi nemir da se nešto može i smije. Tjeskoba je mogućnost slobode. Poslije tjeskobe od neznanja, evo tjeskobe od slobode. Nemir izriče vrtoglavicu individuuma kome se nudi pluralitet protuslovnih mogućnosti: točka postanka naše slobode definira u isti mah točku postanka grijeha i nove tjeskobe. No, iz slobode proviruje novo ništavilo: vrtoglavica pred ništa, pred onim što

još ne postoji, ali bi moglo postojati, neizvjesnost od slobode koja ne poznaje dovoljno samu sebe pa je tjeskobna. Znači da je sloboda novo neznanje jer čovjek ne poznaje svoje buduće odluke. Iz slobode se rađa i krivnja kao novi i definitivni objekat nemira. Tjeskoba prolazi kroz tri stadija: kod Grka je estetična i izvanjska, kod Izraelaca etična i vezana za svijest krivnje, a u kršćanstvu religiozna i unutrašnja. Krivnja ne prilazi izvana, ona dolazi po slobodi pa tjeskoba izvire iz nas samih. Ako se iz zabrane rodila želja, trebao se iz kazne roditi strah. Ovim tjeskobama nadodaju se nove: nemir napasti i grijeha, paradoks opraštanja i otpuštanja grijeha, spoznaja da pred Bogom imamo uvijek krivo, luterska misao da jedino grešnik može biti spašen, strah biti s Bogom i strah biti bez njega. Kierkegaard očekuje od ovih nemira spasonosni skok u Transcendentnost. Tko je upoznao beskonačnu tjeskobu taj može dostići beskonačnu Ljubav. Treba prihvatiti nemir kao najdublji poziv i krik božanstva u nama. Moderni čovjek se nije, međutim, zadovoljio ovom *teologijom nesmirenosti*. Tražio je naravno objašnjenje. To je drugi odgovor na pitanje odakle nemir, a formulirat će ga Sigmund Freud. Premda njegova etiologija nije uvijek ujednačena, prolazi ona kroz tri jasno odvojena razdoblja. Stoga pruža i tri različita obrazloženja. U prvom razdoblju ljudski nemir je definiran kao neuroza; to je ona poznata »neuroza tjeskobe« iz njegovih prvih djela. Freud se, međutim, nije zadovoljio običnom deskripcijom nemira nego je potražio njegove uzroke. Našao ih je u sferi seksualnog, bolje rečeno u seksualnom nezadovoljenju; nemir ne znači ništa po sebi, ali je zato neosporno znak jednog dubljeg zla, te seksualni motiv, što sve pokreće, ostaje ovdje bitni i isključivi uzrok tjeskobe. Naravno da ovaj nemir ne može biti do kraja otkriven kad njegovi duboki izvori pripadaju domeni »nesvjesnog«, ali može upotrebom jednog sve jasnijeg kauzaliteta libida postati ljudskom duhu razlozan. U drugom razdoblju Freud ne govori više o »neurozi tjeskobe«, upotrebljava novi izraz »histerija tjeskobe« ili »neuroza transfera«. Dok je nemir prije samo nagovješćivao zlo iz podzemlja duše, ne simbolizirajući ga, sada simptomi nemira dobivaju jednu simboličnu vrijednost; tjeskoba se lokalizira na jedan neurotični objekat maskirajući tako realni osnov bolesti i zla. Suzbijani porivi potiskuju sva ljudska uzbuđenja natrag u podsvijest odakle se kao veliki nemir naopakim putovima histerije i inhibicije vraćaju u svijest. Iako, dakle, nemir još uvijek dolazi od nezadovoljenog libida, ne potječe to nezadovoljnije nikada od sadašnjih okolnosti nego od jednog latentnog i nesvjesnog psihičkog konflikta. Izvore ovom konfliktu treba tražiti u velikim događajima arhaičke prapovijesti i u nezgodama djetinjstva: prvom odgovara ubojstvo praoca, totemska gozba i popularni Edipov kompleks, a drugom traumatizmi infantiliteta. Sadašnji nemir je reprodukcija traume rođenja i reakcije na jedno stanje opasnosti. Ipak Freud oprezno izbjegava sve opise »pogibeljnih situacija« kod novorođenčeta, opravdano smatrajući da se kasnije tjeskobe ne mogu reducirati na ishodišni odnos koji vjerojatno postoji između prvih mladenačkih fobija i fantastične impresije što ih je događaj rođenja morao učiniti na nježni senzibilitet novorođenčeta. Zato prvu klicu tjeskobe treba vidjeti u odvajanju dje-

teta od majke ili, još općenitije, u situacijama nezadovoljenja i u porastu tenzija, koje sve dolaze od potreba što rastu brže od moći djeteta; ako je strah od gubitka željenog objekta uvjet svakog nemira, onda u faličkoj fazi dominira tjeskoba od kastracije. Razvoj tjeskobe pred fenomenom mogućih odvajanja može se pratiti sve do pojava zle savjesti u socijalnoj tjeskobi i do izbijanja najrazličitijih nemira što ih stvara cenzura »nad-ja«. Tjeskoba je, misli Freud, očekivanje i znak jedne traume, ali i ublaženo ponavljanje prototipske traume. Nedovoljno uvjeren da su nezadovoljenje libida i nesvjesna persistencija trauma iz djetinjstva jedine eksplikacije mehanizma tjeskobe, Freud je u trećem razdoblju upotpunio svoju teoriju nemira, uvodeći sada instinkt smrti kao dopunski i novi razlog za naš nemir. Ne može se sve objasniti instinktom života i strastima naslade, treba uroniti u arhetip, u onaj iskonski konflikt između instinkta života i instinkta smrti. Ima u nama jedna tajna želja za prostorima smrti i jedna volja za smrću koju hrani ljubav; ne samo da čovjek hoće smrt bližnjih, što se, uostalom, da objasniti borbom za opstanak i vitalnim instinktom sadizma, nego želi vlastitu smrt. Libidinozno podzemlje okrenuto je misteriju samouništenja kao vrhuncu ekstatičnog zanosa. Kako je smrt fundamentalna aspiracija ljudskog bića, tako je tjeskoba od ove smrti njegova neozdravljiva sudbina. Eto, dakle, drugog odgovora na pitanje odakle nemir. To je neka vrsta *psihološke nesmirenosti*. Započela je psihologijom, a završila iskonom smrti, pa se na nju nadovezuje treći odgovor na pitanje odakle nemir u ljudskom biću, a formulirat će ga Martin Heidegger. Ovaj treći odgovor nije lako dešifrirati jer je sav ukliješten u teški apstraktni govor jedne čudne filozofije satkane od drhtavih slutnji. Osnovno je određenje opstojanja (*Dasein*) — to je onaj bitak koji pita i pitajući postaje naročiti bitak — »biti-u-svijetu« (*In-der-Welt-sein*). No ovaj »svijet« ne treba nikada shvatiti kao neki puki »predmet«, nego kao samu mogućnost bića ili, još bolje, kao događanje ljudske egzistencije u odnosu prema bitku, te stoga opstojanje i ne prima bitak drugačije nego u odnosu prema svijetu u kojem se jedino i aktualizira. Opstojanje (*Dasein*), dakle, nije postavljeno nasuprot svijetu, ono je u svijetu, ali je taj svijet ipak njemu izvanjski. Ova situacija *biti u svijetu* i u isto vrijeme *osjećati se izvan njega* najradikalnije postavlja nužnost ideje »ništavila«. U egzistencijalnoj situaciji »biti-u-svijetu«, a ne po iskustvu logičke kategorije negacije, objavljuje se opstojnosti cjelovitost svijeta kao ono što tek omogućuje bića, ali i »ništa« kao osnov »ništavnosti« (*Nichtigkeit*) opstojanja. Po strahu od ove ništavnosti ulazi u svijet tjeskoba koja se, pošto je razbila sve inteligibilne strukture, vraća svom izvoru: tjeskoba nam objavljuje »ništa«, a »ništa« je uvjet bića kao bića. Zahvaljujući tjeskobi, mi upoznajemo »ništa«, a zahvaljujući ništavilu mi kušamo bitak bića; tako »ništa« postaje temelj jedine transcendencije, ali i izvor sve naše tjeskobe. To, konačno, znači da naša tjeskoba nije neko određeno psihičko stanje ili osobni defekat, nego prije neka ontološka kategorija i kozmička raspuklina po čemu je naša sudbina nepovratno utkana u sudbinu bitka. Ako je tjeskoba baš to, onda biti u tjeskobi znači biti bliže kozmičkoj istini i apsolutnoj autentičnosti bića. Tjeskoba kao indeks

autentičnosti, a u terminima egzistencijalnih situacija, spoznaja je vlastitog bića — ono je neka konačnost (*Endlichkeit*), bačenost (*Geworfenheit*) i smrt (*Tod*): prihvaćajući svoju egzistenciju kao konačnu, čovjek postaje odgovoran i tjeskoban za svoju konačnost jer je ona jedini medij našeg bitka i time bitka uopće, dok nas bačenost upozorava na našu nenužnost, nepotpunost i lomljivost, a smrt otvara vrata našoj dovršenosti jer umrijeti znači dovršiti sebe, a ne učiniti kraj sebi; kao i rođenje smrt je jedan fenomen života, pa Heidegger nikada ne eliminira tjeskobu što je donosi bliskost smrti, budući da on u njoj vidi vrhunac naše autentičnosti — tjeskoba ispred smrti samo je jedna tjeskoba od one mogućnosti da ne budemo apsolutno vlastiti i autentično konačni. Na žalost, na izljeve prave i čiste tjeskobe rijetko nailazimo, s obzirom da tjeskoba potencijalno postoji u svih bića, ali mali broj bića ima o njoj stalnu svijest i prihvaća je kao svoju, što bi bilo vlastito autentičnosti. Mi izmičemo tjeskobi padajući u neautentičnost i strah jer lakše podnosimo užas pred poznatim opasnostima nego tjeskobu od ništavila u svijetu; čovjek najveći dio svog vremena troši u izbjegavanju svoje tjeskobe i u traženju opipljivih uzroka koji mogu transformirati ovu tjeskobu u obični strah. To je ono neodređeno »Se« (*Man*) što se ispoljava kao bezličnost, nezapravost, svakidašnjost, neposrednost i prosječnost našeg života; to je ono vulgarno bavljenje stvarima što zaboravlja pitati za neizrecivost i bitak pa time ništi kozmičku dimenziju egzistencijalne tjeskobe, lokalizira je i postvaruje, verbalizira i pretvara u strah. Heidegger ne samo da neskriveno postavlja ljudski nemir u središte zbivanja bitka, promovirajući jednu *ontologiju nesmirenosti*, nego traži od nas da taj nemir asketski produbimo do najčišće autentičnosti. Biti kozmički nemiran, a ne zemaljski zastrašen, znači biti otvoren za razumijevanje bitka, a u tom razumijevanju bitka čovjek se jedino i konstituirao kao čovjek. Tako je ova tjeskoba preliminarna istina čovjeka uopće. Više se, zaista, ne može sljubiti događaj našeg nemira s porukom jedne filozofije.

Očigledno da svi razlozi za naš nemir ne mogu biti zbijeni u tri odgovora što ih pružaju teologija, psihoanaliza i ontologija nesmirenosti, jer je i svaka druga filozofija neko daljnje obrazloženje i djelomična istina o nemiru. Ako je teško naći jedinstvenu formulu za nemir, nije nemoguće otkriti njegovu stalnu prisutnost u ljudskom biću, usprkos svim teorijama i obećanjima izbjavljenja. Poželjno bi ipak bilo da se moderno otkriće tjeskobe sintetizira u jedan cjeloviti i smisleni osnov pa da se od svih prihvaćeni minimum istine pokuša sabiti u teoretski krug i ideološku otvorenost. Takvih pokušaja ima mnogo i svi oni nisu lišeni dostojanstva i plemenite tolerancije kad polaze od jedne bitne analize nemira.¹ Premda smo, izgleda, pozvani da najprije razmišljamo o tjeskobi našeg vremena, ne bismo smjeli dopustiti da nas dirljivi prizori iz slikovnice moderne epohe zavedu, kad je odista mnogo potrebnije da upoznamo interni dinamizam dijalektike tjeskobe, koji je esencijalan svakoj kulturi

¹ Paul Ricoeur, *Vrai et fausse angoisse*, u antologiji *Écrits sur l'angoisse*, Paris 1963, str. 179—184.

i ljudima svih vremena. Ako u potrazi za izvorima tjeskobe dođemo do našeg vremena, umjesto da od njega podemo, bit ćemo svakako bolje disponirani da ga istinski shvatimo, da njegovu tjeskobu stavimo na pravo mjesto, a ispade emocija svedemo na ljudsku mjeru. Postoji stalna opasnost da tjeskoba obilježena aktualnošću ostane u sredini raspona, da kriči svojom nametljivošću, a ne autentičnošću: kako je naša epoha osjetljiva samo na jedan određeni kvalitet tjeskobe, skriveni su joj ispod jedne patetične i površne pretjeranosti svi ostali oblici radikalnije tjeskobe. Treba se stoga odlučiti za metodu koja podređuje osjećaj aktualnosti jednoj refleksiji otcijepljenoj od neposrednih tokova povijesti;² poželjnost takvog postupka pokazuje već i sama činjenica da je tjeskoba najjače žarila u onim dušama koje nisu dijelile raspoloženje svoga vremena: Eshil je oživio užase starih mitova u času kad su oni već umirali u zajedničkoj svijesti i kada su se građani osiguravali bogovima manje enigmatičnim i tjeskobnim; Amos, Ozej i Izaija, naprotiv, mnogo su ispred svog doba kad strašnim prijetnjama opominju svoj narod; Kierkegaard strši lucidnom porukom cijelo jedno stoljeće ispred egoistične i buržujске dekadencije svoje sredine, a Heidegger piše svoja djela ne pozivajući se nikada na krizu evropskog duha i u horizontu jedne ontologije koja je mnogo bliža Parmenidu nego suvremenoj općoj svijesti. Tako refleksija spasava tjeskobu od povijesnih priča i današnjih monopola, otvarajući joj istinu, koja se sva raspela između dviju krajnosti, jedne koja će biti ispod razine povijesti — *vitalna tjeskoba*, i druga koja će biti iznad razine povijesti — *metafizička tjeskoba*. Na najnižoj točki tjeskoba dotiče život i smrt, bolje rečeno, ona otkriva blizinu smrti u odnosu na život, budući da se sam život kao cjelina ne konstituira drugačije nego od jedne prijetnje smrti, dakle u tjeskobi i preko nje. Potrebna je pojava jedne katastrofične situacije pa da se, ispod jedne apsolutno neodređene grožnje smrti, moj život determinira kao nešto cjelovito što je ugroženo; to je prvi put da mi moje »ja« izgleda kao jedan totalitet, jedan ugroženi totalitet. Od smrti život prima svu svoju ozbiljnost i supstancijalitet. Stoga moja volja za životom izmiče tjeskobi od smrti jedino u času kad su moji razlozi za život postavljeni iznad samog života, u času kad konkretne vrijednosti koje čine smisao moje sreće i čestitosti transcendiraju opoziciju između moga života i moje smrti. Akt te transcendencije izvršit će se, međutim, u žrtvi i otporu pa je ljudski život u isto vrijeme ugrožen i transcendirani, ugrožen od smrti u katastrofičnoj situaciji i transcendirani od vlastitih razloga za život koji su time postali i dovoljni razlozi za svaku časnu smrt. A to znači novi nemir.

² To već implicira i bitnu distinkciju između straha i tjeskobe: objekat je straha, naime, sasvim određen ili u svakom slučaju odrediv i anticipira jednu prijetnju koja pogađa ograničeni dio ljudskog bića, dok je objekat tjeskobe, suprotno tome, posve neodređen, odnosno to neodređeniji što ga misao pokušava shvatiti kao jedan strah jasnih obrisa, i anticipira jednu prijetnju koja pogađa ljudsko biće kao cjelinu. U trenutku kad se strah indeterminira u odnosu na ono što ga straši i kad se vraća poslije toga k meni kao navještaj jedne totalne opasnosti — u tom trenutku on se preobražava u tjeskobu (Op. cit. str. 179. i 180).

Svako će iskreno hodočašće u dno duše otkriti uvijek isti vatreni nemir što ga marno užije naše ništavilo i naš božanski iskon. Uzaludan će biti zato svaki oholi napor da se iščupa iz ljudskog srca ovaj nesmireni drhtaj, da se uguše u njemu svi treptaji većih slutnji i dublje izgubljenosti. Nećemo lako izbjeći nasrtažjima kaosa i boli ako ih jednostavno zanijemo jer od toga oni neće prestati da manje bole, kao otvorene rane, na dnu svakog smisla. Treba se pomiriti s istinom da je bol aristokratski znak naše ljudskosti, plemenito obilježje jedinog kraljevskog bića u svemiru koje je od nemira rođeno i sa sve većim bremenom nemira kroz svijet putuje. Od ovog nemira čovjek pati, a patnja je put svake spoznaje, jer preko nje živa bića dolaze do spoznaje sebe samih: imati svijest o sebi, imati jednu osobnost, to znači osjećati sebe odvojeno od drugih bića, a što ne može proći bez jakih potresa patnje i straha; ako čovjek zaboravi na sebe, vratit će se on sebi kad osjeti sebe kao голу bol. Patnja nam kaže da postojimo i da postoje oni koje volimo; patnja nam govori da postoji svijet u kojem živimo i da postoji Bog koji je patio. Bol nam, dakle, otkriva Boga i nas čini da ljubimo. Vjerovati u Boga, kaže Unamuno, znači ljubiti, a ljubiti znači osjećati bol.³ Ako je nekada, u jednom svijetu jasnih moralnih načela, nemir slijedio nakon grijeha, danas on prethodi grijehu kao posvuda prisutno mučno pitanje smisla, a sam grijeh kao privid njegova olakšanja. Zato je ovaj nemir, prije i poslije grijeha, najdublje dostignuti misterij ljudske egzistencije, a kultura koja iz njega proizlazi najautentičnija slika o čovjeku uopće. Jedan svijet koji ne zna da li će mu sutrašnjica biti apokaliptična atomska smrt ili sretni Eden, takav svijet ne može dugo sebi skrivati istinu o svom nemiru. Ili će tu istinu doznati u metežu planetarne smrti, ili će je ponovno otkriti u svojoj kulturi. Trećeg izlaza nema. A moderni čovjek premalo živi od svoje kulture, iako je sve bolje poznaje, da bi na dnu noći duše našao nastanjen uvijek svijetli nemir. On mora, u otporu i protiv svih zemaljskih okamenjenih božanstava, razmrskati svaki lažni privid i odvažiti se na mora i bezdane duha, on mora istinski živjeti, a ne samo misliti, probleme Malrauxa, Steinbecka, Faulknera, Pirandella, Bernanosa, Joycea, Blocha i Chardina, da bi, konačno, uzljubio sudbinu svijeta više od svoje istine. *Mora, dakle, doznati svu istinu o nemiru, prihvatiti ga kao svoj plemićki amblem, ako želi ostati iskra slobode i mudrosti u svemiru.* Jer čovjek neće izbjeći svojem nemiru i civilizacija svojoj kulturi, osim ako čovjek odmah ne umre, a civilizacija ne iščezne. A za takav se mir nisu trebali ni roditi.

b) druga tema: Uzlazak u dan nade

Ova iracionalna nesmirenost u ljudskom biću, što smo je pokušali metafizički produbiti i povijesno dramatizirati, glavna je oznaka čovjekove naravi i sudbine, a, naravno, i osnovna razlika koja čovjeka dijeli

³ Miguel de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie*, Paris 1937, str. 170. i 244.

od drugih bića u biološkom i fizičkom svijetu. Nesmirenost je nešto cjelovito u biću i mnogostrukom u izrazu. Pa ipak ne iscrpljuje ona baš svega čovjeka, u svim njegovim dimenzijama, ne predstavlja ga ona isključivo. *Čovjek je dvodimenzionalno biće: on nije samo biće nemira nego i biće nade.* Njegov je simbol dan, a ne samo noć. To je druga bitna oznaka bića, njegova vremenska komponenta. Temporalnost, naime, radikalizira nemir, koji se mogao trpjeti kao sadašnjost, ali se o njemu mora u budućnosti misliti jedino u dilemama: nemir produžen u vremenu može biti ili nada ili samouništenje. Zato je beznade samoća i trenutak. Postoji jedna veza, piše Gabriel Marcel, tako rijetko zamijećena, između zatvorenog vremena i prekida svih živih dodira s drugim bićima. Biti zatvoren u jednom nepokretnom vremenu znači također izgubiti one žive odnose i susrete s bližnjima koji su najdragocjenija stvar u životu, koji su sam život. U zatvorenom vremenu nije više moguće prijateljstvo i ljubav, ali i obrnuto, ondje gdje se rađa prijateljstvo i ljubav tamo se već započinje kretati vrijeme, ma koliko nejasno, budi se nada, kao jedan daleki napjev, koji se diže iz dna sjećanja. *Tako vrijeme spasava čovjeka od sadašnjosti, od besmislenog nemira zatvorenih prostora, otvara mu budućnost kao njegovu bitnu mogućnost, a i slobodu da od te budućnosti učini što želi i hoće.*

Izgleda da je danas mnogo važnije spasiti i očuvati nadu, kao čovjekovu konstitucionalnu oznaku i bitnu pretpostavku svake budućnosti, od rušilačkih tendencija egoistične sadašnjosti nego odmah stranački pitati kakva je to nada. Pitanja su mnogo dublja od svoje vanjske upravljenosti. Kao što čovjek u dimenziji sadašnjosti odbija da bude bitno nesmiren, tako u dimenziji vremena jednako odbija da bude biće nade, smatrajući da je eshaton nade lažno utočište svih pogibeljnih iluzija i štetnih otuđenja; čovjek može biti lukavo okrađen od obećanja budućnosti, može sanjajući zamišljeni život propustiti jedini pravi život sadašnjice ili, kako kaže Unamuno, »sanjati smrt nije li to ubiti san? živjeti san, nije li to ubiti život?« Ali od svih opasnosti u koje može zabluditi istina, ipak je mnogo važnija sama istina! A istina je da je čovjek biće nade, da iskreno ne uspijeva živjeti ni trenutak svoj nemir bez neke idealnije sutrašnjice. On doduše može neko vrijeme skrivati svoju bitnu brigu za budućnost, može i od te zaboravi sagraditi blještava carstva sadašnjosti, ali će prije ili poslije otvoriti srce nekom snu jer se ne može ljubiti, a da se ne sanja, a sanjati se može samo *sutra*, a ne *danas*. U »El hombre y la gente« Ortega y Gasset postavlja pitanje da li je uopće moguće, doslovno i formalno, živjeti jednu ljudsku egzistenciju koja ne bi bila jedno »nadanje«, a njegov zemljak Lain-Entralgo smatra da bi čovjek bez nade bio jedan metafizički apsurd; potreba da se vjeruje, ljubi i nada konstitucionalno i neuklonjivo pripada našem biću: *mi smo naše vjerovanje, naša ljubav i naša nada*, i s njima, znali mi to ili ne, gradimo sve čine našeg osobnog života. Čovjek ne može živjeti u prostorima čistog beznađa, makar da to teoretski afirmira, jer bi time uskratilo sebi osjećaj vremena, dakle jedinu iracionalnu supstanciju od koje i prostorno živi; iskustvo beznađa može biti istinito i duboko do vrtoglavice smrti, ali nikada ne dostiže onaj ekstrem u kojem bi

sama egzistencija bila već desperacija, budući da ljudska realnost ne može biti sva konstituirana od tkanja beznada. Biti čista sadašnjost, bez dimenzije vremena, bez sjećanja i bez očekivanja — to znači izdati svoju ljudskost i predati se demonima materije i mrtvog carstva. Što je čovjek više nemiran to se više nada, a što se više nada to humanije živi jer već sada ljubi budućnost u koju je duhom ušao i žrtvom osnažio.

Jasno, ova se nada ne može dostići lako. Ona se ne daruje svima i do nje se dolazi s naporom i rizikom. Beznade vrebaju iza svakog neuspjeha, ono je moguće u svim oblicima, u svakom trenutku i na svim razinama. Može često izgledati da nam sama intimna struktura našeg svijeta savjetuje, ako naprosto i ne nalaže, to izdajstvo nade. Prizor smrti što ga nudi svijet može biti shvaćen, sa stanovitog gledišta, kao jedan vječni poziv na odmetnuće od života, apsolutni bijeg i sramno dezerterstvo. Moglo bi se čak ustvrditi da je permanentna mogućnost samoubojstva esencijalna napast i izazov svakoj metafizičkoj misli i zemaljskoj nadi zaista autentičnoj. Stoga nadu treba izboriti kao i ljubav, budući da je ona osvajanje nužno mučno i teško, jer je gorljivost jednog očekivanja i tragedija jednog dara.⁴ Živimo u vremenima iskrušenja i prividnog sumraka svih nada, *kad je potrebna hrabrost za istinu nemira i plemenitost za humanitet nadanja*. Nije bez opasnosti svjedočiti za jednu daleku nadu u svijetu gdje siromaštvo nestrpljivo čeka, a bogatstvo himbeno oteže dan zbiljske pravde. Ako se nada revolucionarno poveže s povijesnom dramom razvoja, onda će otpasti sve zlonamjerne optužbe za konzervativizam i savezništvo s građanskim egoizmom, što se neopravdano imputiraju vršinama nade. Jer nas iskustvo prošlosti redovito uči da ljudska nadanja nisu pusta čekanja i prazni snovi, nego čudna stvaralačka snaga koja sudbinski vuče vrijeme povijesti naprijed, možda sve do neslućenih dana nove sreće i novog vremena, uznemirujući svako spokojstvo sadašnjosti i požudu trenutka. *I evo pravog čuda: po nadi vrijeme ide brže i dalje od svih običnih tokova vremena*. Građanskoj Evropi, koja je počinjala svoj san naslade i nepravednog bogatstva, Unamuno je srčano dobačio:

*Ja sigurno znam da svi ljudi koji se bore za bilo kakav ideal, čak i onaj iz prošlosti, guraju svijet naprijed, i da su jedini pravi reacionari oni koji se dobro snalaze u sadašnjosti.*⁵

Preostaje nam još da pobožno uđemo u svijet ljudskih nadanja i božjih obećanja, da površnim utiskom dodirnemo onaj čudesni splet slutnji, očekivanja, spiritualnih anticipacija, snova, utopija, zbiljskih nada, zemaljskih eshatologija i apokaliptičnih vizija o sutrašnjem svijetu što ih ljudski rod neprestano plete, nasmiren i nezadovoljan, tragajući s bezumnom upornošću za porukama duše i znakovima neba.

Svršetak u slijedećem broju

Jakov Jukić

⁴ Gabriel Marcel, *Le monde cassé*, Paris 1933, str. 276; A. M. Carré, *Espérance et désespoir*, Paris 1953, str. 21

⁵ Miguel de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie*, Paris 1937, str. 367.