

# NA IZVORIMA MODERNOG MENTALITETA

## 2. dio

### III MJESTO ATEIZMA U MODERNOM MENTALITETU

#### a. Povijesne reminiscencije i današnje neprilike

U svakom bitnom pojmu ljudskog razuma krije se jedan paradoks: što o nekom pojmu, naime, više razmišljamo, to ga manje na razložan način i koncentrirano posjedujemo. Ako se ovom stalnom uzmicanju tačnog razumijevanja u ljudskom duhu dodaju mnogostruka povijesna iskustva i nesporedumi, sretna mogućnost da se neki pojam iscrpe u imenu što ga nosi postaje gotovo nikakva. To dakako još ne znači da su bitni pojmovi ljudskog duha podložni nekoj sve radikalnijoj evoluciji pa stoga njihovo značenje na početku evolucije nema veće sličnosti sa značenjem na kraju, već jedino to da se s vremenom oko jedne čiste i razumljive misaone jezgre naslažu i natalože toliki usputni dodaci i potrebna objašnjenja, izmiješaju tolike različite filozofije i sasvim suprotne interpretacije, da je zbilja nevjerojatno i preuzeto misliti da jedna jedina i obična mala ljudska riječ može na sebe uzeti kao teret tolika suptilna i mrežom lomljive povijesne optike okružena značenja. Ljudi nisu zadovoljni ako riječi samo ponavljaju, nego ih uvijek ispočetka istražuju, što dakle svjedoči da nisu pristali na konvencionalno značenje riječi, već na njihovu uvijek prisutnu otvorenost i izazov. Cijela se povijest filozofije na kraju pokazuje kao trajna borba i isključivi sukob oko smisla pojedinih riječi: istine, boli, ljubavi, dobra, zla, Boga, smrti, svijeta i povijesti. Svaka mudrost mora odgovoriti što ove riječi za nju znače, a čim je odgovorila, ona je po tome već postala neka filozofija. U jednom širem smislu svi će bitni

problemi ljudske egzistencije biti na sličan način pohranjeni u živoj ljudskoj riječi, ali će odgovori o njihovu značenju biti različiti kao što je različiti i ljudski život.

Sve ovo vrijedi i za riječ *ateizam*. Svatko od nas otprilike zna što ta riječ znači, a opet je stalno domišljamo, definiramo, mjerimo, proširujemo i skraćujemo joj značenje, vraćajući se strastveno na sve njene nejasne povijesne izvore kao da nismo uvijek dovoljno sigurni da li naše jasno izgovorene riječi o ljudima što napustiše Boga čvrsto nose i otvaraju, a ne možda skrivaju svu težinu problema koji se bezazleno začahurio u nazivu *bezboštvo*. Nemojmo se zavaravati: svaka je izgovorena riječ osuda. A najteža je ona kada je čovjek osuđen od ljudi na vječni mrak i izgon. Kad za nekog pojedinca, civilizaciju ili filozofiju kažemo da je ateistička, onda to u dogmatskom rječniku ima najdalekosežnije posljedice od svih poznatih. *To znači pobjeći od Vječnosti, odustati od Ljubavi i izabrati Zlo i Ništa*. Nije lako prokleti brata svoga i uvući svoju savjest u podzemlje tragičnih izbora: odreći se svojih najbližih koje vidimo radi Boga kojeg ne vidimo, ali ga slutimo kao temelj svega postojećeg i jedinu iskru smisla u naletima mraka i apsurdna. Mi na žalost ne prakticiramo nikada ovaj evanđeoski rječnik krajnjih dilema i neke egzistencijalne odgovornosti za svaku našu misao o drugima. Radije vršimo neki udobni posao svjetovnog racionalizma i intelektualnog esteticizma: *razvrstavamo i nabrajamo ateiste i ateističke sustave i s posebnim zadovoljstvom i nehinjenim slavljem tražimo u njima neizlječiva protuslovlja, a da istovremeno nismo uvijek svjesni da je taj posao neki zadnji i definitivni sud o našoj braći na koji nemamo primarno ovlaštenje, jer nam je uostalom rečeno da će nas po ljubavi poznati, a ne po vještini suđenja i našoj mudrosti*.

U povijesti teističke filozofije odrazit će se sve to u jednom sasvim neočekivanom dualizmu i dvjema posve suprotnim tendencijama. Jedni će pokušati hrabro zanjekati i samu mogućnost aktualizacije ateizma u ljudskoj svijesti, budući da se tako nešto bitno protivi temeljnom usmjerenju logosa prema sve savršenijim oblicima bića. Tko misli taj uvijek nužno teistički misli jer pretpostavlja neku svoju najvišu istinu bez koje nema i ne može uopće biti filozofskog razmišljanja. Tako se za Humea tvrdi da je rekao kako on ne vjeruje da bi postojali pravi ateisti, budući da ih on nije nikada vidio. Početkom XX stoljeća njemački filozof Joël u knjizi »Antibarbarus« (Jena 1914) zastupao je također mišljenje da pravih teoretskih ateista, usprkos optužbi sa svih strana, nije bilo; dakako da onda treba što prije skinuti sumnju bezboštva i rehabilitirati sve one za koje se nesmotreno držalo da su bezbošci, a u stvari nisu. Zato Joël drži da ni Hipon, Eumer, Diagora i Teodor nisu ateisti, makar da su to za sebe javno ispovijedali, dapače isto treba reći za Lamettriea, Hobbesa, Haeckela, Moleschotta i Straussa, a naročito Holbacha, s obzirom da on identificira Boga s primarnom energijom Prirode, pa dakle zastupa neki i njemu samom skriveni teizam. Slično je stanovište branio Lagneau, koji afirmira mogućim jedino praktički ateizam, dok teoretski niječe, budući da svaki ozbiljni razgovor o Bogu suponira neku apsolutnu istinu, pa negirati Boga,

a supponirati tu istinu znači u stvari biti teist, tako »en dehors de cet athéisme pratique, il n'y a pas vraiment d'athéisme.«<sup>1</sup>

Druga tendencija u naznačenom dualizmu ide suprotnim putem: treba svugdje gdje je to moguće afirmirati prisustvo i skrivene namjere jednog posvemašnjeg i agresivnog ateizma; treba, dakle, da se nade na okupu što više bezbožaca u panteonu filozofije jer su sve filozofije krive izuzev jedne. Tako je Buddaeus u XVIII stoljeću među ateiste svrstao Spinozu, Aristotela, stoike, Campanellu, a Teofil Spitzel u djelu »Scrutinium Atheismi historico-aetiologicum« iz 1663. piše kako su katolici često protestante nazivali ateistima kao nekada rimski pogani mlade kršćane. U poznatoj Enciklopediji francuskog prosvjetiteljstva ateisti su podijeljeni u četiri kategorije, i tu se spominju Parmenid, Ciceron, Pietro Aretino, Hobbes, Bayle i Jonathan Swift, dok je malo poznati povjesničar crkvenih koncila Hardauin u knjizi »Athei detecti« iz 1773. ubrojio među ateiste čak jednog Pascala i Descartesa.

U ovim povijesnim reminiscencijama ne bi trebalo međutim nikako prešutjeti i jednu agilnu skrb ateističke filozofije da brojem ojača svoje redove i iz zaborava prošlosti izvuče što više istomišljenika kako bi se obesnažio mit o prevlasti kršćanske i teističke filozofije u jednom dugom i velikom razdoblju povijesti ljudske misli. Pokušaji Stiehlera i Goyga idu baš tim putem; oni žele pokazati kako je pogrešna perspektiva građanske historiografije koja filozofiju promatra pod vidom napredovanja idealizma, zamamarujući tragove ateističke i materijalističke misli u toj povijesti; tako su npr. u vrijeme Leibniza u Njemačkoj živjeli i djelovali pravi materijalisti koji su otvoreno nijekali kršćanstvo i egzistenciju Boga, kao Mathias Knutzen, Gabriel Wagner — koji je držao da se razum protivi vjeri i da svuda u prirodi vlada jedan strogi fizički determinizam —, Fridirich W. Stosch (1648—1704) — koji je zastupao svojevrsni imanentizam, Theodor Ludwig Lau (1670—1740) — koji je branio ateističku tezu o vječnosti materije, i mnogi drugi<sup>2</sup>. Mogle bi se ovdje na kraju spomenuti mnoge poznate povijesti filozofije pisane s pozicija intransigentnog materijalizma i ateizma, koje minuciozno, ali zato često i sasvim svojevoljno i hirovito pronalaze tragove ateizma i materijalizma ondje gdje ih dosada nije nitko opažao, što dakle svjedoči da ni među povjesničarima ateističke orijentacije nije posve jasno utvrđeno tko u teoretskom smislu pripada bezboštvu, a tko ne, kao i da za tu kapitalnu distinkciju nije još uvijek pronađen dovoljno zajamčeni kriterij, premda neupućenom može izgledati sve tako jednostavno. Poruka je povijesti poučna: *usprkos jasnim riječima, između onih što vjeruju i dokazuju svoje vjerovanje i onih što ne vjeruju i smatraju da za to imaju dosta uvjerljivih razloga nije povučena sudbonosna crta definitivnog odvajanja. Iza oholo jasnih riječi skriva se uvijek nada za sve one koji nisu pristali na ropsko potčinjavanje znakovima i na rabinski zahtjev izvanjivosti. Jer riječ može ubiti, a samo duh uvijek oživljuje.*

<sup>1</sup> J. Lagneau, Célèbres leçons et fragments, Paris 1950, str. 229

<sup>2</sup> G. Stiehler, Beiträge zur Geschichte des vor-marxistischen Materialismus, Berlin 1961.

Ako za trenutak pustimo iz vida poruke povijesti i okrenemo se iskreno ovom našem sadašnjem i modernom vremenu, ovoj uzburkanoj bujici ideja i pokreta, iznenadit ćemo se kako su žive kontroverze oko dramskog pitanja da li je neka ideologija ateistička ili nije i kako oporo strše nedorečenosti i nedovršenosti u svakom razgovoru o pravom licu naših bližnjih. Paukova mreža suptilnih filozofskih interpretacija i neka sve upornija upotreba čudnih riječi punih slutnja i vidovite nejasnoće u mogućnosti su danas osloboditi svakog mislioca, bez obzira na njegove decidirane izjave, od sumnje ateizma, ali jednako svakome lako i s malo grižnje savjesti imputirati skriveni ili implicitni ateizam. Napučili smo prekobrojno misaoni svijet ovim polovičnim portretima, iscrtanim sjenovitim crtama naše lucidne intuicije, da bi se u tom sumračku svih oštrih značenja čovjek odmah snašao i mogao bez mnogo napora pokazati koji su to mudraci, što suvremenom građaninu svijeta oduzeše Boga. Spomenimo samo trojicu najvećih za koje se općenito smatralo da su nepovratno ugradili temelje modernom bezboštvu i da sve što se danas događa u području duha i zbilje iz njihove lucidne i vidovite poruke nepogrešivo proizlazi. Friedrich Nietzsche koji je u zoru buđenja novog čovjeka, usred sunčanog podneva, navijestio bezobzirno beznađnu istinu i tragični čin pun velike odgovornosti: Bog je mrtav (Gott ist tot), Karl Marx koji je religijski fenomen pokušao razriješiti pokazavši da on zapravo ne postoji jer je tek privid što iz naopakog zbiljskog svijeta proistječe, i Martin Heidegger koji bitno ontologijsko događanje otkrivanja bitka zasniva potpuno izvan svake pretpostavke teizma. Pa ipak nije se ostalo na tome. Mnogi su, okrećući tradicionalnu sliku svijeta, pokušali ozbiljno staviti u pitanje sve očevitosti, pa tako i ovaj za mnoge očiti i nesumnjivi ateizam.

Počnimo s Nietzscheom. Pročitajte pažljivo što o njemu pišu de Lubac, Wahl i Thibon i nećete posumnjati u njegov otvoreni ateizam. Međutim, najnovije interpretacije stavljaju pod znak pitanja svu dosadašnju očitost njegova ateizma. Tako bi polemički bijes Friedricha Nietzschea protiv religije imao prije svega jedno značenje i jednu vrijednost »povijesnog suda« o modernoj kulturi, budući da on identificira s jednom akutnom senzibilnošću skriveni usud svoje epohe sa svojom vlastitom tragičnom sudbinom, sa svojom vlastitom mislećom egzistencijom, pa ukoliko s ekstremnom isključivošću uzima na sebe kao svoju ovu sudbinu, on postaje neka vrst profetskog glasa i objaviteljskog znaka ovog događaja u svijetu, koji mnoge vihorom besmisla i podivljalosti odnosi u tamu i nepoznato, a što sve Nietzsche kratko opisuje kao Božju smrt. Njegova toliko poznata borba i pobuna protiv religije i kršćanstva skriva ispod strastvene egzaltiranosti nijekanja Božje opstojnosti jednu duboku i autentičnu religioznost, na žalost prevarenu i nezadovoljenu, koja traži svoje ispunjenje i izljev u proklamacijama *Wille zur Macht* kao punine života. To je solucija katolika Bernarda Weltea o Nietzscheu.<sup>3</sup> Ne misli drugačije valjda ni Eugen Fink kad ovaj do sada izvjesni ateizam pokušava interpretirati jedino kao polemičku retoriziju ili, još bolje, kao kritiku »Boga filozofa«, židovskog i teološkog Boga, dakle onog često čudnog božanstva prepotent-

<sup>3</sup> Bernard Welte: Nietzsche's Atheismus und das Christentum, Darmstadt 1958, str. 19

nog juridizma i morala koji se rađa u platonskom svijetu esencija; Nietzsche, dakle, ne napada Boga kao takvog niti negira njegovu egzistenciju, nego namjerava u totalnom angažmanu jedino demolirati jednu pogrešnu i neadekvatnu koncepciju Boga, bolje rečeno on ustaje protiv filozofskog Boga, a ne Onog »Abrahama, Izaka i Jakova«; njegova objava »Bog je mrtav« ima značenje poništavanja jednog metafizičkog bića, odnosno jedne partikularne ontološke figure (Gestalt) i stoga zanos njegove borbe protiv kršćanstva ne proizlazi u stvari iz jedne iskonske mržnje na Boga, nego od mišljenja bića koje kuša jednu novu transformaciju<sup>4</sup>.

Poslije Nietzschea na red je došao Marx. I ovdje nisu uzmanjkale solidne studije o očitosti marksističkog ateizma. Od Calveza, koji je istakao za autentičnu sliku marksističkog humanizma neophodnost reduciranja religijskog otuđenja na njegove realne i djelatne ekonomske izvore, do Cottiera, koji je analizom svih bitnih sastojaka marksističke misli, tj. analizom eksplikacije otuđenja, čovjekove divinizacije definirane kao praxis, tj. kao zajednički rad i društvena akcija, i na kraju materijalizma došao do zaključka da svi ovi osnovni dijelovi sistema sačinjavaju jednako afirmaciju ateizma, nije se prestala isticati uzročna zavisnost dvaju neodvojivih načela u jednom istom sistemu: materijalizma i ateizma. No već je personalist Desroches u danas već na žalost pomalo zaboravljenoj knjizi »Signification du marxisme« (Paris 1949) napisao da on ne misli da bi svaka kritika religije bila inherentna autentičnom marksizmu, a Reding ide još i dalje, jer za njega Marksov materijalizam nije bitno ateističan; taj je materijalizam naime jednostavni studij realiteta u očitoj suprotnosti sa svakom apstraktnom filozofijom, te je dopušteno, misli autor, protiv uobičajene interpretacije da je materijalizam temelj ateizma pokazati kako je zapravo za Marxa ateizam radije motiv materijalizma. Aktivistički karakter praksis a studij zbilje nisu u stvari u protuslovlju s vjerom u Boga i s pravim kršćanskim shvaćanjem svijeta i života.<sup>5</sup> A Bigo opet drži da Marx mnogo više ustaje protiv bogova nego protiv Boga.

Posljednji nespornost u ovom slijedu jest onaj oko enigmatičke filozofske vizije Martina Heideggera. Neprevarljivo svrstan među utemeljitelje modernog egzistencijalističkog ateizma i nerijetko apostrofirani u enciklici »Humani generis«, ovaj neosporni prvak suvremenih misaonih avantura bio je odmah osumnjičen za mračne posljedice rata, za bezbožnu indiferentnost masa i za crne perspektive u krug zatvorenog svijeta. Taj je ateizam bio već predskazan u njegovoj ambiciji potpune filozofske autonomije, jer Heidegger uvjerenost drži da inauguriranje jedne misli koja će biti radikalno oslobođena od svake ideje Boga ne može uopće biti koncipirano kao prosta negacija te ideje; ona traži da bude formulirana bez minimalne relacije s idejom božanstva, te će samo takva filozofija zbaciti jaram božanstva, dakaako ukoliko uspije zatvoriti kružnicu filozofskih problema izvan svake upotrebe teističke hipoteze. Evo krajnjeg i najdubljeg domašaja heideggerovskog egzistencijalizma! Uspjeh bi se ove filozofije, izgleda, sastojao u dokazu da nema uopće filozofskog problema Boga, odnosno da nema filozofske odluke koja bi bila stavljena u odnos

<sup>4</sup> Eugen Fink, Nietzsche's Philosophie, Stuttgart 1960, str. 147.

<sup>5</sup> Marcel Reding, Der politische Atheismus, Wien 1957, str. 170. i 172.

prema Bogu (Sein zu Gott)<sup>6</sup>. U to vrijeme veliki njemački filozof nije bio objavio ni polovinu svojih radova. Sada je stvar drugačija, budući da poznavanje cijelog opusa pruža danas priliku za nešto različitiji i ne uvijek siguran stav u pogledu njegovog ateizma. Ova misao kao da traži neki treći put i svoju istinu nalazi izvan neizvjesnog dualizma ateizma i teizma, jer je za nju današnji ateizam integralni dio religije koji iz nje proizlazi i svoju sudbinu za fenomen religije nerazlučivo vezuje. Usljed toga se i pojam Bitka teško može dovesti u sličnost s kršćanskim Bogom; misao se la Bitku, naime, jednako kao iz nje proizlazeća misao o božanstvu (Gottheit) radikalno razlikuje od objavljenog Boga kršćanstva i od Boga filozofa, pa Bog kojeg ona želi naslutiti nije Bog Kierkegaarda i Hegela. Vrijeme u kojem religiozna misao Kierkegaarda nalazi svoj čudni odaziv vjernosti jest ono isto veliko vrijeme hegelovskog dovršavanja Metafizike; to je još uvijek i naše vrijeme: eto zašto Kierkegaard zadržava u redu religioznosti jednaku aktuelnost kao Hegel u redu misli. Sudbina je ovog vremena bijeg Bogova u sutonu apsolutne religije. Susret s bezličnim Bogom filozofije i s osobnim Bogom vjernika u perspektivi zaborava Istine svetog i božanskog jednako je iluzoran kao što je s gledišta misterija Bitka iluzoran put koji vodi Metafiziku od ideje supstancije do ideje subjekta. Za Heideggera kategorija osobnosti možda isto toliko kao i kategorija objekta skriva odnos prema pravoj historiji Bitka. Nalazimo se u vakuumu i na raskrižju povijesti: *bogovi su pobjegli, a Bitak se još nije objavio*; prisustvujemo, dakle, dedivinizaciji, onome što Heidegger zove *Entgötterung*, i možda će ova anulacija božanstvenog olakšati da se spuste maske teizma i ateizma, koje su do sada jednako dobro skrivale duboku i temeljnu bit nihilizma kao usuda cijele zapadne metafizike. Od ovog prividno indiferentnog do religioznog stanovišta samo je jedan korak, malkar da eksperti upozoravaju: Enfin, il faut mentionner ce fameux retournement, cette fameuse *Kehre* de la pensée heideggerienne qui permet d'établir un contraste commode mais trompeur entre l'athéisme héroïque du »premier« Heidegger et le quiétisme plus ou moins religieux du »second« (Henri Birault). Ne možemo ovdje ni spomenuti sve one mnogobrojne pokušaje da se Heidegger oslobodi sumnje od jednog očitog ateizma; tako isusovac Lotz i franjevac Barth misle da kroz ono što Heidegger zove »ništa« u stvari sja neka nadsvjetska stvarnost pa su dakle slutnje o »kopreni ničega« (Schleier des Nichts) uvijek dopustive i poželjne. Nakon svega rečenog nismo više tako uvjereni da je ovaj heideggerovski krug imanentizma, gore indiciran, toliko hermetički zatvoren da ne bi na njemu bilo moguće pronaći pukotine prema transcendentnim prostorima. Dapače, i predstavnik jednog tradicionalnog katoličkog reda, dominikanac Dominique De Petter dopušta takovu mogućnost: ima naime jedan zahtjev koji se čak u heideggerskoj perspektivi ne može otkloniti, a odnosi se na ono uporno postavljanje pitanja sadržaja Božjeg bića, dok nas zapravo još ništa na to ne ovlašćuje. Metafizičko pitanje ne može se roditii drugdje nego od bića koja su nam dana u našem iskustvu. Jasno da Bog nije jedna takva datost kao što su bića i da to ne može nikada biti; afirmacija nje-

<sup>6</sup> Alphonse de Waelhens, La philosophie de Martin Heidegger, Louvain 1948, str. 355. i 356.

gove zbiljske egzistencije ne može biti drugo do jedna posredna afirmacija, jedna medijacija, od bića koja su nam u iskustvu dana i od metafizičkog pitanja koje nužno izaziva njihova bezrazložnost i prigodnost. U stvari, opozicija koja separira ovdje ontologiju Martina Heideggera od naše metafizike samo je manifestacija jedne fundamentalnije divergencije između ova dva oblika mišljenja: ako je naša metafizika jedna filozofija bitka stvari i nas samih, bitka koji ih radikalno konstituira u svemu onome što oni jesu, nezavisno od naše svijesti, filozofija Martina Heideggera jedna je ontologija subjekta kao subjekta, te, ako se jedna mogućnost afirmacije Božje egzistencije bude pokazala ostvarljiva u okvirima heideggerovske ontologije, to će biti jedino otkrivanjem u samom subjektu jedne bezrazložnosti i prigodnosti bitka; da je ova prigodnost potražena najprije u subjektu, a ne u stvarima i njihovim posredstvom, ne predstavlja nikakav nedostatak, ako ne i povoljniji izbor<sup>7</sup> jer se moderni mentalitet uvijek od sebe u svijet bića i bitka upućuje, te bi svaka druga i obrnuta logika modernom čovjeku izgledala kao strano i neprijateljsko uplitanje u njegov posvećeni intimitet.

U sadašnjem trenutku nisu prisutna jedino ublažavanja ateizma, jer u tom slučaju ne bi uopće bilo nekog nesporazuma, nego su i te kako aktivna sva pretjerivanja ateizma, tako da je spomenuti dualizam prešao u moderno vrijeme gotovo neoskvrnjeno čist i nesablažljivo uporan, kako bi i danas postao znakom pitanja, koje pothranjuje religiozni nemir ondje gdje vjere više nema. Klasični tekst pretjerivanja je onaj u knjizi talijanskog neoskolastika Cornelija Fabra koji na dugo i široko eksplicira svoju osnovnu i jedinu tezu: moderna je misao bitno ateistična, budući da je ugradila u svoje temelje načelo imanencije iz koje više ne može izaći i čuti glas drugog svijeta, bez obzira na više ili manje otvorene izjave modernih mislilaca da vjeruju u Boga i slušaju njegov zov.<sup>8</sup> Završili su tako na optuženičku klupu bezboštva osobe časnog uvjerenja: Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Fichte, Hegel i Jaspers. *Ako se nesretno poistoveti jedna filozofija s teizmom, onda će naravno sve druge filozofije biti nužno ateističke. U glasnu svađu mudraca uvučen je nedužno naš Bog ljubavi.*

Kad je neizvjesnost u pogledu ljudske misli ovako velika, koliko je tek teže nešto više ustvrditi o ljudskoj duši i o pravoj mjeri bezboštva u njezinim dubinama!

Na kraju ovog dugog povijesnog opisa stoji kao njegova posljedica mišljenje, za našu vjersku izvjesnost jednako stravično i puno nade, pjesnika Roberta Desnosa. On naime ne vjeruje u Boga, a ipak piše: »Nema duha više religioznog nego što je moj«;<sup>9</sup> stravično, rekli smo, jer može značiti početak sutona naše plemenite ljudske vrste i njezina božanskog porijekla; puno nade, rekli smo, jer može značiti novi put do raspoznavanja Božjeg govora u nama: *ako je nekad čovjek morao upoznati*

<sup>7</sup> Dominique De Petter, Le caractère métaphysique de la preuve de l'existence de Dieu et la pensée contemporaine, u djelu L'existence de Dieu, Tournai 1963, str. 170.

<sup>8</sup> Cornelio Fabro, Introduzione all'ateismo moderno, Roma 1964, str. 77.

<sup>9</sup> Raissa Maritain, Sens et non-sens en poésie, u Situation de la poésie, Paris 1948, str. 37.

*l'oga da bi postao religiozan, ne živimo li mi možda danas vrijeme kad treba da upoznamo i otkrijemo našu religioznu narav da bismo povjerovali u Boga? Prvo veliko otkriće svetog objavljeno je u povijesti kao sretni događaj Rođenja i velike Smrti, a neće li se možda druga objava svetog zbiti u nama kao naš goli susret s nama samima u ludnici samoće? Ako se to i dogodi, bit će to za svakoga put pogubnih iščekivanja i hrabrih nadahnuća.*

## **b. Fideistički osnovi projekta dezalijenacije**

Prvo svojstvo modernog mentaliteta je u paradoksu izraženo: taj je mentalitet religiozan, ali i ateističan. Ima li, međutim, neko zajedničko izvorište tog ateizma, gdje bi se kao u sjecištu raznih sila mogao u jednoj jedinog usijanoj tački smisla kondenzirati sav uspjeh i trud bezboštva, neki zajednički i od svih drugih ateizama prihvatljiv minimum? Ima! *To je pojam alijenacije.*

Ateizam prošlih vremena bio je negativan: sav je naime bio zauzet mišlju kako da dokazuje izlišnost i logičku pogrešnost teističkog nazora na svijet pa se, znači, radilo u krajnjoj liniji uvijek ipak o Bogu, budući da su o Bogu svi jednako govorili, bilo da su afirmirali ili negirali njegovu egzistenciju. Moderni je ateizam drugačiji: on se prvenstveno bavi čovjekom, bolje rečeno on afirmira čovjeka i njegov zbiljski svijet nasuprot otuđenom čovjeku i izopačenom svijetu, te praveći mnogobrojne i različite projekte o novom čovjeku i svijetu nailazi na religiju kao njegovu esencijalnu prepreku; stoga je ateizam ovdje posljedica jednog nezavisnog humanizma, pa, dakle, nikako direktno ne debatira o Bogu, nego se upire pokazati kako je vjera u drugi svijet prvi razlog čovjekove nesreće na ovom svijetu. *Nekada je sudbina religioznog uvjerenja bila povezana s ishodom razgovora o Bogu, dok je ta sudbina danas bitno povezana s ishodom razgovora o svijetu.* Odatle aktuelnost analize infrastrukture iz koje klija cijeli ideološki život, Lacroix misli da je suvremeni ateizam u stvari pitanje metode: ma koliko različiti u svojim misaonim usmjerenjima, i Marx i Nietzsche uvode ovdje jednaku metodu; oni, naime, ne nastoje da što uspješnije suprotstave jedan sistem drugome, a niti da kritiziraju jedan sistem s tačke gledišta njegove interne koherentnosti, koliko su uvjereni da rješenje religiozne zagonetke leži skriveno u tajni njezina porijekla: treba razgoliti izvore religije, i oni će se pokazati previše ljudski, da bi bili božanski. Stoga Marx analizira socijalnu i kolektivnu uvjetovanost spoznaje, a Nietzsche njezinu psihološku i individualnu uvjetovanost. *Kako god stvari okretali, uvijek ćemo se vratiti na isto: moderni ateizam u čovjeku i u čovjekovu svijetu traži i nalazi odgovor za sve religiozne fenomene. A taj je svijet bitno otuđen, zato je i religiozan.*

Pravo pitanje suvremenog ateizma dakle nije: što je to religija? nego: što je to otuđeni čovjekov svijet? Ovaj preokret u metodi upućuje i pre-mješta cijelu polemiku o ateizmu na teren svijeta, što znači da klasični argumenti teodiceje i teologije moraju odsada voditi brigu o tom zahtjevu metode, ako žele odgovoriti istim jezikom na kojem su i postavljena goruća pitanja sadašnjice. Tu ima i jedna posebno sretna okolnost. Ako je nekad



ateizam mogao reći da njega dokazi o Božjoj opstojnosti ne zanimaju jer bogovi uopće ne postoje, danas se vjernik ne može uputiti istim putem i upotrijebiti sličnu logiku pa reći da ga svijet ne interesira. Za vjernika će zbiljski svijet biti dapače važniji nego za nevjernika, jer se na ovom svijetu, jedino i samo na njemu i nigdje drugdje, odlučuje naša sadašnja i vječna sudbina, a vjernost će se prema prukama Ljubavi i time prema Vječnosti mjeriti opet jednim ovozemaljskim mjerilom: ljubavlju prema braći ljudima. *Tako je poprište naše vječnosti ova zemlja i ovo vrijeme, a poprište naše vjernosti zahtjevima Vječnosti opet ljubav prema ovim ljudima, ovdje i sada, i njihovoj nadvremenskoj sudbini.* Stoga, ako i prihvatimo srdačno pruženu ruku dijaloga, ne radimo to zato što bismo možda himbeno popuštali zahtjevima nove ateističke metodologije, nego radi jednog dubljeg i imperativnijeg zahtjeva naše kršćanske savjesti koja tek u oživotvorenu zbiljske i djelatne ljubavi nalazi potvrdu za svoje poslanje i podstrek svojem trnovitom hodočašću. Ovlašćuje nas i obavezuje to na dužnost razgovora o otuđenju i razotuđenju, o izopačenom svijetu i plemenitim nastojanjima da se taj svijet ozdravi.

Riječ *otuđenje* novijeg je datuma, makar da Niemeyer upozorava da se već kod sv. Augustina, Pascala i Kierkegaarda može taj kuriozni izraz naći, ali sigurno u nešto drugačijem značenju nego što se danas upotrebljava. Od juridičkog i moralnog ovaj je izraz poprimio danas izrazito filozofsko određenje, a njegovi se prvi jasni tragovi u novovjekovnoj filozofiji razabiru u djelu »Le Contrat Social« od J. J. Rousseaua, gdje otuđeni čovjek postaje onaj koji se otuđio od sebe, lišen, prikraćen i okraderen u onome što mu kao čovjeku bitno pripada. Kod Hegela je ta riječ prošla dugu putanju: najprije je bila glavna značajka one ponižavajuće dijalektike između Gospodara i Roba, gdje vjerovanje u drugi svijet znači uvijek za onoga tko povjeruje otuđenost, kukavnu niskost i ropstvo, da kasnije u velikom sistemu njegova idealizma postane tako važna klopča u razvoju Duha i dijalektičkog triptiha: ospoljenje i opredmećenje je otuđenje Logosa, te je zato i priroda biće Logosa. Kod Feuerbacha je ta čudna riječ dovedena u najužu vezu s religijom, tako da je otuđenje postalo sinonim za religioznost: biti otuđen znači naprosto lišiti sebe svoje humane supstancije u korist jednog imaginarnog bića. Nesretan i siromašan čovjek ima sretnog i bogatog Boga, te je divinizacija, misli Feuerbach, pouzdano znak ljudskog siromaštva. Ali, zašto čovjek u religiji otuđuje svoj najvredniji dio i transponira ga u jedan iluzorni svijet? Zašto ovo generičko biće u nama ima tendenciju da se od nas neposlušno otcijepi i postane izgovor za sve religiozne fantazme? Naš je zadatak, pisao je Feuerbach u »Das Wesen des Christentums« kao odgovor svom pitanju, dokazati da je distinkcija između onoga što je ljudsko i onoga što je božansko u stvari iluzorna i da ona nije ništa drugo do još neproniknuta distinkcija između esencije čovječanstva, između ljudske prirode i individue; religija je, dakle, odsjev jednog primarnog rascjepa između generičkog i osobnog bića u nama, jedna projekcija tog generičkog bića u božansko biće, pa je jasno da će i Bog u ovoj filozofiji biti samo egzaktna replika ideje čovječanstva u nama i ništa više. Otuđenje se, dakle, na kraju pokazuje kao jedna intelektualna operacija na čijem početku stoji fatalna zabluda identiteta: umje-

sto ovog generičkog bića, čovjek je podmetnuo sebi samom imaginarno biće božanstva. A što je s razotudjenjem? Dovoljno je prozreti ovu krivu igru razuma, misli Feuerbach, da bi se čovjek prenuo i vratio sebi samom svoju projiciranu i hipostaziranu supstanciju humaniteta, svoj najbolji i najvredniji dio, i postao zato autentično human i dovoljno sretan.

Daljna sve preciznija i dublja razrada pojma alijenacije, od Feuerbacha i Marxa do Freuda i Fromma, stavila je ovaj pojam u središte suvremenog vitalnog interesa. Danas se, međutim, mnogo više insistira na zbiljskim razlozima čovjekove izgubljenosti i bezavičajnosti u jednom otuđenom svijetu nego na spekulativnim razlozima pogrešne misaone interpretacije svijeta. U novim prilikama zbiva se jedna povijesna drama: čovjek je izgubio vlast nad svijetom koji je on stvorio, te je umjesto svijeta ljudi stvoren jedan autohtoni svijet stvari, koje se pokoravaju svojim, dakle neljudskim, zakonima. Građanski ekonomski materijalizam znači jednu radikalnu inverziju, jedno preokretanje odnosa čovjeka prema predmetima u konist samih predmeta i njihovih pogubnih apstrakcija; ta se inverzija ispoljava u raznim oblicima i uzima najrazličitija imena: fetišizam, apstrakcija, opredmećenje, materijalizacija i mistifikacija. Čovjek čovjeku nije čovjek nego stvar, stoga ideja da je ljudsko biće duboko poniženo od prvenstva jednog rabijatnog ekonomskog i predmetnog svijeta leži zacijelo u temeljima definicije kao osnovna značajka ovog modernog i zbiljskog shvaćanja otuđenja. Poduhvat koji želi osloboditi čovjeka od otuđenja sličan je po predmetnosti samom otuđenju, odatle i njegova efikasnost. Čovjek je definiran kao djelatno biće, on je proizvođač samog sebe, svojeg bića, te njegova prva i nezamjenjiva djelatnost nije da izmišlja ideje nego da producira stvari, izdvajajući ih iz prirode, pa tako nužno reproducira prirodu i čini je ljudskom i svojom. Zato, kad čovjek radi, ne prisvaja neki puki i nevažni predmet, on prisvaja svoju vlastitu bit, jer sve ono što on stvara on je sam; može se dapače reći da je za čovjeka mnogo važnije i priljubljenije njegovoj biti ono što stvara nego on sam, budući da je ljudsko biće izvan tog stvorenog svijeta stvari i predmetnog potvrđivanja ništavilo i prikaza. Jedina zbiljnost je u čovjekovu radu i u rezultatima njegova rada. Rad je, dakle, dinamička definicija čovjeka, njegova prava i jedina bit, a predmeti rada sam čovjek, inkarniran i opredmećen. Kod ovakove koncepcije rada čovjek je nerazlučivo pomiješao svoju sudbinu sa sudbinom stvari u svijetu, jer su stvari sam on, pa se sva njegova sreća sastoji u tome da otuđene predmete, dakle svoju ljudsku bit inkorporiranu u predmet, ponovno vrati sebi kao najvredniji dio sebe samog. Ova bitna povezanost čovjeka s predmetima njegova rada, ovaj intimni i puni zagrljaj radnika s njegovim jedinim djelom, sve je to grubo narušeno i raskidano u modernom svijetu. Ako je čovjek definiran ne samo po radu nego po posljedicama tog rada, onda svako separiranje čovjeka od djela njegova rada i ruku znači osakaćenje ljudske ličnosti, cijepanje integralne ljudske osobnosti koja je sebe proširila radom mnogo iznad svoje fizičke zamjetljivosti. Evo, dakle, definitivnog kruga modernog pojma otuđenja: od čovjeka nije otuđen bilo kakav predmet, njemu je bolno otrgnut plod njegova rada, koji ga jedino definira i konstituira kao čovjeka. Od ovog otuđenja čovjek se može spasiti dvostrukim poduhvatom:

treba spasiti sebe od dominacije stvari i od dominacije drugog čovjeka. Treba dakle vratiti čovjeku sve njegove stvari, koje su mu bile ukradene i otuđene, 'sva bogatstva i talente, ljepote i plemenitosti, sve to treba premjestiti iz hladnog svijeta stvari u ljudski svijet, gdje je uostalom sve nastalo i začelo se kao čovjekova jedina sreća.

U jednom svijetu totalne izgubljenosti religiozno otuđenje zauzima posebno mjesto: ono je najdrastičniji izraz zbiljskog otuđenja. Kao što je u Feuerbachovu svijetu čovjek bio dominiran od djela svog mozga, tako je u građanskom svijetu čovjek zbiljski dominiran od djela svojih ruku. No između ove imaginarne produkcije bogova i realne produkcije stvari postoji jedna neraskidiva uzročna ovisnost: čovjek je postao religiozno otuđen jer je prije toga bio realno i predmetno otuđen. Dezalijenacija se ovoga puta neće sastojati u tome da se isprave greške u razumu, nego da se uspostavi red u stvarima. Red u svijetu i vraćanje bogatog svijeta siromašnom čovjeku značit će kraj svake realne i time religiozne otuđenosti: eto sve nam to poručuju moderni zagovornici teorije alijenacije.

Ovaj ambiciozni projekt dezalijenacije može biti s više strana osvjetljen. Pierre Bigo je u njemu vidio tragove personalizma i jednu implicitnu metafiziku: kako inače protumačiti onu stalnu afirmaciju ljudskog subjekta i njegovu neizmjerljivost (*incommensurabilité*) sa stvarima koje ga okružuju, i afirmaciju jednog konačnog priznanja od strane povijesti vrijednostima subjekta; dakle, jedna metafizika čovjekove unutrašnjosti i jedna transcendentnost povijesti: evo dvostrukog misterija, misli autor, što ga moderni pokret dezalijenacije ignorira, evo, dakle, i dvostruke beskonačnosti koju negira. Paradoksalno: u stvari prećutno priznavanje i prepoznavanje baš ovih dvaju misterija čini da taj pokret uopće kritizira materijalistički građanski svijet i predskazuje njegov kraj<sup>10</sup>. Francuski sociolog Monnerot nazire u naporu dezalijenacije jedan ersatz za religiju ili jednu sekulariziranu religiju. Sve se to čini možda dosta neuvjerljivo u preuveličavanju sličnosti, uostalom napast je to kojoj nisu uspjeli izmaknuti ni veći duhovi, jedan Russel, Maritain, Berdjajev i mnogi drugi.

Bez obzira na polemiku i na strastvenu angažiranost u toj polemici nije moguće obezvrijediti plemenitu akciju spasavanja čovječjeg lika u jednom nečovječnom svijetu. Ima za to previše razloga: skandalozni apel što ga siromaštvo i glad u svijetu grozničavo upućuju, mukli protest osakaćene osobnosti na jednom planetu standarda i luksusa i, prije svega, prazna duša u jednom svijetu rafinirane kulture. Križarski rat protiv svih prošlih i sadašnjih grijeha. Da li će, međutim, ovo najavljeno ozdravljenje kronične ljudske bolesti učiniti suvišnim Boga? Da li će razotuđenje otkriti jednog u sebi sretnog i dovoljnog čovjeka, jedan mikrokosmos blještave sigurnosti? Da li će ovaj edenski finale rehabilitirati sve prošle propuste i zablude? Teško je odgovoriti sa sigurnošću na sva ta pitanja. No jedno je ipak izvjesno: mi ne znamo i nećemo tako brzo doznati što je i kakav je taj razotuđeni čovjek, budući da je čovjek do sada uvijek bio samo otuđen. *Ne znamo, stoga, ni koji će biti njegov prvi objaviteljski pokret, da li Narcisov pogled pun ljubavi i zadovoljstva prema sebi samom ili*

<sup>10</sup> Pierre Bigo, *Marxismo e Umanismo*, Milano 1963, str. 229.

*zdvojno traženje velike Ljubavi po opustjelom nebu. Međutim, u ime ove neizvjesnosti nećemo poreći plemenita htijenja razotudjenja i sretni svijet sutrašnjice, ali ćemo odbiti vidjeti mrtvog Boga radi sretnog čovjeka. Nema naime nikakvog jamstva da će ljudi postati mnogo sretniji ako iščupaju iz svojih srdaca Boga Ljubavi, makar da mogu postati manje nesretni ako izmijene otuđeno lice zemlje.*

### **c. Tragovi sakralnosti u jednom svijetu bez Boga**

Moderni ateizam bio je do sada praćen u dvama svojim bitnim aspektima: razgovarali smo o njegovoj prošlosti i njegovoj budućnosti. Prvi aspekt znači naprosto povijest ljudske misli koja je otpala od Boga, a drugi vjerojatnost jednog projekta budućeg svijeta u kojem Bog neće čovjeku više biti potreban. Jedno se i drugo stajalište, međutim, kreće u domeni filozofskog zamišljanja pa je, dakle, otvoreno nepovjerenju modernog mentaliteta zbog svoje nezbiljnosti i zbog svog uslovnog značenja, jer govori, naime, stalno o nečem što je već bilo i o nečem što još nije bilo. No, osim ova dva ima i jedan treći aktualni aspekt ateizma koji ne predleži sumnjama imaginacije. To je njegova uvijek živa sadašnjost izražena u klasičnim danteovskim temama, ona rušilačka vatra pobjegle ljubavi i pakao bezboštva u nama i našim bližnjima. Dakle, ateizam kao uvijek prisubna nazočnost i živo tkivo naših svagdašnjih susreta.

Ali, ovdje opet, jednako kao u prethodna dva poglavlja, neka se neizvjesnost uporno uzdiže i priječi da se dijalog sa svijetom pretvori u anatemu svijeta i jedno Božje carstvo ljubavi podijeli u dva neprijateljska kraljevstva Svjetla i Tame. Kako se ta neizvjesnost do sada ispoljavala? *U prvom poglavlju kao neizvjesnost filozofske izvjesnosti ateizma, u drugom poglavlju kao neizvjesnost buduće izvjesnosti ateizma, da u ovom trećem poglavlju konačno postane neizvjesnost psihološke izvjesnosti ateizma u ljudskoj duši, ovdje i sada.* Tako je tema neizvjesnosti postala ne samo zajednička svim trima različitim poglavljima ovih razgovora o ateizmu nego je kao glavna značajka suvremenog ateizma jamačno iz modernog mentaliteta proizašla pa dakle nehotice svjedoči o susretu ljudi našeg vremena s vječnim pitanjem bezboštva izvan nas, oko nas i u nama. *A neizvjesnost za nas znači nadu i čekanje, dakle kreposti kroz koje će se možda objaviti Ljubav u jednom svijetu koji ne prepoznaje više svoga Boga.*

Nije lako ušuljati se kroz ljudsku razboritost u polutamne jazbine duše, odriješiti onaj zapleteni zagrljaj dobra i zla u našoj podsvijesti i razabrati koliko pravog bezbožnog bunta ima u gnjevnim izljevim a teističke žestine i ustrajnosti. Da ne bude zabune, ovdje nije nikako riječ o onome što suvremeni ateizam o sebi i drugima govori, nego o onome što prešućuje. To, dakako, ne mora značiti da je sav ateizam u psihološkom smislu jedan obični psihički konflikt i mračni pritisak duše, koji se nakon jedne autoritativne egzistencijalne psihoanalize uvijek otkriva kao neuroza agnosticizma i opsesija antiteizma; mada u ateizmu ima mnogo neurotičnih elemenata, uostalom kao u cijeloj našoj psihičkoj strukturi,

nije neurotski ateizam<sup>11</sup> jedini, a niti je uvijek lojalno primjenjivati psihoanalizu za ateiste, a običnu psihologiju za teiste, kako to često čini Moeller, portretirajući suvremenu literaturu, jer bi vjerojatno jedna psihoanaliza teizma otkrila slične razloge, ali za različite posljedice. Stoga se ovo bitno prešućivanje mora uzeti u najširem smislu: *ateizam sigurno nije ono što jest, makar da time nije i suprotno od onoga što jest*. Neiskreno bezboštvo nije skrivena vjera, ali nije ni pravi ateizam. Živimo, dakle, u jednom svijetu neočekivanih dilema i naopake svetosti, gdje se sve izmiješalo i gdje čak nije više iznenađenje ako pronoci lažnih ideologija govore istinite stvari, a blaženi posjednici istinitih uvjerenja čine zla djela. Svetost u jednom svijetu bez Boga!

Problem je 20. stoljeća: Kako živjeti bez milosti i pravde? (Camus: *L'homme révolté*, [Paris 1961, str. 278].

Ove riječi Alberta Camusa osvjetljavaju jedno novo obzorje koje nadolazi. Svjedočanstvo koje svaki kršćanin mora bolno domisliti ako želi razriješiti i rasklopiti posebnost suvremene verzije ateizma i njegovu humanističku provenijenciju. Duhovna dimenzija bezbožnosti nije danas u njegovoj dvoličnoj učmalosti i besciljnosti, već u jednoj nostalgičnoj ekspresiji svih bitnih domašaja kršćanstva koji se žele spontano i u titraju nemira doživjeti. Taj novi svijet našao je potvrdu svoje naročite ozbiljnosti u poetskoj viziji Alberta Camusa. Njegov se u negibljivoj niti uzviti ateizam ne može zaniijekati, iako je izmiješan sa svačim pomalo, a pokrenut je s jednom čistom nakanom: kako od mraka uništenja, zla i tjeskobe spasiti svijetli čovjekov lik? Treba se stoga pobuniti protiv svega što nije ljudsko, jer ono što čovjeku ne pomaže, škodi mu. Camus misli, u kontekstu takvog angažmana, da je nepodnošljivo što Bog tako uporno šuti u jednom svijetu krivkova i smrti, koncentracionih logora i gladi. To je ujedno i prvi razlog njegove nevjere. Drugi koincidira s njegovom strastvenom mržnjom na sve moguće ideologije, koje u ime nekih objektivnih istina, velikih načela i lijepih riječi ubijaju i ponižuju malog čovjeka, te je religija, drži Camus, također jedna ideologija od koje čovjek može biti toliko prevaren da postane poslušna žrtva političkih i socijalnih alijenacija. Pa ipak, usprkos ovako jasno proklamiranom ateizmu, nije Camus uspio uvijek izbjeći kršćanskom idejnom podneblju i upotrebi njegove sakralne terminologije. *Do neke granice ateistički humanizam može ići sam, ali, kad želi osluhnuti najdublje grcaje ljudske egzistencije, mora, htio ili ne htio, pribjeći jednom biblijskom govoru u kojem dakako neće biti spomenut Bog, ali zato sve drugo*. Čudna je sudbina modernog ateizma kada se u svojim najčistijim zanosima mora izražavati kršćanski, ako želi čuti odaziv razumijevanja i prihvaćanja u ljudskim srcima pa je to izgleda i prvi uslov da ga svi kojima je upućena poruka bezboštva uopće čuju i razumiju. Kod Camusa ta je sakralizacija sve izvjesnija. U romanu »Kuga« mali grad Oran simbol je ovog našeg svijeta, a kuga što napada njegove nevime i nespremnne stanovnike simbol zla i boli u svijetu. Od boli i zla umiru nevini i djeca jednako kao i od kuge; tajanstveni mikrob donosi među stanovnike grada umiranje i strah. U tim oskudnim i paničnim trenucima ljudi

<sup>11</sup> Ignace Lepp, *Psychanalyse de l'athéisme moderne*, Paris 1961.

postaju nekako drugačiji, u nekima se oslobađa i izlazi na vidjelo dana zlo i strah, ali u drugima dobrota i bratstvo. Samo neki, kao Tarrou, doktor Rieux i novinar Rambert, uzimaju biblijsku ulogu u jednom svijetu bez Boga. Tarrou je opsjednut zloćom u svijetu i zlom koje ljudi čine jedan drugome. Ljudi nisu nevini, oni su duboko »zaraženi« kugom, tj. zlom, a Tarrou ne želi biti jedan od onih što siju smrt i krivci su za tuđu smrt.

U stvari — reče posve prirodno Tarrou — želio bih znati kako se postaje svetac.

— Ali vi ne vjerujete u Boga.

— Baš zato. Da li se može biti svetac i bez Boga, to je jedini konkretni problem koji ja danas poznajem (La Peste, str. 279).

Tarroua muči grijeh *krivnje*; on naime nije siguran da li je učinio dovoljno dobra liječeći kugu zla u svijetu i da li je dosta razmakao prostor dobrote između onih koji ubijaju i onih koji umiru ubijeni od zla drugih. Rieux i Rambert su okupirani skandaloznom invazijom bola i patnje u ovaj naš današnji svijet; izgriza ih *grižnja savjesti* da bi oni možda mogli biti sretni, dok drugi to nisu. Njihov je problem onaj solidarnosti u patnjama braće ljudi.

— Čovjek je jedna ideja — reče Rambert — jedna ideja, mala i kratka, od trenutka kada se odriče ljubavi . . . Jer može čovjeka biti stid ako je samo on sretan (La Peste, str. 183. i 230).

Drugo je lice ove patnje naša *odgovornost*, budući da smo svi odgovorni za nesreću drugih. Solidarnost znači još i *žrtvu*; žrtvovati vlastitu sreću za dobro drugih, dakle za one koji nisu sretni. Ali, solidarnost znači još i *mučeništvo*, jer Tarrou, doktor Rieux i Rambert ne donose bolesnom i zaraženom svijetu prazne parole o zdravlju, čestitosti i nježnosti, nego u tragičnom poljupcu smrti i nesreće *iskupljuju* taj nesretni svijet. Slijed biblijskih udesa nastavlja se u drami »Pravednici« (1950) gdje je žrtva usijana do najprozirnijih sfera spiritualnosti. Junaci se drame, Kaliayev i Dora, ne mogu prepustiti ljubavi i nježnosti: učiniti to prije nego što je svijet »pravedan« značilo bi učiniti zločin; za njih je čak i ljubav zabranjena radi »nepravednosti« svijeta. Zločin Kaliayeva se ne može opravdati »idejom« u koju ovaj vjeruje, nego se može oprati jedino vlastitom smrću! Možemo bližnjega usmrtiti radi njegova zla i dobra drugih, ali moramo odmah zbog *kazne* ubiti sebe. Kaliayev preuzima na sebe svoj politički zločin i smrću se iskupljuje. Camus nastavlja sa sazivanjem najdubljih misterija ljudskog bića u »Padu« (1956). Jedini i glavni junak djela, Clamence, ne otkriva u sebi nesreću, već zlo i krivnju; u pitanju je *pad* i u padu neumoljiv *sud* o sebi samom. Ima jedna neizbrisiva krivnja u nama, jedno opustošeno kraljevstvo svjetla, osjećaj prljavosti i gnusobe, koji nitko ne može odstraniti; ima glas, smijeh i ruganja što nas prate i optužuju i koje nitko ne može ušutkati. Kako nije moguće osuditi druge prije nego što čovjek osudi sebe, treba preokrenuti postupak i prije sebe javno optužiti da bismo kasnije mogli druge suditi i izbjeći njihovoj osudi. To upravo i čini Clamence, ali ne uspijeva rastopiti svoju krivnju u potopu opće krivnje, krivnje svih; čezne da prošlo vrijeme još jednom vrati natrag sebi,

kao Proust, kako bi možda popravio svoje niskosti i podlosti, ali se prošlost vraća na žalost jedino kao optužba, a rijetko kao oprost. Ako na kraju skratimo ovaj Camusov kosmos u nekoliko izraza i kažemo krivnja, grižnja, odgovornost, žrtva, mučeništvo, iskupljenje, kazna, pad, oprost, sud, rekli smo već mnogo. Sve riječi koje gotovo ništa ne znače izvan jedne religiozne tradicije u koju je nepovratno uronjen naš mentalitet i narav.

Sartre i Faulkner istražuju također, dakako svaki na svoj način, domet ljudske izdržljivosti u vrtlozima krivnje. U jednoj ispovijesti koja razgolićuje do gola Frantz von Gerlach iz drame »Zatočenici iz Altona« otkriva, slično kao i Clamence, sve odbleske svoje krivnje i krivnje bližnjih; dragovoljno odlazi u izgnanstvo da bi izbjegao neprijatno suočenje s vlastitom krivnjom koja ga rastače i uništava. Razgovor Templea i Nancy Mannigoe u Faulknerovu »Requiem for a Nun« stravično je traženje spasa i oprosta u časovima dolaska tame. Postoji li negdje na svijetu jedno mjesto gdje bi nam naša djeca mogla oprostiti? — pita Temple. Ima, odgovara Nancy:

On je taj koji će vam oprostiti, jer ima ipak negdje jedno mjesto gdje se vaše dijete neće više ničega sjećati, čak ni ruku koje su ga ugušile.

Kod Kafke je ova apokaliptička slika sveopće krivnje dosegla u hipertrofiji i paroksizmu dimenzije iskona i vječnosti. Svi su ljudi krivi, to je njihovo bitno određenje i jedino stanje pa je prije svakog ispravnog ili zlog djelovanja čovjek već kriv; *čovjek je biće krivnje, to je njegov neumitni udes i neozdravljiva agonija. Svi se koprcaju u biblijskim prostorima između krivnje i osude.* U »Procesu« postoje samo dvije izvjesnosti: čovjek je kriv i njega sude, a sve je drugo neizvjesno: zašto je kriv, tko ga sudi, odakle je, kamo ide, zašto ne ljubi i zašto se ne nada. Morbidni osjećaj krivnje odalečuje nas od svijeta drugih, zatamljuje u nama ljubav pa se bojimo drugih i proklinjemo sebe; svaki je čovjek sličan Gregoru Samsi iz »Preobraženja«, koji se jednog jutra probudio pretvoren u ogavnog insekta pa sada luta izbezumljen po kući, skrivajući se od pogleda ljudi jer je kriv i proklet.

Jasno da Camus, Sartre, Faulkner i Kafka nisu jedini. Trebalo bi ovdje ispisati cijelu jednu morfologiju religiozne ekspresije u modernoj umjetnosti, što prelazi okvir teme o ateizmu, no o tome ćemo ipak nešto više reći u narednim člancima o iracionalizmu i demonizmu u modernom mentalitetu. Moeller je u suvremenoj literaturi našao četiri temeljna egzistencijalna osjećaja života (Grundgefühl) koja primarno određuju, prije svakog razmišljanja i volje, čovjekov definitivni svijet; osjećaj života kao jedne *potpunosti i punine*: Claudel, Du Bos i Alain-Fournier; osjećaj egzistencije kao *praznine i ništavila*: Unamuno, Rivière i Peguy; život kao *izgubljena punina i progonstvo*: Gabriel Marcel, Traherne, Wordsworth i T. S. Eliot; na kraju kod Malrauxa, Camusa i Sartrea bit će taj primarni osjećaj egzistencije izražen kao *prijetnja i groznja*. Te praslike, arhitipi izviru iz najdubljih tokova psihičkog života i u jednom egzaltiranom patosu religiozne apsolutnosti mogu bilo koji profani fenomen uzdignuti do sakralnog doživljaja i učiniti da predodžba svijeta bude u mističnom

obzorju otkrivena. Moderni čovjek ne želi nikako znati za neku permanentnost sakralnih predmeta, ali veoma dobro zna za strastveni, potpuno angažirani i religiozni pristup svijetu i životu, pa je dakle ta njegova okrnjena religioznost *više u stavu i u nekoj subjektivnoj temperaturi nego u predmetima koji to izazivaju*. Léon Bloy je znao govoriti da se Krist nalazi u svemu što jest, tj. u svemu onome što egzistira na jedan apsolutni način. Naravno da se ovdje ne radi o onoj površnoj i odmah zamjetljivoj sekularizaciji rituala, o onom apsolutiziranju i fetišiziranju zemaljskih stvari, o kultu i mitu erosa i mašine, države i rase, što se sve nalazi opisano u svakoj socijalnoj psihologiji, već o jednoj mnogo dubljoj drami ljudske intimnosti i unutrašnjeg traženja: *čovjek ne može ispoljiti granične situacije svoje egzistencije drugačije osim u izrazima koji mnogo prelaze mjeru njegove veličine*. »Čovjek beskrajno nadilazi čovjeka«, kaže Pascal. Čovjek nije prava mjera za čovjeka. U romanima Malrauxa nigdje nema Boga, ali je zato čovjek mnogo veći od čovjeka. I ovdje je početak u pobuni i izazovu radi ugrožene čovjekove ličnosti. Treba naći novu plemenitost, koja će biti veća od one u objavi kršćanstva. Jedno lice u romanu »Ljudska sudbina« kaže da kršćanstvu ne treba suprotstavljati argumente nego druge oblike veličine (formes de grandeur). Dakle, jedan stoicizam, koji ne može proći bez kreposti, kao ni Camusov. U slijedu kreposti prvo je *siromaštvo*:

Jedino za siromašne ja ću pristati umrijeti, kaže Pei, jedino radi njih ja ću ubijati (»La condition humaine«, 1933, str. 218) —

i Kyo, premda nije kršćanin, izabire: »živjeti siromašno sa siromašnima«; druga je krepost *bol i dostojanstvo*: za Maya iz »Ljudske sudbine« nema dostojanstva bez boli, a Kyo želi od svog života učiniti mučeništvo puno smisla, dati ljudima njihovu veličinu i dostojanstvo; krepost *bratstva*, i to onog bez lica: Katov u »Ljudskoj sudbini« i poema snažnog i anonimnog bratstva u romanu »Nada« gdje se ljudi bore za pravdu i dignitet poniženog čovjeka u zajedničkom entuzijazmu, u heroizmu, u boli, u porazu, u bijedi, u siromaštvu i smrti.

Što opažam u ovim mladićima što su razasuti po svim zemljama Evrope i ujedinjeni u jednoj vrsti nepoznatog bratstva? Lucidnu volju da pokažu svoje borbe u pomanjkanju jedne doktrine (»D'une jeunesse européenne«, 1927, str. 148);

krepost *dobrote i milosrđa*: Thirard u »Les noyers«:

Ja nisam dobar kršćanin, ali vjerujem da će nam blagost i ljubav srca dozvoliti da upoznamo čovjeka;

krepost *nade, volje i borbe*. No sve te kreposti nisu samo u čovjeku, one su prije u njegovoj naročitoj sudbini. Čovjek je izazvan od nečega što nije on i po tome upravo postaje čovjekom; on živi u onolikoj mjeri koliko uspijeva dugo i ustrajno oprijeti se zlim silama udesa i smrti. Malraux poziva ljude da se približe i stisnu jedan uz drugog u tragičnoj i bratskoj zajednici izazova sudbini, u onome *ne* avanturista, ratnika i umjetnika. Ima, znači, jedno ekstatičko veselje u brodolomima života, u boli i patnji. Tako je ova filozofija, ova metafizika intenziteta, zapravo izražena u paradoksima: *neljudsko je uvjet ljudskom, zlo dobru, grijeh kreposti i smrt*



životu. Dijalektika je to neumoljive dosljednosti: čovjek je izmjeren izvan-ljudskim mjerilom. A od svih iracionalnih izvora najveći je onaj ljudske smrti. U »Les noyers de l'Altenburg« (1943) tjeskoba od smrti približuje ljude u jednom neočekivanom bratstvu: smrt je dakle *conditio sine qua non* bratstva. Čovjek je najviše autentičan sebi samom kad je suočen s onim što je najmanje on, stoga je smrt najveći intenzitet života. Kyo od svoje smrti čini jedan egzaltirani akt, najveću ekspresiju života, a Hong, Perken i Cen traže u smrti intenzitet jedne ekstaze, vrhunac volje za lucidnošću i ljudsku veličinu.

Biti čovjekom, kaže Perken, veći je apsurd nego biti umirući («La condition humaine»).

Stoički je zamah započeo zahtjevima plemenitosti i autonomije, a završio se otkrićem sakralne dimenzije smrti. *Veličina nije u čovjeku nego u smrti*. Čovjek beskrajno nadilazi čovjeka. Na kraju stoji mudro zažimanje ovog svijeta i zadnja riječ Malrauxa:

Sudbina je dublja od nesreće («La condition humaine»).

U modernoj literaturi smrt je postala najvećim doživljajem života; u jednom svijetu bez Boga smrt je sačuvala svoj misteriozni apel i časno mjesto jedine transcendentnosti. Meditacije o smrti jednog drugog velikog pisca našeg vremena, Thomasa Manna, znače zapravo do kraja nastavljeni svijet u kojem žive junaci iz romana Malrauxa, premda se događaji odvijaju u različitoj spiritualnoj klimi. Mann je već u djelu »Smrt u Mlecima« (1911) nagovijestio čudne konture i predosjetio neraskidive zaruke što vežu ljubav i smrt jer postoji mistična veza između ljubavi i smrti; u »Čarobnom brdu« (1924) bolest zatvara glavnog junaka Hansa Castorpa u sanatorij: u predvečerje smrti bolesnik među bolesnicima doživljava najprozirnije vizije duha i najuzbudljivija uzletanja razuma; kada se zdravlje i život gase — od erotike, bolesti, agonije do smrti — onda se duh uspravlja. *Čovjek mora biti bolestan da bi istinski znao što je život, a smrt je najveća razina bolesti pa time i duha, zato je i najveće znanje o životu*. Ovdje je, međutim, ne samo život nego i ljubav definirana pomoću smrti: Eros-Tanatos; kod Hansa Castorpa ljubav i bolest su isto, a nije ni ljepota izmakla svjetlu iz bezdana, stoga treba nadodati: Eros-Tanatos-Apolo. U »Doktoru Faustusu« (1948) na scenu stupa Adrian Leverkühn, ljubitelj demona, adorator samoće, paraličar, ludak, nesretnik i grešnik: demonija duha je dosegla vrhunac<sup>12</sup>: ako je život bolest bitka, duh je jedna bolest života, i što je više duha, više je život bolest: genijalnost Leverkühna je dijalektički jedno s njegovim luesom, i eto zašto je grozan pakao, u koji se nesretni glazbenik zatvorio svojim savezom sa Sotonom, ponovno dijalektički jedno s nebom njegove umjetnosti. *Doveden do krajnjih mogućnosti duh je bolest i smrt. Ako zaista tako stvari stoje, onda čovjeka ne može spasiti čovjek, nego jedino ljubav*. Zato Thomas Mann, taj nevjerni učenik Goethea, Wagnera, Schopenhauera i Nietzschea, zaziva nenadano u pomoć milost za spas čovječanstva i traži od nas da njegov posljednji roman interpretiramo u terminima *Grijeha i Milosti*.

<sup>12</sup> H. Urs von Balthazar, Dieu et l'homme d'aujourd'hui, Paris 1966, str. 249.

Ako se sada spustimo još jedan krug dublje u žarište duše, gdje se začinja volja za izopćenjem i čovjek u tamnim noćima strasti tajno opći s demonima zla, uzaludno priželjkujući faustovski jednu kraljevsku mladost optočenu suncem, onda ćemo tek osjetiti koliko je ljudski duh nemoćan izraziti *svoj najernji bezdan bez jakih riječi o pobuni i padu iz biblijske kozmologije*, jer bez Boga grijeh je sitna neposlušnost, a bez Dobrote zlo mali nered u ponašanju. Ima jedna mistika ništavila i uzavrela ljubav za sve čari zlih duša, ima jedna mahnjita želja za toplim zagrljajem sličućih zmija. U tom fantazmagoričnom svijetu aveta i prikaza, u tom vrtlogu ljudskog srca, koje je postalo tačka susreta svih tamnih sila neba i zemlje, u taj moderni pakao (kako je negdje zabilježio Curtius) koji se premjestio iz vječnosti u samo srce čovjeka, nećemo imati Vergilija da nas vjerno vodi kroz gudure i krugove carstva zla, ali ćemo zato saslušati glas dvaju velikih pisaca suvremene literature, čije je svjedočanstvo jedino i mjerodavno za pravu sliku o modernom mentalitetu: to su Paul Valéry i Marcel Jouhandeau.

Ako se odbaci Bog, a prihvati demon, onda se mora prihvatiti neka demonska kozmogonija, stoga na početku postoji i neka *geneza*. U »L'ébauche d'un serpent« Valéry ima svoje obrazloženje:

»Que l'univers n'est qu'un défaut  
Dans la pureté du Non-être«.

Znači da je svemir greška u čistoći Nebića, a sunce je ono koje skriva ovu grešku u svemiru i ovaj neoprostivi grijeh Stvoritelja, koji nije bio zadovoljan sam sobom i puninom svog bića. Makar da je čovjek dijete božanske zablude, on u toj čudnoj kozmogoniji i astralnoj mitologiji zadržava svijet da se ne vrati u čisto stanje svoje ništavosti i nepokretnosti. Tako, sve visi nad ponorom ništavila i jedino suluda oholost ljudskog bića drži sav ovaj beskrajni kosmos da se ne sruši natrag u početno Ništa. Ali ovo opasno igranje ništavilom ima i svoju dijalektiku u jednoj neočekivanoj afirmaciji: *što bi uopće značilo ovo egzaltirano isticanje ništavila i besmisla, da li bi ono imalo odaziv u našoj duši, ako negdje duboko u nama ne bi bio sakriven i zatajen suprotni osjećaj Bitka i Smisla?* Tu afirmaciju Valéry sigurno niječe, ali je ne može mimoići. Poslije Geneze dolazi *mistika*, koja je opet sva u znaku ništavila. U »Lettre de Madame Emilie Teste« (1925) glavno lice gospodin Teste nije dobar ni zao, on je jednostavno ohol, te je i njegova svetost ohola pa ne može podnijeti Božju prisutnost; gospodin Teste upućuje prave molitve Ništavilu s kojim se želi poistovjetiti, a gospođa Emilija kaže za svog muža »on je mistik bez Boga«. Od kreposnog Duhamelova Salavina, preko Camusova sveca Tarroua, evo i mistika u jednom svijetu bez Boga. No mistika je to egotizma i ljubavi prema sebi jer usamljeni i bez ljubavi za druge čovjek ne može podnijeti da bi nešto postojalo što nije on, odatle mržnja i zavist na svijet. Vizija pjesnika Valéryja sva je u kontrastima jer polazi od usamljenosti i mistike unutrašnjeg čovjekova ništavila. To je tragedija Jeune Parque: ovu djevicu privlači zmija koja je mora oploditi, ali ona želi ostati nedirnuta u svojoj usamljenoj oholosti; ljudski duh, naime, ne može živjeti bez zbilje, a ne može opet živjeti s njom, jer je zbilja ništavilo, prolaznost i neizvjes-

nost. Jedina izvjesnost sam ja sebi, ali to nije mnogo. Čovjek može birati između dviju jednako užasnih krajnosti: ili poslušati zahtjeve svoje osamljene oholosti, ili se prostituirati s ništavilom. Jedno i drugo doziva u pomoć demona. Važno je, međutim da se ova nepobjediva vrtoglavica zla i ova nezadrživa atrakcija svega što izgleda Ništa odigrava ne samo u simbolima i metaforama kozmogonijske mitologije nego u stvarnim i do samog dna proživljenim sadržajima naše najintimnije grešnosti. Na kraju ove biblijske epopeje stoje tri znaka koja svaki čovjek susreće na stazama sudbine: *Zlo, Zmija i Demon*.

Teško je u nekoliko rečenica opisati onaj užas i veličinu koji zahvate čovjeka kad dočita Jouhandeaua. Isusovac Blanchet misli da je jedino Jouhandeau uspio potpuno izbjeći aponijama suvremenog ateizma; teškoća je u dilemi: *da li se može biti u isto vrijeme ateist i pobuniti se protiv Boga?* (peut-on être a la fois athée et révolté contre Dieu?), što znači prije pretpostaviti Boga da bi kasnije ustali protiv njega. Pozicija koja se ne obazire na tu fundamentalnu dilemu jest ona Sartrea, Camusa i Malrauxa; treba izabrati između revolta i ateizma jer, ako je Bog običan mit, onda je bunt protiv njega jedna ludost koju treba liječiti. Između modernih buntovnika najlogičniji nam izgleda baš Jouhandeau koji se suprotstavlja i prkosi Bogu, ali otvoreno i odvažno afirmira njegovu egzistenciju<sup>13</sup>. To mu isticanje Božje prisutnosti, međutim, treba da bi jače istakao ljudsku veličinu, *jer, ako postoji Bog, onda je čovjek velika ideja*. Stoga u njegovu djelu ima misao:

Bog i ja — kako zanosna ideja! ... Bog je velik, ali također i ja. Ljudska se veličina sastoji u mogućnostima jednog dijaloga između čovjeka i Boga u kojem čovjek zanosno odbija zahtjeve Božje ljubavi. Da bi sačuvalao svoju aureolu M. Godeau (to je jedno lice piščeve imaginacije) upotrijebit će jednu novu pakost: izabrati će oholost umjesto da kroti svoje opaćine. Bit će to svjesni grešnik, ali da li određen za propast? Ne, jer će on sam izabrati pakao. Grandiozna i dječaćka napast: počiniti zlo da bi se bilo više zanimljiv ... da bi se »privukla Božja pažnja«. Njegova superiornost nad Bogom: Bog ne može, a da ga ne ljubi, dok čovjek može svako svjetlo odbaciti kao jedno hirovito i ćudljivo dijete. Rasrditi Oca koji trpi. Ako se čovjek udalji, Bog će ga progoniti. Progoniti sve do zadnjeg kruga odbačenja, sve do pakla. Ako sagriješim, piše Godeau, »Bog će se osjećati kao u paklu«. <sup>14</sup> Stravična je ta manihejska dijalektika: *ako ja griješim i odbijem Ljubav, onda je Bog taj koji pati radi bijega moje ljubavi, dakle On je, a ne ja sada u paklu jer ja sam njegov pakao*.

Što se mene tiče, ja mogu podići proti Bogu jedno carstvo u kojem on ne može ništa: to je pakao.

Tako, spoznaja opstojnosti Demona postaje jedini prethodni oblik spoznaje sebe samog i najdublja spiritualna refleksija:

Ako čovjek ne razumije pakao, znači da još nije razumio svoje vlastito srce.

<sup>13</sup> André Blanchet, *La littérature et le spirituel*, Paris 1959, str. 238.

<sup>14</sup> op. cit. str. 177—189.

Ali u tom kozmičkom dualizmu čovjeka i Boga postaje i Bog nezamjenjiv entitet. Bez Boga, misli Jouhandeau, ništa ne bi imalo smisla i važnosti, ne bi za čovjeka više bilo ni zla, ni dobra, ni gore, ni dolje: kakva bljutavost! Od Božje prisutnosti dolazi našem djelovanju sva njegova strašna veličina: »Čim maknem glavom već se radi o raj u ili paklu.« I onda u jednom zahuktalom tempu nanizane misli: Ateizam: lišiti se Boga kakva muka! Ateizam: odsjeći se od Boga i više ne moći biti okrutan prema sebi! Ateizam: umanjiti sebe za beskonačnost! Ateizam: i pakao vrijedi više od ništavila! Jedino u Bogu mogu znati što sam ja, čak i moje udaljšavanje mnogo će mi reći, znat ću barem kakav mi je kraj! Tako se kod Jouhandeaa sve preokrenulo, svetost i demonizam su se na kraju toliko pomiješali da su postali isto. U ovom čudnom djelu rajsko svjetlo se gasi i svjetluca zadnjim odbljescima, ali zato pakao gori svim svojim crvenim žarom, jedan pakao koji je ipak kršćanski, jer drugoga nema. Poruka ove izuzetne poetske vizije je neobična: *čak se ni čovjekova veličina u zlu i grešnoj slobodi ne može više dostići bez pomoći grijeha i demona i bez tužnog Božjeg pogleda o ljudskoj izdaji upućenog iz vječnosti*, iako zadnja riječ možda ipak pripada ljubavi:

Kad bih bio na dnu pakla, ja bih te, Bože, ljubio. Za mene, znači, uopće ne može biti pakla (Algébre, str. 235).

Trebało bi ovdje na kraju spomenuti nešto o *mitološkim*, dakle ne samo religioznim, okvirima suvremene umjetnosti; početi s romantizmom, a dovršiti s nadrealizmom, i još dalje; zadržati se nad nadrealističkim raslinjem podsvjesne simbolike, koja je sva prekrila dušu i mitikom snova, otkriti cijeli jedan svijet naivnosti, čudesnosti, bizarnosti, snovidenja i ludila, i podsjetiti na izjavu marksista Garaudyja iz 1945. da je nadrealizam »opijum naroda«, dakle jednako kao i religija, i na misao Bretona da je metoda nadrealizma »mistična«; prosljediti s opisom mistične senzualnosti i mahnitog karnalizma, doživljaj neizmjernog u čulnosti (L'infini dans une sensation), kod d'Annunzija i Lawrencea, obiteljskim misterijem kod Marcela i Gullbrassena i s proćućenim uzletom do čistog susreta sa simbolima prirode kod Eluarda i Claudela; nastaviti s opisom raspadanja slike i iščezavanja predmeta u mistici boja i vidovitog gledanja kod modernog slikarstva; i završiti, kanačno, s mističnom ambicijom moderne muzike da mnogo više saopći nego što stvarno kaže (moderna je muzika više naracija nego estetika kao i ritual svih religija) i s mitologijom filmskih tema, od Clouzotove i Fellinijeve apoteoze ljudske propasti do Bergmanove i Antonionijeve apokalipse ljudske osamljenosti i sulude govornjivosti u jednom svijetu gdje više nitko nikoga ne razumije. Dakako da je nemoguće sve to ovdje obuhvatiti. No ne možemo nikako podijeliti izvjesno mišljenje o katastrofičnoj i potpuno bezbožnoj sudbini umjetnosti, kako to misli Vigée<sup>15</sup>:

Pravi moderni simboli su znakovi odsutnosti i uništenja svega onog što je nekad za čovjeka bilo božanska realnost. Oni indiciraju najprije nostalgiju za jednim nepribliživim transcendentnim božan-

<sup>15</sup> Claude Vigée, *Genèse de la sensibilité poétique moderne*, Preuves, II, 1960, str. 31.

stvom s kojim više nije moguća medijacija i koje se rapidno udaljuje od nas. Kasnije, kad ovo nestajanje i iščeznuće božanske zbilje bude spremno dovršiti se, simboli će označiti blizinu bezdana. Oni će tada nagovijestiti jednu negativnu transcendenciju... Napokon, oni sugeriraju Božju smrt i pobjednički ulaz ništavila u jedan podruglji svijet. *Moderni je simbolizam nerazdvojliv od modernog nihilizma.* On predskazuje progres post-kršćanskog čovjeka prema samouništenju i disperaciji.

Ne, to nikako! Ova je moderna umjetnost i naša i nećemo u njoj jedino prepoznati jedan svijet bezbožne oholosti, *tim prije što je njezin jezik sve sakralniji i biblijski ozbiljan što se više približava bitnom.*

Jedna objekcija ovdje je moguća: sve literatura i velike riječi, a da li ateistički život ulice i običnih ljudi tako diše? Sigurno da bi jedna brižljiva psihoanaliza naše iskrenosti otkrila kako se ispod sive svakidašnjice, monotone inertnosti, luksusa i bezbrižne veselosti krije jedan drugi svijet, nepoznat i nevidljiv, svijet dugih mržnja i uporne ljubavi, nevjerstva i odanosti, opsesije i ushita, ludila i tihe mudrosti.

Moderni je čovjek zacijelo u najradikalnijim zahtjevima svog ateizma nagovijestio želju da sebe i svijet desakralizira, budući da od tog poduhvata zavisi njegov nova čovječnost. No taj nikada nedovršeni areligiozni čovjek potječe od religioznog čovjeka; homo areligiosus potomak je homo religiosusa, te, htio ili ne, moderni je čovjek njegovo djelo. Što god radio homo areligiosus jedini je nerazvlašteni nasljednik homo religiosusa. Danas u nama leži duboko sva naša religiozna prošlost i čini od nas ono što jesmo, ona je dio naše povijesti jer je čovjek nepovratno utopljen u sakralne izvore; *čovjek ne može potpuno ukinuti svoju prošlost, budući da je on jedini njezin pravi plod.* A veliki je dio čovjekove egzistencije, barem u naše vrijeme, hranjen impulsima koji dolaze iz podzemlja našeg bića gdje demistifikacija i desakralizacija još nije počela, a neće dok nas tajne usuda i života budu mučile. *Nekada je čovjek svoj religiozni nemir objektivizirao u mit i ritual, danas ga sublimira i potiskuje u podsvijest; bezboštvo u najrafiniranijim trenucima nadahnuća možda dokazuje da je čovjek izgubio sposobnost svjesno živjeti i razumjeti religiju, ali je u najdubljem dijelu svog bića ipak sačuvao sjećanje na nju.* Poslije prvog »pada« u grijehu religija se spustila na razinu rastrgane i izmučene svijesti, da poslije drugog »pada« u bezboštvu padne još dublje u podzemlje podsvijesti<sup>16</sup>. *Tako je moderni ateizam bezbožan u svojim izjavama, namjerama i utjecaju, ali nemirno nedorečen i ljudski istinit u svojim traženjima, u približavanju bitnom obzoru, u čežnji za zavičajem i u mističnoj iskrenosti svoje nikada do dna nehodočašćene duše.*

Na dnu svih krugova modernog ateizma stoji trostruka neizvjesnost: filozofska, povijesna i psihološka; ovome odgovaraju tri poglavlja naših razgovora o ateizmu. Ta neizvjesnost, međutim, ne mora značiti propast ateističke avanture i pobjedu jednog nadutog kršćanstva. Na sreću, to

<sup>16</sup> Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris 1965, str. 171—181.

nije pravo mjesto susreta i sukoba, a niti Evandjelje navješćuje neki trijumfalni i apokaliptički pohod kršćana na nevjerni svijet prokletnika. *Mjesto sukoba je ljudsko srce.* Antička je duša živjela u euklidskoj plastici, njezin je simbol Helios, a sat podne. Naša faustovska duša, kršćanska i bezbožna, živi u neizmjenostima, njezin je simbol strašna osama, a sat ponoć. Umorne nade kršćana okrenute su Križu na kojem umire Bog, umorne nade bezbožnika okrenute su svijetu u kojem umire čovjek. Umjesto da prebacujemo nekažnjeno ludosti jedni drugima i svađamo se čija je uzvišenost besciljnija, popnimo se zajedno na brdo svijeta, sa starim željama u ruci, jedni da prokunu božji narod, a drugi da izopće mrski rod grešnika. *Možda će nam se dogoditi isto što i proroku Balaamu koji je umjesto prokletstva, na vlastito iznenađenje, izustio zanosni blagoslov? Ali to zavisi od kršćana, zato ovaj dijalog s ateizmom nije dovršen, bit će u trećem poglavlju.* REQUIEM ZA OSAMLJENI RAZUM.

J. JUKIĆ