

NA IZVORIMA MODERNOG MENTALITETA

I. UVOD

Ozračje evropske kulture nije više samo kršćansko. Htjeli mi ili ne jedan se sasvim novi dualizam uspostavio u svijetu, dijeleći taj svijet na kršćanski i nekršćanski, sakralni i profani, često antiatistički i antiteistički. Možete izabrati bilo kakav izraz da vjerno označite ovu izbočenu činjenicu, možete to nazvati novim neprijateljstvom, posljednjim kobnim sudarom zemaljskog i Božjeg kraljevstva ili pak sasvim moderno prilikom za iskreni dijalog i najautentičnijim udesom kršćana, koji su pozvani da u nekršćanskom svijetu jamče za svoj poziv, no sve to neće izgledati trenutnom utisku toliko vrijedno koliko samo saznanje da zajednički živimo u jednom svijetu koji smo istim porocima i vrlinama skupa sazidali. Planet je jednako njihov kao i naš. Ako nešto nije toliko njihovo koliko naše, to je onda naša odgovornost što je svijet ispao lošije od onih prugaštih hlača iz »Svršetka igre« Samuela Becketta, jer su kršćani morali biti svjetlije svjedocanstvo svjetla

»Sir, to već zaista prelazi granice pristojnosti! U šest dana, znate li vi to, u šest dana Bog je načinio svijet! A vi, vi niste u stanju da mi za tri mjeseca načinite hlače!« — »Ali, milorde! Milorde! Pogledajte taj svijet... a pogledajte ove hlače!«

Bit će valjda ipak drugačije nego što to misli Samuel Beckett; ta svijet je ovaj ipak naš, gradimo ga i zidamo s bezgraničnim ponosom već odavno, a sad bismo najedamput htjeli, na kraju igre i na domak gotova djela, izbjeći odgovornostima i reći da je to svijet nekog drugog. Bilo bi to odviše lako kad bi se svijet gradio od želja i zadnjih namjera, bio bi najbolji od svih mogućih svjetova, da na žalost nisu u njegovim temeljima utkane niti naših najskrivenijih strasti, zloće, gramzljivosti, mržnje i propusta. Kao što se često naš život sastoji više od onoga što smo propustili učiniti nego od onoga što smo postigli, tako se nekako, ako je dopušteno ići tako dale-

ko, i naša povijest sastoji prije svega od onoga što nismo učinili. Svijet je onakav kakve su nam savjesti, a ne namjere, pa nije čudo da on tako često sliči starim prugaštim hlačama. No ne želimo zacijelo držati otužale propovijedi s hipokrizijskim okusom, upućene našim precima s prijelikom da nisu bili bolji, jer ta lamentacija ionako ne bi nikome mnogo koristila, osim što bi mogla postati još jedan lažni izgovor više za svaku mlakost svijeta i neodaziv kršćana da budu sol zemlje. Želimo samo reći da nemamo ništa gori svijet od onog što zaslužujemo.

Evo ovdje, izgleda nam, treba tražiti izvorište i temelj za jedno zbiljsko određenje dijaloga. Svijet je dualističan ili čak pluralističan po nazorima, ali jedan po odgovornosti. Bez metafizičkih i transcendentálnih implikacija, evo najmanjeg kopna, prvog čvrstog tla, poslije toliko žučkastog mora, gdje se možemo sastati sa svijetom na prvi mirovni pregovor. Jučer smo se mrzili, danas se slušamo, sutra ćemo se možda ljubiti.

Crkva je već po svom bitnom pozivu milosrđa i rizika ljubavi dužna da uđe u svijet i da se ondje izmiješa u zagrčaju napora i nada sa sinovima zemlje. Ne Crkva i svijet, nego radije Crkva u svijetu, jamačno nikada s namjerom da se izjednači s prolaznim idolima svijeta, nego da po tom bolnom duhovnom neizjednačavanju bude supstancijalnije i više prisutna u njemu. Kao što Bog nije ostao u astralnom zviježđu neba iznad razarenih duga naših traženja i ushita, nego je poslao jedinog Sina da tužno i strašno ljudski umre usred svijeta i od svijeta zbog toga istog svijeta, tako danas Crkva izlazi iz pozlaćenih palača svoje povijesti da se nastani usred svijeta i bolom svoje osamljenosti i porugom onih koji je ne trebaju i ne razumiju postane novi Krist. Zar već naslovi dviju publikacija posvećenih najvećim teolozima današnjice — Henri de Lubacu i Karlu Rahneru ne govore mnogo: »Čovjek pred Bogom« (L'homme devant Dieu-Mélanges H. de Lubac, Paris 1964) i »Bog u svijetu« (Gott in Welt-Festgabe Karl Rahner, Freiburg 1964)! Dijalog je postao govor Crkve današnjem svijetu.

Crkva, svijet i dijalog među njima. No prije razgovora dolazi poznanstvo. Bilo bi pretenciozno i gordo započeti srdačni dijalog razumijevanja, a da se ne zna s kim se to zapravo razgovara. Da li Crkva dobro poznaje svijet, a svijet opet Crkvu? Sigurno da to poznanstvo raste iz dana u dan. Ima međutim još jedan dublji sloj pitanja: da li kršćanstvo uvijek istinito poznaje sebe? Nećemo ovdje pokušavati dati odgovor. Učinili su to drugi, i ne bez nekog lucidnog osjećaja za suvremenost i otvorenost. Pater Congar je nabacio jednu sliku nasljeđa nadmašenih koncepcija: monastička vizija svijeta, borba dviju vlasti, Crkve i države, s mnogim obilježjima političkog rivaliteta i juridizma, antropologija izolacije i poniženja. Kršćani su često zaboravljali historijsku i kozmičku dimenziju svoje vjere i kršćanske nade: pouzdanje i nada se ne javljaju jedino kao egoističko rješenje osobnih kontradikcija i loše društvene adaptacije, one se događaju u vremenu i osmišljavaju u povijesti. Na žalost tek po nekoj laicizaciji kršćanske eshatologije, koju su ugradili u moderni svijet nekršćanske filozofije¹⁾, objavljena je u zbiljskoj jasnoći i važnosti ekonomija spasenja koja ide prema eshatološkom kraju, a time i socijalitet spasa: čovjek spasava sebe spasa-

¹⁾ Etienne Gilson: Les métamorphoses de la Cité de Dieu, Louvain 1952
Karl Löwith: Meaning in History, Chicago 1944

vajući druge. To traži višestruki odnos Crkve sa svijetom: Crkva je u svijetu i solidarna sa svijetom, ona je konvertirani svijet; Crkva je dalje solidarna sa čovjekovom historijom i sa stvarima svijeta u njihovoj istinskoj i objektivnoj vrijednosti, pa je dakle bliska i svim čovjekovim stremljenjima i nastojanjima oko izgradnje jednog boljeg svijeta, dapače ne samo u moralnom već i u društvenom, ekonomskom i čisto tehničkom smislu. Unatoč svojoj dužnoj prisutnosti u svijetu, Crkva je ipak različita od svijeta, ona naime dolazi odozgo, pa nikako nije sterilna projekcija prema nebu kao Babilonski toranj; ona dolazi od gore kao niz izvanrednih božanskih inicijativa, koje su opisane u povijesti²⁾.

Ne, nećemo se ovdje baviti Crkvom. Upoznati nam je onog drugog sugovornika u dijalogu, svijet, ne zaboravivši da je on danas satkan od života svih prošlih ljudi što su nastavili našu planetu od trenutka kad je ovaj dvonožni kralježnjak »Le Phénomène humain« zaiskrio svojim prisustvom u svemiru. Je li stoga ta čudna mineralogija naslaga ljudskog ponašanja uvijek jednaka, što znači da vraćanjem natrag u vrijeme prema krhkim počecima ljudske vrste uvijek istog čovjeka susresti treba? Je li se čovjek što promijenio od Tacita do Momsena i Micheleta? — pita se jedan junak iz romana »La lutte avec l'Ange« od André Malrauxa. Odgovori će biti različiti. Jedni drže da se ljudska avantura odigrava pod cijenu jedne cijele serije radikalnih metamorfoza i da je zaista jedina stvar zajednička ljudima različitih epoha njihova animalna refleksija, dakle upravo ono po čemu nisu ljudi: svi ljudi jedu, piju, spavaju, oblače se i umiru, ali sigurno da ne jedu iste stvari, ne oblače iste nošnje i ne sanjaju iste snove. Oni dakle imaju zajednički to što spavaju, kada spavaju bez snova i umiru bez vlastite smrti; stoga će ljudi ukoliko manje apsorbiraju svoju civilizaciju više sličiti između sebe, a što manje upiju znakove svoga vremena to će prije iščeznuti ne ostavivši traga. Može se koncipirati jedna permanentnost čovjeka u vremenu i prostoru, ikažu ovi, ali je to onda jedna permanentnost ništavila, definicija čovjekove jednodimenzionalne animalnosti. Drugi međutim tvrde, u ovoj intelektualnoj debati koja se vodi ispod orahovih stabala Altenburga u Alzaciji, da postoje neki važni ljudski stavovi, koji radikalno separiraju čovjeka od životinje, te preko milenija njegove povijesti i unatoč zamašnim razlikama u civilizacijama, pokazuju se na kraju kao bitno zajednički svim ljudima. Oni u stvari sačinjavaju mučni i banalni misterij života: držanje prema sreći, prema životu i smrti, i najvažnije onaj vječni osjećaj bratstva sa drugim ljudima, što se rađa iz spoznaje našeg zajedničkog udesa patnje, budući da je čovjek jedina životinja koja zna da njezina zemaljska sreća nije vječna. Po svojim najdubljim težnjama sreće i uvijek jednakih odgovora smrti čovjek je uvijek jednak sebi.

Istina će biti negdje na sredini. Niti je čovjek i njegov svijet uvijek toliko jednak sebi da se ne bi mogao promijeniti, a niti se opet čovjek i njegov svijet toliko mijenjaju u prostoru i trajanju da nam poruke predaka ostaju nerazumljiv govor i suvišan znak. Svaka generacija na piramidi povijesti ugrađuje svoj kamen. I ova naša žedna sreće i nesmirenih iščekiva-

²⁾ Yves Congar: Chiesa e Mondo, Aggiornamenti sociali, br. 2/1965, str. 81—102

vanja. Pokušat ćemo kroz nekoliko čudnih naslova ove radnje uploviti, kao nesretni Kadmo, u labirint modernog mentaliteta i u skriveni čovjekov usud, tražeći po nagibima bića pukotine i rascjepa, kroz koji je prostrujao skriven njegov smisao. Neće to biti odviše teško, jer i mi smo djeca svog vremena, ljudi hodočasnici vjetrovitih bespuća i uznemireni putnici po rubu Bitka.

II. OD APSURDA DO KOZMIČKOG ANGAŽMANA

Literatura egzistencijalne panike

Kraj jednog rata obično navješćuje velika obećanja. Zadnji to nije učinio, a nosio je u sebi katarzu cijelog jednog svijeta. Na žalost, uskratio je još jedno davno obećanje, nije naime darovao preobiljem sreće one što u objesnom agonu sagradiše svoje stanove na vulkanima opasnosti i rata, pa se naputak Friedericha Nietzschea: »Vjerujte mi, braćo! Ovo je velika tajna. Po njoj možete od života ubrati najviše plodova i priskrbiti najviše užitka. Ovo je tajna: gradite gradove svoje na Vezuvu i broдите brodovima svojim u nepoznata mora. Obećavam onima koji me poslušaju tragično doba« ispunio jedino u posljednjoj rečenici. Nismo ubrali na stablu života niti jedan plod užitka, ali smo imali tragično doba. Rat je bio toliko strašan, da je svaki mir, pa i onaj najsiromašniji, u gladi, bolesti i strahu, morao biti dobar, sve dok nije postao život naš svagdašnji. Poslije završetka velikog i groznog rata, došao je mali i siromašni mir. Apokaliptičku viziju jednog infernalnog ognja po cijeloj planeti zamijenio je banalni ritam života, koji je uostalom bio odviše skučen da bi zasitio velike nade rata, probudene i čekane u rovovima i koncentracionim logorima. Kontrast između jednog najvećeg rata i jednog uvijek jednakog mira rodio je egzistencijalnu paniku prvih poslijeratnih godina u Zapadnoj Evropi. Bitku su izgubili svi, pobijedeni u ratu, a pobjednici u miru. »Tko je pobijedio u ratu?« — pita netko u jednoj noveli Malapartea, a mali napoletanski gostioničar, gledajući insekte kako se množe i niču na bijedi bombardiranog i okuženog grada, odgovara: »Forse le mosche«! Bilo je to doba inkubacije prvih generacija egzistencijalista i otkriće starih. Zrak su ispunjali euforični pokušaji kako da se zaustavi vrijeme i u pomami užitaka utkrade što više trenutaka ustrajnoj nedaći, i kao što je gospođa Dubarry ispred giljotine molila »još jedan trenutak, gospodine krvniče«, tako cijeli svijet okreće svoje prošnje nepoznatoj sudbini da sačeka dok se pokušaju svi užici, ne nose li možda oni sad drugačiji okus od onog prije rata. Čovjek je uvijek pomalo sumnjao u neko gospodarstvo nad svojom dušom, a sada više nije bio siguran da li je gospodar svijeta, jer mu se svemir sa dvama posljednjim ratovima okrutno i cinički osvetio.

Sutradan poslije završetka rata pisao je Jean-Paul Sartre u prvom broju svojih »Les temps modernes«:

»Reklo se ljudima da izvjesje zastave; ali nitko to nije učinio, i rat je završio u indiferentnosti i tjeskobi ...

Utisak je da se cijela ova povijest rata i mira odigrava na jednom izvjesnom nivou istine: istine povijesnih riječi, parada i komemorativ-

nih ceremonija. Ljudi se gledaju s jednim neodređenim razočaranjem i pitaju: zar je ovdje cijeli mir? Ovo nije mir; živimo jednu agoniju. Vjerovali smo dugo vremena da su Rat i Mir dvije različite stvari, kao Crno i Bijelo, Vruće i Hladno. Nije bilo istina, danas to dobro znamo. Naučili smo, između 34 i 39, da može završiti mir, a da ne bukne rat. Navikli smo se na fine suptilnosti predratnog stanja: naoružana neutralnost, intervencija... U našem se stoljeću prelazi iz mira u rat preko jedne neprekidne igre preliva... Danas, 20 kolovoza, u ovom pustom i gladnom Parizu, rat je završen, mir još nije započeo.

Vjerovali smo bez dokaza da je mir prirodno stanje i supstancija svemira, a rat samo jedna momentana agitacija po površini stvari. Danas uvidamo da smo pogriješili: svršetak rata je jednostavno svršetak ovog rata... Kod najboljih ja otkrivam jednu muklu privolu za rat, koja je kao jedno pristajanje uz tragičnost ljudske sudbine. Pacifizam je skrivao nadu da će jednog dana, nakon mnogo strpljenja i čistoće, sići nebo na zemlju: oni su još vjerovali da čovjek po rođenju ima pravo da stvari, ovdje dolje, ne idu tako loše. Danas vidim mnogo zamišljenih i skromnih mladića, koji sebi ne prizivaju nijedno pravo, čak ni ono da se nadaju. Trebat će neko vrijeme prije nego što ovaj rat pokaže svoje pravo lice. Njegovi posljednji trenuci su nas upozorili na krhkost ljudske egzistencije. Ali treba igrati. Rat, umirući, ostavlja čovjeka golog, bez iluzija, prepuštena vlastitim moćima, poslije čega je konačno shvatio da mora računati jedino na sebe. To je jedina dobra vijest koju je naviještala, poslije podne prije dva dana, ona tužna topovska kanonada iz ceremonijala («Les temps modernes» br. 1. str. 163—167).

Ova je crna i mračna voda, koja je izmilila ispod srušenih skeleta spaljenih gradova i spilja siromaštva i gladi, ubrzo preplavila evropsku literaturu. Bilo bi nepravedno usporediti tu zbiljsku golgotu života, Dunkel ist das Leben und der Tod — reći će Gustav Mahler, s nekim iz povijesti kulture vrlo dobro poznatim izljevima osobne nesmirenosti kod svih mogućih Sturm und Drang što se mogu naći od Goethea, Rousseaua, Novalisa, Gerard de Nerval a i Baudelairea do simbolista i nadrealista, gdje poezija stvara stakleni svijet snova i moći, »rêverie« kaže Rousseau³⁾ i dodaje »kad bi se svi moji snovi pretvorili u realnost, ne bi mi bilo dovoljno, nastavio bih zamišljati, sanjati i željeti još.« Koliko je ta romantična usamljenost i neuslišivost daleka od iracionalne tragičnosti cijelog jednog svijeta u ratu i nakon njega! Jer sada nitko nije izuzet iz novččenja, svi su zaraženi ratom, kao stanovnici Orana kugom u Camusovu romanu »La peste«, i ne zna se nikada kad će tko umrijeti ili ostati živ, jer sve ovisi o onim velikim crnim miševima, što noću suludo trče, šireći bolest i kraj. Svaki je čovjek Evrope živio u jednom Oranu i nije imao vremena za »rêverie« Werthera i Rousseaua.

Nova je riječ bila *tjeskoba*, a označavala je do tada nepoznati strah, strah pred ništavilom. Čovjek se u doba rata bojao neprijatelja, topova i aviona, sada se boji od Ništa. Svemir je prazan i na nebu nema uputa za

³⁾ Albert Beguin: *L'âme romantique et le rêve*, Paris 1939

život. Jedina staza koja vodi u Ništavilo prolazi preko smrti. Makar da su već njemački egzistencijalisti otkrili fundamentalnu apsurdnost smrti, kao izvora svake tjeskobe, tek je poslije rata smrt iznova nađena kao neki novi život. Smrt nije više mistična igra, kojoj se svečanim i tihim koracima ide u susret, ona je kruh naš svagdašnji. No smrt je na kraju, a život treba prije izdržati. Njemački pisac Borchert vodi junaka svoje drame »Drausen vor der Tür«, vojnika Beckmanna, iz jednog strašnog rata u još gori mir; vraća se kući i nalazi ženu u zagrljaju drugoga, progone ga i traže za djela što su ih drugi napravili, a kad se na kraju želi vratiti rodnom domu, još jedinom utočištu, nalazi stare roditelje mrtve, ubili su se plinom. Beckmann dira dno beznađa:

Ne, ne može se učiniti ništa! Ne bojimo se više tebe, ne volimo te, nisi više u modi jednostavno. Teolozi su te pustili da ostariš: imaš izlizane hlače, poderane cipele i govoriš previše tihim glasom za naše glasno vrijeme topova... zazidali su te u Crkve... ne razumijemo se više, ti i mi... Jedino smrt za nas ima još jedna vrata, i prema tim vratima ja ću se uputiti...

Drama se završava potpuno zatvorenim vratima i urlikom:

»Zašto šutite? Zašto? Ne postoji jedan odgovor? Niti jedan odgovor?«
Deset godina kasnije ljudi će barem čekati Godoa ispred zatvorenih vrata.

U Francuskoj su Jean-Paul Sartre i Albert Camus opisivali ovu tjeskobu svijeta pred ništavilom. Iako pisana prije rata Sartreova »Mučnina« pripada prvim pionirima egzistencijalizma, jer je bila njihov najdraži literarni brežijar, a meditacije Roquentina njihova najčešća inspiracija. Lucidna halucinacija Roquentina u gradskom parku u Bouvilleu kao da je ona i cijeloga svijeta: osjećaj, mučni osjećaj poistovećenja sa žalosnom indiferentnošću stvari, gubljenje svijesti o sebi i tentacija spoznaje da bude apsorbirana od Bitka. Velika je opasnost od posljedica rata; opasnost da u paulkovim mrežama jedne dijalektike beznađa, ono što Gabriel Marcel naziva »l'inespoir«, čovjek bude još jednom usmrćen, ali ovaj put ne više u ratu. Uostalom iracionalizam rata je protegnut i na ljudske duše i rat se vodi između njih, »pakao to su drugi« reći će Sartre. Danas se može štošta misliti o ljudima što su pijano gutali »La Nausée«, »Les chemins de la liberté« i »L'étranger«, ali se valjda ne može zaniijekati da su oni živjeli autentično jedno teško iskušenje: da li ima smisla uopće živjeti ili treba počinuti samoubojstvo? To će pitanje postaviti Albert Camus u prvoj rečenici svoga »Mita o Sizifu«, ali ne kao patološki izuzetak jedne umorne duše, nego kao traženje samog smisla jednog svijeta. Smrt koju smo pobijedili u ratu vraćala nam se još strašnija u miru, jer protiv nje nije bilo otpora. Od Shakespeareove apoteoze »Kakvo je remek-djelo ovaj čovjek«, preko aforizma Gorkoga »Čovjek — to zvuči gordo« do Sartrove maksime »Nous nous perdons en vain, l'homme est une passion inutile«, evropska je misao opisala cijelu kružnicu, dodirujući sad čisti Nebitak, onoliko koliko se to može, a da se ne umre.

Klasični tekst egzistencijalističkog apsurdna je onaj u Camusovu »Strancu«; o njemu se nema mnogo reći, treba ga čitati. Ne poznajem u literaturi ništa slično; jedan tako sumorni i bezvoljni nagib bića prema besmislu i jedan tako automatizirani i hipnotizirani mali erotizam može se

još jedino naći u onim tako ljudskim monolozima malog činovnika Leopolda Blooma u »Uliksu« Jamesa Joycea. Invazija apsurda se nastavlja. Senzibilnost Caligule iz Camusove drame smrtno je ranjena:

Znam što misliš? Čemu toliko priče zbog smrti jedne žene? Nije to. Vjerujem da se sjećaš da je jedna žena koju sam ljubio mrtva. Ali što je ljubav? Ne velika stvar. Ova smrt nije ništa, zaklinjem se; no ona je znak jedne istine, koja mi čini potrebnim mjesec. Jedna istina, jednostavna i jasna, malo glupa, ali teška da se otkrije i bolna da se nosi . . . Ljudi umiru i nisu sretni (Caligula, str. 11).

Treća postaja na ovoj spirali mraka je ona jednog novog straha: straha pred trećim svjetskim ratom, koji bi možda bio i posljednji, jer bi eksplozijom naše zvijezde bile definitivno raspršene sve iluzije mira, ne bi za njega naime bilo više ni vremena ni prostora. Hladni rat i nagovještaji strahota jedne kozmičke atomske vatre nadovezali su se primjetno na paniku i siromaštvo poslijeratnih godina. Literarni odjeci ovog vala tjeskobe i straha mogli su se naći posvuda: kod Koestelera, Davida Rousseta i Franza Werfela, a posebno u romanu Virgila Gheorghiu »Dvadeset peti sat«, koji dominira, bez obzira na jaku političke tonove, ovim uzburkanim vremenom. Zlo nije ni na Zapadu ni na Istoku, ono je svagdje gdje postoje ljudi i gdje je razgoličeno čovječje srce pa je zloća dakle neka univerzalna kategorija, prisutnija i moćnija u svijetu od dobrote i ljubavi; izvorište zla međutim nije u nekoj impersonalnoj fatalnosti ili fatumu, ono je nažalost djelo ljudi. Treće, misli Virgil Gheorghiu, zlo koje ugrožava svijet postalo je praktički neizbježno, budući da su i problemi postali prostrani koliko i cijela zemlja. Znači, vizija potpuno tragična i sumračna u kojoj nema mjesta ni za jednu ljudsku nadu, jer spas u zemaljskom smislu uvijek kasni, on je naime eshatološki i dolazi na kraju božanskog vremena; kad bi slučajno i došao jedan Spasitelj na ovaj svijet i u ovo naše vrijeme, on bi zakasnio, jer ljudi žive svoj dvadeset peti sat u kojemu je za sve prekasno, čak i za nadu, budući da taj prvi sat nakon posljednjeg zapravo i ne postoji, on je trenutačni bljesak vremena dovoljan da se u njemu objavi kraj svijeta. Neki nejasni ontološki pesimizam pet godina nakon završetka rata kao da je zahvatio sve ideologije i sva opredjeljenja u Zapadnoj Evropi. Egzistencijalist Maurice-Merleau Ponty piše »Humanizam i teror«, Gabriel Marcel »Ljudi protiv ljudskosti«, a Albert Camus »L'homme révolté⁴«. Pariz je tih godina gledao dvije drame Thierry Moulnera, »Le Profanateur« i »La maison de la nuit«; prva je drama bila odgovor na hamletske dileme: ustati protiv apsurda i zla ili spavati od njihove ambrozije, a druga je u zadnjoj sceni, kad mlada Lidija zbori: »Jedino za ovu kuću danas na svijetu neće biti jutra«, otvorena aluzija na staru građansku Evropu, koja se više neće probuditi. Pariz je čitao i »La puissance du jour« lirskog Vercorsa, dramu Pierre Cangea, koji otkriva da neprijatelj nije »izvan nas« nego da može biti dobro smješten »u nama«: nešto što on u sebi nije dovoljno poznao izdalo ga je zadnji čas i odao je prijatelja svoga da bi spasio sebe; taj gest je napravio on, a mogao ga je

⁴) Charles Moeller: *Littérature du XX siècle et Cristianisme*, III *Espoir des hommes*, Paris 1957

napraviti svatko drugi; brutalno otkriće: jedno ljudsko biće nije nužno još i čovjek.

Područja apsurdna i tjeskoba nisu bila ograničena na sada i ovdje (hic et nunc), već su strastveno proširena u prošlost i budućnost.

U prošlost, značilo je to pronaći što više profeta u rodoslovlju i što više svjedočanstava o današnjim kataklizmima i predviđanjima prošlosti. Evropa je otkrila s radošću ponovnog susreta mnoge svoje velikane, koje je već imala: Dostojevskog, posebno onog iz »Zapisaka iz podzemlja« i »Demona«, predstavili su katolik de Lubac, protestant Thurneyen i Evidokimov; Kierkegaarda su promovirali protestant Löwith, katolici Jolivet i Fabro i Jean Wahl, a Nietzschea su otvorili modernom čovjeku katolik Guardini, egzistencijalisti Jaspers i Heidegger i mnogi drugi. Franz Kafka je izvučen iz paučina zaboravi, kao najautentičniji vidovnjak modernog doba, koji svojim čudovišnim i birokratiziranim svijetom stvari i postvarenih ljudi predskazuje novi »diluvij zla«, kako je on to običavao reći. Otkriše još Hessea, Miguel de Unamuna, Faulknera (jednom licu u usta stavio disperatnu frazu: »Ničim se nadati, ništa očekivati, jedino trpjeti«), Hemingwaya, Dos Passosa, Melvillea, Rilkea i druge.

Apsurd i tjeskoba u budućnosti, znači nazirati u vremenima koja nadolaze iste nedaće što i danas grizu sreću svijeta. Treba čitati užase svijeta u romanu Georgesa Orwela »1984« ili opise hiperciviliziranog i barbarskog svijeta poslije trećeg svjetskog rata u romanima Aldousa Huxleya »Najbolji svijet« i »Majmun i bit« gdje je sve predviđeno i uređeno osim ljubavi. Isto treba reći i za »Osmi dan« Friedericha Heera, kao i za one stravične vizije sutrašnjice u dramama Becketta i Ionescu. Za sve njih vrijeme ne liječi nego ubija. Mnogo kasnije rezimirat će Van den Bosch u djelu »Les enfants de l'absurde«⁵⁾ plodove ove napasti beznada kao svoje, koji nažalost još traju:

Danas beremo plodove apsurdna: plodovi su to suhi, gorki, prerano ubrani, koji se odbacuju poslije jednog ugriza. Mi umiremo od ovog apsurdna, koji je hranio nekoliko generacija. Ovdje kao i drugdje razlikujemo se od onih što su nam prethodili, stoga što mi vidimo početak tamo gdje su oni vidjeli cilj. Za njih je ništavilo bilo jedan zreo plod, koji su grizli s užitkom sladokusca. Od Nietzschea do Sartrea pisci su živjeli praveći jedan čitav inventar apsurdna; na neki način apsurd je bio jedan novi kontinent koji se mogao nesmetano iskorištavati, Ali, eto, svi su kontinenti nestali osim ovoga, i baš na ovome morat ćemo od sada životariti, i baš iz njegova isušenog i suhog tla moramo izvući našu hranu.

Sada moramo reći ono najvažnije: kršćani toga vremena nisu bili udobno izuzeti iz sudbine svijeta! Živjeli su kao i svi ostali tragične trenutke povijesti i upijali u sebe sva iskušenja i drame svoje generacije. Ono što je za svijet bio Sifzifov kamen koji je trebalo dogurati do vrha Kavkaza, to je za kršćane bio križ, koji je trebalo iznijeti do Golgote. Dva simbola: kamen i križ, označili su susret neba i zemlje u istoj patnji. Sinovi zemlje će bol svijeta nazvati apsurdom, a kršćani grijehom i

⁵⁾ P. Van den Bosch: Les enfants de l'absurde, Paris 1956 str. 159.

kaznom. Romani Grahama Greena živo su svjedočanstvo jednog privida Božjeg muka, osjećaja Njegova odsustva u jednom svijetu prepuštenom nasilju i zlu; odatle za vjernike kriza njihove vjere, jedna napast beznađa i gubljenje povjerenja u spas vidljivog svijeta.

Da bi bio uistinu čovječan, ti moraš popiti svoju čašu sve do dna. Ako si jedanput sretan, a drugi put plašljiv, čaša će ti biti pružena treći put.

Junaci njegova romana imaju još samilosti prema patnjama braće ljudi, ali se ne usuđuju vjerovati u Boga, a niti se u Njega nadaju, jer se nada toliko izmiješala s prividnim trijumfom zla i malodušnošću kršćanskih heroja da nema mjesta za nadu, sve je ionako prokletstvo i grijeh. No glavno je iz kaosa spasiti nesretnog čovjeka, možda čak i žrtvujući ljubav: ljubav je postala grešna da bi spasila grešnika. Jedino Bog može isprevrnuti ovu bezizglednu situaciju, i to na jedan paradoksalan način, uostalom ništa manje od onoga kad je izabrao ljudsku patnju i prezir da se ukaže svijetu, da ova odsutnost Njegova i ovaj »silence de la divinité«, koja napućuje svemir Grahama Greena, postane jedini predznak njegove prisutnosti: milosrđe ljudi jednih prema drugima vidljivi je znak ljubavi Božje za umorne i nesretne. Ljudi zaista toliko pate da će baš po toj nadljudskoj patnji biti spašeni, makar da toliko griješe: to je poruka Grahama Greena. Svijet u agoniji je sam Bog koji pati. Tako se zbiva čudnovati preokret: ono što je izgledalo beznađe u stvari je misteriozna patnja nade; ono što je izgledalo kao napuštenost i odsutnost, postaje oslonac i prisutnost. Tek smrću svih ljudskih nada rađa se i širi nadnaravna nada u čovjeku⁶⁾. Nije potrebno jamačno nabrojiti sve predznake ovog zemaljskog pesimizma u kršćanskoj literaturi tog vremena. Spomenimo ipak starog Mauriaca koji je sve više okupiran sličkom borbe između ljubavi prema sebi i ljubavi prema Bogu u pustinji svijeta; Papinija koji misli da će ljubav na kraju vremena oprostiti sve grijehe i izvući prokletnike iz bezdana i ognja; Bernanosa koji, zastrašen desakralizacijom svijeta, više jedno beznađe sutrašnjice u djelu »Francuska protiv automata«; i na kraju Juliena Greena, koji misli da nas Bog pušta da svojim grijesima izmjerimo dubinu svoje slabosti. Bog spasava ljudske duše, ali ovdje na zemlji spasa nema, jer je sve uprljano grijehom, bolom i bijedom. Jedan zemaljski pesimizam koji ide mnogo dublje od onoga Sartrea i Prousta. Ne želimo dakaiko time reći da ova bol nikoga ne spasava. Naprotiv, otkada se Bog pokazao svijetu u obliku Ljudske Boli, bol je postala najveća ljubav prema bližnjemu i prema Bogu. Ali nekršćanskom svijetu bol nije ljubav nego skandal i apsurd. Ona će to za njih prestati biti tek onda kad kršćani svoju bol integriraju u vidljivu prisutnost djelatne i zbiljske ljubavi, kad počnu spasavati ne samo svoju dušu nego i svoju povijesnost i zemaljsku sudbinu, ukratko kad kršćani uzljube ovu zemlju kao svoju. Tek će onda preostali svijet povjerovati, onaj koji ne vjeruje u besmrtnost duše i u tajnu moć boli, da ljubav i bol spasavaju tijelo i povijest, pa će po tome

⁶⁾ Charles Moeller: *Mentalité moderne et Evangelisation*, Bruxelles 1962, str. 38

jednog dana možda i naslutiti da bol i ljubav imaju svoju dušu. Zemlja nije poprište prokletstva, grijeha i zla, ona je arena ljubavi.

Profana literatura egzistencijalne panike i sakralna literatura eshatoloških čelkanja i zemaljskog pesimizma kao da je mitologizirala beznade i proklela zemlju. Kozmička noć je ugasila sve zvijezde i ispraznila sve prostore i nigdje u svemiru više nije bilo svjetla. Bezdan svijeta treba biti odvažno suočen i iskuššan, treba putovati sve do kraja noći. To je ono što kaže Heidegger:

Dazu aber ist nötig dass solchen sind, die in den Abgrund reichen.

Metafizika nihilizma i grijeh razumnosti

Filozofija je prošla istu putanju. Mudrost dana je bila samo jedna riječ: egzistencijalizam. Premda su neki početnike ove filozofije vidjeli već kod Sokrata i stoika, pravo se njezino rođenje zbilo u Kierkegaarda i Heideggera. Ovom posljednjem pripada mjesto začetnika jedne sumorne i teškim rečeničnim sklopovima uokvirene filozofije našeg vremena; da li postoje dvije različite interpretacije ove filozofije ili treba govoriti o dvjema različitim periodima u misaonoj evoluciji Martina Heideggera, jednoj nihilističkoj i drugoj gdje dominira »nadolazak bitka«, teško je zaista reći. No sigurno da se neposredno poslije rata mnogo pisalo baš o njegovoj iz fenomenologije proizašloj nihilističkoj metafizici, i da je za takvo stajalište bilo dosta opravdanja u tezama knjižice »Was ist Metaphysik?« (1929), gdje se »ništa« pojavljuje kao temelj bića i u cjelokupnom smjeru što ga ima Dasein u knjizi »Sein und Zeit« (1927). Takvo mišljenje poduprle su mnoge poznate kritičke analize ove filozofije, koje su istakle antropološki i psihološki aspekt zamišljaja bića, kao recimo u knjizi Alderda Delpa »Tragische Existenz« i Otta Bolnowa »Das Wesen der Stimmungen«.

U pojmu Božjeg stvaralaštva uvrštena je, misli Heidegger, jedna koncesija nepravilnom shvaćanju; ako Bog producira iz ništavila, opovrgavajući načelo ex nihilo nihil fit, mora se On na neki način staviti u odnos s ništavilom. No ako je Bog pravi Bog, on ne može spoznati ništa, uzevši da kao Absolutan isključuje u sebi svaku ništavost. Tako jedino valjan pojam »ništa« neće biti onaj što se suprotstavlja biću, nego onaj koji ga čini pripadajućim Bitku bića, odnosno onaj što poistovećuje ništa i biće prema Hegelovoj formulaciji »čisto biće i čisto ništa jedna su stvar«. Stoga je baš u svakom biću ucijepljeno ništavilo kao njegova najintimnija narav, pa se skupa s bićem nalazi u biti sve stvarnosti.

Do jednakog se rezultata može stići fundamentalnom analizom bića. Heidegger bi dakle htio ispisati usud svakoga bića, ali govorit će stvarno o intimnoj kobi čovjeka (des Dasein des Menschen): jer je čovjekova nutrina kao atrij gdje se Sein na poseban način očituje u zapletenoj strukturi svoje biti i u tom očitovanju donekle prosječno razumije. Čovjek mislilac po prirodjenoj sposobnosti samog svog bića ulazi u se i svjestan svog bitka pita za njegov smisao pa tražeći tako njegovo značenje oblači se u novi lik bistvovanja; ali kao što je čovjek sam sebi pitanje koje se

njemu samome od njega samog susreće, tako je u ovom pitanju i sam sebi svoj odgovor u egzistencijalnom pogledu. Ako nije subjektivističko u idealističkom i kartezijanskom smislu, ovo učenje o egzistenciji je sigurno ljudsko u ontološkom značenju. Premda jedino čovjek »egzistira« i u egzistenciji razumije smisao bića, ne znači da izvan čovjeka nema ničega, nego jedino da čovjek posjeduje jedan način bivstovanja, koji je samo njemu svojstven i po kojem se razlikuje od drugih bića, ali ga i stavlja u privilegirani položaj prema drugim bićima i biću uopće. Ljudska subjektivnost nije mjera bića, ali se biće objavljuje jedino kroz ljudsko postojanje, jer je ozračje bitka osvijetljeno kroz čovječju egzistenciju; najdublja bit istine se sastoji, kaže Martin Heidegger, u mogućnostima koje čovjek posjeduje, otvarajući se misteriju bića, koji nosi i temelji sva bića, zaokružena u bitak. Existen⁷z je dakle osvijetljenje smisla rođeno u Dasein. Ako sada taj smisao približe odredimo, naći ćemo da je Dasein prvotno neka bačenost u svijet, koja je tragično suprotstavljena svijesti o mogućnostima i sposobnostima koje se mogu ostvariti. Dasein je bačen u svijet gdje nije očekivan i suvišan je. Iz te napetosti rađa se osnovni osjećaj: tjeskoba (Angst); to je osvijetljenje naše opstojnosti i stvarnog položaja, bačenost u nepoznato i neispunjenje svih obećanja i mogućnosti. Ali među svima, kaže Mravak, jedna je sigurna. Dok se druge mogu ostvariti, ova će se bezuvjetno dograditi. A ta mogućnost, koja je u vremenu i u naravnom redu posljednja jest smrt. Zato opstojnost (Dasein), gledana u pravcu svoga gibanja, nije drugo nego klizanje u smrt. I bitak opstojnosti nije nego samo u svojoj suštini biće-za-smrt (Sein-zum-Tode). Svaki život juri bespomoćno u smrt; smrt nije dakle slučajnost, koja dolazi izvana, ona je naša najviša i krajna mogućnost. Umrijeti mojom smrću u stvari je jedina stvar koju nitko ne može učiniti za mene, te je moja smrt istovremeno i moja najosobnija, najautentičnija i najapsurdnija stvar; smrt se ne krije na kraju života, ona je prisutna u svakom trenutku života⁷), kao temelj svekolikog zbivanja. Tako je, ne samo čovjek nego i sam bitak definiran s najiracionalnijom od svih oznaka: sa smrću i sa ništa.

U kršćanskoj teologiji se ovo obeshrabrenje ljudske vrijednosti i smanjenje njegove autohtone sfere najprije odrazilo u onom što je najviše ljudsko: u razumu. Nepovjerenje u moć duhovne spoznaje samo je krajnji oblik nepovjerenja u čovjeka uopće. Nemoć je to najčovječnije oznake u čovjeku, po kojoj se on uostalom jedino i razlikuje od životinje. Kad se u čovjeku satru sve ambicije ohole razumnosti, otvaraju se vrata za iskreni susret s Bogom. Religiozni iracionalizam imao je u prošlosti svog patrijarha u Kierkegaardu, a neposredno poslije rata bio je u modi najborbeniji od svih boraca protiv razumnosti ruski egzistencijalist Lav Šestov. Gorljiva duša mistika, profeta koji viče u pustinji i proklinje užase ništavila, pisac kontrasta i paradoksa, beznadni fideist i nepotkupljivi neprijatelj filozofije, nauke i tradicionalnog morala, ovaj rastuženi usamljenik naviješta svijetu jednu luđačku nadu. »Trebalo imati hrabrosti i reći, ne' argumentacijama Aristotela i slušati jezik iz Biblije: razumnoj čovječjoj logici suprotstavljajući se fiat svemoćni i vatre«. Evo dakle programa za osudu

⁷) Emmanuel Mounier: Introduction au existentialisme, Paris 1962. str. 61.

jedne grešnosti razuma: filozofija ne otkriva smisao bića, nego ubija život, kult razumne očevidnosti je istinska manifestacija zla, plod grijeha, negacija Božja i naša spiritualna smrt. Spekulativna filozofija nije kadra osloboditi nas od ništavila, nego još želi i žudi da ljudi uzljube nužnost, da je obožavaju kao što su u minulim vremenima ljubili i obožavali svoje bogove. »Istina ne slični ni u čemu na Boga. Istina nije ljubav, istina je naprosto istina«. Prva i jedina istina je vjera, a ova je antiracionalna: najosobnija, božanski dar nevinosti, a ne privilegij superiornog razuma. Lav Šestov traži jedno radikalno samouništenje razuma pred Apsolutnim paradoksom vjere⁸. Obećana zemlja ne postoji za čovjeka koji zna, misli Šestov. Obećana zemlja se nalazi ondje dokle je došao čovjek koji ima vjere, a postala je obećana jer je došao: certum est quia impossibile. Ako dakle istina živi u ultraracionalnom carstvu vjere, čovjek je ne otkriva nikada u inteligibilnom svijetu Bića, a još manje u kaotičnom svijetu mondane egzistencije. Nju ćemo otkriti u disperaciji. Beznade je za Šestova ogromna i strašna snaga. Tko nema nade u ljudsko znanje, taj se otvara vjeri. Tko je beznadežan u istini razuma, taj ima vjeru u božansku istinu. Blaženstvo se zaslužuje »ništa ne znajući i ništa ne hoteći znati«. Budućnost čovjeka je jedino Bog; prošlost je ljudska nauka, plod grijeha, a filozofija svih vremena pogled unatrag. Tražiti pod svaku cijenu da se shvati realnost, znači učiniti život neshvatljivim.

Pripremiti putove Božje? Kako ih pripremiti? Slaviti blagdane? Umrtvljivati put? Dijeliti siromasima svoja dobra? Ljubiti bližnjega svoga? Bdjeti noći čitajući stare knjige? Sve je to nužno, sve je ovo doista dobro. Ali nije temeljna stvar. Osnovna je stvar naučiti misliti da, ako bi svi ljudi, bez izuzetka, bili uvjereni da Bog ne egzistira, to ne bi imalo baš nikakvu važnost. I kad bi se moglo dokazati jasno, kao $2 \times 2 = 4$, da Bog ne postoji, ni ovo ne bi imalo nikakvu vrijednost. Reći ćete mi da se ne mogu zahtijevati slične stvari od čovjeka. Jasno! Ali Bog zahtijeva uvijek od nas nemoguće i u ovome je i najveća razlika između Boga i ljudi. Možda u suprotnome opet sličnost: nije li rečeno da je Bog stvorio čovjeka na svoju priliku? Čovjek se obraća Bogu samo onda kada hoće nemoguće. Da bi postigao moguće stvari, okreće se svojim bližnjima.

Kao Sören Kierkegaard i Karl Barth dodiruje i Lav Šestov misterij vjere u »teologiji krize«, i makar da ponizuje čovjeka do ništavila i apsolutne negativnosti, pronalazi ga opet u krizi i paradoksu vjere. Profanoj metafizici ništavila odgovara teologija ljudske bespomoćnosti i izgubljenosti.

Le Fils de Dieu fut crucifié, ce n'est pas honteux parce que c'est honteux, et le Fils de Dieu est mort, c'est encore plus croyable parce que c'est inepte, et enteré il est ressuscité, c'est certain parce que c'est impossible.

⁸) Leon Chestov: Athènes et Jérusalem, Paris 1938, str. 209 i dalje.

Dijalektika bunta: osamljenost boli i bratstvo nade

Apsurd i ništavilo negativna su svojstva modernog mentaliteta. Suvremeni čovjek nije međutim jedino poremećeni romantičar koji nemoćno plače svoj poraz i svoje izgnanstvo, on je i nemirni buntovnik i lucidni provokator zlih sila i smrti. To je pozitivni, aktivistički i prometejski vid današnjeg ponašanja, koji će suvremenog čovjeka nepovratno uvući u dijalektiku svjetla: smrt i praznina iz podzemlja sudbine neće mu dopustiti da se oholo nastani u kraljevstvima zemlje, a pobuna i izazov izvlačit će ga stalno iz močvare opscene i beznadne egzistencije. To je drugi čin u drami modernog mentaliteta, njegov iznenadni duhovni plod, jer se zaista jedino u području duha mogu događati čudotvorna preobraženja da se ni iz čega rodi biće i iz poraza puni smisao. Svi očaji mogu zato postati u ljudskoj izdržljivosti i herojstvu poriv za jedan novi humanizam. Prvi je jedini problem drugog razdoblja modernog mentaliteta je tjeskoban i heroičan: kako dostići jednu apsolutnu egzistenciju polazeći od jedne situacije koja je fundamentalno otuđenje? Kako izboriti pravu veličinu u kukavnim vremenima izgubljenosti? Orest u »Les mouches« od Jean-Paul Sartrea dira svoju autentičnu veličinu kad nenadno otkriva kako je čovjek sam, osuđen na slobodu beznađa, ubačen u vlastitu osamljenost, ali koji baš tako nalazi u svojoj lucidnosti i spoznaji jedini razlog života. Sve će započeti osamljenošću i izazovom, i čitav će svemir, više nego išta drugo, postati izgovor za onaj svijetli »ne«, što će ga čovjek izgovoriti mračnim silama tjeskobe i ništavila, tim svjetliji što je svijet više apsurdan. Evo temeljnog sadržaja jednog neostoicizma, koji će obuhvatiti evropsku dušu nakon egzistencijalne panike; tragove tog apstraktnog heroičkog pesimizma, koji priprema putove djelatnog bratstva, možemo u literaturi lako naći, dovoljno je pozornije čitati Sartrea, Camusa, Huxleya, Simone Weil i André Malrauxa. Osobito Malrauxa, jer njegovo vrijeme nadolazi. Njegova je filozofija jasna: treba se suprotstaviti apsurdu, budući da je to jedini čin dostojan ljudskog imena; bilo je gotovo nužno da apsurd postoji, inače bi ga trebalo izmisliti, kako bi čovjek strastveno našao sebe i ostvario svoju veličinu izazivajući nehumanost svemira. Junaci njegovih romana Garin, Perken i Cen jedna su nova generacija srećanih buntovnika, rođeni i začeti u skromnim i poniženim zavičajima apsurdna i smrti. No ovdje nije kraj. Treba od osobne tjeskobe prijeći put do djelatnog bratstva i nade jer se »ne može živjeti u apsurd«. Prije svake istine i ideologije ima jedna solidarnost ljudi jednih za druge: nije to onaj neodređeni osjećaj filantropa, već jedna muževna povezanost ljudi između sebe u akciji, često doduše surova, mnogo neugledna i gruba, ali puna neočekivanih obećanja. Ta veza je snažna i jednostavna, nježna i odlučna, budući da nije do drugi oblik otkrića da su svi ljudi sudionici u istom tragičnom udesu. Svaki je čovjek osuđen na smrt, i to je naše jedino bratstvo. Zbroj je smrti svih ljudi zalag našoj nadi sada i ovdje. Malraux osjeća divljenje prema onome »koi umire svoju smrt, jednu smrt koja naliči na život«. Hong, Perken i Cen doživljavaju u smrti ekstazu života. Smrt ostaje temeljni događaj u svijetu, ali nije izvor tjeskobe nego veličine i svjetla, kao nježno obećanje u Anouilha:

Nepravedan si. Zašto mrziš smrt, Orfeju? Smrt je lijepa. Ona jedina daje čovjeku njegovo istinsko ozračje... Ja ti nudim jednu neokaljenu Euridice, jednu Euridice istinita lica, koju ti život ne bi mogao nikada dati. Hoćeš li je, Orfeju? Vidjet ćeš kakvo će sve, sve postati čisto, prozirno i svijetlo!

Uz jedan humanizam smrtni nanizan je i jedan humanizam života. Ljudi našeg vremena htjedoše upoznati pijanstvo ništavila i smrti, ali nisu izdržali dugo, vratili se malim nadama svijeta s brazgotinom na licu, kao junaci u ratu s odlikovanjem.

Kod Sartrea se može ispisati cijela jedna avantura: najprije osobno iskustvo dosade, tjeskobe, mučnine i odvratnosti; pretvaranje u stvar i zaborav slobode. Onda metafizički bunt i odjeci nade. Smrt sačinjava još uvijek totalni apsurd koji treba suočiti, ali je ipak interpretirana kao jedan misterij i iskušenje u kojima se volja za životom transformira u nadu⁹⁾. Na koncu treći stadij ove uzbuđljive avanture: napuštanje apstraktnog stoicizma i otvaranje srca i razuma zbiljskom bratstvu svijeta. Interesantna bi mogla biti tema o povratku Sartrea predratnom Malrauxu umjesto obratno, kako su mnogi predskazivali. Poznat je ovaj treći obrat u Sartrea; poslije jedne šutnje od pet godina publicira dramu »Zatočnici iz Altone«, filozofski novitet »Kritika dijalektičkog razuma« i nešto neočekivano »Sartre on Cuba«. Ima u drami jedno posve novo stajalište, koje zbilja nije inkompatibilno s mnogim idejama u »Biće i ništavilo«, ta ideja je da jedno biće može preuzeti krivnju drugih; kao Clamence u Camusovu »Padu«. U traktatu »Biće i ništavilo« svatko može uzeti samo sebe u odgovornost jer drugi su mu prijetnja i grožnja: to je njihov pogled. U »Zatočnici iz Altone« je drugačije i obratno jer ja mogu ispaštati grijeh bližnjeg, duhovna solidarnost pomalo slična onoj u Malrauxa. Ta osobna i donekle spiritualna odgovornost za djela drugih dobit će praktičnu realizaciju u »Kritici dijalektičkog razuma« gdje je savjet jasno dan: jedini je spas sudjelovati s drugima u revoluciji svijeta. Nije pri tome uopće važna istinitost filozofija i ideologija što sveobuhvatno podstiču, jer istina još uvijek ne prethodi autentičnoj egzistenciji koja je sada stvaralački »praxis«, kad jedan »praxis« prepoznaje jedan drugi »praxis« kao novi »praxis«.

Nous étions convaincus en même temps que le matérialisme historique fournissait la seule interprétation valable de l'histoire et que l'existentialisme restait la seule approche concrète de la réalité. Je ne prétends pas de nier les contradictions de cette attitude¹⁰⁾.

Nema više teške dijalektičke egzibicije između »en-soi« i »pour-soi«, pojavio se »l'être avec« i u zajednici s drugima čovjek nalazi svoju istinsku individualnost.

Nous sommes frères en tant qu'après l'acte créateur du serment nous sommes nos propres fils, notre invention commune.¹¹⁾

⁹⁾ Regis Jolivet: Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre, Paris 1950.

¹⁰⁾ Jean-Paul Sartre: Critique de la raison dialectique, Paris 1960, str. 24

¹¹⁾ op. cit. str. 453

Egzaltirana njegova misao od »L'homme est une passion inutile« do »L' homme est souverain« (nav. dj. str. 588) prošla je unzemirena istu stazu modernog mentaliteta.

Jednaka tendencija proviruje u čestitom naporu Alberta Camusa. Započeo je »apsurdnim čovjekom« i osobenjekom iz »Stranca«, a dovršio svecima ljudskosti i milosrđa i onom potresnom odisejom ljudske solidarnosti i žrtve u »Kugi«. A između njih metafizički bunt: »L'homme révolté«, knjiga čudne i zabrinute mržnje na sve ideologije radi čovjekova krajnjeg dobra. Njegovo je djelo ispovijed vjere u ljudske vrijednosti, usprkos provalijama nihilizma kojima je prokleta naša civilizacija. Treba buditi nadu i darivati je bližnjima kao kruh. Onda će ona postati jedna zajednička svijest, lucidno svjedočanstvo jednog te istog napora da se smrtna protuslovlja u kojima živimo definiraju i nadvladaju. Ako je doista vrijeme da moramo početi izabirati, dužnost je ta već napredak; nadolazi dakle vrijeme nade, ali vrijeme jedne teške i iskušane nade. Dužnost je objaviti tragediju i pokazati da tragedija nije rješenje, a niti beznađe razlog. Od nas svih, misli Camus, ovisi da li će ova neizbježiva iskušenja ništavila i besmisla postati još danas obećanja.

Svaki je revolt nostalgija za nevinošću i jedno dozivanje bića¹²⁾.

Kršćani nisu htjeli učestvovati u metafizičkom buntu, jer su još vjerovali da im je Bog prava Ljubav, ali su mogli i trebali imati jedan zemaljski bunt: revolt protiv grijeha, nasilja, siromaštva, oholosti, raskoši i svih poroka koji izobličuju lice zemlje. U tom zemaljskom buntu često su se našli zajedno sa sinovima zemlje i u plemenitom poslu čišćenja korova prepoznali svoj pravi zemaljski poziv. Bilo je to vrijeme kad je kardinal Suhard upozoravao da će čast našeg vremena biti u tome što smo započeli s jednim humanizmom prikladnim za čovjeka i po zamisli Božjoj, pak se Crkva nalazi na raskrižju: ovisno o duhovnosti koju će propovijedati čovječanstvu ona može sve izgubiti ili sve steći; kad je Jacques Maritain pisao da se kršćanstvo različito utjelovilo u ljudskom društvu, u srednjem vijeku na simboličan i figurativan način, u modernim vremenima na jedan dekorativan i izvanjski način, i da nadolazi vrijeme kada se u našoj epohi mora utjeloviti na zbiljski i supstancijalni način; to je bilo doba kad je pater Montuclard proklamirao da vjera u progres donosi onima koji nemaju Crkvu jednu vjeru, jednu nadu i jedan smisao svijeta i života, što sve, makar da je nedovršeno, skriveno i nesvjesno svojih domačaja i svoje totalne dimenzije, zove ljude svejedno da se odriču i da se ponašaju kao da su spašeni, tako da Bog piše i jednu svoju povijest izvan Crkve, bez njezina vidljivog i direktnog uplitanja, koju ona mora priznati i oživjeti izvana. Joseph Cardijn je imao hrabrosti kazati da je pojava radničke civilizacije objava bratstva, jer je građanski svijet bitno podijeljen ogradama koje stavljaju jedne ljude protiv drugih: ograde nacija, klasa i bogatstva, a tih ograda u siromaštvu nema. Emmanuel Mounier želi učiniti od sakralizacije novih figura u svijetu konstitutivni element progressa Crkve, pa se buni, kao Chardin i Dubarle, protiv miješanja liturgičkog i naučnog kozmosa. To je na kraju vrijeme radnika-svećenika i

¹²⁾ Albert Camus: L'homme révolté, Paris 1951, str. 135.

rata u Alžiru kada je stari François Mauriac imao kuraze cijeloj jednoj civilizaciji i militantnom raspoloženju svoje nacije uputiti prijekore divne profetske ljutnje i evanđeoskog ognja:

Međutim, bilo kakvi bili naši razlozi i naše isprike, kako to, da se Krist poslije devetnaest vjekova kršćanstva nikada očima današnjih krvnika ne ukazuje u liku čovjeka kojeg muče...? Zar se sveto lice Njegovo ne odražuje nikada u licu onog Arapa, na kojeg komesar diže svoju šaku? Kako je čudno da krvnici nikada ne pomisle na svoga Boga privezanog o stup i predanog vojnicima, pogotovo kada se radi o jednom tamnoputom licu semitskih crta...? Kako to da oni ne čuju kroz krič i jecaj svoje žrtve Njegov božanski glas: »To sam ja, kome to radite?«. . . . Kako to da ovu milost jasne kršćanske spoznaje nije nikada primio jedan kršteni krvnik? Kako to da kršteni vojnici nijesu koji put odbacili bič i pali na koljena pred onim, koga bičuju? (Internacionalne katoličke novine, (Paris 1958).

Nadolazak bitka i teologija zemlje

I mudrost je dobila novi govor. Nećemo zacijelo ovdje ispisivati uviranja jedne prave »filozofije života« u modernu misao, recimo one Rene Le Sennea, koji svojim psihološkim individualizmom evidentira egzistencijalni aspekt iskustva, ili Luisa Lavellea, koji promovira kroz »dijalektiku vječne prisutnosti« samo »prisustvo bića«, ili pak Mauricea Blondela čija je misao čista okrenutost Biću, sve mislioci predratne generacije, koji dolaze danas u modu i zamračuju filozofsku slavu Sartrea i Jaspersa. Vratimo se radije Heideggeru i njegovoj drugoj fazi razvoja. Najprije o nihilizmu, a onda o ontologiji. »Ništa« je sad pozitivno, ono »ništuje« (Nichts nichtet) i skriva bitak i njegov smisao. Između bića i bitka umeće se »Ništa« koje se, gledano iz bića, pokazuje kao skrivanje bitka. Vrijeme zaborava bitka je doduše vrijeme pune nađmoći »Ništa«, ali ne kao apsolutne praznine i ničega, nego kao priprema za nadolazak bitka. To je ona »moć bitka« o kojoj pjeva Hölderlin.

A ontologija? Biće se ne priprema za smrt, nego za bitak, a to je radikalna razlika. Vrijeme nije klizanje u ništa, ono je istina i razumijevanje bitka, stoga će vizija budućnosti biti neka vrsta autentičnog kušanja bitka, a ne pučka pripadnost ljudskom postojanju kao u »Sein und Zeit«. Temeljno je pitanje sada ono o »istini bitka« i »sudbini bitka«. Što je bitak? Horizontal bića, bistvovanje koje omogućuje sva bića i njihov smisao. Kako se međutim ovaj bitak objavljuje tek onda kad ga čovjek razumije i dohvati njegov skriveni smisao, cjelokupni se razvoj zapadne filozofije pokazuje u svojoj biti kao povijest bitka. Čovjek je bio poprište »Ničega«, a sada je poprište bitka. No taj bitak tek nadolazi (Ankunft), on je naime zajedno sa svojim smislom, istinom i vremenom dospio u zaborav i to u korist bića koje tek po njemu jeste. A kako smo mi najautentičnije ljudski kad se otvaramo i razumijemo bitak, ovo zaboravljanje bitka bit će ujedno zaborav naš na nas same, naš »vlastiti zaborav«. Skrivenost bitka nije međutim neka pripadnost koja dolazi izvana, ona je bitna

sudbina bitka, stoga čovjek mora spremi sve za ovaj »nadolazak bitka« i izdržati herojski ovo čekanje. Živimo, misli Heidegger, vrijeme nagovora i slutnje bitka. Ima li neko već tajno izvorište bitka i približava li se njegovo obzorje? Ima, to je govor. Čovjek kao govornik čuva bitak, jer govor je »kuća bitka«, a govornik »susjed bitka« (Nachbar des Seins).

Misao je Heideggera tako postala više uzletišta nego nagib, više očekivanja je svjetla nego njegovo definitivno udaljavanje. Potaknulo je to mnoge da se o njegovoj filozofiji srdačno izraze¹³). U naše je doba Max Müller pokušao dati jednu optimističku viziju Heideggerove filozofije, pa jedno poglavlje u njegovoj knjizi nosi naslov: »L'optimisme ontologique de Heidegger, son opposition à Sartre et à Jaspers¹⁴). Filozofija egzistencije da bi nadišla metafiziku suprotstavlja se metafizici esencije, metafizici supstancije i metafizici subjektiviteta. Ova pozicija, vidjeli smo gore, ima karakter historijske nužnosti i poziva, budući da je u pitanju sam razvoj bitka. Znači da svaki subjektivizam pripada periodu predegzistencijalizma. Ne možemo a da ne postavimo pitanje, kaže Max Müller, da li je vjera u jedan historijski poziv, kao i spoznaja jednog apela i jednog odgovora na taj apel stanje čovjekove oholosti, hybris, ili je to pak činjenica poniznosti, shvaćena kao hrabrost služenja. Uza sve što želim podvući radikalnu nedovoljnost psiholoških kategorija optimizma i pesimizma, neću odbiti da nazovem ovu filozofiju egzistencije »optimističkom ontologijom«. ¹⁵) Pa zar sam naziv Da-sein nema značenje jedne uspješne geste, jednog prisustva, sretnog događaja i blaženstva bitka, i onda kad taj događaj ostane ograničen i nedovoljan? Filozofija Martina Heideggera filozofija je otvorenosti, koja nalazi svoju sreću u milosti i naklonosti (Huld und Gnade) bitka, u prisustvu bitka i njegove istine. Tako se u prilično neodređenim terminima jedne apstraktne i teške filozofske gramatike nagoviješta onaj isti optimizam što je u suvremenoj literaturi dobio herojsko obilježje i patnički izričaj.

S druge strane Ernest Bloch, koji nema ništa zajedničko s egzistencijalizmom, piše djelo pod naslovom »Das Prinzip Hoffnung« (Princip nade). Sve je u tom djelu oplodeno nadom i sve se nepovratno kreće prema dolazećem čovjekovu zavičaju. Nada nije shvaćena kao neodređeno čuvstvo želje ili slutnja satkana od snova nesretnog čovječstva, ona je bitna struktura ljudskog bitka. Nada je intimni sadržaj bića, pa je dakle ovdje prvi put nada dignuta na razinu ontologijske dimenzije. Ova je nada druga slika čovjekove bezavičajnosti i daljine od Novuma, budući da je čovjek upravo zato biće nade što nije još u zavičaju. Nada je preko dijalektičnosti svijeta zov zavičaja, njegova svagdje nježna poruka. Kako je međutim nerođeni još zavičaj zbiljska utopija, a ne dječja priča, to nije ni nada predosjećaj novoga, već neka učena nada. Tako je jedna od bitnih oznaka drugog razdoblja modernog mentaliteta, ljudska nada, postala svojstvo svega postojećeg, jednako kao što je ranije, u prvom razdoblju, jedna druga oznaka, tjeskoba i strah, bila također proglašena za ontologij-

¹³) Schmaus: Katholische Dogmatik, München, 1939, Bd I str. 90 i 222 i Bd IV 1953 str. 130

¹⁴) Max Müller: Crise de la métaphysique, Paris 1953, str. 47

¹⁵) Max Müller: Crise de la métaphysique, Paris 1953, str. 48

sku kategoriju. Kako to poetski zvuči: prije svakog ljudskog opstanaka u svijetu bića, u apsolutnom kozmosu čistog postojanja već se koprcaju strah i nada, kao bitno obzornje svega što jest i što dolazi.

U tom neočekivanom dijalogu, što ga nevezano započeše Martin Heidegger i Ernest Bloch o dijagonalama budućnosti, treba bez strepnje i skanjanja odlučno uključiti zabrinuti govor Teilhard de Chardina o vertikalama budućnosti. Njegov se misaoni trud protegnuo sve do tamnih početaka bića, od kozmogeneze gdje u jedrima materije krijem tangencijalna i radikalna energija kao tajno rodilište sve kasnije evolucije, preko biogeneze i antropogeneze gdje se zbiva čudno začeće duha i čovječje svijesti do kristogeneze gdje se u točki Omega sve stječe što je raslo do sada, od prvog pomaka svijesti u materiji do današnjeg stanja kozmičke evolucije koja se pojavljuje kao jedno usmjerenje prema kolektivnoj svijesti i personalizaciji. Sve spirale razvoja kreću prema višim oblicima svijesti i osobnosti: La personne humaine, l'univers personnel, Le Divin sve do Point Omega, tog »foyer cosmique personnalisant d'unification et d'union«, gdje se razuzlavaju čvorovi smisla i naslućuje konačna svrha kozmičke evolucije. No to središte ljudske i svemirske evolucije, prema kome sve smjera, ima i svoj nadnaravni znak i naziv, jer Krist ima mjesto i ulogu točke Omega. Tako svi zemaljski naponi i vjera u zemlju kreću prema jednoj granici gdje neće biti teško svemir, koji je po svijesti postao osoban, dovesti u vezu s Kristom koji je poosobljeni svemir. Stoga, bez obzira na profanost naših ljudskih nastojanja, u svemu treba vidjeti religiozni smisao, jer vrhunac naravne povijesti koincidira s otkrićem da je ta narav bila religiozna, budući da joj je takav i kraj:

Da li je moguće da izmirimo i da podržimo prvo pomoću drugog, ljubav prema Bogu i zdravu ljubav prema svijetu, napor za otcjepljenjem od svijeta i napor za razvitkom svijeta?... Prije se čovjeku činilo da postoje samo dva geometrijski moguća shvaćanja: ili voljeti Nebo, ili voljeti Zemlju. Ovdje nam se otvara novi prostor, na vidiku je treći put: putujući Zemljom napredovati prema Nebu. Ima jedna prava zajednica s Bogom po svijetu.

Svi su problemi dobili planetarnu dimenziju. Tako i naša odgovornost.¹⁶⁾ Nekada je prostor naše odgovornosti za siromaštvo i glad u svijetu bila naša mala ulica i prosjak u njoj. Danas znamo da gladuju cijele države i naša je odgovornost planetarna. Nekada je mogao biti siromašan ili bogat samo čovjek ili najviše klasa, a danas znamo i naučili smo da cijele nacije umiru od siromaštva, a druge žive u izobilju. Time su nehotice naša pregaranja i naše bratstvo dobili kozmički domašaj, budući da danas mogu biti brat i dobrotvor svakom čovjeku na svijetu, kao što mu jednako, ako to hoću, mogu biti njegov oholi gospodar i naduti izrabljivač, makar da ga ne vidim i ne znam za njega. Živimo u jednoj civilizaciji koja je postala u tolikoj mjeri solidarna da će ubuduće moći živjeti jedino ako bude ljudska. Nismo htjeli jedan humanizam po slobodi i naporu, dobit ćemo ga po sili i nuždi razvoja. Tako sve staze svijeta vode prema svjetlu.

¹⁶⁾ Luis Joseph Lebret: Manifeste pour une civilisation solidaire, Paris 1959.

Heidegger, Bloch, Chardin i Lebret pripadaju različitim ideologijama, ali istom modernom mentalitetu.

Završili smo tako ovaj kratki opis modernog mentaliteta. Pohodili smo njegove tajne izvore i penjali se uzanim krugovima svjetla sve do današnjeg trenutka velikog obećanja, koji svake noći, kad nas uhvati strah i prokljuje u nama tama, pali svijeće nade i ozvježđuje nam strampu-tice snova. Čudna je ta epopeja duha: od sumračja na nebu i nikakvih znakova sa zvijezda, od potpunog besmisla zemlje i apsurdna ljudskog postojanja do obećane zemlje bitka koja nadolazi, nade koja je sadržaj svega što jest i božanskog smisla Zemlje, što nam se sve skupa dariva kao cvijeće poslije napornog dana. Zar nije znak našeg izbezumljenog vremena da ateist Heidegger otkriva znakove na nebu, a kršćanin Teilhard de Chardin pronalazi smisao Zemlje? Tako smo u dramatskom obećanju budućnosti utkali, prije svake polemike o istini i laži naših stanovišta, neskriveni optimizam i zajedničku skrb za izgled sutrašnjeg svijeta.

Ovo je međutim samo slika svijeta, a ne njegova istina. Da li su sretno vizije budućnosti tek slatki snovi depoetiziranog i osiromašenog čovjeka u bogatstvima mašinizirane civilizacije i neko novo otuđenje, ili pak osmišljeni kraj cijele naše uporne zemaljske avanture? Tko bi to pravo znao i usudio se užurbanu odgovoriti. Nije to bio naš cilj. Nismo jamačno htjeli na ovim stranicama dati ni bilo kakav etički i filozofski sud o pokretima što su uskovitlali naše vrijeme. Poduhvat je skromniji: reći nešto nama samima o nama radi nas samih. To je uostalom zbiljski okvir za drugo poglavlje dijaloga sa svijetom: **MJESTO ATEIZMA U MODERNOM MENTALITETU.**

J. JUKIĆ