

Anita Lunić

HR-21315 Dugi Rat
anitalunic@yahoo.com

Između književnosti i filozofije: egzistencijalizam mediteranskog kruga

Albert Camus i Antun Šoljan

Sažetak

Meditersanska misao Alberta Camusa i egzistencijalistički roman Antuna Šoljana pokazuju sličnosti na više razina, kako na tematsko-idejnom planu, tako i na planu strukture, a konačno i onom osobnog angažmana. Na tom tragu ćemo naznačiti pitanje odnosa prema drugim egzistencijalističkim misliocima, pitanje mogućnosti govora o mediteranskom egzistencijalizmu te pitanje mogućnosti govora o prisutnosti filozofije u suvremenoj hrvatskoj egzistencijalističkoj književnosti.

Pritom se služimo analizom teksta, a problematiziramo sljedeće: odnos prema neizvjesnosti egzistencije (apsurdu), odnos prema nihilizmu i filozofiji povijesti (Povijest nasuprot Prirodi uz paralelno pitanje tzv. negativnog nihilizma) te odnos prema kurentnim ideologijama praćen vizionarskim, novim političkim rješenjima (kod Camusa idejom federacije i svjetske vlade, a kod Šoljana idejom kantonizacije Europe po uzoru na Švicarsku).

Ključne riječi

egzistencijalizam, nihilizam, misao juga, Albert Camus, Antun Šoljan

Uvod

Albert Camus jedna je od naizgled najparadoksalnijih ličnosti 20. stoljeća, prototip aktivista – filozofa koji odbija doktrine u ime slobode mišljenja. Prva osoba ikada koja je protjerana iz Alžira odlukom vlasti,¹ samozanijekani filozof koji aristokraciju definira prema radu i inteligenciji u situaciji kada je inteligencija već proskribirana kao elitistička kategorija, a rad sveden na naivnu marksističku interpretaciju unatoč zahtjevu za revolucionarnim djelovanjem avangarde kroz diktaturu proletarijata.²

Iako je često tvrdio da nije egzistencijalist, a još češće da nije filozof, njegova usmjerenost izlazi na vidjelo i na banalnim razinama. Tako u dnevničkom izvještaju iz gradske knjižnice u New Jerseyju, koji je sveo na tek tri rečeni-

1

Pierre Rube, Kenneth Douglas, »Who Was Albert Camus?«, *Yale French Studies* 25 (1960), str. 9.

2

»S moje strane, nisam nikad priznao niti jednu aristokraciju osim one rada i inteligencije, i sada znam da zajedno tvore jedino

plemstvo, da mogu naći istinu i, napose, učinkovitost u zajedništvu, da odvojeno mogu biti poraženi jedno za drugim silama tiranije i barbarizma, ali da će zajedno, nasuprot njima, oni postati zakon svijeta.« Citat iz govora u Saint-Étienneu 10. svibnja 1953. godine, citiran prema P. Rube, K. Douglas, »Who Was Albert Camus?«, str. 6.

ce, spominje i sljedeće: »Razgledam kataloge posvećene filozofiji: W. James i to je sve.«³ Jedino što je tražio je filozofija, ali nije našao *onu* koju hoće (ili živi?). U tome leži njegovo odbijanje da se nazove filozofom, kao što i Heidegger i Nietzsche sprečavaju svoju načelnu identifikaciju s egzistencijalizmom.

S druge strane, Antun Šoljan književnik je druge polovice 20. stoljeća, predstavnik tzv. druge moderne i jedan od urednika *Krugova*. Stasao je kao pjesnik, no okušao se i u nizu drugih formi, stvarajući neka od kulturnih djela novije hrvatske književnosti. Tražeći novi put, nalazi vlastita rješenja, pri čemu dolazi do razilaženja s postuliranim pravilima *krugovaša*. U tom smislu, Šoljan je i otpadnik i pripadnik na isti način na koji je Camus to u egzistencijalističkoj filozofiji.

Također je figurirao i kao kritičar društvenih kretanja, kako kroz literarne, tako i kroz novinske forme. Dok se u prvim bavio problemom ideologije i kolektivizma, u drugim je kritizirao banalizirani, lažni humanizam svojeg vremena, kao u osudi »Godine zaštite nosoroga« iz ratne 1993. godine, otvarajući mjesta moguće usporedbe s Camusovim pozicijama. U svojim djelima Šoljan je tek nekoliko puta spomenuo ili citirao Camusa, primjerice u *Zanovijetanju iz zamke* tri puta, no upravo je njegovim riječima odredio funkciju književnika:

»Mi pisci XX. vijeka nećemo nikad više biti sami. (...) Naše je jedino opravdanje, ako ga ima, da govorimo u granicama svojih sposobnosti za one koji to ne mogu.«⁴

1. Preduvjet govora: odnos egzistencijalističke književnosti i filozofije

»Francuzi ne prave fundamentalnu razliku između književnosti i filozofije.«⁵

Odnos umjetnosti i filozofije smatra se stalno otvorenim pitanjem. Možda je taj suodnos najbolje ocrtao Hegel ustvrdivši da je umjetnost tek »uzaludni napor za apsolutnim nasuprot filozofiji, koja apsolutno, totalno, pojmovno shvaća i obuhvaća apsolut«.⁶ Umjetnost nije puka osjetilnost, ali još nije ni čista misao – umjetnost zastaje na putu dohvata apsolutnog.

Takvo viđenje njihova odnosa vrijedi iz perspektive filozofije kao znanstvenog sustava kao što je Hegelov, ali samo dok filozofiji kao centralni interes priznajemo napor za apsolutnim. U suprotnom, njihove razlike nestaju. Upravo se to događa s egzistencijalizmom. Egzistencijalistička filozofija ne teži više dosezanju apsoluta nasuprot kojem ističe individualno, kvarljivo, promjenjivo, ograničeno i kontingentno kao jedino relevantno i jedino istinito. Ukida se objektivno, racionalno i apstraktno za volju konkretnog, subjektivnog i iracionalnog. Tim više, kao što je rekao Camus:

»Ne postoje granice između disciplina koje čovjek sebi postavlja da bi razumio i volio. One se uzajamno prožimlju i jednaka ih tjeskoba spaja.«⁷

O odnosu ili razgraničenju egzistencijalističke književnosti i egzistencijalističke filozofije, pri čemu je posebno zanimljivo pitanje primata, npr. kod Sartrea, možemo govoriti samo iz perspektive filozofije kao jedinog jamca vrijednosti i razlikovnog karaktera toga dvoga, ako književnost smatramo umjetnošću.⁸ Od Platonova zazora od umjetnosti preko Hegelova priznanja da *još nije* čista misao, pa sve do egzistencijalizma kao *jedinog konkretnog pristupa zbilji*. Da bismo odgovorili na ovo pitanje, postavimo ga upravo u duhu one umjetnosti i filozofije o kojoj govorimo: kakva je to *istina* (odnosno filozofija), a kakva *slika* (umjetnost) egzistencijalizma?

Filozofska istina sastojala bi se u *rušenju kumira* znanstvene filozofije i skoku iz apstraktnog u konkretnu realitet, iz općeg u »ovdje i sada«, što i dalje nipošto ne znači negaciju postojanja ljudske naravi koja je upravo osnova Camusova utemeljenja kritike *negativnog nihilizma*. Gledano iz rakursa književnosti, radi se o prikazu krajnje konkretiziranog i tjeskobnog pojedinca. U tom smislu, granice im se ukidaju i, koliko imamo potrebu promatrati elemente filozofske misli u djelu Sartrea ili Camusa, na isti način možemo pristupiti i egzistencijalističkoj misli Antuna Šoljana čija je usklađenost s Camusovom mišlju upravo predmet ovog rada. Iz toga proizlazi sljedeće pitanje: možemo li na tragu iznesene usporedbe govoriti o nečemu takvom što bismo mogli nazvati *mediteranskim egzistencijalizmom*? Pri tome ipak treba zadržati u vidu da književnost u pravilu ne zadovoljava epistemološke kriterije filozofije.

1.1. *Nametnuti odnos autora i prirodni odnos misli: Albert Camus i Antun Šoljan*

»Nema romana bez pobune.«⁹

Uspostavljanje komparacije djela filozofa i književnika na sadržajnoj i strukturalnoj razini nije nikakva novost. Naime, iznesene su brojne analize te vrste, od kojih izdvajam poznate usporedbe i analize međusobna utjecaja Hegela i Hölderlina, zatim Kierkegaarda i Ibsena, a onda i Heideggera i Trakla te, naposljetku, Nietzschea i Krleža. Ne samo da su slične usporedbe već iznesene, nego su iznesene upravo u egzistencijalističkoj filozofiji. Iz tog razloga ovaj rad ne treba shvatiti drugačije doli kao poticaj za reaktualizaciju filozofskog promišljanja književnog djela, a preko ukazivanja na sličnosti Camusove i Šoljanove misli.

Albert Camus i Antun Šoljan pisci su bliskih epoha, ali različitih zemalja s obale istog, Sredozemnog mora. Bez pretenzije da monteskjevski razlažemo o utjecaju klime na psihofizičke karakteristike i bez tendencije da se uplicemo u kulturalne studije, možemo tek pribilježiti da postoji duh koji većinski prožima mišljenja epohe, a koji ne mora biti prostorno i vremenski strogo određen. Taj je *duh vremena i situacije* ono što dovodi do sličnih misli i preokupacija s tih dviju strana Mediterana, ujedinjenog još u rimskom dobu oko *mare nostrum*, grčko-rimske kulture i zaziva univerzalizma,¹⁰ tog paradoksalnog svijeta sukoba, šizmi, trgovine, siromaštva i

3 Albert Camus, *Dnevnic s putovanja*, Ceres, Gornja Jelenska 2006., str. 17.

4 Antun Šoljan, *Zanovijetanje iz zamke. Deset godina podlistaka 1960–1970*, Znanje, Zagreb 1972., str. 23.

5 Jim Marshal, »Philosophy as Literature«, *Educational Philosophy and Theory* 40 (3/2008), str. 387.

6 Danko Grlić, *Umjetnost i filozofija*, Mladost, Zagreb 1965., str. 8.

7 Albert Camus, *Mit o Sizifu*, Veselin Masleša, Sarajevo 1989., str. 88.

8 D. Grlić, *Umjetnost i filozofija*, str. 17 i dalje.

9 A. Camus, *Dnevnic s putovanja*, str. 27.

10 Usp. Christian Bromberger, »Towards an Anthropology of the Mediterranean«, *History and Anthropology* 17 (2/2006), str. 92.

trajne političke nestabilnosti, temperamenta i nesklonosti tehničkoj civilizaciji, kojeg gotovo sasvim zaobilazi i industrijska revolucija.¹¹

Literatura nudi mnoštvo kulturoloških, geografskih, političkih i klimatoloških određenja Mediterana, no najčešća su ona – književna. Jedno takvo donio je i Camus, koji je u dnevnicima s putovanja u Južnu Ameriku proustovski zabilježio da je afrički/mediteranski »miris neimaštine i napuštenosti, miris djevičanski i snažan također«. ¹² Taj miris i to isticanje neimaštine prava su slika Mediterana: eksplozija vizualnih i drugih podražaja praćena odsustvom bilo kakve racionalizacije koja karakterizira zapadni, tehnički svijet. Susret Mediterana ili dijelova Mediterana, koji kao afrička obala pripada Camusu, a kao istočna obala Jadrana Šoljanu, sa suvremenom civilizacijom događa se tek na razini vijesti ili koincidencije. Naime, i Camus i Šoljan susretali su tehnički napredak samo usputno i koristili su ga kao *differentiu specificu* za ukazivanje na izoliranost (*samo*) svojeg svijeta. Tako funkcionira vijest o slijetanju na Mjesec u Šoljanovim *Drugim ljudima na Mjesecu*, tako funkcionira buka zrakoplova koji probija zvučni zid u Camusovu *Prvom čovjeku*. Osim oslikavanja Mediterana kao prirode, kao dionizijskog i divljeg, njihova misao nudi i drugu sliku: Mediteran kao sukob, kao nasilje i kao oblik pervertirane harmonije tih sukoba, u što spada i tumačenje Angelova porijekla u *Drugim ljudima na Mjesecu* i Camusov francusko-španjolski osjećaj pripadanja Alžiru.

Ako promotrimo osnovne točke, uvjetno govoreći *lajtmotive misli* Camusa i Šoljana, nalazimo očite sličnosti: tematika bijega, izdaje i poraza, nemogućnost integracije, odbijanje konformizma i marginalnost praćena nihilizmom pomirenja. Točnije, konstante su to mišljenja mnogih egzistencijalističkih autora. Ali ono što upravo Camusa i Šoljana razlikuje od ostalih njihov je specifičan nihilizam koji je ujedno i »da« i »ne« govorenje, nihilizam pomirenja i afirmacije. Usto, donose slična problematiziranja zajedništva i solidarnosti, primjerice u Šoljanovim konceptima klape u *Izdajicama* i Camusovim *prisilnim* zajedništvima iz *Kuge*. Također, tu je i sličnost u odnosu prema ideologiji, a u vezi s naglašavanjem važnosti mjere koju Camus izlaže u *Pobunjenom čovjeku*, kao i u pristupu konkretnim pitanjima egzistencije.

Konačno, kao što Šoljan od »psihološkog osjećaja bačenosti u svijet, izloženosti erozijama i traumama stvarnog (...) otkriva da njegov osobni slučaj nije ništa posebno nego je (...) simptom tenzije između *verba* i *res*, između mitosa i logosa«, ¹³ tako i mi usporedbom slika i razmišljanja iznesenih u kronikama i pismima otkrivamo da je Camus također žrtva istih tenzija te istih »apsurdnih pitanja i odgovora«. ¹⁴

1.2. Zašto mediteranski egzistencijalizam?

»Bačeni u ružnu Evropu gdje umire (...) mi Sredozemci živimo (...) u srcu europske noći, sunčana misao.«¹⁵

Prema Camusu, filozofski možemo govoriti o dvama relevantnim nazorima, prvi od kojih bi bio historistički misticizam, a drugi misticizam prirode. Između njih, između Hegela, Marxa i Nietzschea kao personifikacija tih paradigmi smjestila se *misao juga*, mediteranska misao. No nije to »nikakav geografski sentimentalizam a još manje ideologizirana geografija ili povijest Mediterana, već (...) metafora za onaj 'treći put'«. ¹⁶ A taj *treći put*, izražaj kojeg nalazimo i kod Šoljana, nihilizam je koji ne odbacuje samo *zakon duha*, već svaku

apstrakciju i načelo. Tu nije riječ o afirmaciji dionizijskoga nasuprot apolo-nijskome, nego o ukidanju obojega u ime afirmacije čovjeka. Vjera u razum dokida se sviješću o kvarljivosti svih institucionalnih i racionalnih konstrukta koji uključuju i metodu provjere našeg djelovanja. Odriče se pravo svemu izvanjskom da vrijedi kao princip vrednovanja. Niti ima opravdanja, niti ima spasenja, a jedini cilj postaje smanjiti bijedu, pri čemu su uspješniji oni koji se bave ovim negoli nekim drugim životom, oni apsurdni ljudi za koje htjeti »više od života ne može (...) označavati neki drugi život«. ¹⁷ To su oni koji ne nalaze »smirenje ni u Bogu ni u povijesti« ¹⁸ i osuđuju se na život za ponižene, čime taj nihilizam postaje specifičnim oblikom humanizma.

Osim tog filozofijskog obojenja drugačijim pristupom egzistenciji, prema Camusu Mediteran, to mjesto apsurdna, nosi i specifičnu političku misao i umjetnički izražaj. Mjesto je to promišljanja slobode, altruističkog individualizma, mjere, slobodarskih ideja i revolucionarnog sindikalizma, koji se rađa u Španjolskoj i koji guši cezarska revolucija u Rusiji. To je zona Prirode smještena naspram Povijesti koja vlada Zapadom, reprezentirana u racionalizmu njemačkih ideologija, ničeanskog i kjerkegorovskog egzistencijalizma, posve strana *sunčanoj misli*. Štoviše, te dvije misli (Prirode i Povijesti) prema Camusu stoje u stalnom srazu, ¹⁹ koji na istu stranu stavlja njega i Šoljana te ujedno važi kao temelj, uvjet, razlog i opravdanje zasebnom tretiranju mediteranskog egzistencijalizma. Pri tome ipak treba naglasiti i eurocentrizam te gotovo ekskluzivnu *povijesnu* usmjerenost na Srednju Europu Antuna Šoljana, kao i niz dilema koje se javljaju kod definiranja okvira mediteranske misli s obzirom na Camusovu orijentaciju na slobodarstvo i isticanje zapadnog dijela obale, o čemu će biti govora u čitanju Camusa u kontekstu postkolonijalne kritike.

Prethodno je potrebno odrediti i sljedeće: zašto Šoljana i Camusa svrstavamo u egzistencijalizam? Drugu modernu paralelno sa stilskom heterogenošću obilježava tematski egzistencijalizam koji se interesira i za odnos književnosti, napose poezije, i filozofije, sukob individualne intencije i objektivnog zakona, besmisao egzistencije i odbijanje apstrakcije. Utoliko se Šoljan dovodi u vezi s egzistencijalizmom i egzistencijalističkim romanom. No tu su i određeni odmaci, napose u pristupu rješenjima dilema svojih junaka (prihvatanje apsurdnosti izostanka bilo kakvog mogućeg cilja; kritika ideologije s pozicija egzistencijalizmu stranog moralizma) u kojima Šoljan postaje blizak Camusu, zajedno se udaljavajući od egzistencijalizma Sartreovog ili Nietzscheovog tipa. Zbog ovih razilaženja, još uvijek kao aktualno pitanje stoji i

11

Usp. Christian Bromberger, »Bridge, Wall, Mirror: Coexistence and Confrontations in the Mediterranean World«, *History and Anthropology* 18 (3/2007), str. 291–307.

12

A. Camus, *Dnevnici s putovanja*, str. 34.

13

Branimir Donat, »Predgovor«, u: Antun Šoljan, *Izabrana djela*, sv. I, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1987., str. 12.

14

Ibid., str. 17.

15

Albert Camus, *Pobunjeni čovjek*, Matica hrvatska, Zagreb 2011., str. 293. Za više o mediteranskoj misli vidi navedeno, kao i Camu-

sovo predavanje na Maison de la Culture iz 1937. godine.

16

Jere Tarle, *Albert Camus – književnost, politika, filozofija*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1991., str. 139.

17

A. Camus, *Mit o Sifizu*, str. 149.

18

A. Camus, *Pobunjeni čovjek*, str. 297.

19

Prema Camusu, taj sukob traje stoljećima, a eksplicira ga Marx težnjom za pobjedom Prusa nad Francuzima, tj. pobjedom ideologije nad slobodarstvom. Usp. Marxovo pismo Engelsu od 20. 7. 1870.

sljedeće: možemo li uopće o Camusu govoriti kao o egzistencijalistu? Pritom se negativan odgovor bazira na nekoliko argumenata: (1) argumentaciji iz sukoba sa Sartreom i (2) Camusovom odbijanju termina. Dapače, u intervjuu Jeanine Delpeche iz 1945. godine, Camus je istaknuo da je *Mit o Sizifu*, kao *njegova jedina knjiga ideja*, upravo kritika egzistencijalizma.²⁰ Ta dva prigovora smjeraju na isto: razilazak sa Sartreovim tezama, i time izazvano vlastito odbacivanje egzistencijalizma, znači da Camus doista nije egzistencijalist. Na tu tezu možemo uzvratiti protutezom: znači li njegovo jednako jasno odbijanje filozofije (iz razloga nevjerovanja u sposobnosti razuma i sustav, hoće reći Hegela) i to da nipošto nije filozof? Drugačije rečeno, ne radi li se radije o odbacivanju konkretne filozofije i konkretne filozofije egzistencije, a ne jednog ili drugog *in generis*? Uostalom, ne radi li se radije o potrebi da se preispita sličnost preokupacija filozofije same, umjesto svodenja njegova smještanja u povijest filozofije na osobno intonirane teze? I, drugo, tko bi ostao zastupnikom egzistencijalizma da po njihovoj volji izuzmemo Camusa i Heideggera, a zbog blizine fenomenologiji, i Merleau-Pontyja? Imajući ova pitanja u vidu, konkretnije postavljamo pitanje: ispunjava li Camus *uvjete* egzistencijalizma? S jedne strane, na tematskom planu sasvim udovoljava zahtjevu propitivanja *uvjeta* ljudske egzistencije, no s druge strane inzistira na ljudskoj prirodi odbacujući osnovne postavke egzistencijalizma o primatu egzistencije nad esencijom.²¹ Pritom argumentira ovako:

»Zašto se pobuniti ako u sebi nemamo ništa postojano što treba sačuvati? Rob se diže za sve egzistencije istodobno kada smatra da neki poredak poriče u njemu nešto što nije samo njegovo, nego je opće mjesto gdje svi ljudi, pa i onaj koji ga vrijeđa i tlači, ostvaruju zajedništvo.«²²

Opće mjesto koje je ljudska narav legitimirat će zahtjev za pobunom i bit će uporište kritike ideologije koja elemente revolucije tretira kao moralno irelevantne akte određive tek iz *post festum* perspektive. Ta »revolucionarna bludnja objašnjava se najprije neznanjem ili sustavnim neprepoznavanjem one granice koja se čini neodvojivom od ljudske naravi i koju upravo otkriva pobuna«.²³

No, i kritika koja se zasniva na posljednjem, naizgled najutemeljenijem argumentu jer proizlazi iz same filozofije, rezultat je jednostranog čitanja. Iako Camus doista uzima samorazumljivom ljudsku prirodu koju temelji na grčkoj filozofiji kao sukusu mediteranskog duha, a da bi utemeljio svoj moralizam i odbijanje apsolutnosti principa Povijesti, i dalje inzistira na egzistencijalističkom samoreferencijalnom određenju konkretne ličnosti. Rekao je u *Pobunjenom čovjeku*:

»Čovjek je jedino stvorenje koje odbija da bude ono što jest.«²⁴

No to odbijanje neće naći poput Sartrea u realizaciji pravednosti kroz povijesni čin, nego u konkretnom činu etičkog (sic!) bića. Zbog tog suprotstavljanja na ravni odnosa prema Povijesti, Camus je Nietzscheov egzistencijalizam vidio kao filozofsko samoubojstvo (*Mit o Sizifu*), a Sartreov egzistencijalizam kao redukciju čovjeka na puku povijesnu dimenziju (*Pobunjeni čovjek*). Ipak, odbacivanje postulata pojedinih filozofija egzistencije, odnosno egzistencijalizma, ne znači odricanje njezine važnosti. Dapače, Camus se uspostavlja upravo kao korektiv postojećih pristupa problemima ljudske egzistencije, ostajući u okviru njihovih pitanja. Stoga se apsolutno odricanje egzistencijalizma u opisu Camusove misli pokazuje kao neka vrsta razvlaštenja filozofskog toposa iz kojeg izrasta pa se kao alternativa, a u duhu uvažavanja njegove bitne različitosti od egzistencijalizma Sartrea i Merleau-Pontyja (koja još uvijek ne prelazi raspon razlika Nietzsche–Sartre i koja je naglašena na više mjesta u

ovom radu), kao terminološka odrednica nudi *mediteranski egzistencijalizam*. Dakle, mediteranskim egzistencijalizmom određujemo *sunčanu misao* Alberta Camusa, odnosno *mediteranski humanizam*, kako ga drugdje naziva, a radi uvažavanja njegove uloge u razvoju egzistencijalizma i njegove posebnosti. Postoji li doista jedna takva misao (kao specifična filozofijska pozicija) koja bi se onda mogla definirati kao *specificum* mediteranskog kulturnog kruga, pokušat ćemo ispitati upravo ovim radom. Pri tome je za usporedbu odabran Antun Šoljan kao pisac koji na mnogim planovima korespondira temama, interesima i pristupima Camusa i čiji književni egzistencijalizam, kao i Sartreovo izjednačavanje egzistencijalizma i humanizma, opravdava našu kovanicu kao moguću zajedničku odrednicu njihovih misli.²⁵

Uostalom, i sam Camus na mjestu na kojem ističe da ne osjeća »odveć sklonosti prema egzistencijalističkoj filozofiji«, misleći pritom na Nietzschea i Heideggera, u svojevrstnoj obrani od napada koji dolaze s pozicija bilo kršćanske ili komunističke doktrine, ipak uvjetno prihvaća poziciju *drugačije vrste* egzistencijalizma kao *prikladnog oblika mišljenja i življenja u našoj povijesti*.²⁶

2. Aspekti misli Šoljana i Camusa: usporedbe

»Svijet je ono što jest, to znači gotovo ništa.«²⁷

Pitanja tematske, idejne i stilske analize literarnih formi u kojima su naši autori pisali, npr. netendencioznost, izostanak poante i fluidna struktura koja dopušta vrlo nepovezane priče, kao u *Izdajicama* i *Kugi*, kao i problematična određenja vrste, napose kod Šoljana, ostavljamo po strani. Po strani ostavljamo i analizu jezika, elemenata referencijalnosti i intertekstualnosti (npr. *Kratki izlet*, *Drugi ljudi na Mjesecu*, *Mit o Siziifu* i *Pobunjeni čovjek*) te činjenicu sličnog nejasnog ispreplitanja lika-pripovjedača i samog autora (npr. *Izdajice*, *Kratki izlet* i gotovo cijeli Camusov opus), kao i kritiku (programatskog i pragmatičnog?) odnosa književnosti i politike, što se kod Camusa ogleda u sukobu sa Sartreom, a kod Šoljana u slici Pjesnika u *Dioklecijanovoj palači*. Ipak, treba se osvrnuti na problem smještanja Antuna Šoljana u kontekst hrvatske suvremene književnosti. Prema Ani Dalmatin:

20

Usp. Albert Camus, *Lyrical and Critical Essays*, ur. Philip Thody, Vintage Books, New York 1970., str. 345–348. Intervju dostupan na stranicama UK Camus Society: <http://www.camus-society.com/albert-camus-existentialism.html>.

21

Vladimir Filipović, *Filozofijski rječnik*, Matice hrvatska, Zagreb 1984., str. 109; Steven Crowell, »Existentialism«, u: Edward N. Zalta (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/existentialism/>.

22

A. Camus, *Pobunjeni čovjek*, str. 22.

23

Ibid., str. 325.

24

Ibid., str. 15.

25

Konačan odgovor o tome je li Camus egzistencijalist ili ne još uvijek nije dan, a poziciju nisu zauzeli ni vodeći centri za istraživanje njegove misli i djela. Trenutno se vodi načelna predrasprava o relevantnosti vlastitog pozicioniranja, a izglednim se čini i postavljanje pitanja odnosa prema dihotomiji Povijest–Priroda kod Nietzschea, Sartrea i Camusa. Poseban problem predstavlja praktično pitanje smještanja u povijest filozofije ukoliko ga izuzmemo iz egzistencijalizma.

26

Albert Camus, *Kronike*, Zora, Zagreb 1976., str. 64.

27

Ibid., str. 46.

»... romani Antuna Šoljana su rubni u odnosu prema postmodernizmu jer je u njima vidljiva zastupljenost postmodernističkih paradigmi: nerješiva proturječja i paradoksi postojanja (ljudske opstojnosti), interpolacija fantastičkog u zbiljsko (*Kratki izlet, Luka*), elementi trivijalne književnosti uz postupke karakteristične za raniju visoku književnost (posebno u romanu *Izdajice*), odnos prema tradiciji.«²⁸

Upravo ta naglašena mjesta strahovito podsjećaju na Camusa i uvod su u određenje polja usporedbi kojima ćemo se baviti: (1) specifičnostima odnosa prema Prirodi naspram Povijesti, (2) kritikom svih radikalnih ideologija i totalitarizama praćenu blagim razumijevanjem nacionalnih tenzija.

Kod Camusa se posljednje pokazuje kao rano pristajanje protiv samostalnosti Alžira, napose u situaciji kada ideja o samostalnosti još nije percipirana kao realan zahtjev, a na stranu *pieds-noirsa* (kojima i sam pripada) idealiziranih u vlastitoj viziji suživota.²⁹ Taj problem intimne identifikacije brinuo je Camusa sve do kraja kada ga je napokon pokušao objasniti kroz lik Jacquesa u *Prvom čovjeku*. Zbog izvanredne sličnosti s autorom, taj se roman može shvatiti i kao autobiografski okršaj sa svim izvorima dilema koje je Camus povremeno ispoljavao (da spomenemo samo poznati slučaj referiranja na majku kao korektiv u iznošenju stavova o Alžirskom ratu). Kao Alžirac, Camus nije mogao pristati na zahtjev za isključenjem iz alžirskog društva u slučaju proglašenja samostalnosti, a kao humanist se ustrajno borio za povećanje prava arapskog stanovništva. U nekim slučajevima, u vlastitim dilemama, odgovor je nalazio u uključenju Arapa u Europu, a konačno razrješenje paradoksa nudi koncept Mediterana.

Jednako je blag i Šoljanov odnos prema tradiciji i hrvatstvu u kojem se, kao i Camus koji je alžirski Francuz, a ne Alžirac *kao takav*, kao Hrvat rođen u Beogradu, određuje primarno kao Europljanin istražujući granice (ludosti) nacionalizma (tako u *Drugim ljudima na Mjesecu* sanja o nalasku izvorne amfore s hrvatskim natpisom na latinici!).

Posebno ćemo se baviti nadnacionalnim idejama naših autora i vizijom europske konfederacije/svjetske unije te (3) antropologijom i apsurdom. Pri tome apsurd uvjetuje shvaćanje povijesti, a shvaćanje povijesti političke nazore. No, ovdje krećemo u suprotnom smjeru (Politika → Povijest → Apsurd), i to radi otvaranja prostora specifičnim mjestima usporedbe izražaja Camusa i Šoljana. Ta pitanja, kao okvir tema oko kojih se kreće i Šoljan, potvrdio je, u uvodniku svojeg sklopa studija o Šoljanu, Ante Stamać riječima:

»Teme mu se kreću mahom oko triju područja: osobni vitalizam, priroda i politika shvaćena kao nemila sila što satire neporecivo slobodarsko nagnuće pojedinčevu.«³⁰

2.1. Politička pitanja

»Živimo u vremenu u kojem se ljudi, potaknuti osrednjim i surovim ideologijama privikavaju da se svega stide.«³¹

Prvo mjesto usporedbe Šoljana i Camusa nalazimo u njihovim kritikama ideologija. Iako je to konstanta svih njihovih djela, barem na razini metaforičke uspostave sukoba (*Kratki izlet, Kuga, Izdajice*), Camus ju je sustavnije razradio u *Kronikama, Pobunjenom čovjeku* i *Pismu njemačkom prijatelju*, a Šoljan u *Zanovijetanju iz zamke, Luci* i *Slobodi čitanja*.

Za razliku od većine svojih suvremenika, koji su u nametnutoj dihotomiji epohe stida, vremena prezira i doba ironije (kako Camus krsti svoje vrijeme), zauzimali jednu od plastičnih pozicija totalitarizama s različitim predznacima,

Camus i Šoljan inzistirali su na *trećem putu* koji uključuje kritiku ideologija i povratak europskom snu te kozmopolitizam.

2.1.1. Kritika ideologije

»Pribilježiti da naše vrijeme označava kraj ideologija. Atomska bomba zabranjuje ideologiju.«³²

Kritiku dominantnih ideologija Šoljan je razvijao u odnosu prema mogućnostima razrješenja problema vlastitog vremena: odbacio je ideologiju jer je uočio da ona ne daje odgovora pitanjima današnjice, da je »neelastični sustav ideja koji se nastoji nametnuti praksi« i koji ne može »živu čovjeku ponuditi više od vjere na koju se često svodi« pri čemu se rasprodaje »masovnom proizvodnjom opsjena, reklamom, jeftinom konfekcijom ideja i, naravno, kada ne ide drukčije, tenkovima«.³³ Na drugim mjestima, kritizirajući forme realizacije ideologije, usporedio je Marxova djela s *Doktorom Dolittleom* uz opasku o manevriranju sadržajem u praksi do mjere kada bi slijeđenje *humanih savjeta* iz djela Hugh-a Loftinga lako od životinjskog carstva napravilo Orwellovu *Životinjsku farmu*:

»I s velikim i najljepšim idejama u ruci, zločinci mogu činiti samo zločine, budale samo štetu.«³⁴

Ta kritičnost spram prakse *humane teorije* proizlazi iz Šoljanove usmjerenosti na zbiljsko naspram ideal-tipskog, radi čega je dao gotovo distopijsku sliku socijalizma uz paralelnu kritiku opće strukture društvenog sistema kojeg je proglasio obmanom razuma koja »nije mnogo više od goleme stihije uzroka i posljedica (...) koje pokušavamo s više ili manje uspjeha (...) povezati u logičnu cjelinu«.³⁵ Pri tome je tvorce sustava usporedio s nadriliječnicima koji

28

Ana Dalmatin, *Egzistencijalistički roman u hrvatskoj književnosti*, Matica hrvatska, Dubrovnik 2011., str. 320. Napomena: u analizi egzistencijalističkog romana autorica uglavnom ne stavlja u korelaciju Šoljana i Camusa (osim putem umetnutih citata o smislu i ulozi umjetnosti ili u pitanjima karakterističnim za cjelinu egzistencijalističkog stvaralaštva); naprotiv, Camusa primarno stavlja u korelaciju s Petrom Šegedinom zbog učestalosti otvaranja pitanja suicida, iako su njihova rješenja posve različita! Unatoč tome, upravo sve što autorica navodi kao karakteristično za Šoljana, kao i ono što ga razlikuje od drugih autora, nalazimo i kod Camusa. Pri tome ćemo se baviti više sadržajnim pitanjima koja se tiču prvih dviju i posljednje stavke.

29

Radi se o tome da se Camus doista shvaća kao Mediteranac, kao Alžirac i zbog toga odbija gubitak prava da se tamo vrati, kao što odbija i mogućnost patnje siromašnih žrtava politike kolonizacije. Usp. Veronica Claire Letemendia, »Poverty in the Writings of Albert Camus«, *Polity* 29 (3/1997), str. 454; Mangesh Kulkarni, »The Ambiguous Fate of a Pied-Noir: Albert Camus and Colonialism«, *Economic and Political Weekly* 32 (26/1997), str. 1528–1530.

30

Ante Stamać, *Zapravo Šoljan*, Društvo hrvatskih književnika, Zagreb 2005., str. 9.

31

A. Camus, *Kronike*, str. 129.

32

A. Camus, *Dnevnici s putovanja*, str. 27.

33

Antun Šoljan, *Zanovijetanje iz zamke*, u: *Izabrana djela*, sv. I, Matica hrvatska, Zagreb 1987., str. 337. Kritiku ideologije Šoljan nudi i u literarnim djelima. Usp. Antun Šoljan, *Drugi ljudi na Mjesecu*, Znanje, Zagreb 1978., str. 156.

34

A. Šoljan, *Zanovijetanje iz zamke*, str. 341.

35

Ibid., str. 336.

36

Pri tome se ipak kao moguće rješenje daje koordinatni sustav ideja u čemu bi se eventualnim daljnjim istraživanjem mogla naći i ideološka poveznica s Camusom koji je također odbacivao ideološke konstrukte zasnovane na piramidalnom poretku i preferirao mrežno povezivanje.

olako dijele lijekove uz kratke garancije, a radi konstrukcije okvira koji nam prividno olakšava život,³⁶ posebno onima koji se boje »mraka, praznine iznad glave, osamljenosti i vječnosti«³⁷ pa stoga upadaju u razne mitove i sistemске konstrukte. Drugačije rečeno: bijeg od vlastite kontingentnosti opravdava monumentalizam nehumanih totalitarnih praksi.

S druge strane, razgraničavajući poziciju *Combata* (pa i svoju) naspram pozicije Komunističke partije Francuske kao *nositelja* ideologije, Camus je istaknuo:

»Najveći dio kolektivističkih ideja i društvenog programa naših drugova, njihov ideal pravde, njihovo gnušanje prema društvu u kojem su novac i privilegije na prvom mjestu, sve nam je to zajedničko.«³⁸

Ono gdje leži razlika pitanje je metode, odnosno pitanje prihvatljivosti makiavelističkog načela o implicitnoj opravdanosti sredstava ciljevima. Kako piše u članku od 4. studenog 1944. godine, izričito je protiv upotrebe svih sredstava da se ostvari »sreća naroda«. Dok je Šoljan kritizirao iz perspektive slobodne volje koja daje moć manipulacije i individualne interpretacije optimalno teorijski ekspliciranih ideja, Camus je u svojoj kritici (iste) ideologije i analizi opravdanosti sredstava ciljevima polemizirao s opravdanjem socijalizma koje nudi Merleau-Ponty. Naime, naspram Merleau-Pontyjeva stava iz *Humanizma i terora* o nasilju kao opravdanom sredstvu realizacije povijesnog smisla³⁹ za koji važi neki *viši* (historijski, hegelovski, eshatološki) moral, Camus je upozorio da revolucija »koju odvajaju od časti izdaje svoje izvore koji pripadaju carstvu časti«.⁴⁰ Jednostavnije rečeno, protivio se davanju ekskluzivne slobode svakoj ideologiji koja u ime apstraktnih ciljeva i pod obećanjem apsolutne pravde uvodi »trajnu nepravdu, kompromis bez granica i nedostojnost«.⁴¹ Revolucija, koja uspostavlja policijsku državu i ljudsku prirodu smatra objektom povijesnih snaga, stoji naspram humanosti.

No i u kritici socijalizma Camus je bio trezven i racionalan. S jedne strane, kritizirao je onaj socijalizam koji pozivom na mir i ljubav žrtvuje pojedinca: socijalizam koji nikada ne angažira onoga tko ga propovijeda⁴² i koji otvara mogućnost za opravdanje zločina jer se samo na taj način može očuvati marksizam kao apsolutna istina.⁴³ No s druge strane, priznaje pozitivne mogućnosti *odlučnog socijalizma* koji tvrdi »da je čovjekova sudbina uvijek u čovjekovim rukama«⁴⁴ i naglašava važnost poboljšanja čovjekova života koje se odvija kaotično i nestrukturirano van zadanog smjera povijesnog razvoja i s manje ubitačnim, skromnijim ciljevima. Ta misao odvela je Camusa do približavanja anarhizmu i agresivnog, upornog odbijanja sistema iz revolucionarno-sindikalističke perspektive, kako sam navodi u dnevniku početkom 1951. godine.

Osim kritike tretiranja sredstava, sličnosti Šoljanove i Camusove kritike ideologije iz konkretnosti situacije i perspektive sadašnjosti naspram ideološkom uzvisivanju budućega ogledaju se i u naglašavanju, naspram *cezarske revolucije* koja »polazi od doktrine i u nju silom uvodi stvarnost«,⁴⁵ nužnosti polaska od realiteta. Taj stav zapravo je izraz sukoba Mediterana i Zapada, realnosti i konstrukta, Prirode i Povijesti, odnosno slobode i propagirano humanog (apstraktnog, nerealnog) koje ne poznaje *mjeru* i uspostavlja se kao novi europski duh nakon uzdignuća Povijesti (kao apsoluta) na mjesto Boga i izvornog humaniteta.

Camusove političke ideje, iako je stajao na poziciji parole koju je *Combat* prihvatio 1944. godine, »antikomunizam je početak diktature«,⁴⁶ svježije su razgraničenje od ideja klasičnog socijalizma koje nasljeđuje Sartre. Nevoljan prihvatiti *totalnu* ideologiju, Camus je izabrao samostalan put čiji se razvoj može s lakoćom pratiti kroz faze pisanja u *Combatu* koje predstavljaju zre-

lu analizu političkih poteza, među kojima, uz kritiku totalitarizama, posebno mjesto zauzima članak od 29. listopada 1944. o Papinom priznanju demokracije. U rujnu 1944. zapisao je:

»Sloboda za svakoga, to je i sloboda bankara ili častoljubiva čovjeka: eto obnovljene nepravde. Pravda za sve, to je podređivanje ličnosti kolektivnom dobru. Kako tada govoriti o apsolutnoj slobodi?«⁴⁷

Na drugom mjestu zapisao je: »Apsolutna pravda je nemoguća. (...) Stoga se treba vratiti razumu«,⁴⁸ kojeg kao umjerenost, naspram tiraniji apsolutnih zahtjeva, nesumnjivo predstavlja demokracija.

Na tom je mjestu Camus iznio osnovu promišljanja političkoga: suodnos pravde i slobode, individualne koristi i općeg dobra pri čemu pravda, kao zahtjev za ispravljanjem nepravde nejednakosti, ne može bez revolta ili pobune. Pobuna tako postaje, u kontrapoziciji revoluciji, ostvarenje humanističkog potencijala zajednice, a pravda uvjet reda koji Camus određuje kao sklad između vladajućih i vladanih.

»Treba stvoriti dobre zakone ako želimo da budu dobri oni kojima se upravlja.«⁴⁹

Dakle, uspostavljanje odnosa pravde i reda vidio je obrnuto: nije moć metoda ostvarivanja reda kao preduvjeta stabilne vladavine, nego je smislen red tek rezultat dobre vladavine. Nema kompromisa, »nepomirljivost je stoga postala najviša dužnost«.⁵⁰ Ta točka spona je Camusova razumijevanja čovjeka kao bića u stalnoj korelaciji s apsurdom, na ontološkoj i epistemološkoj razini, i shvaćanja društvenog angažmana: prijelaz od apsurdna individualnog u pobunu kolektivnog. Preduvjet te izmjene poopćavanje je stanja apsurdna čije prihvaćanje postaje općedruštveni zadatak. I Šoljan je poznao karakterističan prijelaz iz egzistencijalističkog *ja* u tribalni *mi* koji ritualno uprizoruje cjelinu društva i omogućava kolektivnu reakciju.⁵¹

37
A. Šoljan, *Zanovijetanje iz zamke*, str. 300.

43
Ibid., str. 89.

38
A. Camus, *Kronike*, str. 29.

44
Ibid., str. 37.

39
Ovdje je riječ i o kritici Sartreova stava. Naime, upravo od Merleau-Pontyja i Sartre u tom periodu preuzima ideju o opravdanosti nasilja radi viših ciljeva što rezultira djelima *Vrag i dobri bog* i *Komunisti i mir*. Utoliko je ova Camusova analiza i osobno *raščišćavanje računa* s nekadašnjim sumišljenikom. Usp. John Strachan, »Camus in Context«, *Modern and Contemporary France* 20 (1/2012), str. 105–108.

45
A. Camus, *Pobunjeni čovjek*, str. 290.

40
A. Camus, *Pobunjeni čovjek*, str. 286. Usp. ibid., str. 285: »Opravdava li cilj sredstva? To je moguće. Ali tko će opravdati cilj? (...) pobuna odgovara: sredstva. Što znači takav stav u politici? I prije svega, je li on djelotvoran? (...) Ima dvije vrste djelotvornosti: djelotvornost tajfuna i djelotvornost životnog soka. Povijesni apsolutizam nije djelotvoran.«

46
A. Camus, *Kronike*, str. 28. Usp. Albert Camus, »10. svibnja 1947.«, u: A. Camus, *Kronike*, str. 73: »Nema sumnje da je Francuska najmanje rasistička država koju sam ikad vidio. Stoga je nemoguće prihvatiti bez pobune znakove te glupe i zločinačke bolesti koji se tu i tamo pojavljuju.«

41
Ibid., str. 283.

47
Ibid., str. 27.

48
Ibid., str. 76.

49
Ibid., str. 44.

42
A. Camus, *Kronike*, str. 37.

50
Ibid., str. 34.

51
B. Donat, »Predgovor«, str. 11.

Svoj radikalno realističan stav Camus je temeljio na iskustvu ideologija pred kojima nije zatvarao oči, za razliku od većine francuske inteligencije. Tako, u trenutku kada se u ideološkoj zbrci i potrebi crno-bijelog nijansiranja još otvoreno negira sovjetski totalitarizam, izvještava o stanju u logorima prenošeći dio pisma logoraša napisano osam dana nakon (sic!) oslobođenja logora u Dachauu (objavljeno u *Combatu* 17. svibnja 1945. godine):

»Za jelo imamo litru juhe u podne. (...) Puni smo uši i buha... Svakoga dana Židovi umiru. Kad umiru, gomilaju ih u jednom uglu logora i čekaju da ih bude dovoljno za ukop... Tada, danima i satima, uz pomoć sunca, kužni zadah širi se židovskim i našim logorom.«⁵²

Kritika stanja u logorima tijekom Drugog svjetskog rada nije iznimka, nego obveza svakog intelektualca, ali kritika stanja koje nastupa po oslobođenju (i koje se ne mijenja radikalno) pokazuje onu moralnu čvrstoću na kojoj je Camus inzistirao cijeloga života⁵³ i radi koje nikada nije pristao na jednu ideološku ili političku etiketu, ni na jednu *doktrinu*.⁵⁴

2.1.2. Demokracija kao rješenje:

Camusov federalizam i Šoljanova kantonizacija Europe

Iz suprotstavljanja svim formama totaliteta Camus je birao demokraciju, toliko blisku mediteranskom duhu, i to upravo argumentirajući u duhu starogrčke filozofije: »nema dobrog političkog poretka, (...) demokracija je sigurno manje loša«. ⁵⁵ Za razliku od nacizma i komunizma, nije tražio apsolutni monopol nad istinom, već, upravo suprotno, osigurava parlamentarni ustroj i omogućava dijalog. Demokracija dopušta da protivnik bude u pravu i time odbija *doktrinarno uvjerenog subjekta*.

Camusovo političko mišljenje u korelaciji je s njegovim viđenjem suvremenog doba koje, u članku objavljenom u studenom 1948. godine u *Combatu*, određuje *stoljećem straha* koje leži između straha od rata i straha od ubilačkih ideologija.⁵⁶ Rješenje te *pat pozicije* vidio je u iznošenju istine o uzrocima straha koji u konačnici leže u ideji napretka (podjednako svojstvenoj i socijalizmu i kapitalizmu) koja se pokazuje većom utopijom od Camusova minimalnog zahtjeva da »zločin ne bude ozakonjen«. ⁵⁷ Iako je u konkretnom slučaju govorio o smrtnoj presudi, isto se može proširiti i na same principe prihvatljivosti i opravdanja zločina uopće kao sredstva dolaska do cilja. Camus, taj predvodnik kritike eshatologije i divinizacije Povijesti, još zadnji stoji na braniku pojedinca, zbog čega će uostalom i libertarijanci u njemu nalaziti svoju inspiraciju. Posljednji političku misao *lišava mesijanizma*.

Naspram apsolutnih rješenja eshatološkog tipa, Camus, jedan od osnivača pokreta Revolucionarne unije i komiteta za Europsku federaciju, nudio je pro-ročko rješenje koje danas postaje mjestom ozbiljne diskusije kako u domeni političke filozofije, tako i u domeni politologije: svjetsku vladu. Kao što je rekao Šoljan:

»Svi smo mi u krajnjoj liniji građani svijeta, bez obzira na to odakle smo i kojim jezikom govorimo.«⁵⁸

Budući da se iluzornim pokazuje uvjerenje o mogućnosti provedbe bitne izmjene u zatvorenim okvirima nacionalne države s obzirom na ekonomske pritiske i stiješnjenost svijeta između sila SAD-a i Rusije, Camus je zaključio da je izmjena nužna i na nacionalnoj (uređenje država kao federacija) i na nadnacionalnoj razini pod uvjetima da je riječ o univerzalnom poretku u kojem je zakon (kao uvjet sprječavanja političkog monopola) iznad onih koji vladaju. Time Camus nije samo pokazao jasno razumijevanje perspektiva

razvoja međunarodne politike, nego je također anticipirao opasnost međunarodne diktature koja bi se mogla razviti u slučaju monopola vlada kao krajnjeg jamca i donositelja (izmjena) zakona. Nasuprot sustavu nadnacionalnog delegiranja nacionalnih vlada, Camus je predložio svjetske izbore na kojima bi sudjelovali svi narodi. Toj je suvremenoj misli Camus pridružio i druge ideje koje će kasnije, na krilima drugih autora, postići važan uspjeh: osim ranije spominjanog određenja vremena kraja ideologija, nagovijestio je i sukob civilizacija pri čemu je mislio na sukob zapadnog i koloniziranog svijeta koji je sve više i sve glasnije dizao svoj protestni glas. Naime, Camus se zalagao za stvaranje svjetskog parlamenta da bi zakon i poredak zapadnih civilizacija postao univerzalan prije negoli se dominacija civilizacije dovede u pitanje sukobom civilizacija (inspiracija za Huntingtona?). Pritom je opasnost vidio u anakronijskoj misli, a rješenje u relativnoj utopiji u kojoj bi se kolektivizacijom osnovnih energenata poput ugljena i urana onemogućio štetan monopol i osigurala ekonomska stabilnost.⁵⁹ Na političkom pak planu rješenje je svjetska organizacija kao jamac za mir, jer do tada ni jedno posebno pitanje ne može naći svoje adekvatno rješenje.

Ne pristajući ni na željeznu zavjesu, ni na *melting pot*, ni na *Gleichschaltung* pod jednom dominantnom nacijom, i Camus i Šoljan zahtijevali su nadnacionalno jedinstvo Europe/svijeta temeljeno na *prihvatanju i ljubavi* prema raznolikosti (Šoljan); Europe kao šire shvaćenog kulturnog zajedništva koje utemeljenje nalazi u dugoj povijesti književnih i filozofskih inspiracija o europskom snu. Pri tome se Šoljan, iz iskustva položaja Hrvatske i kao *po osjećaju* Europljanin, zalagao za ustrojavanje Europe po uzoru na švicarsku kantonizaciju, dok se Camus, iz iskustva kompleksne pripadnosti *pieds-noirsima*, što je bio razlog da ga nazivaju »dobrim kolonizatorom«, i iz iskustva političke borbe, zalagao za konačno razrješenje obaju pitanja na maksimalnoj razini svjetskog ustroja, čime je nastojao zaobići i problematičnost pitanja ograničenja Europe.

Ideja o jedinstvu Europe koja buja još od Leibniza i Nietzschea, a utemeljenje nalazi u Rimskom Carstvu i u Srednjoj Europi⁶⁰ Austro-Ugarske Monarhije, sada traži suvremenu formu kao odgovor totalitetima.

»U ovom vremenu općeg pomanjkanja realnih političkih ciljeva, realnih nada i perspektiva, evropsko zajedništvo jedna je od onih, nazovimo ih, heurističkih stepenica, algoritmičnih koraka prema nekom idealnom zajedništvu svijeta.«⁶¹

52

A. Camus, *Kronike*, str. 57.

53

Usp. P. Rube, K. Douglas, »Who Was Albert Camus?«.

54

Usp. A. Camus, *Kronike*, str. 58: »primijenit ćemo sva sredstva kojima raspoložemo kako bismo (...) čitavom svijetu dali na znanje kakva je sudbina koju pobjedničke demokracije namjenjuju svjedocima koji su se izložili pogibelji kako bi načela koja oni brane imala barem privid istine.«

55

Ibid., str. 71.

56

Ibid., str. 83–84.

57

Ibid., str. 87.

58

Antun Šoljan, *Sloboda čitanja: eseji*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1991., str. 302.

59

Usp. A. Camus, *Kronike*, str. 96–97.

60

Mittleeuropa sada je svijet koji igra ulogu »sanitarnog kordona, proširene željezne zavjese, nešto poput 'ničije zemlje' u kojoj bi se obje strane, zažmirivši na po jedno ideološko oko, mogle doticati bez suvišnog trenja, a na obostranu korist« (A. Šoljan, *Sloboda čitanja: eseji*, str. 321) i upravo stoga predstavlja dobru osnovu za ujedinjenje Europe već jednom parcijalno realizirano pod Rimskim Carstvom i Habsburškom Monarhijom.

61

Ibid., str. 327.

Prema Šoljanu, raznolikost suvremene Europe, a po uzoru na ekologijsko načelo očuvanja bioraznolikosti zaštitom najugroženijih vrsta,⁶² jedina može jamčiti zdrav politički okvir. U njemu Europa ne bi tražila od malih naroda »da se ponište da bi se mogli u nju uključiti, nego da se uključuju kao specifični čimbenici njene mnogostrukosti«. ⁶³ To se da iščitati i kao Šoljanov odgovor na osobno iskustvo pripadnosti *malom narodu* rješenje čijeg položaja, u situaciji prijetnje hegemonije i ideološkog nasilja,⁶⁴ leži u harmoničnom suživotu s ostalim narodima.

Sličnu poziciju, ali na spomenutoj višoj razini i s naglašenom potrebom zakonskih korektiva političke moći, zagovarao je i Camus koji, naspram Šoljanova iskustva konflikta jezika i opasnosti od zatiranja kulture, ima iskustvo koloniziranog Alžira. Iako je postkolonijalna kritika vrlo često i vrlo olako optuživala Camusa za ograničenost percepcije Mediterana, iz kojeg se omaškom isključuje azijski dio, zanemarivanje kolonijalizma kao dominantnog problema suvremenog Alžira, kao i za elitizam pri izboru glavnih protagonista, koji su redom muškarci i Europljani, ti elementi imaju svoja opravdanja. Tako je relativan izostanak arapskog stanovništva u *Kugi*, čija je radnja smještena u Oranu, ako se ima u vidu simboličku upotrebu štakora kao metafore za fašizam i nacizam, a koji se javlja upravo među Europljanima (i *pieds-noirsima*). Drugi čest prigovor upotreba je oznake 'Arap' umjesto 'Alžirci', čime se prema interpretatorima navodno naglašava da ni Arapi, određeni Arabijom kao toponimom, nisu izvorni Alžirci i da je kolonizacija opravdana. Ta naivna teza ne uzima u obzir kontekst upotrebe termina 'Arap', koji je Camus koristio kao pandan terminu 'Europljani'.⁶⁵ Štoviše, njegov je humanistički nazor i privatni (cjeloživotni) angažman uključivao i tendenciju k političkoj inkluziji muslimana (u parlamentu), to jest k tzv. »punoj demokraciji« temeljenoj na principu jednakosti političkog prava (jedan čovjek – jedan glas) i zaštiti kulturnog i svakog drugog identiteta pojedinca i naroda.

Ovdje je zanimljivo uputiti na razliku Šoljanova i Camusova pristupa povijesti konkretnog područja. Dok je Šoljan povijesti Hrvatske pristupao s nastojanjima vezanima uz njezinu zaštitu zbog ugroženosti političkim tvorevinama u kojima se narod nalazio, Camus je problem povijesti Alžira držao sporednim jer područje *koje nije direktno uključeno u Povijest* – povijesti niti nema.⁶⁶

2.2. Filozofija povijesti i nihilizam

»... oduvijek je bilo previše historije, a premalo života.«⁶⁷
»Zvanična povijest uvijek je bila povijest velikih ubojica.«⁶⁸

Na pitanje Martina Heideggera o tome što kada vrijeme kao povijest nestane, kamo onda, odgovor nam daje i filozofija egzistencije naših autora u čijim djelima *vrijeme gubi svoju povijest*, kao primjerice u Šoljanovu *Kratkom izletu* i Camusovu *Mitu o Sizifu*.

Unatoč izvjesnosti nihilizma u vremenu devalvacije vrijednosti i ideala, Šoljan je pokušao *spasiti* svoje likove, kao što ih Camus spašava od suicida, zasnivajući u njihovu nastavku kretanja i nakon otkrića apsurdna novu potragu za vrijednostima. A to »što glavni junak do kraja svojeg traženja te vrijednosti ne uspijeva naći, iz toga nikako ne slijedi (...) kako bi trebalo dići ruke od traženja«. Ovdje je na djelu *poništena* nada koja nikada neće biti zadovoljena i pozitivan nihilizam (kao neki oblik ispraznog zadovoljavanja logičke implikacije) koji je kao *treći put* rezultat izbora između pesimizma i laži. U situaciji kada je nijekanje vrijednosti postalo općim stanjem, svijest o vlastitu ništavilu kao činjenica ljudskog života postaje izvorom vrijednosti.

»Ako pristajemo da se lišimo Boga i nade, ne lišavamo se tako lako čovjeka« rekao je Camus u raspravi s F. Mauriacom u članku od 11. siječnja 1945.⁶⁹ Šoljan i Camus odbacivali su naivni, negativni nihilizam (npr. Šegedina) – Šoljan inzistiranjem na putu, a Camus analizom razloga odbacivanja samoubojstva.

No to nije naprosto onaj ničeanski nihilizam: njegovom »da«, kojeg je, istini za volju, Camus donekle favorizirao u *Sretnoj smrti*, *Kaliguli* i *Pirovanju*, zreli Camus uzvraća s »ne«. Odlazeći s onu stranu nihilizma. Za njega i negativni moment odbijanja lošeg (patnje, boli, bijede) postaje konstitutivnim elementom prihvaćanja svijeta. S tim se bori apsurdna misao čija je krajnja težnja upravo opisati stanje⁷⁰ općeg nihilizma i apsurdnost egzistencije koja je osviještena i koja se kao takva bira. To je situacija Camusove *Kuge*, to je situacija Šoljanova *Kratkog izleta* koju oslikavaju mirne riječi:

»Nikad nema ništa na kraju. (...) Vraćamo se. Pa onda opet sve nanovo. Iz početka.«⁷¹

Ta forma izbjegavanja klasičnog nihilizma i pesimizma nastupa kao smirenost u izvjesnosti besmisla povijesti koja »u svojem razvoju, ponavljanju i stagnaciji nije do dana današnjega pokazala ni najosnovniju dobru volju da nas oslobodi«. ⁷² Štoviše, Šoljan je tvrdio da se upravo *boji* povijesti⁷³ koja nudi rješenja svodeći sve na razum, klasne osnove, logičke čimbenike i ekonomske pritiske.⁷⁴ Tek mogući izlaz (kao i u slučaju nihilizma) našao je u gibanju, otvaranju mogućnosti za logičko postojanje plana, dok se Camus oštro suprotstavio i takvoj misli nominalnog ustupka Eshatologiji. No, Camus

62

Ovdje se još jednom vidi elegantno zauzimanje za Prirodu naspram Povijesti. Usp. *ibid.*, str. 329.

63

Ibid., str. 331.

64

Ibid.

65

Odličnu i detaljnu kritiku neutemeljenih (post)kolonijalnih čitanja Camusa ponudio je Neil Foxlee. Usp. Neil Foxlee, »Mediterranean Humanism or Colonialism with a Human Face? Contextualizing Albert Camus' 'The New Mediterranean Culture'«, *Mediterranean Historical Review* 21 (1/2006), str. 80–90.

66

Albert Camus, *Prvi čovjek*, Ceres, Zagreb 1996.; Daniel Just, »Literature and Ethics: History, Memory, and Cultural Identity in Albert Camus's *Le Premier Homme*«, *The Modern Language Review* 105 (1/2010), str. 73–86.

67

Antun Šoljan, *Izdajice*, u: *Izabrana djela*, sv. II, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1987., str. 89.

68

A. Camus, *Kronike*, str. 130.

69

Ibid., str. 42–43.

70

A. Camus, *Mit o Sizifu*, str. 86.

71

Antun Šoljan, *Kratki izlet*, u: *Izabrana djela*, sv. II, Matica hrvatska, Zagreb 1987., str. 238. Ta ideja puta kojim se nigdje ne stiže prisutna je i u drugim Šoljanovim djelima, npr. A. Šoljan, *Drugi ljudi na Mjesecu*, str. 61, 91, 203.

72

Antun Šoljan, *O nihilizmu i koječem drugome*, u: *Izabrana djela*, sv. II, Matica hrvatska, Zagreb 1987., str. 335.

73

Na posljednjoj stranici predgovora prvom svesku Šoljanovih izabranih djela (str. 40), Branimir Donat navodi da »Šoljan nije ničim pokazao namjeru da ukine povijest, nije namjeravao na njezino mjesto instalirati bajku čak i kad je govorio isključivo mitskim obrascima«. Taj naizgled kontradiktoran stav onom iznesenom u ovom radu polazi od shvaćanja povijesti kao konkretnog realiteta (povijest kao događajnica) suprotstavljenog bajci (kao apstraktumu). S tim da Šoljan odbacuje bajku (ideologiju) sasvim se slažem, no vezano za povijest valja dodati da, ne dovodeći u pitanje njezino postojanje, raščlanjuje njezinu eshatologiju (npr. *Kratki izlet*).

74

A. Šoljan, *Zanovijetanje iz zamke*, str. 328. U *Izdajicama* će pak reći: »I ti i ja želimo samo kapljicu-dvije čistog nehistorijskog života« (str. 89).

je u praksi vidio pomak u gibanju individualnoga kao dijela budućega, upravo slično Šoljanu. Tako je u *Pobunjenom čovjeku* pisao da ne vjeruje dovoljno u razum da bi prihvatio ideju napretka, niti ijednu filozofiju povijesti, ali da vjeruje da ljudi neprestano napreduju u osvješćivanju svoje sudbine koja se mijenja kaotičnim činima. Taj stav je stimulirao i Camusov privatni angažman u Pokretu otpora i zalaganju za prava Arapa u Alžiru.

Dakle, nema zadanog smisla povijesti kao što nema smisla puta u Šoljanovom *Kratkom izletu* i *Brdu* niti Camusovu sizifovskom vječnom ponavljanju uspinjanja istim putem. Poput Sizifa koji pobjedu herojskog pojedinca nad anonimnom, represivnom masom ostvaruje voljom za uspinjanjem, i Šoljanov se Herrera uspinje *da vide da nas nisu pobijedili*. U tom uspinjanju koje traje »cijeli goli život« penjanje je »bez nade, bez nagrade, bez smisla, (...) za svoje malo sitno ljudsko zadovoljstvo, da se nismo dali naprosto zgnječiti«. ⁷⁵ Svjestan apsurdna – on ga voljno prihvaća. Takvim pristupom ne samo da se relativizira osuda represije koja osuđuje na uspinjanje nego se demistificira i prvotni karakter brda – od slike uzvišenosti, moći i teškoće postaje besmislenim neuspješnim strašilom pred snagom života. Za razliku od fatalističkog priklanjanja izvanjskoj volji, bila materijalizirana u konkretnoj osobi ili ostala apstraktnom mjerom konkretnog života u vidu Sudbine, Moire, Fatuma, obojica vlastitom voljom biraju osudu: njihova pobjeda izvire iz prezira i posljedičnog ukidanja značenja koje se situaciji izvana pripisuje. Njihova filozofija apsurdna ne vodi abdikaciji, nego odluci: umjesto rezignacije postavljaju *volju za život*. Zato je Camus i rekao da nije na djelu napuštanje apsurdna, već njegovo prihvaćanje za volju obrane od apsurdne smrti. Ta se obrana događa upravo kao pobuna koja predstavlja skok iz individualnog (apsurdna prisutnog u *Strancu* i *Mitu o Sizifu*) u kolektivno (*Pravednici, Kuga, Pobunjeni čovjek*): sada čovjek, inspiriran kolektivnom ljudskom prirodom (i tu se Camus ponovno vratio na Grke), ⁷⁶ ograničava povijest, nasuprot revolucionarnoj tezi o povijesnom ograničenju ljudskih mogućnosti. Tako se moderna pobuna pokazuje pobunom protiv svakog transcendentnoga koje legitimira sredstva unaprijed zadanih ciljeva. Camus dakle nije stajao na pozicijama Povijesti, nego na poziciji kaotične neodređenosti subjekta.

I Šoljan i Camus smisao individualnog iz udaljenog cilja kolektiva (u čijoj funkciji stoje po osnovnom načelu ideologije) selili su u *ovdje*, a eshatologiju linearnog pogleda na povijest zamijenili su cikličnim pogledom koncentriranim na trenutak. Tako su Šoljanovi likovi u *Izdajicama* bili potpuno predani sadašnjici, ⁷⁷ dok je Camus u *Strancu* metodom psihološke redukcije Mersaulta sveo na *sada*. Paralelno, u *Brdu* i *Mitu o Sizifu* oba su autora tu negaciju povijesti kao napretka razriješili svođenjem na cikličnost. ⁷⁸

Pred predodžbom o lažnosti vlastitog života nestaje svaki smisao života uopće i razotuđenje od sebe sama ide s otuđenjem od svijeta. Dapače, tek iz odricanja smisla onog izvanjskog smisao se vraća u čovjeka, sasvim slično obogatvorenju kod Feuerbacha. Nasuprot opsluživačima praktičnog tehničkog znanja, iz ugroženosti kao načina bivanja, iz vlastite proturječnosti iz koje izvire Camusova pobuna, rađa se otuđenje od svijeta koji za volju ideologije apstrahira od individue. Dakle, otuđenje kao izvor određenih doživljaja, kako je ustvrdio Fromm, budi potrebu za otuđenjem od svog izvora. Takav, uvjetno rečeno pozitivno nihilistički pogled (kojeg su, ponovimo, obojica odbijali tako terminološki označiti), Šoljan je ispitivao u *Kratkom izletu* analizom generacije »koja je izgubila iluzije da je ideologijama moguće popravljati svjetove, koja je izgubila vjeru u vođe i kojoj je preostao jedino nihilizam kao suvisli filozofski

koncept koji joj omogućuje relacioniranje prema konkretnom svijetu«. ⁷⁹ S druge strane, Camus ga je ispitivao na teorijskoj razini u *Pobunjenom čovjeku* pri čemu je, u odgovoru na članak Andréa Bretona u pismu od 19. listopada 1951. godine, zaključio da je »taj nihilizam s kojim smo toliko svi solidarni, barem djelomično stvaralac konformizma i robovanja«. ⁸⁰

Dakle, ovdje je na djelu kritički, a ne pesimistični ili puko pasivni nihilizam, Nietzscheov imoralizam ili Merleau-Pontyjev progresivizam. Ono što je Nietzsche, proglašavajući moral realizmom pobjede, primijetio da se veličinom ciljeva prestaje suditi zločin sam, Camus je spremno odbacio, ⁸¹ jednako tako i Šoljan proglašavanjem intelektualaca nositeljima slobode *desperatorski nužno angažiranima* u borbi za vrijednosti koje se inače zanemaruju u ime površnih ideala. I ovog puta strašno nalik Camusu koji je stajao na strani inteligencije Pokreta otpora i koji nedugo nakon rata piše:

»Nema slobode bez inteligencije i uzajamnog razumijevanja.« ⁸²

2.3. Pitanja apsurdna

»Cijela egzistencija, za čovjeka koji ne vjeruje u vječnost, samo je prekomjerna gluma pod obrazinom apsurdna.« ⁸³

I kod Camusa i kod Šoljana na djelu je *klasičan* egzistencijalistički odmak od sagledavanja čovjeka i kao puko biološke i kao puko društvene činjenice. Camus je ustvrdio da je čovjek ono biće kojemu pripada vlastita smrt utoliko što tek u njoj nalazi svoju svojinu slobode dok je njegov život određen tjeskobom i stalno iznova biranim apsurdom. Slično i kod Šoljana:

»Čovjek je biće pogriješke i svakako uzaludnog napora. Ali je taj napor plemenit i u svakom ga trenutku valja učiniti neposrednom ljudskom zadaćom.« ⁸⁴

75

Antun Šoljan, *Brdo*, u: *Izabrana djela*, sv. I, Matica hrvatska, Zagreb 1987., str. 136.

76

Zadatak oko grčke misli Camus definira ovako: »Preraditi i oživjeti grčku misao kao pobunu protiv svetog. Ali ne kao pobunu protiv svetog romantičnog – ono samo ima oblik svetog – već pobunu u smislu stavljanja svetog na njegovo mjesto. Ideja mesijanstva je u osnovi svakog fanatizma. Mesijanstvo protiv čovjeka. Grčka misao nije povijesna. (...) Protiv modernog egzistencijalizma.« A. Camus, *Dnevnici s putovanja*, str. 24.

77

Ta predanost sadašnjem često je praćena i izoliranošću u poseban nezavisni svijet, kao u Šoljanovim *Izdajicama* i *Otoku* te Camusovoj *Kugi*, gdje imamo i potpunu fizičku izoliranost.

78

Stanje odbijanja višeg smisla i linearnosti može se promatrati i na razini organizacije radnje i samog djela – tako nepovezanost priča u *Izdajicama* i odsustvo čvrsto strukturirane radnje kod Camusa nije ništa neobično.

79

Velimir Visković, »Inzularnost kao metafora i zbilja«, *Dani Hvarskog kazališta. Građa i rasprave o hrvatskoj književnosti i kazalištu* 32 (1/ 2006), str. 405.

80

A. Camus, »Pisma o pobuni«, u: A. Camus, *Kronike*, str. 160.

81

»Ima sredstava koja se ne daju opravdati« rekao je Camus čime je poručio 1944. godine Nietzscheu da je prezreo vjernost koju dugujemo čovjeku, zasigurno aludirajući na Nietzscheov zahtjev da ostanemo vjerni zemlji. Albert Camus, *Naličje i lice. Pirovanje. Ljeto*, Zora, Zagreb 1971., str. 22.

82

A. Camus, *Kronike*, str. 68.

83

A. Camus, *Mit o Sifizu*, str. 86.

84

A. Stamać, *Zapravo Šoljan*, str. 11.

No, u *Izvjestaju s druge strane* rekao je:

»U početku dakle bijaše tjeskoba.«⁸⁵

Isto viđenje vlastite egzistencije nose Camusovi i Šoljanovi likovi (čija apсурdnost je ponekad izražena i na banalnoj razini kao u slučaju imena Slobodana Despota ili Angela). Tako Herrera ne nosi banalni nihilizam nemoći praćen sviješću o obmani posjedovanja vlastite volje, nego postavlja kao zahtjev slobodan izbor sizifovskog prihvaćanja nametnutoga. On svjesno prihvaća osuđenost na slobodu koju ranije postulira Sartre i ponaša se kao Huxleyjev Winston Smith rekonstruirajući zadanu sliku stvarnosti, svoj položaj i viziju. Tu je na djelu ponovno zadobivanje vlastitosti *u vremenu kada čovjek više ne zna tko je*, kao što je ustvrdio Scheler. Rađajući se iz sumnje i pitanja, kao i filozofija sama, taj čovjek postaje fromovskom slobodom koja uz individualnost nosi i usamljenost, ali također radi zajedništvo kroz emancipaciju različitosti. Prihvatiti ono što se jest – to postaje najvišim ciljem ljudskog života. Zanimljivo je da je Camus u istraživanju apsurdna išao, među ostalim, i putem Hanne Arendt, prepoznajući apsurdnost zločina kojeg je Arendt opisala u *Eichmannu u Jeruzalemu* na slučaju Himmlera »koji je od torture načinio znanost, a noću ulazi na stražnja vrata da ne bi probudio svog omiljenog kanarinca«.⁸⁶ Camusa je šokirala time otkrivena nejasnost granice morala i moralizma koju se tek ovlaš, tu i tamo, gotovo slučajno prelazi. »Kako da izbjegnemo toj opasnosti?«⁸⁷ Na to ključno pitanje pozitivnog nihilizma Camus zajedno sa Šoljanom odgovara – ironijom. No, dok je Camus držao da smo još u dobu gnjeva i da doba ironije tek treba doći,⁸⁸ Šoljan je postao pravim oličenjem ironičnog pisca.⁸⁹

2.4. Tri crtice

U ovom dijelu naznačujemo još neka dodatna, konkretnija mjesta koja možemo pronaći u Šoljanovim i Camusovim djelima, i na kojima se još jednom pokazuje odlična korespondentnost i nadopunjavanje njihovih mišljenja. To su odnos prema smrti, shvaćanje puta kao zavičaja egzistencije i odnos prema individualizmu.

2.4.1. Realnost smrti

»Kad smrt postane stvar statistika i administracije, znači da nešto u svijetu nije u redu. (...) ako smrt postane apstraktna, to znači da je i život apstraktan.«⁹⁰

Smrt je jedan od temeljnih momenata filozofije egzistencije pa je posebno važno uputiti na shvaćanje smrti kod Camusa i Šoljana. Smrt je olakšanje i oslobođenje, ali ujedno i rezultat težine, *mučnine* iz bezrazložnosti egzistencije. Ona postavlja pitanje *zašto postojimo* na koje je Šoljan odgovorio kao i Camus: zbog apsurdna koji je stalno bivanje u budućem i koji postaje svjestan samoga sebe postajući time tragičnim. Apsurd je dijagnoza nerješivog nesklada čovjeka i svijeta, težnje za racionalizacijom i izvornog besmisla svijeta koji je daleko i od kjerkegorovske nade i od ničeanškog nihilizma. Razrješenje te situacije moguće je na tri načina. Prvi je (negativno nihilistički) samoubojstvom kao u nenadanoj smrti dobrog Nenada koji se, apsurdno, objesio o radijator jer se vješao *težinom duše* umjesto tijela. Drugi način je odbijanje samoubojstva upravo zbog besmisla života, koje je Camus iznio u *Mitu o Sizifu*,⁹¹ a obilježava ga reflektiranje smisla mogućeg čina. Konačno,

treći način je odnos prema smrti drugoga koji nalazimo u *Strancu* i *Kugi*, a pokazuje se kao naizgled samorazumljivo prihvaćanje *prirodne* (hoće reći: ne-povijesne!) nužnosti. U slučaju kada je ipak rezultatom težnje Povijesti kao ideologije (npr. u slučaju *revolucionarnog* terorizma koji je Camus oslikao u *Pravednicima*), smrt svoje opravdanje nalazi u planiranom, posredovanom samoubojstvu koje izvršava sustav osudom ubojice na smrtnu kaznu.

2.4.2. *Biti na putu kao smisao sadašnjeg*

»... samo vi ustrajte. (...) Samo nemojte gledati dalje.«⁹²

Drugi važan element odnos je prema putovanju koji je usko vezan uz ranije izloženo poimanje vremena i povijesti. S jedne strane imamo putovanje kao samosvrhu u slučajevima Sizifa (Camus) i Herrere (Šoljan), a s druge se iskusiava kao (prividno) linearni tok. Tome su najreprezentativniji primjeri *Kratki izlet*, *Drugi ljudi na Mjesecu* i *Kuga*. Tu imamo privid mogućnosti realizacije smisla, nadu u eshatologiju koja se rasplinjuje u trenutku kada se uoči da se *samo naizgled moglo krenuti dalje*.⁹³ Samo je naizgled postojao put kao mogući bijeg koji nije nudio ništa osim samog putovanja, osim *bivanja na putu*, čime se vraćamo na sizifovsko kretanje koje obilježava i Camusov privatan odnos prema putovanjima (sadržan u dnevnicima s putovanja u Sjevernu i Južnu Ameriku).⁹⁴

Taj pokušaj bijega i puta služio je kao pokušaj spašavanja smisla cjelokupne egzistencije. Misleći upravo na to, Šoljan je zapisao u *Kratkom izletu*:

»Možda smo vjerovali da ćemo se uz njegovu pomoć osloboditi nelagodnog osjećaja da je sve što činimo, sve što uopće možemo učiniti, besmisleno i nepotrebno.«⁹⁵

Ali oslobođenja nema, ni kraj puta u *Kratkom izletu* ni stajanje u *Kiši* i hod uz brdo u *Brdu* i *Mitu o Sizifu* nemaju nikakvog dubljeg smisla i »istinskijeg« značenja osim činjenice samog kretanja koje podržava apsurd. Dokaz je to i izraz pomirenja s činjenicom da je metafizika mrtva te da ostaje tek interpre-

85

A. Šoljan, *Zanovijetanje iz zamke*, str. 342.

86

Članak objavljen 30. kolovoza u *Combatu*, A. Camus, *Kronike*, str. 14. O paradoksu zločina i izvršenja mržnje, o paradoksu brižnog obiteljskog čovjeka koji se noću preobražava u krvnika govorio je Camus i prilikom posjeta Dvorani uzajamne pomoći 15. ožujka 1945. godine. Usp. *ibid.*, str. 65–68.

87

Ibid., str. 24.

88

Ibid.

89

B. Donat, »Predgovor«, str. 36–37.

90

A. Camus, *Kronike*, str. 131. Camusa je smetalo i doživljenje smrti kao epifanije i njezina banalizacija, koja staljinističkom metodom

žrtve svodi na brojeve. Protiv krajnosti – tako bi glasila Camusova parola.

91

Pri tome se ne radi samo o teorijskoj argumentaciji nego i o vrlo konkretnom stavu koji je imao utjecaja i na život samog Camusa koji je u nekoliko navrata izvještavao da razmišlja o samoubojstvu. Usp. A. Camus, *Dnevnici s putovanja*, str. 31, 68.

92

Antun Šoljan, *Mont Blanc*, u: *Izabrana djela*, sv. I, Matica hrvatska, Zagreb 1987., str. 391.

93

Antun Šoljan, *Kiša*, u: *Izabrana djela*, sv. II, Matica hrvatska, Zagreb 1987., str. 283.

94

A. Camus, *Dnevnici s putovanja*.

95

A. Šoljan, *Kratki izlet*, str. 177.

tacija i faktičnost stanja u *sada* koje se ne prihvaća samo na simboličkoj nego i na vrlo osobnoj, konkretnoj razini. Zato je Camus, odlučan da putovanjem nađe traženo (poput Šoljanovih likova iz *Kratkog izleta*), nakon zaglušujućeg iskustva koje nudi premalo tražene slobode i suviše buke (Južna Amerika) te nečovječnosti,⁹⁶ odlučio da se nikada više neće uputiti na daleka putovanja.

2.4.3. Individualizam i zajedništvo

Sličan odnos Camus i Šoljan pokazivali su i prema pitanju individualizma. Zbog osipanja povjerenja u autoritet i ideale dolazi do nestanka zajedničkog morala, ali je i dalje zajedništvo uvjetom opstanka, što se najbolje pokazuje u *Izdajicama* i *Kugi*, iako je koncept klape prisutan i u *Drugim ljudima na Mjesecu*.⁹⁷ Riječ je o nečemu što možemo označiti kolektivnom izolacijom i kolektivnim individualizmom, a o čemu je Camus govorio kada je govorio o »Mi jesmo« kao novom individualizmu koji naglašava potrebu za Drugim bez kojeg se postaje *strancem*.⁹⁸

Uz iznošenje tog novog tipa individualizma, imamo i slučajeve istraživanja njegovih granica u *Strancu* i *Kratkom izletu*. Tu prevladava svijest o nemogućnosti kolektivnog sagledavanja situacije i misaonog zajedništva koja se tek utoliko razlikuje što je u *Strancu* individualizam kao zahtjev nihilizma prisutan od početka, dok se u *Kratkom izletu* polako otkriva opadanjem broja izletnika.

Zaključak

»Panika i apatija su Prokrustova postelja na kojoj se raspinje duh moje generacije.«⁹⁹

Albert Camus i Antun Šoljan pripadaju piscima Mediterana orijentiranima pitanjima egzistencijalizma. U njihovim djelima, koja se odmiču od ideologija rješenja koje nudi marksizam kao glavni teorijski koncept epohe, (literarni) egzistencijalizam postaje nužnim okvirom za problematizaciju vremenitosti, slobode, individualizma i smisla života. No nije na djelu tek opredjeljenje za drugi pristup stvarnosti, nego su paralelno razvijali i kritiku socijalizma, kao i ideologije uopće.

Ipak, za razliku od većine egzistencijalističkih pisaca, Šoljan i Camus nisu iznosili tek sliku vremena depersonalizacije i totalitarizma sa spasiteljskim apstrakcijama, već su ga pokušali nadići ispitivanjem granica individualizma, besciljnosti i nihilizma koje su postavili na nove (uvjetno smo ih odredili: *pozitivne*) osnove. Tako su utemeljili nove koncepte individualnog zajedništva, iskušali mogućnost izlaska iz cikličnosti osobnog vremena te pokušali spasiti nihilizam od njega samoga.

Upravo zbog tih sličnosti, od sličnosti kritike ideologije preko nihilizma do gotovo istovjetnih konkretnih literarnih izraza i slika (kao u slučaju koncepta puta i brda), držimo da možemo govoriti o njihovoj literarnoj srodnosti i idejnoj blizini. Također se pokazuje nesumnjivom mogućnost govora ne samo o *filozofičnosti* Šoljanovih djela, koja je već općeprihvaćena, nego i mogućnosti pristupa cjelini njegova djela iz perspektive filozofske analize.

No, unatoč važnim sličnostima i širini otvorenih pitanja, govoriti o posebnom, *mediteranskom egzistencijalizmu* kao specifičnom nazoru nije moguće. S jedne strane zbog Šoljanove orijentacije na Europu, a s druge zbog razlika u percepciji efektivne pobune i problematičnosti samog određenja prostora

utjecaja »sunčane misli« koju je Camus označio kao revolucionarni sindikalizam. Stoga bi bilo ispravnije (1) njihovu sličnost razmatrati kao sličnost na tematskoj razini, (2) njihovo zajedničko mjesto odrediti u odnosu na postmodernu kojoj su, više ili manje, prethodnici i (3) Šoljanova djela označiti kao jednosmjerno bliska Camusovom mediteranskom humanizmu koji, naslanjajući se na ideje starogrčkog univerzalizma, nudi dovoljnu širinu za obuhvaćanje svih razlika pozicija.

Anita Lunić

**Between Literature and Philosophy:
Existentialism of the Mediterranean Circle**

Albert Camus and Antun Šoljan

Abstract

Albert Camus' Mediterranean thought and existential novels of Antun Šoljan show similarities at several levels, including theme and concept design, structure, and level of personal involvement. On this trace, we pose the question of their relation to other existentialist thinkers, the possibilities of Mediterranean existentialism, and the possibility of speaking about the presence of philosophy in contemporary Croatian existentialist literature.

The primary method is textual analysis, and we problematize the following: relation to uncertainty of the existence (absurdity), attitude towards nihilism and the philosophy of history (History opposed to Nature as the question parallel to the problem of the negative nihilism), and critique of the current ideologies followed by visionary, new political solutions (in Camus' works the idea of federation and world government, and in Šoljan's writings the idea of cantonisation of Europe inspired by the Swiss model).

Key words

existentialism, nihilism, Southern thought, Albert Camus, Antun Šoljan

96

A. Camus, *Dnevnik s putovanja*, str. 12.

97

A. Šoljan, *Drugi ljudi na Mjesecu*, str. 189.

98

A. Camus, *Pobunjeni čovjek*, str. 290.

99

A. Šoljan, *Kratki izlet*, str. 292.