

KRŠĆANSKI EGZISTENCIJALIZAM*

Dr. Ante Kusić

SUMMARIUM: Existentialismus christianus est doctrina quam sic dicti existentialistae »christini« defendunt. Existentialista christianus est homo, qui profitetur christianam doctrinam cum theoretica incertitudine quoad significationem veritatum creditarum et cum dispositione audacis conatus quoad vivendum secundum christianam doctrinam, — homo qui vivit juxta principium: crede, aude, rationaliter non examina. Existentialistis christianis adnumerati sunt: KIERKEGAARD, BARTH, JASPERS, DOSTOJEVSKI, BERDJAJEV, WUST, HAECKER, MARCEL, MOUNIER, et alii.

Existentialistica conceptio de vita, homine et mundo, ab his protecta, in oppositione cum existentialismo areligioso (Sartre, Camus, Heidegger, et alii) est. Existentialismus christianus ad existentialismum areligiosum refertur tamquam: fides et impietas, spes et desperatio, caritas et odium, sociabilitas et egocentrica isolatio, positivum Esse et Nihil, lumen vitae aeternae et tenebrae mortis desperandae. Ambo, tamen, existentialismi propter: agnosticisimum, evolutionisimum et relativisimum quoad veritatem cognoscendam et accipiendam — ab ecclesia catholica in enc. Humani generis (12. VIII 1950) damnati sunt.

»KRŠĆANSKI EGZISTENCIJALIZAM« i »KRŠĆANSKI EGZISTENCIJALISTI«

Kao i areligiozni egzistencijalizam Heideggera. Sartrea, Camusa i ostalih — »kršćanski egzistencijalizam« polazi od osjećaja tjeskobe, mučnine, nezaštićenosti, bačenosti u svijet. Areligiozni egzistencijalizam kod toga dolazi do odbacivanja svih religioznih i moralnih vrednota spiritualističke tradicije, do apsolutne slobode individualnog Ja u opredjeljivanju, odlučivanju i angažiranju — u smjeru postignuća zemaljskih vremeni h ciljeva. Protivno tome, kršćanski egzistencijalizam dolazi do otkrivanja nekih novih pozicija u prihvaćanju religioznih i moralnih vrednota spiritualističke tendencije, kao npr. do otkrića teocentričke usmjerenosti čuvstava: nade, ljubavi, vjernosti, nezaštićenosti, nezadovoljivosti — gdje je prvotna intelektualno teodicejska argumentacija o Bogu zamijenjena nepreciziranom čuvstvenom usmjerenošću prema Nespoznatljivom Apsolutnom, *Transcendentnom* e pod svima čovjku dohvatnim aspektima.

Misao koja povezuje sve kršćanske egzistencijaliste, u suprotnosti s areligioznim egzistencijalizmom, jest ova: »Ako se ubije Boga... ubija se i čovjek, jer bismo prisustvovali progresivnom raspadanju spiritualnih vrednota u individualizam, atomizam, hedonizam, utilitarizam, i to — koliko na spekulativnom polju toliko i na polju etičkom i religioznom... Treba spasiti čovjeka, a čovjek — da se spasi, treba da vjeruje u Boga i Njega prizna po vjeri.«¹ Taj

¹ Ovaj članak predstavlja sadržajnu cjelinu s člankom »Areliogiozni egzistencijalizam« iz prvog ovogodišnjeg broja »Bogoslovске Smotre« (Zagreb 1964, XXXIV br. 1, str. 106—127). Budući da su se u članku »Areliogiozni egzistencijalizam« potkrale mnoge štamparske greške, za razumijevanje obadvu članaka smatram potrebnim upozoriti čitaoce barem na slijedeće od tih grešaka:

na str. 114, redak 15. odozgo piše: ... trenutak — gdje se sastoji;
treba da bude: ... trenutak gdje se sastaju.
na str. 119, redak 29. odozgo piše: ... »aseitatem« koja isključuje;
treba da bude: ... »aseitatem« koja uključuje.
na str. 125, redak 19. odozgo piše: ... »opća esencija« (npr. individuum . . .);
treba da bude: ... »opća esencija« (npr. »čovjek« uopće)
i »individualna esencija« (npr. individuum Petar, Pavao)...

smjer egzistencijalizma zove se i »teološki egzistencijalizam«, jer — za razliku od areligioznoga, čisto ljudskog — svu pažnju koncentrira na priznavanje Boga i teandričkih (= između Boga i čovjeka) odnosa. Dalje, kod svih kršćanskih egzistencijalista: u perspektivama vjere kršćanin onu egzistencijalnu, sa samim življenjem nužno spoјenu tjeskobu podnosi u raspoloženju »tragičnog optimizma«.² Protivno tome, areligioznih egzistencijalista ostaje kao osnovno raspoloženje »tragični pesimizam«. —

Neke od predstavnika kršćanskog egzistencijalizma opširnije ćemo obraditi. To su: protestanti KIERKEGAARD i BARTH, pravoslavci DOSTOJEVSKI i BERDJAJEV, katolici MARCEL i MOUNIER. Posebno ćemo govoriti i o Karlu JASPERSU, kojega neki ubrajaju također među kršćanske egzistencijaliste. O svima ostalim kršćanskim egzistencijalistima — zbog ograničenosti prostora — možemo tek ponešto reći. Među njima je na prvom mjestu Nijemac Petar WUST (1884—1940). Osnovna misao njegova egzistencijalizma jest ova: čovjek je nezaštićen istraživač. Od te nezastićenosti («insecuritas»: na području materijalnih dobara, duhovnih dobara, spoznaje, religioznog osvjedočenja — gdje i uza svu Objavu nikada nismo apsolutno sigurni) ništa ne može čovjeka osloboditi. Čovjek stoga mora odvažiti se na »smioni pothvat« (Wagniss) vjerovanja, intenzivno živjeti po vjeri — i tako u nezaštićenosti življenja smiriti se u zaštićenost vjere. S Wustom je srodan Theodor HAECKER (1879—1945), filozof pun kršćanskog duha koji se bori za kršćansku humanost i evropsku kulturu s gospodstvom Logosa nad nagonom, nasiljem i strašću.³ — Za Romana GUARDINIJA (rođen 1885. u Veroni; od 1947. profesor u Münchenu) također, egzistencijalni način mišljenja predstavlja iskru što njegovu pisanju i predavanjima daje sugestivnost i snagu. Guardini, priznajući stvaralačku napetost u suprotnostima između razumskog i alogičkog elementa našeg postojanja, želi ličnim nagovorom slušateljima i čitaocima otvoriti put prema istinskom životu u okvirima kršćanskog pogleda na čovjeka.

Spomenutima možemo još pribrojiti: Nijemce EBNERA, PFLIEGLERA, FEUERERA, Talijane BONGIOANNIJA i CASTELLIJA, Francuze LAVELLEA, René LE SENNEA i Aimé FORESTA, Charlesa PÉGYJA i BLONDELA, Ruse SOLOVJOVA i ČESTOVA. Pretečama kršćanskog egzistencijalizma smatraju se: sv. AUGUSTIN, sv. BONAVENTURA — i u XVII vijeku Blaise PASCAL, čija je egzistencijalističko kršćanski obojena misao npr. ova: »Ja smatram dobrim to da se ne produbljuje pogled Kopernika. U ovom slučaju radi se ipak o nečem drugome: za cjelokupni život važno je znati da li duša smrtna ili besmrtna.«⁴

SÖREN KIERKEGAARD — otac egzistencijalizma

Život i djela. — Kierkegaard je rođen u Kopenhagenu 1813. godine, umro je 1855. godine. Bio je sin bogatog trgovca, po vjeri — strogog protestanta. Studirao je teologiju i filozofiju. Doktorat iz filozofije dobio je dizertacijom **O pojmu ironije sa stalnim obzirom na Sokrata.**

1. MORANDO, *Saggi su l'Esistenzialismo Teologico*, dalje cit. pod inicijalima SET, Morcelliana — Brescia 1949. str. 12 s.

2. LEPP, *La philosophie chrétienne de l'Existence*, Aubier — Paris, 1953. str. 163.

3. Usp. HÜBSCHER, *Denker unserer Zeit*, München 1956. str. 129 s.

4. Cit. MOUNIER, *Einführung in die Existenzphilosophie*, prev. s franc. Rauch Verlag 1949. str. 16.

Kierkegaardovo je mišljenje usko vezano uz njegov temperamenat i njegov život. Bio je ne-normalno osjetljiv, duboko melankoličan, a uz to teški puritanski odgoj proživio je dva velika psihička udarca: otkriće grešnosti svog oca i svojevrijedi prekid zaruka s Reginom Olsen. Vjerovao je da na njegovoj obitelji leži prokletstvo radi grijeha njegova oca Mihovila, koji je kao dvanaestgodišnji pastir, smrznut i gladan, u času očaja opsovao Boga. Kad mu je otac otkrio svoj grijeh, zamrzio je roditeljsku kuću i izbjegavao ju sve do pred smrt očevu. Pohodio je mjesto kletve svog oca i napisao u dnevnik: »Nijedan dan bez suza«. I drugi grijeh učinio je njegov otac: iza smrti prve žene imao je dijete, upravo Sörena, sa svojom služavkom Anom Lund. Ma da se otac poslije oženio njome, Sören mu nikada nije oprostio taj prekršaj. »Ubačen« bez vlastite krivnje u »situaciju« krivca, jer: »grijeh moj protiv meni je vazda« ili — grijesi očeva prelaze i na njihovu djecu, Kierkegaard čitav svoj kratki i plodni život proživljava u osjećajima tjeskobe, očaja, unutarnje rastrganosti i tragične dramatičnosti. Tu rastrganost u njemu pojačava nagli raskid sa zaručnicom, proveden iz razloga koji u sebi sadrže puno unutarnje tragike: smatra sebe nesposobnim za ženidbu, sretni brak drži ubitačnim za apostolsko religiozno svoje određenje — dok u isti mah kod toga silno pati, zbog očeva grijeha mora provoditi život zatajivanja. »Moja potištenost najvjernija je moja zaručnica, koju sam odvajkada imao« — tako on piše. Dramatsko doživljavanje tjeskobe i unutarnje tragike očito je u svim Kierkegaardovim djelima.

Glavnija Kierkegaardova djela jesu: **III — III** (1843), **Strah i drhtanje** (1843), **Filozofske mrvice** **Pojam tjeskobe** (1844), **Stadlji na putu života** (1845), **Bolest do smrti** (1849), **Uvježbavanje u kršćanstvu** (1850). **Dnevnik** koje je vodio od 1834. — 1855. — O Kierkegaardu su napisana mnoga djela. Ortmann Nielsen nabraja do 1951. godine 674 oveća monografska rada o Kierkegaardu. Danas većina historičara filozofije smatra da je Kierkegaardova misao u ovme našem stoljeću na suvremenom Zapadu živa i aktuelna kao rijetko kojeg filozofa prošlog vijeka.

Učenje. — Kierkegaard se okreće od izvanjskih stvari i od apstraktnih ideja prema konkretnom čovjeku. On je antiintelektualist, pa se bori protiv Descartesova i Hegelova racionalizma, kao i protiv svakog »sistema« — ukoliko svaki sistem kao »zatvoren« protuvurječi »otvorenom« životu konkretne »egzistence«, tj. pojedinca čovjeka u njegovoj posebnosti.

Kierkegaard je voluntarist: istina se ne sastoji u umovanju o istinitosti neke stvari, istina se sastoji u onome »biti u istini«, tj. oživotvoriti istinu na individualno egzistencijalni način. »Egzistencija je uvijek ono pojedinačno; apstraktno ne postoji, subjektivnost je istina, subjektivnost je stvarnost« — govori Kierkegaard. Ne postoji čovječanstvo, već postoji samo čovjek. Spas pojedinca u njegovoj unutarnjoj suprotnosti između ljudskog i božanskog, vremenitog i vječnog — to je zadatak našeg vremena, koji teži za poopćavanjima na nivou apstraktnog mišljenja i tako zanemaruje egzistencijalnu nesvedivost individuumâ na neki zajednički nazivnik. Istina nije u apstraktnim poopćavanjima razumskog mišljenja, nego je ona u pasioniranom življenju po zahtjevima egzistencijalnog mišljenja.

Za egzistencijalno mišljenje ne vrijede nikoje opće formule s tendencijom direktnog naučavanja istine, istina nije monopol. U egzistencijalnom mišljenju dozvoljeno je samo apeliranje na druge, da se prenu od uspavanosti u svijetu i pripaze na svoju najdublju, egzistencijalnu jezgru. To je indirektno priopćavanje, a uzor za takvu formu razgovora jest Sokrat. U tom smislu Kierkegaard sebe naziva »budiocem duša«.

Apstraktno mišljenje Hegelovo kao i svako drugo »čisto« mišljenje ne zna ništa o bolestima, tjeskobi, potištenosti i očajanju čovjeka individuumâ. »Apstraktni« mislilac rješava sva pitanja egzistencijalne prirode kao dr. Holberg koji svoje pacijente oslobađa od ognjice time da im oduzme život. Moramo se stoga vratiti »konkretnom« čovjeku i konkretnom mišljenju, ili — »egzistencijalnom mišljenju« u kojem čovjek filozofira iz unutarnjosti

svoje vlastite egzistencije, a ne iz općih, pojmovnih i razumski zacrtanih kategorija. Najbitnija crta čovjeka nije u razumnosti, nego je ona u patosu: čuvstvu, strasti, ljubavi.

Prema predmetu patosa Kierkegaard razlikuje tri bitno različite faze ljudskog postojanja: estetsku, etičku i religioznu. Prelaz iz jedne u drugu nije preko postupnog razvoja, nego je on »skokovit«. — Estetska faza sastoji se u uživanju, senzibilnom i intelektualnom, koje je uživanje više pasivno jer ne vodi čovjeka ozbiljnom djelovanju; svijest tu nalazi zadovoljstvo u neposrednosti momenta i ona ostaje u stanju neopredijeljenosti. Ona se zabavlja mijenjajući užitke. Tu je trenutak sve, ali — baš kao trenutak — ujedno ništa, jer iza njega ostaje bol, dosada, očaj. Esteta je rastrgan lovom za užicima, ali je pun unutarnje anarhije, i stoga uvijek traži nove načine užitka.

»Sigurno je da sam zaljubljen, ali srećom ne na uobičajen način. Inače uopće ne bih ni započinjao. Dobro je da je bog ljubavi slijep, dovitljiv čovjek može mu nekada podvaliti. Treba paziti na to, da se ostane budan, uvijek se mora znati, kakve utiske primamo, i kakve sami ostavljamo. Tako se istovremeno može biti zaljubljen u više njih, jer se svaka voli na drugi način. — Ubogo je ljubiti jednu, banalno je ljubiti sve; živjeti, uživati znači poznavati samog sebe i voljeti onoliko, koliko je to moguće, sadržavati u sebi sve načine ljubavi i svaku ponuditi njoj odgovarajućom dijelom.«⁶

Esteta je neumoran u traženju uvijek novih metoda u ljubavnom zavođenju.

»Cordelijini osjećaji prema meni su neka mješavina mržnje i straha. — Što plaši mlade djevojke? — Duh. — A zašto? — Jer duh niječe njihovu ženstvenost. — Sigurno je, da se muškoću, uljudnim ponašanjem i tako dalje može osvojiti, ali takvim oružjem ne može se polučiti potpuna pobjeda. Zašto? Zato jer se čovjek tada bori s djevojkom na bojištu njezine vlastite potencije, a tu je ona jača — No gdje da nađemo sistematičkog zavodnika, psihologa zavođenja — Moj ponos, moja hladna bezosjećajna ironija za nju su nešto zavodljivo — Kad sam se dovoljno narugao, postupam kao u bajci . . . : tada letimo odatle brzinom misli, i zemlja ostaje duboko pod nama Katkada letim sam, a nju ostavljam dolje. Iščekavam joj, i ona čuje moje riječi. Tada čezne za tim, da me slijedi. No u istom času sve nestaje — tad sam neumoljiv i hladan«⁷

»Znam . . . da je biti ljubljen, iznad svega biti ljubljen, najviši užitak, i da je takav užitak isključivo pravo umjetnika. Kao što je rečeno, treba se znati utkat i u neku djevojku. To bi bilo najviše umjeće, kad ne bi postojalo još jedno više: opet se iz nje odvojiti. No kako bi netko mogao naučiti to drugo, ako nije ni u prvom dotjerao do savršenstva.«⁸

Esteta istražuje nijanse dopadljivosti: na razne načine razigrava maštu one za kojom čezne, sam uživa u tome igrajući na karte da je »mašta najbolji prah za obraze lijepe žene«⁹ Lijepe riječi kod toga skupo ga ne stoje:

»Moja Cordelija, tko sam? — Kroničar sam Tvoga trijumfa. — Plesač, koji se stidi svoje nezgrapnosti, dok Ti lebdiš lakom gracijom. — Grana sam, na kojoj otpočivaš, umorna od svoga leta. — Kontrapunkt uz Tvoj krasni sopran, da bi ga još više uzvisio Tvoj Johannes.«¹⁰

Esteta mijenja objekte užitka, jer »trenutak je sve.«¹¹ I zato:

»Sada je sve prošlo; ne želim više da je vidim. — Kada je neka djevojka dala sve, izgubila je sve. — Nevinost je kod muškarca negativan pojam, kod žene znači sve biće. — Ljubav prestaje, kada je otpor jednom slomljen, jer je bit ljubavi: slomiti otpor; nakon toga ljubav nije drugo do slabost i navika. Neću se više na to podsjećati Ljubio sam Cordeliju. Ali od ovoga časa više me ne zanima«¹²

6. KIERKEGAARD, *Dnevnik zavodnika*, preveo Grljić, Zagreb 1956. str. 73.

7. *ibid.* str. 74—76; — 8. *ibid.* str. 81; — 9. *ibid.* str. 111; — 10. *ibid.* str. 125 s; — 11. *ibid.* str. 156

12. *ibid.* str. 169 s;

Ali taj prekid za estetu je samo put k novim »trenucima«:

»Bilo bi važno znati, da li se čovjek može riješiti neke djevojke na taj način, da je učini ponosnom: konačno bi sebi utvarala da je ona sama sita te veze. To bi pružilo vrlo zanimljiv epilog, koji bi psihološki bio vrijedan pažnje i koji bi također doveo do raznih erotskih iskustava.«¹³

Ideal estete jest Don Juan, a historijski — estetski stadij odgovara antičkom poganstvu i romantizmu.

Estetizam prve knjige »Dnevnik zavodnika« Kierkegaard odbacuje u drugoj knjizi »Dnevnika zavodnika«. Praznina i očajanje što ostaje u nutrini estetskog uživaoca prisiljava čovjeka da učini skok u etičku sferu. —

U etičkoj sferi estetizirani život mašte i poigravanja užicima zamijenjen je životom dužnosti i zbilje. Umjesto uživanja sada gospodari dužnost. Etička sfera jest sfera djelovanja, borbe i pobjeda, sfera egzistencijalnog nišljenja u zametku. Prividna sreća i harmonična uravnoteženost ugrožene su prolaznošću sreće i gubitkom individualnosti zbog obziranja na javno mišljenje na masu. Etičar čini ono što svatko može činiti, pa se i tu javlja očajanje s osjećajem izgubljenosti samoga Ja. Tu se gubi osobnost, tu gospodari opća dužnost, u kojoj nema mjesta onome izuzetnom, vlastitom faktoru individualne osobnosti — egzistencije, tu je kanoniziran zakon — kao opća norma djelovanja. Ugrožena je »egzistencija«, jer »e g z i s t i r a t i« znači: živjeti, raditi, čak i trpjeti, ali kao pojedinac, kao osoba. »Osoba koja egzistira jest Ja kao izolirana od svih drugih Ja, neovisno s obzirom na svaku drugu realnost, iz koje Ja 'proviruje' kao apsolutna novost. Zato osoba nije niti Duh niti Logos niti Priroda, nego ona 'izronjava' iz Bitka koji je okružuje. A Bitak u svom totalitetu transcendiraju (= svestrano nadilazi, m. o.) sve egzistentno, kao partikularno«¹⁴ Ideal etičara jest Sokrat, a historijski etički stadij odgovara židovskoj vjeri St. Za., gdje je bio kanoniziran zakon.

Zarobljenost, tjeskoba, očajanje — što ostaju u duši čistog etičara prisiljavaju čovjeka da učini skok u religioznu sferu.

Skok u religioznu sferu otklanja očajanje; tek u toj sferi čovjek može postići puninu individualne egzistencije, osobnim stajanjem pred Bogom i pasioniranom predanošću Bogu, — i to ne Bogu ove ili one Crkve, nego Bogu kao apsolutno Transcendentnom Bitku.

Tjeskoba je neposredna priprava za vjeru u Boga i u Krista. Biti pred Bogom — to znači: živjeti u tjeskobi. Tjeskoba uvijek prati čovjeka, prije grijeha, u grijehu i poslije grijeha. Ona je neodvojiva od čovjeka, jer u dnu ona je samo saznanje vlastitih granica pred neizrecivim Beskonačnim. S grijehom Adamovim ta je tjeskoba ograničenog bića pred Beskonačnim samo porasla, jer grijeh je bio momenat »izbora« u kojem su se u čovjeku kao spoju duše i tijela sastale vječnost i vremenitost, božansko i ljudsko, beskonačno i ograničeno, — veličine koje se između sebe isključuju. »Paradoks« čovjeka kao egzistence ili individuuma s jezgrom beskonačnosti u vremenitom biću u tome se baš sastoji. Temeljna značajka ljudske osobnosti jest u nemogućnosti pomirenja između konačnosti i beskonačnosti, tako da je čovjek uvijek u situaciji vršenja »izbora«. Tjeskoba je kod toga stimulans koji nas gura na uvijek novi »izbor« i ujedno rezultat izvršenja svakog izbora. Tjeskoba tako ukazuje na činjenicu da je ljudska egzistencija

13. ibid. str. 170;

14. MORANDO, SET, str. 23.

— upravo po ontološkoj nezadovoljivosti — »otvor« prema apsolutnoj Transcendenci, ali također da je ona »zatvorena«, i to bez mogućnosti otvaranja, u granice vlastite individualne bitnosti. »Otvorenost« prema Transcendenci i potpuna »zatvorenost« u vlastite granice — eto paradoksalne situacije čovjeka kao egzistence, koja čini da je svaki slobodni akt u egzistencijalnom opredjeljivanju »skok« i »rizik«, promašaj — i u tom smislu »grieh«. U dodiru s onim vječnim čovjek vrši izbor; vršeći izbor — on biva osobom, ali u grijehu — po onome ontološkom spoju osjetilnog i nadosjetilnog u njemu. U tome je čovjekova tragedija, njegova tjeskoba: svaki njegov izbor jest spojen s grijehom. »Znak veličine nečijeg duha jest stupanj saznanja o ovoj ljudskoj situaciji. Pravi geniji u umjetnosti, u moralu, u religiji, razlikuju se po dubini kojom su osjetili tragičnu dilemu života, poremećenje, tjeskobu, grijeh.«¹⁵ Tako je čovjek u svojoj najdubljoj individualnoj jezgri — egzistenci u potpunosti paradoksalan: spoj konačnoga i beskonačnog, spoj slobode izbora i nužnosti grijeha, i — kako to otkriva njegova neizbježna tjeskoba — spoj otvorenosti prema Transcendenci i zatvorenosti u vlastite granice. Mi ne bismo mogli osjećati »tjeskobu« vremenitosti, kad ta tjeskoba ne bi bila egzistencijalnom slutnjom vječne Transcendentnosti.

Kierkegaard potiče čovjeka da se pred neizbježnosti tjeskobe i očaja usudi na »Ili — Ili«: ili za očajanje s ludilom samoubojstva ili za skok u vjerovanje u Boga, u Krista. Tko se odluči za vjerovanje, žrtvuje sve da dobije sve. Za vjerovanje u Boga, u Krista ne postoji nikakav kriterij niti ikoji razumski, za sve ljude obavezni, objektivni temelj. Tu ne vrijede nikoje kategorije, tu vlada najstroža subjektivnost, tu se ne uspijeva bez skokova. Bez skokova, — jer »vjera se rađa iz tragične nemogućnosti razuma da proдре u kategorije vrhunaravnoga koje mu nužno izmiču.«¹⁶

Za razliku od razumskog znanja, koje ne dopušta paradokse, u vjerovanju sve je paradoksalno. Tu npr. trenutak odlučuje o vječnosti, vječnost se utjelovljuje u vremenu, Bog spasava čovjeka — pobunjenika protiv Boga, pa i sam biva čovjekom; kršćanska egzistenca tu u isti mah slobodno odabire i biva tjeskobna zbog svog izbora, povezujući na taj način konačnost i beskonačnost, vremenito i Vječno. »Bolest na smrt« — od koje boluje kršćanin prouzročena je ovom paradoksnošću, gdje živjeti znači izabirati, a izabirati znači griješiti. Kršćanstvo je okrutno kršćanstvo, a ne »slatka utjeha«. I ljubav Kristova — za ljudski rod je okrutna ljubav: Krist se žrtvovao na križu iz ljubavi prema ljudima, a to je imalo za posljedicu žrtve, bol, tjeskobu svima onima koji Krista istinski ljube. Eto paradoksa — »ljubav — bol«! Tjeskoba i patnja jesu patos religioznog čovjeka, i ta je tjeskoba iz osjećaja grješnosti i iz nesigurnosti spasenja. Religija, stoga, mora biti doživljavana u »tjeskobi i drhtanju«.

Kierkegaardovo prihvaćanje religije jest čin — naslijepo, neopravdiv razumom, ali zato — ono je čin volje što ga zahtijeva egzistencijalna analiza tjeskobe, u kojoj se sastaju vremenito naše biće i sama Vječnost. Egzistenca je čovjek koji »kao individuum« stoji »u vjerovanju pred Bogom« (im Glauben vor Gott), te Boga i vječnost učeni normativom svog vladanja. Kao individuum, — budući da »postoje različite osobe« jer izronjavaju iz Bitka s

15. MORANDO, SET, str. 27.

16. MORANDO, SET, str. 27 s.

njehovom karakterističnom individuacijom: egzistiraju ukoliko *ex-sistunt*, ukoliko — izadju vani, iz jednolične mase Bitka, sa svojom isključivom »singularnosti«. ¹⁷ — Ali, kako je moguće spasiti se od anarhizma uz ovako naglašeni individualizam?

To pitanje izriče jednu od temeljnih tačaka problema »k o m u n i k a c i j e« — o kojemu govori Kierkegaard. Odgovor je: treba učiniti da ljudi postanu kršćani, i to ne nikakvim auktoritativnim tumačenjima, nego indirektnim priopćavanjem po uzoru na Sokrata. Nećemo dakle subesjedniku izravno kazati što po našem sudu vrijedi kao istinito, nego ćemo u njemu izazvati »nemir« — vodeći s njime dijalog, a ne monolog. Iznijet ćemo sve odgovore na pitanja koja ga muče, i tako ga ostaviti u neizvjesnosti — u dijalektičkom lebdjenju i trepćenju«. Ta atmosfera djelovat će kao izazov da subesjednik zauzme stav, da se on probudi na egzistencu.

Probuditi subesjednika na egzistencu znači: probuditi ga da počne »konkretizirati u životu kršćanske istine«. Egzistirati — znači »ukorijeniti se u Bogu« — Čovječe, moraš spoznati da si stvor i da je nad tobom Stvoritelj. Od sebe nemaš ništa nego zlo, grijeh. Ako to zaista znaš, moraš od tjeskobe zdvajati u »strahu i drhtanju«. Da ne zdvojiš, moraš se na slijepo predati Bogu, — »vjera je kao konopac kojim visiš na Bogu, ako nećeš da se objesiš«. U nedostatku vjerovanja, u razvodjenju religije uzrok je svega zla; pogreška srednjega vijeka nije bila u religioznim shvaćanjima, nego u tome što su ta shvaćanja prerano nestala..

»Kršćanske istine« — kod Kierkegaarda — međutim nisu istine u smislu učenja ove ili one kršćanske Crkve. »Predmet vjerovanja nije nikakav nauk, nego predmet vjerovanja jest zbiljnost Učitelja, da je Učitelj zbilja tu. Predmet vjerovanja je dakle zbiljnost Boga u Egzistenciji, tj. da Bog kao neki pojedinac Čovjek tu jest doista bio«. ¹⁸ — Svaki čovjek, kao pojedinac, a ne po učenju ove ili one Crkve, ima od Boga zadatak »da u svojoj jednkrotnosti postane istinom«. ¹⁹ Stoga nitko nema prava da od drugoga čini kopiju samoga sebe, narivavajući svoje mišljenje Učitelj mora indirektno formirati svoga učenika: samo pokazati mogućnosti koje učenik može ostvariti. On može događaj strpljivosti Jobove tako ispričati da mu svi aplaudiraju, ali šta je time učinio? Ništa! Učenje biva vrijednim tek kad neki od učenika »bude razbuđen da ponovi strpljivost Jobovu«. ²⁰ Učitelj, propovjednik nije običan odašiljač koji prebacuje kulturna dobra od generacije na generaciju, nego je on razbudjivač novog života u učenicima, ne »učitelj znanja« nego »osloboditelj« od robovanja grijehu, »učitelj spasenja i otkupa« od grijeha. Jedini Učitelj, pravi Otkupitelj jest K r i s t. To proizlazi iz konstatacije da svi su ljudi grešnici, i stoga — svi učenici. Sredstvo kojim učitelj najbolje uspijeva »komunicirati« s učenikom jest ljubav. U činu ljubavi iščezavaju sve razlike i teže se za potpunim usklađivanjem težnja.

Kierkegaard — protiv shvaćanjima učiteljstva kršćanskih crkava — individualizira »kršćanske istine«. Po Kierkegaardovu učenju. »Svaka osobnost iz konačnosti ukazuje na Beskonačnost, iz vremena u Vječnost, iz imanence

17. *ibid.* str. 28.

18. Cit. FISCHL, — *Idealismus, Realismus, und Existenzialismus der Gegenwart*, 1954. str. 249;

19. *ibid.* str. 247;

20. *ibid.* str. 247;

u Transcendencu... Budući da se postajanje Čovjekom zbiva po spoznaji Samstva i spoznaji ovisnosti o Bogu, ono se nužno izvršava u osamljenosti. Kad netko u miru svog unutarnjeg Samstva i u jasnom stajanju pred Bogom naidje na odluku i za nju preuzme odgovornost, on sazrijeva u Osobu»²¹ — u ličnost, a ne po slijepom pokoravanju ovoj ili onoj Crkvi. Kierkegaard je bio posebno neprijateljski raspoložen prema danskoj liberalnoj protestanskoj Crkvi. Po njegovu mišljenju ona je od kršćanstva kao religije križa načinila karikaturu: duhovnici najudobnije žive, biraju za žene najljepše djevojke, brinu se za lijep život svoje obitelji. Kierkegaard se obara na biskupa u Kopenhagenu, Martensena. U toj borbi za čistoću kršćanstva imao je kao otvorenog neprijatelja i svoga vlastitog brata, biskupa iz Aalborga. Svojoj borbi za ovako shvaćenu čistoću kršćanstva posvetio je djelo »Trenutak«. U tom djelu zaklinje ljude na istup iz Crkve. Umro je od 42 godine. Odbio je crkvene sakramente, jer nije htio opozvati svoj raniji stav.

Osvrt na Kierkegaardovo učenje. — Kierkegaardovo je mišljenje prožeto Luterovim učenjem o grešnosti svih ljudskih čina zbog svestrane iskvarenosti ljudske naravi po istočnom grijehu. Kierkegaard apsolutno rastavlja čovjeka od Boga, te ne priznaje razumu nikakvu sposobnost za spoznaju Boga, niti analognu. Kierkegaard ne priznaje crkveni auktoritet u tumačenju Objave. To je učenje zaslužno, jer je u njem podcrtana apsolutna neovisnost i transcendentnost Božja, te za kršćane naglašena potreba ozbiljnog vjerskog života i duhovnog angažiranja. Kierkegaardovo učenje, međutim, nije moguće shvatiti kao nekakvu apologiju istinskog kršćanstva. U njegovu učenju nije dana kršćanska vizija života: Kristova religija nije orijentirana samo na pad i grijh, nego i na uskrsnuće, ona nije očaj i tjeskoba, nego u prvom redu nada i ljubav, ona nije mučenje i nemir, nego sigurnost spasenja i pouzdanja u božansku providnost. Kierkegaard nema mogućnosti izaći iz subjektivizma praćnog tjeskobom i očajanjem, jer on ne dopušta nikakvu objektivnu datost vjerovanja (Crkvu i sakramente). Prepušteno samome sebi — mora se samo Ja osjetiti izgubljenim. — Kierkegaard živo osjeća potrebu ljubavi koja otkupljuje, ali kod njega prevladava osjećaj grijeha, i to u jednoj bolesnoj formi, tako da mu izmiče mogućnost pomirenja. On živo osjeća potrebu Boga, potrebu religije. Međutim, taj je Bog i ta religija pod svim mogućim aspektima objektivno razumski naodrediva: credo quia absurdum.

U Kierkegaardovu učenju naglašena je nostalgija za izgubljenim rajem i misao da — pored ljubavi i miline Kristove — ne smijemo Boga shvaćati kao dobričinu koji je sklon da zatvori oči pod ljudskim slabostima. Kršćanska religija nije nešto obično, popustljivo i mekano, ono je ozbiljna, uvijek obnavljana borba: — izvršavanje zadataka što ga participacija ograničenog individuuma na neograničenosti Bitka sa sobom nosi, kako na polju spoznavanja same istine tako — i još više — na polju praktične realizacije te istine, tj. kako u znanstvenom spoznavanju tako u moralnom zakonu.

Kierkegaard govori često o »slobodi«²² individuuma u »izboru«. Ali tu dolazi u opreku s vlastitim učenjem: čovjek je u cjelokupnom svom vladanju unaprijed »određen«²³ za grijeh. U tom slučaju, jasno, nije više moguće govoriti o »slobodi«²⁴ i »izboru«. Kierkegaard se trudi da proslavi volju kao vrho-

21. *ibid.*, str. 250.

vnu aktivnost osobe... , ali konsekvence njegova učenja o religiji radije vode nijekanju slobodne volje, zasluge i prestupka, i istinske lične odgovornosti.²² Kierkegaardovo učenje ovdje podsjeća na Schopenhauerov pesimistički fatalizam, kao i na Nietzscheov amor fati.

Kierkegaardovo učenje predstavlja klicu kasnijeg čistog egzistencijalizma. U **n o m i n a l i z m u** (= filozofski pravac koji uči da pojmovima našeg razuma ne odgovara nikakav sadržaj u samim stvarima) — što ga to učenje uključuje biva, s kasnijim egzistencijalizmom, zaniijekana opća bit, svaka vječna ideja i svaka objektivna norma. U **v o l u n t a r i z m u** — što ga uključuje Kierkegaardovo shvaćanje: — odluka, odvaženje, angažiranje, — redom termini iz egzistencijalističkog rječnika, bivaju isključivo pod kompetencijom »samostalno djelujuće Osobe. Ta (Kierkegaardova) filozofija je gotovo histerični krik: djeluj, odvaži se, trči... Cilj trčanja biva zanemaren... 'Istina je objektivna nesigurnost'...«²³

Kierkegaardovom filozofijom, principijelno, bivaju otvorena vrata svakom pustolovnom djelovanju, pa npr. španjolski egzistencijalista Miguel de **U n a m u n o** u svom djelu »Život don Kihota i Sanča (1925) govori: »Mora se Sanču istrgnuti iz kruga žene i djece... i dovesti ga dotle da teži za pustolovinom; mora ga se učiniti Čovjekom.«²⁴ Ukratko:

Kierkegaardovo učenje uključuje **r e l a t i v i z a m** istine i **s u b j e k t i v i r a n j e** **v r e d n o t a**, sa svima gnozeološko-etičkim, individualnim i socijalnim, kritički neodrživim i anarhički opasnim konsekvencama.

FJODOR DOSTOJEVSKI: — egzistencijalni smisao grijeha.

Život i djela. — Dostojevski je rođen u Moskvi 1821. godine u jednoj sirotinjskoj bolnici. Tako je njegov život počeo pod znakom patnje koja će ga pratiti čitav život. Učio je na vojnoj inženjerskoj akademiji. Kao pripadnik jedne revolucionarne grupe osuđen je od carističke vlasti na smrt, ali je bio pomilovan na samom gubištu. Prognan je u Sibir. Nakon četiri godine zatvora i dvije godine vojničke službe vraćen mu je god. 1857. oficirski čin, a 1859. dopušteno mu je da se nastani u Petrogradu. Tu je umro 1881. godine.

Nepodnosive patnje u kaznionici u Sibiru lijepo opisuje Fjodor Dostojevski u djelu **Zapisci iz mrtvog doma**. U Sibiru je promijenio svoje političko mišljenje: dok je prije vjerovao da će politička revolucija omogućiti novi društveni poredak, sada vjeruje da društvena pitanja mogu biti riješena samo preporodom moralnog karaktera čovjeka. U tome duhu piše djela: **Zločin i kazna**, **Idlot**, **Demoni**, **Braća Karamazovi**, **Poniženi i uvrijeđeni**, i druga. — Sva ta djela jesu golemi doprinosi za moralnu i psihološku povijest modernog čovjeka. Protiv pozitivizma i materijalizma tadašnjeg doba Dostojevski tvrdi da individuum nije proizvod »sredine«, prirode ili društva; inače ne bi bilo razlike između zločinca i dobrog čovjeka, jer bi obadva bila samo pasivni rezultat određenog ambijenta, a »zločin« i »grijeħ« bili bi samo »naravni događaji«, i to neizbježivi: tako da bi svaka vrijednost osobe kao slobodne bila uništena.

Učenje. — Materijalizmu i utilitarizmu treba suprostaviti etički, sentimentalni, mistički idealizam. Ili Objava s Bogom, ili znanost bez Boga? **Objava s Bogom!** — odgovara Dostojevski. Čovjek koji hoće pokoravati se samo »razumu«, pa stoga niječe Boga i klanja se samo čovječjoj prirodi, ne može ostati na pola puta. Sudbonosnom dedukcijom nošen, od prve negacije dolazi do negacije samog razuma, tj. do negacije svoga novog idola; duh je odbačen, i na njegovo mjesto došlo je tijelo; ali puno brzo iza toga čovjek

22. MORANDO, SET, str. 39.

23. FISCHL, Idealismus, Realismus und Existenzialismus der Gegenwart, str. 254.

uništi tijelo čiji je rob postao. To je pravi »progres« čistog razuma — misli Dostojevski. Čovjek koji vjeruje u sami razum, baca se na užitke koje život može pružiti, nastoji »uživati« do zasićenja, do omamljenosti — da »zaboravi« na sve, i na koncu konstatira da je život bez smisla. Ohola dispozicija »bit ćete kao bogovi« dovela ga je konačno do samouništenja.

Da bi »čovjek« bio spašen, treba također očuvati njegovu osobnost od iščezavanja u apsulutizacijama postkantovskog idealizma. Spas ljudi sastoji se ne u »titanskim« otkrićima koja vode prolijevanjima krvi, nego u moralnom i religioznom životu, u vjeri temeljenoj na ljubavi. Vjera u Boga ulijeva u čovjeka vjeru u sama sebe i u druge ljude. Ona također nalaže žrtve, obvezuje čovjeka da prizna vlastitu nemoć razuma i vlastitu moralnu slabost. Ona zapovijeda obuzdavati vlastitu slobodu akcije i nalaže posvuda činiti dobro. S »titanizmom« ljudi silom postaju »proždiratelji« sebi sličnih. S vjerom, istinskom vjerom u Krista i Evandjelje ljudi bivaju ispunjeni humanošću i ljubavlju.

Stoga — intelektualni krugovi trebaju napustiti svoj ateizam, a askete i mistici trebaju izići iz svojih pokorničkih ćelija. Doba fanatičkog i vizionarskog oca Teraponte jest prošlo. Vjerska nauka mora se uskladiti s otkrićima progresa i suočiti se s problemima što interesiraju modernog čovjeka. Starac Zosima iz romana »Braća Karamazovi« zapovijeda Aljoši: »Što se tebe tiče — moja je misao ova: izaći ćeš iz ovih zidina, ali boravit ćeš u svijetu kao monah«. To je »veliki posluš«, jer tamo »će biti mnogo toga što treba da se učini«. Ivan Karamazov i Aljoša, dva brata, jesu predstavnici »humanizma protiv Krista i humanizma s Kristom«; prvi je proizvod čistog razuma bez Boga, drugi nije tako učen, ali on je »nevin« i određen da spasi svijet i čovjeka u svijetu. Zadnja konsekvencija Ivanova učenja »sve je dozvoljeno, jer nema Boga« — dovodi Smerdjakova dotle da je ubio oca — starog Karamazova, a Raskolnikova iz romana »Zločin i kazna« dovodi dotle da ubija staricu lihvarku htijući ispitati da li je on »uš kao i svi ostali«, ili je on Napoleon koji »ubija mirno, svijesno i hladno« te nameće svijetu svoju normu morala, umjesto objektivnih i općenito obaveznih norma Božjeg zakona i Kristove ljubavi. — Ivanu, Smerdjakovu, Raskolnikovu i sličnima stoje nasuprot starac Zosima i Aljoša. Smerdjakov je od Ivana naučio ubilačko pravo, Aljoša je od Zosime, starog monaha naučio aktivnu ljubav za čovječanstvo. »Aktivnu ljubav« — učinak ustrajnog rada i stalnog napora »usprkos svemu« što protiv takove ljubavi nastupa. Život proveden u iskrenoj ljubavi među ljudima — to je raj na zemlji. U duhu takva uvjerenja pripovijeda Zosima zgodu iz svoga vojničkog života, dok je bio oficir: poslije nego je neustrašivo prihvatio dvoboj, od protivnika je zatražio oprost i rekao pred svima: »Gospodo, gledajte okolo darove Božje: vedro nebo, čisti zrak, nježnu travicu, ptičice, lijepu i nevinu prirodu, a mi, samo mi bezbožni i ludi rod, ne shvaćamo da je život jedan raj, — a bilo bi dovoljno kad bismo samo htjeli to shvatiti, i ono bi zasjalo u punoj svojoj ljepoti, a mi bismo se zagrlili plačući...«.

Prihvatanje vjere, po shvaćanju Dostojevskog, nije rezultat logičkog dokazivanja. Dostojevski, kao ni ostali egzistencijalisti, nema puno povjerenja u razum. Dostojevski prihvaća vjeru u Boga, u Krista na temelju negativnog dokaza: neizbježne apsurdnosti života bez Boga. Ivan Karamazov govori Aljoši: »Ja mislim, dakle postojim; eto u čemu sam siguran. Što se ostalog tiče, sve što me okružuje, Bog i sami Sotona, sve to

nije dokazano«. U stvarima vjere treba dakle izvršiti »skok« u tamu. Kad je učinjen taj skok, čovjek se nađe u svijetu, koji je puno sretniji od svijeta čistog razuma. skok mora biti izvršen slobodnom odlukom pojedinca. »Kako, kako da ponovno dobijem vjeru?« —pita starca Zosimu neka intelektualka. »Kako, kako je moguće o tome (o vjeri) imati neki dokaz? Na koji način to provjeriti? Ja vidim da je to... skoro za sve stvar bez važnosti, da danas nitko time ne razbija glavu, a sama ja to nisam ustanju podnjeti. To je stvar koja ubija! — Zosima: »Bez sumnje da ubija. Ali ovdje nema ničega što se može dokazati, međutim ovdje je moguće uvjeriti se«. — »Kako?« — »S prakticiranjem aktivne ljubavi. Nastojte ljubiti svoje bližnje aktivno i neprekidno. Koliko više budete napredvali u ljubavi, toliko više bit ćete uvjereni o opstojnosti Božjoj i o besmrtnosti vaše duše. I — ako u ljubavi prema bližnjemu dođete do savršenog odricanja, tada ćete vjerovati bez ikakve sumnje, i nikakva sumnja više niti neće moći da uđe u vašu dušu. To je stvar prokušana, upravo je tako«.

Vjera u Boga, vjera u učenje Kristovo — po shvaćanju Dostojevskoga — kao što je već rečeno, nije konsekvencija razumskog opravdanja, ona je zah-tjev osjećaja potrebe za ljubavi, za pravdom, za srećom — koju ovaj svijet nikako nemože dati. To na smrti potvrđuje Stjepan Trofimović riječima: »Bog mi je potreban, jer je on jedino biće koje mogu vječno ljubiti... Čitav se zakon ljudske egzistencije sastoji u tome da se čovjek uvijek može pokloniti nekoj stvari neizmjerljivo velikoj... Neizmjerljivo i Beskrajno tako je nužno čovjeku kao i ovaj mali planet na kome se miče«. U istom smislu — Mića Karamazov osuđen je na rudnik, govori: »Ako čovjek otjera Boga sa zemlje, mi ćemo ga naći pod zemljom. Mi ljudi podzemlja, mi ćemo uzdići iz zemaljske utrobe tragičnu himnu Boga veselja«. Čovjekova duša žeda za Bogom, i strašne su posljedice protjerivanja Boga iz ljudskog srca. Ma koliko razum kroz usta Ivana Karamazova, posebno zbog postojanja patnje nevinih, naročito djece, — ma koliko govorio protiv Boga, na sve stvari ipak treba gledati kao starac Zosima »sub specie aeternitatis«, i truditi se da zla liječimo ljubavlju. Krist nije riješio problem zla, nego je došao na svijet da ljubavlju liječi zlo. To je put i za sve ljude. »Mi se bez prestanka varamo ako ne damo da nas vode Krist i vjera«. I na drugom mjestu: »Zapad je izgubio Krista, i to je razlog zbog kojega Zapad umire, samo to«. ²⁵ Veršilov u snu gleda pogreb Evrope, ali i njeno uskrsnuće u Kristu: »Ja nisam mogao Njega ni vidjeti između ljudi koji postadoše siročad. On je došao k njima, raširio prema njima ruke i rekao: 'Kako ste mogli mene zaboraviti?' Zatim je nekakav veo pao sa svih očiju, i odzvanjala je oduševljena himna novoga i zadnjeg uskrsnuća...«. ²⁶ — »Čovjek ne može živjeti bez Boga«. ²⁷ Stoga: odsutnost Boga iz čovječjeg srca nije trajnog karaktera, pa će pobožne vjernice »siromašne žene pobijediti mudrace, jer u njima se izražava... nesavladivi elan duše, koja je stvorena na sliku Božju«. ²⁸

U stvarima vjere razum zapravo nema ništa reći, niti za vjeru niti protiv nje. U romanu »Idiot« Dostojevski to obrazlaže ovim riječima: »Slušaj, Parfione, ti si mi postavio pitanje... Eto ti moj odgovor: 'Bit vjerskog osjećanja izmiče svima razumskim zaključivanjima; nikakva krivica, nikakav zločin,

25. LUBAC, *Le Drame de l'Humanisme Athée*, Paris 1959. str. 318.

26. ibidem, str. 348; — 27. ibidem, str. 361; — 28. ibidem, str. 361; — 29. ibidem, str. 360.

nikakva forma ateizma nju ne dotiče. Ima i uvijek će biti u tom osjećaju nešto neshvatljivo i nedostižno argumentiranju ateista'...«.²⁹

Pokušaji nadomještanja Boga u ljudskoj duši bez uspjeha su, i u krajnjoj liniji samoubilački. Kirilov u »Demonima« govori: »Ako Boga nema, onda sam Bog ja«. Raskoljnikov u »Zločinu i kazna« smatram da je »sve dozvoljeno, jer nema Boga«. Uz takvu dispoziciju on ubija, kako već rekosmo, staricu lihvarku. — A rezultat — ? »Mene je vrug tada gurao, a već iza toga mi je bilo jasno da nisam imao pravo onamo ići zato, jer sam ista uš kao i svi... Zar sam ja staricu ubio? Ja sam sebe ubio, a ne staricu«. Grizodušje njega je podvojilo, uništilo. Nije čovjeku dopušteno sve, jer opstoji Bog — zaključak je Dostojevskoga protiv svih oblika antropoteizma. Tu misao Sonja obrazlaže Raskoljnikovu riječima: »Ja ne mogu znati za planove Božje providnosti... Zašto me pitate to o čemu se ne može pitati?... I tko mi je dao pravo da sudim: tko treba da živi, tko ne treba da živi?«³⁰ — Za Dostojevskoga: imperativi savjesti jesu put ka Bogu, a maksimalna realizacija tih imperativa u činima pravde, ljubavi, pokajanja za grijeh, uskrsnuća itd. jesu put ka sreći već na ovoj zemlji. U tom smislu starac Zosima govori malovjernoj dami koja mu se tuži da »pati... zbog nevjerovanja« u buduću život ovako: »Ljudi su stvoreni za sreću, i tko je potpuno sretan, taj može sebi otvoreno reći: 'ja sam ispunio zavjet Božji na ovoj zemlji!' Svi pravednici, svi sveci, svi sveti mučenici — svi su bili sretni«.

Kod Dostojevskoga: vjera je viša i nužna nadopuna moralnosti. To dvoje, međutim, nije moguće svesti na neki zajednički nazivnik. Iz činjenice da i čovjek koji ne vjeruje u Boga poznaje griznju savjesti, Dostojevski zaključuje na postojanje nekoga naravnog moralnog zakona u nama. Ateist također osjeća da mu nije sve dozvoljeno, makar bi ga razumska logika tome vodila.

Po konstruiranju svoje koncepcije na planu konkretni Ja i konkretni Ti, po naglašavanju vrijednosti osobne slobode nasuprot ljudskog »mravinjaka« držanog na okupu »čudom, tajnom i auctoritetom« — iz poeme »Venki Inkvizitor«, po analizi najmracnijih strana čovječjeg bića, po negiranjima vrijednosti razuma u rješavanju osnovnih problema nazora na svijet (odakle? kamo? zašto?), po isticanju iracionalnih, s čuvstvima i cudorednom svijesti spojenih komponenata u čovjeku — po svemu tome Dostojevski se kreće u okvirima egzistencijalističkog shvaćanja, i to kršćansko egzistencijalističkog, jer ga sve to na ovaj ili onaj način vodi vjeri u Boga, u Krista, vjeri u vječni život, vjeri u grijeh, vjeri u individualnu odgovornost i suodgovornost svakoga od nas za grijehe svih među nama ljudima. Cjelokupno razlaganje Dostojevskog koncentrirano je oko ovoga: za ljude je neizbježna alternativa život s Kristom ili samouništenje bez Krista, gdje — po riječi sv. Augustina — prvo vodi dispoziciji »amor Dei usque ad contemptum sui« (ljubav prema Bogu sve do prezira prema samom sebi), a drugo dispoziciji »amor sui usque ad contemptum Dei« (ljubav prema sebi sve do prezira prema Bogu) s rajem, odnosno paklom, već na zemlji kao neizbježnim posljedicama.³¹

30. MORANDO, SET, str. 69.

31. Usporediti: MORANDO, SET, pogl. o Dostojevskom; KATALINIĆ, Čovjekov titanizam kod Dostojevskog, — Život, rujan-prosinac 1943; Dr ANTE KUSIĆ, Teodiceja, Zadar 1962. str. 13—21.

Osvrt na učenje Dostojevskoga. — Vjera u Boga uvjet je za vjeru u čovjeka i prirodu. Bogočovjek Isus Krist posvetio je u svojoj osobi i čovjeka i materiju, te izmirio misticizam i humanizam. Sav svemir pretvara se u kraljevstvo Božje. Teocentrizam omogućava usavršavanje čovjeka, antropocentrizam onemogućava i običnu čovječnost. To je rezime koncepcije Dostojevskoga o čovjeku.

Međutim, i usprkos uzvišenosti ovakve koncepcije, protivno shvaćanju Dostojevskoga potrebno je istaknuti racionalni momenat u prihvaćanju vjere u Boga i Krista. U tome smislu *Moranda* govori: »Život bez moralnog kaosa, bez laži i bez fikcija, ne može biti etički i filozofski temeljen bez jednoga logičnog reda i neke unutarnje discipline u čovjeku. Kontrast, kontradikcija, nezadovoljnost jesu njegova efektivna psihološka stvarnost, ali njegova težnja... nije ta koja bi zaglušivala glas srca u ime razuma, niti kritički razum u ime spontanosti uzleta osjećaja. Njegova muka ne smiriva se po prelaženju od jednoga člana dileme na drugi. To bi ga ostavilo nezadovoljnim... i njegov problem ostao bi neriješen. Danas prihvatljivo rješenje jest samo ono koje vodi računa o obadvama recipročno integrantnim aspektima ljudske realnosti.«³² Ukratko: čvrstoća osjećanja pretpostavlja razumsku sigurnost filozofije religije. —

KARL BARTH: — »teologija krize«

Barth je rođen u Bazelu 1886. godine. Bio je najprije protestantski pastor, zatim profesor na različitim njemačkim univerzitetima, dok se nije 1935. godine vratio u rodni grad, također kao profesor.

Barth je postao glasovit posebno po svome komentaru *Poslanice sv. Pavla Rimljanima*. — Kao što je i poznato, Poslanicu Rimljanima napisao je sv. Pavao povodom svade među kršćanima Rima, od kojih su neki bili židovskog podrijetla, a neki su se obratili s poganstva. Kršćani židovskog podrijetla isticali su na uvredljiv način svoju značajku »izabranog naroda«, te s preziranjem gledali na kršćane koji su se obratili s poganstva. Ovi posljednji, međutim, odgovarali su preziranjem prema kršćanima židovskog podrijetla, i predbacivali su im kako su njihovi preci često upadali u idolatriju, te kako je njihov narod čak na smrt osudio Spasitelja Isusa Krista, Boga — koji je baš njih kroz povijest tolikim dobrima obdario. I jedni, i drugi — polazali su od uvjerenja da su svijetlo Evanđelja i vjera bili baš njima dani kao zaslužena nagrada za dobra djela, bilo njihova bilo njihovih preda. Sv. Pavao ispravlja mišljenje i jednih i drugih: »Non enim auditores legis justi sunt apud Deum; sed factores legis justificabuntur« (II, 13), — nije dovoljno primiti i čuti za zakon, nego je potrebno zakon izvršavati, svi će prekršitelji novoga kršćanskog zakona biti jednako suđeni, bez obzira na to da li su oni bili židovi ili pogani. Ni jedni, ni drugi, niti ijedan čovjek ne smije pripisati svoje spasenje vlastitoj dobroti ili pravednosti, — nego samo milosrđu Spasiteljevu. Niti Stari Zavjet, niti sama narav ne mogu spasiti čovjeka; opravdanje dolazi samo od vjere, koja je apsolutno nezasluzni dar Božji, — jer ljudi su svi bez razlike zastranili, i njihova su djela, što se tiče zaslužnosti pred Bogom, posve bez vrijednosti.

U Barthovu Komentaru Poslanice Rimljanima isprepleteni su: pretjerani Kierkegaardov dualizam između vječnoga i vremenitog s luteransko-kalvinističkim učenjem o »sola fides« (spasava samo vjera, nema nikakvih zaslužnih djela) i predestinaciji i (neki su predodređeni za spasenje, a neki za vječnu propast).

Budući da je sve to zapravo teološka problematika, i budući da Barth toj problematici nastoji naći rješenje ne u logičkim izvodima razuma — koji pomoću temeljnih logičkih principa dovodi a međusobnu vezu vremenitog i vječnog, nego u dijalektičkim napetostima i oštrom cijepanju između vremenitoga i vječnog, Barthovo se učenje zove također: — »teologija krize«, — »teologija egzistence« (= svaka egzistenca, kao autonomna, treba da izvrši svoj za vječnost — od Boga određeni zadatak), ili »dijalektička teologija«.

Po Barthovu učenju: postoji apsolutna kvalitativna razlika između Boga i čovjeka, tako da se ne može govoriti o nikakvoj analogiji bitka — kad je riječ o Bogu. Naravni razum nema nikog

32. MORANDO, SET, str. 55.

objektivnog i svima ljudima otvorenog pristupa u područje religije i nauke o Otkupljenju. Između vremenitog i vječnog, između čovjeka i Boga ima bezdan koji nije moguće ničim premostiti niti priječiti. Međutim, u vlastitoj nutрини nosi čovjek paradokso vremenitoga i vječnog, iz čega niče unutarnja čovjekova »kriza« (Kierkegaardova »tjeskoba«). Ta je kriza za čovjeka spasilačka: ona nije ništa drugo nego potreba i akt vjere u Boga, ona negira to što je čisto ljudsko i svjetovno. Doživljava »krize«, u kojoj se »linija smrti« osuđenog grešnika — čovjeka mijenja u liniju života čovjeka otkupljena milošću, u kojoj se izvršava kvalitativni »skok« iz negativnoga u pozitivno, vremenitoga u vječno, — doživljava te »krize« dar je Božji, a ne nikakvo dostignuće naravnog razuma i volje. Titani koji su pokušali doći do Božanstva, slažući brdo na brdo, bili su spajeni. Prometej koji je lutio ukrasti božansku iskru pao je okovan. Lucifer koji se usudio izazvati Boga bio je odbačen. Oholost filozofskog i teološkog razuma, koji misli da je sposoban doći do Boga vlastitim silama, blasfemna je i Boga niječe.

Problem egzistencijalističke afirmacije ličnosti ako originalne i nepoopćive egzistencije Barth rješava temeljeći pravu egzistenciju čovjeka u onome božanskom. Stari čovjek sa svojim tijelom i strastima, sa svojim vremenitim »biti tu« — nužno je grešnik, osuđenik. On biva novim čovjekom ili egzistencijom kad ga »kriza« dovede na to da zaniječe starog Adama i živi u nesmirivom »dijalektičkom« usavršavanju »pred Bogom«, na način da Krist živi u njemu i da on živi u Kristu, tj. da živi onako kako to traži Sveto Pismo kad naglašava pravdu, ljubav, bratstvo među ljudima i slobodu. Kod svega toga: vjera je nešto posve iracionalno, ona je hrabrost vjerovati »usprkos« (trotzdem), rizik i skok prema nečemu posve nepoznatom i neshvatljivom, — ono: *credo quia absurdum*. Imati vjeru — znači: umrijeti i uskrsnuti s Kristom, učiniti da duhovni čovjek trijumfira nad tjelesnim elementom u svijetu. U stvarima vjere čovjeku ne pripada nikakva zasluga, naša djela nisu »dobra« po svojoj naravi niti po našem voljnom nastojanju; ona su »dobra« samo po slobodnom božanskom predodređenju, — po predestinaciji.

Osvrt na Barthovo učenje. — Barth, kao i Kierkegaard, govori o »skoku«, izboru, moralnosti, odluci »egzistencije«. Ali, sve te riječi ostaju zapravo bez značenja, jer: nisam ja taj koji izabire, nego je to Bog. Dakle, ni odgovornost nije moja, ni odluka nije moja. U tom slučaju — više nema govora o istinskoj i vlastitoj ličnoj egzistenciji.

Druga stvar, razum nije neprijatelj vjere i nije oprečan vjeri. Razum je — u stvarima vjere — kritički način pristupanja problemima čije je rješenje po vjeri već poznato. Vjera i razum se ne sključuju, nego u mnogim stvarima nadopunjuju. Vjernik zna da za vjerko rješenje određenog problema, ali to ga ne spriječava da problemu pristupi i znanstveno, razumskim rješavanjem — tj. detaljnim ispitivanjem činjenica i logičkom strogošću dedukcija.

Parreyson zapaža da se dijalektička teologija ne može smatrati jednom od forma egzistencijalizma, jer je u učenju dijalektičke teologije toliko naglašava teocentrizam da je čovjek kao osoba anuliran. Tu onda zapravo nema kolaboracije između čovjeka i Boga, nego sve izvršava sami Bog, — ali tada postaju apsurdnima stvaranje čovjeka i inkarnacija Sina Božjega.

K tome, ako razum doista ničemu ne služi u stvarima vjere, ukoliko se vjera temelji na apsurdu i paradoksu, onda više nema mjesta ni za filozofiju, ni za teologiju, pa niti za onu »dijalektičku« ili »teologiju krize«, o kojoj je Barth napisao tisuće stranica u djelima: *Kirchliche Dogmatik, Dogmatik im Grundriss, Parole de Dieu et parole humaine, Connaitre Dieu et le servir, Une voix suisse*, i drugima.³³

GABRIJEL MARCEL: katolički egzistencijalizam

Zvot i djela. — Marcel je rođen 1887. godine. Svršio je filozofiju na Sorboni, a iza toga se sveto kazalištu, estetskoj kritici, muzici i filozofiji. Njegov je filozofski razvoj započeo u atmosferi njemačkog idealizma (Schelling), nastavio se preko francuskog intuicionizma (Bergson) i završio u realizmu katoličkog nazora na svijet. Marcel je primio krštenje tek 1929. godine, kad mu je bilo 42. godine.

Glavnina Marcelova djela jesu: *Journal métaphysique, Etre et avoir, Du refus à l'invocation, Homo viator*.

Učenje. — Po Marcelovu shvaćanju filozofija ima biti neprekidno traženje, »put« koji neprekidno vodi dalje, a da se nikada ne dođe do definitivnih rezultata; filozofija nije sistem fiksiranih istina. Filozofija je egzistencijalna, a ne tek racionalna analiza čovječje osobe. Na dan 8 novembra 1932. Marcel je pribilježio: »Kad sam gledao jednog psa gdje leži ispred nekog dućančića,

33. MORANDO, SET, str. 90—112. i str. 182—220.

došla mi je u usta rečenica: 'ima nešto što se zove — živjeti, ima nešto drugo što se zove — egzistirati'. Ja sam izabrao ono — egzistirati³⁴. Šta znači »egzistirati«?

Po Marcelu — egzistirati znači: stvarati vlastitu osobnost po činima ljubavi i vjernosti prema drugim osobnostima, prema slobodnom Ti svoga bližnjega i apsolutnom Ti osobnog Boga. Vjernost i ljubav, koliko se odnose na ljude, zahtijevaju daljnje temeljenje — ukoliko one uvijek transcendiraju (= prelaze granice) ono čisto predmetno, i time bivaju ontološkim naslućivanjem Apsolutnoga, Boga. To isto vrijedi i za naše čuvstvo nade. U nadi, ljubavi i vjernosti čovjek se susreće s Apsolutnim. Ta raspoloženja čovjeka ne dopuštaju nikakvu fikciju, nikakvi »sum« (= jesam), one su poziv na neprekidno »sursum« (gore, više!). Stoga: za čovjeka kao egzistencu »deviza nije s u m, nego s u r s u m«³⁵, po činima vjere, ufanja i ljubavi. Po onome »sum« čovjek participira na bitku ovoga osjetilnog svijeta, po onom »nemiru« što ga u nama izaziva potreba prema »sursum« — čovjek participira na bitku Apsolutnoga, Boga. Ta participacija, međutim, nije istovijetnost, ona je »misterij«: Ako bi ona bila istovijetnost, ja ne bih osjećao ontološku potrebu prevladavanja mog bitka da bh stigao do punine Bitka³⁶. Riječ »misterij« nema kod Marcela ono obično vjersko značenje: istina koja nas »nadilazi«. »M i s t e r i j« kod Marcela znači: istina koja nas »obuhvaća«, a da sama ne može biti shvaćena pomoću diskurzivnog razuma, nego samo pomoću neposredne institucije. U tom smislu, naše »egzistirati« nije više »problem«, nego je ono »misterij«.

»Problem je nešto što se susreće, što nekome zatvara put. On je posve preda mnom«. — »Misterij je naprotiv, nešto u čemu se ja sâm nalazim zatvoren; u čijoj je biti, da ne stoji posve preda mnom. On je takav kao da u ovoj zoni gubi svoje značenje razlikovanje onoga u m e n i i onoga p r e d a m n o m«³⁷ Problemi se odnose na predmet i znanstvena istraživanja, misteriji se odnose na ono što je nepristupačno objektiviranju. Tako npr. odnos »tijelodua« nije »problem«, nego »misterij« — pa je izvan kompetencije razuma. Isto tako i misterij spoznaje, misterij slobode. Isto tako — misterij bitka. Marcel ne priznaje ni agnosticizam ni idealizam; i jedan i drugi sistem shvaćaju bitak kao »problem«, a to je krivo. Postoji samo misterij bitka, i taj je izvan kompetencije razuma. Da bi uopće mogao postaviti pitanje o bitku kao »problemu«, morao bih sebe držati izvan samoga bitka. Faktično je, međutim, i samo Ja koje pita uvučeno u pitanje. Ne može se rastaviti pitanje o samome Ja od pitanja o bitku. Nedjeljiva je cjelina ono »J a« i »s a m«. Mi »ž i v i m o« u bitku, u misteriju, i diskurzivni razum tu nema šta reći.

Participacija na bitku svijeta izvršava se pomoću osjetilne spoznaje, pomoću onoga »biti — u tijelu« ili »inkarnacije«. — Participacija na Apsolutnom Bitku izvršava se odazivom egzistence ili osobe na »poziv« što je n j o j upućen od Apsolutnoga izvan prostora i izvan vremena. Raspravljajući o participaciji na bitku, trebamo razlikovati naše »imati« od našega »biti«. »Imati« — od-

34. FOULQUIE, *L'existentialisme*, str. 107.

35. MARCEL, *Homo viator*, str. 32.

36. MORANDO, *SET*, str. 117.

37. MARCEL, *Être et avoir*, str. 145; cit. Lenz, *Der moderne deutsche und französische Existenzialismus*, pogl. o Marcelu.

nosi se na stvari koje su izvan mene. Svakom »imati« pripada neko »quid«, koje je posjed nekoga »qui«. Mi se privezujemo uz ono »quid«, nastojimo postati nešto jedno s njime, ali uzalud.³⁸ Ugrožava ga samo življenje. »Quid« postaje centar tjeskobe.³⁹ Ta tjeskoba govori da ono što »imamo« (kuća, zdravlje, sposobnosti, znanje) nije ono što mi »jesmo«. »Imati« još nije »biti«. Ono »biti« — jest naša osobna, slobodna egzistencija. Ona nije neki objekt koji bi mogao biti spoznat, ona se može samoiskusiti. Zadatak je našeg života da od onoga što »imamo« sve više preuzimamo za svoju »egzistencu«, za svoje »biti«. Tako je ono »imati« praćeno »potrebom bitka«, koju Marcel naziva i »ontološki apetit«.

Po toj »potrebi bitka«, po tom »ontološkom apetitu« mi znamo za Apsolutni Bitak, za Boga. Marcel odbacuje tradicionalne dokaze Božje egzistencije: »dokazi« nisu potrebni, kad je tu neposredna svijest o Bitku. Bog je »apsolutna nazočnost«, on je dublje u meni od mene samoga, on je objekt vjere, a ne dokazivanja. Znannost uvijek pretpostavlja ono Ja koje ispitiva objekt što je ispred (ob-jectum) mene. »Ali — u bitku mi smo uronjeni; on nije realnost i istina koja stoji 'pred nama', nego istina koja 'nas obuhvaća' — pa stoga, kad se radi o redu bitka — mi smo u 'misteriju'...⁴¹ Oni koji niječu Boga, kao i oni koji »dokazuju« Boga — počinjaju istu pogrešku: objektiviraju to što se ne da objektivirati.

»Ontološki apetit«, što ga sa sobom nose svi oblici onoga »imati«, u stanju smo utajivati činima »vjernosti«, »ufanja«, »ljubavi« na planu ja-ti mog blišnjega i planu ja-ti Apsolutnog Bitka, a nikako na planu ja i o n, gdje u drugom gledam tek predmet među predmetima. Tek po ljubavi ja shvatim drugoga, a ne po razumskim sudovima što ih o njemu učinim. Tu je dubina kršćanske etike, koja zabranjuje suditi o blišnjemu. »Ima samo jedna muka, naime: biti sam« — uzdiše junakinja u *Le coeur des autres*. U čistoj ljubavi, vjernosti i nadi razvija se između Ja i Ti »su-bivstvovanje« (être-avec)⁴¹ s ljudima i Bogom. Zajedništvo onoga »Mi« spasava čovjeka od očajanja i samoubojstva. Osnovna nevolja savremenog čovjeka jest baš u materijalnom samoživstvu. Protivno samoživstvu, zajedništvo onoga »Mi« omogućava unutarnje »susretanje« s Bogom i ljudima.⁴² Danas individuum gleda na sebe i na druge kao na obični svežanj »f u n k c i j a«: jesti, spavati, konsumirati. Što je npr. činovnik drugo nego stroj koji »funkcionira«, koji je od liječnika »kontroliran«, smrću »derangiran«, kao »šteta« uknjižen. U svemu tome razlog je čovjekova očajanja. Čovjeka treba razbuditi na autentični život slobodnog uplitanja, odlučivanja — uz dispoziciju vjernosti i ljubavi unutar onoga »Mi«. Na vjernost kao »mjestu bitka« treba da se izgradi nova ontologija, koja će — za razliku od stare racionalne ontologije — biti konstruirana »bez ikojeg apeliranja na ... duboko sumnjivu kategoriju supstancije«.⁴³

Osvrt na Marcelovo učenje. — Marcelovo učenje sadrži elemente iz najrazličitijih filozofskih sistema. Ono sadrži elemente empirizma i misticizma

38. MARCEL, *Être et Avoir*, str. 237; cit. Lenz, o. c.

39. LENZ, *ibid.* 40. MORANDO, *SET*, str. 122.

41. MARCEL, *Journal métaphysique*, str. 169; cit. Lenz, o. c.

42. MARCEL, *Journal métaphysique*, str. 170; *ibid.*

43. MARCEL, pogovor u »*Existentialisme chrétien*«, str. 318.

— s naglaskom na potrebi znanstvenog znanja i vjerovanja. Ali tu ima i metafizike i ontologije — u naglašavanju »ontološkog apetita«. To učenje sadrži i elemente fideizma, ukoľiko ono vjerovanju, a ne razumu, pripisuje spoznaju istinske stvarnosti. To učenje sadrži i elemente kantizma, jer praktičnom razumu daje prednost pred teorijskim ili čistim razumom. Tu ima i paskalizma, s naglašavanjem potrebe »spasjenja« pred potrebom čisto znanstvenog saznavanja. Tu ima i njemačkog egzistencijalizma — u isticanju iracionalističkih momenata u čovječjem doživljavanju, isticanju vrijednosti osobe i slobode, opisivanju života kao tjeskobne napetosti između empiričkoga i transcendentnoga. Tu ima i tomizma, ako ne u metodi i polaznoj tački — kako ističe sami Marcel — to svakako u zaključcima.

Marcelu treba upisati u zaslugu to što je protiv pesimističnog osnovnog gledanja na život kod ateističkih egzistencijalista dao jednu optimističku i »vedru« formu egzistencijalističkog gledanja na život: »život je raj« — ako je proveden u ljubavi i vjernosti.

S Marcelom trebamo priznati ono iracionalno u čovjeku, ali ne može se prihvatiti njegovo nijekanje sposobnosti razuma za spoznaju nekih metafizičkih objektivnih istina, kao npr. istinitosti principa kauzaliteta i principa kontradikcije, te mogućnost izvjesnih dedukcija s područja teodiceje, metafizičko psihologije, kozmologije itd. Nijekanje diskurzivne sposobnosti razuma na području ovih istina sa sobom povlači spekticizam na svim poljima, pa i na polju vršenja dužnosti u okvirima ljubavi i vjernosti — za što se zalaže Marcel. Na koji način možemo spoznati obavezu vršenja dužnosti, ako ne razumom? Nije li principijelno povjerenje u spontani impuls emocije sasvim neodređeni i time društveno riskantan kriterij? Jasno je da u duhu Marcelovih osnovnih postavki više nije moguće govoriti o katoličkoj vjeri kao jedino »pravoj« i istinskoj. S Marcelom i mi priznajemo da nije razum taj koji odlučuje o djelovanju: volja je koja odlučuje. Ali — istina je i to, da se volja ne odlučuje bez neke spoznaje razuma. Ako li sada principijelno lišimo razum mogućnosti za objektivnu spoznaju, više nije moguće izbjeći potpunom relativizmu i anarhičkom subjektivizmu vrednovanja.⁴⁴

NIKOLA BERDJAJEV: eshatološka metafizika

Život i djela. — Berdjajev je rođen u Kijevu 1874. godine. Iza 1922. godine živio je u Njemačkoj i Francuskoj. U Parizu je izdavao sve do rata ruski časopis Put. Umro je 1948. god.

Glavnija su Berdjajevljeva djela: »Smisao istorie« (prev. s njem. — Beograd 1934), Smisao stvaranja (na njem.), Novo srednjovjekovlje (s franc. — Varaždin 1932), Čovjek i stroj (na vranc.), Filozofija slobodnog duha (na rus.), Duh i realnost (na rus), Pokus eshatološke metafizike (na rus.), O dostojanstvu kršćanstva i nedostojnosti kršćana (na njem.), Egzistencijalna dijalektika božanskoga i čovječjeg (na njem.), Pet meditacija o egzistenci (na franc.).

Učenje. — Tek 1936. godine, s djelom »Pet meditacija o egzistenci« pridružio se Berdjajev zapadnim egzistencijalistima. Prije toga ovaj filozof »Svete Rusije« priznavao je za svoje učitelje samo dva velika Rusa: Solovjova i Dostojevskog.

Problem ljudske osobe što ga tretira Dostojevski okupirao je u potpunosti i Berdjajeva: apsolutna sloboda bez Boga ili življenje u kršćanskoj ljubavi u Bogu.

U životu modernog čovjeka naglašena su dva zahtjeva: zahtjev za svakidašnjim kruhom i zahtjev za slobodom. Jedni ljudi, međutim, odviše su orijentirani na kruh — uz žrtvovanje dostojanstva slobode ličnosti, a drugi su odviše orijentirani na slobodu — uz uskraćivanje kruha za sve ljude.

44. Usp. MORANDO, SET, str. 128—146.

Jedan viši stupanj istine bio bi dostignut, ako bi uspjele pomiriti ta dva zahtjeva: kruh predstavlja u fenomenomskom svijetu (= svijet — kakav je za nas) to što sloboda duha predstavlja u noumenskom svijetu (= svijet — kakav je sam po sebi), kruh je fenomenomski uvjet za razvijanje duhovne slobode kao noumenskog entiteta. Ali, ovdje — u praktičnom životu, na kruh se gleda samo matrijalistički, a sloboda se smatra samo »pravom« ili zahtjevom što ga čovjek upravlja na Boga, dok je sloboda u stvarnoj svojoj biti »dužnost« odgovoriti na poziv što ga Bog upućuje čovjeku. Tu je uočljiva personalističko religiozna crta Berdjajevljeva filozofiranja.

Za Berdjajeva — filozofirati znači: ne — zatvoriti se u neki »sistem« racionalne filozofije, nego reformirati i popravljati ljudski rod, tražiti jedan drugi i slobodni svijet, gdje će čovjek, otrgnut od lanaca niskoće ovoga svijeta, stvaralačkom slobodom svoga noumenskog duha sudjelovati na samom stvaralaštvu Božjem. — Čovjek osjeća da istovremeno pripada dvama svjetovima, fenomenomskom svijetu i noumenskom svijetu, vidljivom svijetu koji ga pritiska i gnječi i nevidljivom svijetu u kojem vlada prava duhovna sloboda. U tome posljednjem svijetu čovjek proživljava svoj pravi autentični život. Prvi svijet jest svijet matematičko-mehaničkih zakona, kauzalne nužnosti, zarobljavanja, neprijateljstva i dominacije jačega; drugi svijet jest onaj u kojem trijumfira subjekt kao duh i stvarateljska sloboda s božansko-ljudskim zakonima ljubavi, poštovanja i bratskog osjećanja za sve koji autentično žive.

Svijet i život u svijetu jesu pozornica borbe između duhovae slobode i prirodne nužde, stvaralačke osobnosti i depersonalizirane »objektivacije«. Prevladavanje objektivacije i njena nadmoć ubitačna je po razvoj osobe. To dokazuje i sama povijest one najveće stvarateljske sile što je poznaje evolucija shvaćanja čovječje osobnosti, — povijest kršćanstva: povijest kršćanstva i crkve u svijetu »vrlo često bila je razapinjanje Krista«⁴⁵.

Svrha svijeta i povijesti, ili — metafizičko eshatološki smisao svijeta jest: pomoću slobodnoga duhovno stvaralačkog života ostvariti jedinstvo prema kojemu — uz prividnu oprečnost — teže svijet objektivacije i svijet osobnosti. Na taj način, dva oprečna smjera čovječje aktivnosti: onaj objektivacije — gdje je čovječja aktivnost vršena na pasivni način i onaj transcendencije — gdje se čovjek pokorava najintimnijim zahtjevima vlastitog duha, na taj način konačno se sastaju.

Slobodni duh osobe prima svoju stvaralačku snagu od Boga, i to ne tek kauzalno — kako to shvaća skolastika, nego u smislu da je čovjek obuhvaćen u »sami proces božanske aktivnosti, i da na tome direktno sudjeluje po vlastitoj stvaralačkoj slobodi. U čovjeku postoji kao nazočna sama božanska svjetlost, imanentna i unutar njezove prirodi; ima u njemu, u svim ljudima — ukoliko su duh — onaj božansko ljudski princip koji je u najvišem stupnju predodčen u osobi Bogočovjeka, Krista«⁴⁶. Berdjajev ovdje ne dozvoljava da bismo ga smatrali panteistom: Bog nije istovetan s čovjekom, još manje s prirodom — koja je objekt; Bog je unutar čovjeka kao »iracionalno i izvanbeshveno načelo«, koje se pod nijednim vidom ne da racionalno objektivirati. Bog i čovjek nisu jedan izvan drugoga, nisu strani jedan drugome, ali oni nijesu istovetni. Monizam i panteizam niječu »osobu«, koja je konkretna i slobodna duhovna stvarnost, a ne prazna i bezlična — apstraktna općenitost. Za monizam i panteizam Bog je u potpunosti imanentan stvarima u svijetu, tako da nije moguće govoriti o »osobnosti« i slobodi čovjeka.

Ali, netačno je i shvaćanje Boga kao apsolutno transcendentnog Bitka: i to je objektivacija, koja — radikalnim odvajanjem Boga i čovječjeg duha — također čini nemogućim postojanje slobodne osobnosti u čovjeku.

Stvaralačko djelovanje slobodnih osoba teži ka ostvarenju reda i harmonije u eshatološkom kraljevstvu Božjem. Ovdje, u fenomenomskom svijetu, gdje vlada volja za moću, mržnja, nepravda i drugi oblici zla, ne može biti trajnoga reda i harmonije, i to iz dva razloga: s jedne strane, čovjek je sâm nemoćan nadvladati zla u svijetu; s druge strane — Bog Stvoritelj ne može nametnuti pobjedu dobra silom, budući da bi time bila uništena osobnost i sloboda čovjeka. Stoga je samo postojanje zla, taj neshvatljiv »skandal« u stvari dokaz za opstojnost autentičnog bitka, duhovnog svijeta: slobode Boga i slobode ljudske osobe. Bog se objavljuje preko svih uzvišenih ostvarenja slobodnog ljudskog duha. Inače ljudski duh ne bi mogao imati težnju da trajno vrši preoblikovanja i obnavljanja svega onoga što se na neki način objektivira. Čvjek je tako u pravom smislu riječi mali-bog; zato i osjeća u sebi prigodom stvarateljskog akta neku silu koja ga nadilazi, i koja — stoga — ima svoj korijen direktno u Bogu. Čovjek dakle nije samo grešnik, u njemu također ima nešto božansko: Bogu je za pobjedu njegova Kraljevstva potrebno stvarateljsko, slobodno djelovanje čovjeka koji odgovara na božanski poziv.

Osvrt na učenje Berdjajeva. — Berdjajevljevo učenje, niječući ontološku i univerzalnu vrijednost razumom spoznatih nadosjetljivih istina, uključuje skrajnji relativizam i subjektivizam. Na taj način ono čini filozofski bezrazložnim prihvaćanje bilo kojih orijentacionih istina, pa i istine prakticiranja

45. MORANDO, SET, str. 156.

46. MORANDO, SET, str. 158.

Evandjelja — za koju se Berdjajev svom dušom bor. »Berdjajev govori o lažnom i istinskom mesijanizmu, o lažnoj i istinskoj transcendenci, itd. Ali ne vidi se kako je moguće razlikovati istinito od lažna, i kako je moguće ići preko čisto subjektivnog uvjerenja — kad nije dopušteno uteći se... razumu, jedinom sredstvu da se dode do znanstvene objektivnosti. I s druge strane, spoznavanje 'emocionalno' često je u opasnosti da bude nekakvo imaginarno znanje... proizvedeno stvaralačkom fantazijom... Ako manjka jedan logički kriterij, te ako treba vjerovati samo nekom emocionalnom kriteriju, kako je moguće razlikovati dobrotu neke pasije od zloće neke druge pasije«⁴⁷.

Apsolutiziranje slobode i proklamiranje principa neovisnosti o bilo kojem »objektivnome zakonu u ime neometanja dinamizma osobe vodilo bi opravdanju i svih zlih djela što su se dogodila u povijesti. Berdjajev bi na to doduše odgovorio: Ne — »zlih djela«, jer za zloupotrebu slobode individuum snosi odgovornost pred Bogom. Taj odgovor, međutim, ne može zadovoljiti; po učenju Berdjajeva, naime, svako slobodno stvaralačko djelovanje, pa i ono koje se naziva »zlim«, s gledišta apsolutnosti bitka — samo je »objektivacija« koja je, kao slobodna, jednakopravna sa svakom drugom slobodnom objektivacijom što je nazivamo »dobrom«.

Učenje Berdjajeva predstavlja pokušaj spasavanja osobe u vrtlozima savremenog društva. O tom pokušaju može se reći ovo: »Privlačnost Berdjajevih filozofsko-društvenih misli proizlazi odatle, što ih svojim subjektivizmom i riječima usmjeruje prema kršćanskom evanđeoskom idealu. No taj ideal nije moguće ostvariti zbog toga, što ga on krivo tumači u svom filozofskom sustavu«⁴⁸.

KARL JASPERS: — egzistencijalni odrazi Obuhvatnog bitka

Život i djela. — Jaspers je rođen u Oldenburgu 1883. godine. Studirao je medicinu, i specijalizirao je psihijatriju. Iza toga je habilitirao psihologiju, i prešao na filozofiju. Od 1948. bio je profesor filozofije na sveučilištu u Baselu.

Jaspers je svakako jedan od vodećih egzistencijalističkih filozofa. Neki ga uz to smatraju »kršćanskim egzistencijalistom« (Lepp, Welte, Ricoeur, — i sami Sartre). Nama se, međutim, čini da je Jaspersovo učenje toliko egzistencijalno panteistički obojeno, da uopće nije moguće pronaći neke bitne dodirne tačke između Jaspersova učenja i kršćanstva⁴⁹. Po Jaspersu: kao slobodni individuum, svatko je konstitutivno vezan na Obuhvatni bitak, ono »das Umgreifende«.

Jaspers je napisao djela: *Allgemeine Psychopathologie* (Opća psihopatologija), *Die Psychologie der Weltanschauungen* (Psihologija nazora na svijet), *Philosophie* — u tri sveska, *Von der Wahrheit* (O istini), *Der philosophische Glaube* (Filozofsko vjerovanje), *Die Frage der Entmötologisierung* (Pitanje demitologiziranja), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (O podrijetlu i cilju povijesti), *Vernunft und Existenz* (Um i Egzistenca), *Existenzphilosophie* (Filozofija egzistence), *Die grossen Philosophen* (Veliki filozofi), *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (Atomska bomba i budućnost čovjeka), i druga.

Učenje. — Jaspersovo je učenje koncentrirano oko problematike o »Obuhvatnom bitku« (das Umgreifende) i »filozofskom vjerovanju« der philosophische Glaube).

»Obuhvatni bitak« jest ono što se uvijek tek najavljuje (sich ankündigt) i nikada ne spoznaje u objektima koji su spoznatljivo nazočni. On je kao izvirišne spoznajnih objekata, a sam nikada nije objekt za našu spoznaju. »Obuhvatni bitak jest to što samo nije nazočno, nego u čemu (worin) nam je svedrug nazočno«⁵⁰. Obuhvatni bitak kao takav nama je nespoznatljiv. Sve ono što nam je spoznatljivo, ili spoznatljivi bitak, možemo usporediti s »horizontom«. Što god predmetno spoznam, zatvoreno je u nečem drugom, nije sve. To »drugo« jest horizont. Nikad se ne možemo zaustaviti tako da bi prestalo ograničenje horizonta, te da bismo mogli pregledati cjelinu, koja nas ne bi upućivali dalje. »Određeni, znani bitak uvijek je obuhvaćen (umgriffen) daljnim bitkom... Bitak koji nije

47. MORANDO, SET, str. 170.

48. KRIBL, Čovjek i društvo u filozofiji N. Berdjajeva, Zagreb 1958. st. 56

49. Usp. Kusić, Filozofsko-kršćanska problematika kod Karla Jaspersa, Split 1959.

50. JASPERS, Von der Wahrheit, str. 38;

predmet, ni u horizontu oblikovana cjelina (nego nespoznatljivo izvirište jednoga i drugog — m. o.) zovemo Obuhvatni bitak⁵¹.

Obuhvatni bitak dijeli se na: Obuhvatno — koje je bitak po sebi i Obuhvatno — koje smo mi.⁵² Ni jedno, ni drugo ne smije se shvatiti na način neke stvari u svijetu: kao objekt sličan drugim objektima, nego kao ono što je prije bilo koje spoznajne objektivacije, njen preduvjet i izvirište, — ono što prethodi mišljenju, osjećanju, htijenju, svima našim formama objektiviranja, »kao granica«⁵³ za sve oblike doživljavanja.

Obuhvatno — koje smo mi u sebi sadrži troje: opstanak (das (Da-sein), svijest uopće (das Bewusstsein überhaupt) i duh (der Geist). Opstanak je empirička realnost, vremensko-prostorne prilike u svijetu.⁵⁴ Svijest uopće jest ono iz čega mi ljudi imamo istovjetnost spoznaje u predočivanju i osjećanju.⁵⁵ Duh jest ono iz čega imamo sposobnost oblikovanja idejnih cjelina u općim pojmovima.⁵⁶ — To troje mi raspravljamo samo razumski; kao Obuhvatno — to troje nije međusobno rastavljeno.

Biće čovjeka, međutim, nije time iscrpljeno. U ugođajima empiričke realnosti — »opstanka« čovjek iskusi tjeskobu (die Angst). Ta tjeskoba znači da u čovjeku postoji nešto dublje od same empiričke realnosti, nešto što predstavlja dublji korijen za sva sva tri načina Obuhvatnog — koje smo mi. Taj dublji korijen jest Egzistenca. Ona je jednokratnost slobodnog individuumu; ona je jedinstvena »moja« istina i »tvoja« istina, o kojoj nije moguće stvoriti nikakav opći pojam, s jednakim značenjem za sve. Naime: iz Egzistence kao uvjeta proizlaze i sami opći pojmovi što ih čovječji razum stvara. Egzistenca je neuvjetovani izvor svega uvjetovanog u čovjeku. Budući da je, za razliku od svih ostalih stvari kao uvjetovanih, samo Egzistenca neuvjetovana, to ona pokazuje na ono Obuhvatno — koje je bitak po sebi.

Egzistenca se razbudjuje od uspavanosti opstanka u »graničnim situacijama« tj. neobjektivnim promašajima što ih sami opstanak sa sobom nosi. To su granične situacije: smrt, patnja, borba, dug. U takvim situacijama čovjek biva Egzistenca ukoliko se slobodno, neuvjetovano angažira u mogućnostima koje su njemu — kao individuumu u određenom momentu u empiričkoj realnosti dane. U tome slučaju izvršeno je sjedinjenje između opstanka i Egzistence. To sjedinjenje zove se »povijesnost« (Geschichtlichkeit). Povijesnost isključuje život iza smrti, i uključuje samo egzistencijalnu »odrešitost« (Entschlossenheit). Ta odrešitost jest realizacija svojega najdubljeega Ja po egzistencijalnoj koncentraciji na sadašnji momenat.

Život Egzistence razvija se u »egzistencijalnoj komunikaciji«, a ta je: koegzistencija Egzistence što se između sebe bore kroz »brbu u ljubavi« (Kampf in der Liebe). Uvjet takove koegzistencije jest poštovanje prema »egzistencijalnoj slobodi«, u kojoj izbor između mogućnosti što ih

51. ibidem, str. 38;

52. JASPERS, *Vernunft und Existenz*, str. 35 s; — 53. ibidem, str. 37 s;

54. JASPERS, *Philosophie*, II. izd. str. 447;

55. JASPERS, *Vernunft und Existenz*, str. 38;

56. JASPERS, *Philosophie*, II. izd. str. 145 s.

opstanak individuumu pruža nije unaprijed određen od nekog auktoriteta, i tako uvjetovan uplitanjem izvana (od strane Crkve, države, zakona, institucije).

U najužoj vezi s Egzistencom jest um (Vernunft). Um treba razlikovati od razuma (Verstand) i duha, ukoliko su razum i duh unaprijed određeni empiričkom stvarnošću. Um je, međutim, snaga koja čovjeka sili da uvijek ide vani — iznad svih granica spoznaje, stečene duhom i razumom. Um nas drži uvijek »na putu«, on ne dopušta da se zaustavimo. Egzistenca bez uma jest slijepa, um bez Egzistence jest prazan. To dvoje se prožimlje u nezaustavljivom procesu alogičkog uplitanja Egzistence u poopćena dostignuća logičke prirode.

Obuhvatno — koje smo mi spojeno je preko Egzistence s Obuhvatnim — koje je bitak po sebi.

Obuhvatno — koje je bitak po sebi dijeli se na: svijet i Transcendencu. Svijet (die Welt) za nas nije predmet kao drugi predmeti. Pojedini su predmeti u svijetu, a oni nisu sami svijet kao takav; oni su uvijek istrgnuti iz cijeline svijeta kao samog bitka. Razumski ne možemo niti postaviti pitanje o svijetu, jer i pitanja se postavljaju »iz svijeta«⁵⁷. Nespoznatljivi Obuhvatni bitak svijeta uokviruje pod svim aspektima i mene i sve predmete u svijetu. To se uokvirenje zove imanencija. Međutim, u svojoj imanenciji svijet uključuje i slobodnu Egzistencu. Po Egzistenci, kao slobodnoj — za razliku od cjelokupne determinirane empiričke realnosti opstanka — svijet transcendirâ u Transcendencu. Transcendencâ (die Transzendenz) je nespoznatljivi Apsolutni bitak. Ona nije Bog teizma, a niti panteistička razumska tvorba ovoga ili onoga filozofskog smjera; sve su to samo objektivacije čiste empiričke realnosti, pa zato promašuje Transcendencu. Transcendencâ je Apsolutni bitak, iz kojega — u sveopćoj determiniranosti i uvjetovanosti empiričke realnosti svijeta — izvire neuvjetovana sloboda Egzistencâ.

Kao Apsolutni bitak Transcendencâ je imanentna objektiviranim stvarima u svijetu, ona je imanentna Transcendencâ: imanentna po prisutnosti svog bitka u svakom objektiviranom biću u svijetu, transcendentna po svojoj neiscrpoj punini Bitka, u kojemu je korijen sloboda Egzistencâ.

Radi imanentnosti Transcendencâ moraju se svi objekti u svijetu shvatiti kao »šifre« Transcendencâ, upućene Egzistenci, — kao nekakvi transparenti Transcendencâ. Apsolutni bitak nije dvostruk: svijet i Bog, »iznadsvjetska bića jesu iluzije«. Transcendencâ kao Apsolutni bitak jest imanentna svim objektima, ali objekti, ni pojedini ni svi skupa, ipak nisu Transcendencâ.

O Transcendenci, kao konstitutivnom korijenu slobode Egzistencâ, ne može imati nikakvu razumsku (pojmovno objektiviranu) spoznaju. Razumska spoznaja je uvijek determinirana, pa isključuje svaku značajku slobode. Stoga nema općenito vrijednih spoznaja o Bogu. Religijska shvaćanja o Bogu samo su »mitološke fikcije«. Vjera nije pod kompetencijom crkvenog auktoriteta, ideologijâ, ona je pod isključivom kompetencijom neuvjetovane i slobodne Egzistence, vjera je pod kompetencijom Individuumâ — »filozofsko vjerovanje«. Filozofsko vjerovanje jest vjerovanje čovjeka u svoju

57. JASPERS, *Vernunft und Existenz*, str. 41 s.

«mogućnost»⁵⁸. To vjerovanje nije, kao što i rekosmo, pod kompetencijom općito obvezujućeg auktoriteta Crkve, zajednice; ono je iz čovjekova slobodnog namštva. I Nietzsche i Kierkegaard jesu spojevi u takvoj koncepciji vjere. Giordano Bruno imao je filozofsko vjerovanje. Filozofsko vjerovanje ne dopušta nikakav auktoritet, nego samo neuvjetovano »unutarnje djelovanje« slobodnog egzistencijalnog preispitivanja svih forma fiksiranja i poopćavanja. Filozofsko vjerovanje ne dopušta nikakvu čvrstu uporišnu tačku, ona brani samo neuvjetovanost slobode, koja uključuje aksiom: nikada 'biti u miru', nego uvijek 'biti na putu'. Filozofsko vjerovanje ne može shvatiti niti objavlvenu religiju niti ateizam: objavljene religije u važnim dogmama neispravno objektiviraju Obuhvatni bitak, ateizam proglašuje bogom sami opstanak.

Zapreke filozofskom vjerovanju jesu moralne (razumski fiksirani principi djelovanja) i metafizičke (ideološki pogledi na svijet u duhu crkava, težima, sistema).

Filozofsko vjerovanje ne priznaje tendenciju religije na isključivost posjedovanja istine, ali — religija i filozofsko vjerovanje povezani su time što religija svojim čvrstim dogmama daje materiju za filozofsko vjerovanje.

Filozofsko vjerovanje je protiv zahtjeva biblijske religije na isključivost. Efekti zahtjeva na isključivost jesu: »Samoobmanjivanje o tome što sam zapravo i što hoću, netolerantnost... i nesposobnost za komunikaciju... Nagoni opstanka kao volje za moću, okrutnost, nagon za rušenjem bivaju konačno pokretni msnagama pod maskama takve naopake volje za istinom»⁵⁹.

Filozofsko vjerovanje jest ostvarivanje Egzistencije odlučujući se za Transcendencu na temelju tjeskobâ čistog opstanka. Značenje Biblije za filozofsko vjerovanje jest u tome što baš Biblija potiče na takova ostvarivanja. U Bibliji se, naime, bori kult protiv kulta, svijest o izabranom narodu protiv značajke izabranosti, zakoni srca protiv pisanih zakona, — tu je vjerovanje uz neprekidnu sumnju nevjerovanja, — tu nema ni jedne do kraja rečene istine, i svaka je istina tek nabačena u dinamici polariteta (kontradiktornih stavova), a ne u statički fiksiranja značenja. To i daje stvaralačku dinamičnost koncepcijama sagrađenim na Bibliji. tako je npr. »zapadnjačko filozofiranje — priznalo se to ili ne — uvijek s Biblijom, još i tada, kad se ono bori protiv nje»⁶⁰.

Filozofsko vjerovanje zahtijeva ne uništenje, nego pročišćenje biblijskih religija. To pročišćenje zahtijeva: »trgnuti se iz fiksiranja»⁶¹ demitologiziravši Bibliju. »Treba odbaciti Kristovu religiju, koja u Isusu gleda Boga... Kristov je duh stvar svakog pojedinog čovjeka. On je pneuma, tj. duh entuzijazma u izletu k nadosjetilnom... On je nazočnost božanskoga u čovjeku»⁶². To pročišćenje zahtijeva: priznati polaritete i nedorečenost istina u Bibliji, te bitnost biblijskog nadahnuća staviti u šifriranost (die Chiffre) govora Transcendence individualnoj Egzistenciji, a ne uzeti je kao monopol

58. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, str. 59.

59. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, str. 71;

60. ibidem, str. 76; 61. ibidem, str. 80. 62. ibidem, str. 80 s.

autentičnog tumačenja od strane ove ili one crkvene ustanove. Moja istina po mojem tumačenju upravlja mene mojom Bogu; zajednički Bog religija jest idol, — kako misli Jaspers.

Osvrt na Jaspersovo učenje. — Jaspersovo učenje predstavlja prikriveni panteizam, pa ga neodrživim čine svi razlozi što se u teodiciji protiv panteizma navode, kao npr.: unutarnja mogućnost spajanja između već Biti i tek Nastajati u istom bitku. K tome, Jaspersovo učenje predstavlja skrajnji relativizam spoznaje, ono niječe vrijednost objektivne evidencije i dedukcije na temelju te evidencije. Takvo shvaćanje jest neodrživo zbog unutarnje kontradiktornosti: ako je svaka spoznata istina s obzirom na bitak kao takav samo subjektivna i relativna, onda više nije moguće govoriti niti o »egzistencijalnoj komunikaciji«, niti o »slobodi«, niti o načinima »Obuhvatnog bitka«, — nije li tada sve to nekakvo preobučeno Ništa. — Dalje, Jaspersovo učenje predstavlja skrajnji voluntarizam slobodnog egzistencijalnog uplitanja, ali — nije li i to »skok« u prazno, psihološki nedopustiv: sloboda ne može činiti »skok« prema nečemu, što je apsolutno nepoznatljivo. Ukratko: Jaspersovo učenje — kako nam izgleda — nema nikakve bitne dotirne tačke s kršćanstvom, makar to učenje predstavlja jedan visoko humani pokušaj spasavanja čovječje ličnosti od svih oblika ugrožavanja (Bedrohung).

EMANUEL MOUNIER: — personalizam

Život i djela. — Marcelov kratki život (1905.—1950) predstavlja borbu za prava i dostojanstvo ličnosti. Godine 1932. počeo je Mounier s grupom mladih katolika izdavati list *Esprit*. List je bio zabranjen 1940. godine, jer je bio protiv Vichyja. Iz eseja objavljenih u tome listu i iz brojnih Mounierovih djela razvilo se personalističko učenje. Glavnija Mounierova djela jesu: *Manifeste au service du personnalisme* (Manifest u prilog personalizma; 1934), *L'affrontement chrétien* (Kršćansko suočenje; 1945), *Liberté sous conditions* (Sloboda pod uvjetima; 1946), *Le personnalisme* (Personalizam; III. izd. 1954), *Feu la chrétienté* (1950).

U izgradnji personalizma uz Mouniera izvršili su, direktno ili indirektno, najveći utjecaj — Berdjajev i Marcel.

Učenje. — Polazišna tačka personalističke filozofije jest to da trebamo postati svjesni krize naše civilizacije, — civilizacije koja se naziva kršćanskom, ali koja je izdala sve bitne vrédnote kršćanstva. —

Personalizam treba razlikovati od individualizma. Individualizam uzima u zaštitu autonomiju pojedinca ispred drugih ljudi, ispred ljudske zajednice i ispred Boga. Personalizam, naprotiv, jest filozofija plemenitosti, dispozicije predanosti i otvorenosti prema drugim, prema svijetu i prema Bogu.

Naša civilizacija proživljava krizu, jer ljudi su u njoj depersonalizirani: ona više nije zajednica osoba, nego je ona obični agregat individuuma. Personalizam na taj način predstavlja više pedagogiju nego filozofiju.

Personalističko gledanje na čovjeka nije nekakav preobučeni liberalizam. MOUNIER piše: »Mi smo slobodni samo prema mjerilu gdje nismo posve slobodni«⁶³. Personalistička sloboda nije apsolutna sloboda individuuma, nego se sloboda uzgaja u krilu zajedništva. Personalizam gleda u takvom stilu uzgoja spas čovjeka i kršćanstva, a ujedno smatra da samo egzistencijalističko mišljenje stvara pogodnu atmosferu za primjenu takvog stila odgoja. Maunier piše: »Ne može se zatajiti dalekosežni karakter egzistencijalističke reakcije. Bilo kršćanska ili ateistička, označava ona povratak religioznoga u svijet koji je pokušao tražiti uredenje u onome čisto vidljivom. Kršćanska filozofija egzistence očita je zaštita protiv profaniranja vjerovanja... Zapadni racionalizam čuva živahnu vijest koja u svijetu mora ostati održana: egzistencijalizam... Kad on, bez igre riječima, ponovno otkrije puninu egzistence, on može lice i duh Zapada obnoviti pred Kontinentima, koji svojim golemim bogatstvima i svojim prezirom već nastupaju protiv nas«⁶⁴.

63. cit. LEPP, *La philosophie chrétienne de l'existence*, str. 135.

64. MOUNIER, *Einführung in die Existenzphilosophie*, prevod s fr. str. 177.

Personalizam polazi od postavke: čovjek — po Evendelju — nije svoj vlastiti bog; ali, on je osoba koju i sami Bog poštuje, jer on je slobodno biće. Potrebno je poštivati čovječju slobodu i gajiti je. Spas čovječanstva jest u usavršenju slobode. To usavršenje sastoji se u odricanju od egoizma i u ljubavi koja je nerazdruživo vezana uz Boga i ljude. U tome smislu piše BERDJAJEV: »Mogu reći da sam se, postavši kršćanin, identificirao s Kristom iz 'Legende' («Veliki Inkvizitor» u »Braći Karamazovima» — m. o.) i da sam se, u ime kršćanstva, podigao protiv svega onoga što sačinjava dno duha Velikog Inkvizitora«⁶⁵, tj. protiv svih oblika zarobljavanja osobne slobode: pomoću čuda spojenog s interesom (pretvoriti stijene u kruh, kako je svjetovao napasnik Kristu u pustinji), pomoću tajnovitosti koja disponira ljude na idolopoklonstvo (baciti se s hrama, kako je savjetovao napasnik), pomoću auktoriteta i sile na način careva. — Razlog za takav osnovni stav jest ovaj: »Osobnost ne sliči ničemu na svijetu, ona se ne može s ničim uporediti... Osobnost ne smijemo pomiješati s prirodom; ona ne čini dio neke objektivne naravne hijerarhije, pored tolikih drugih dijelova... Osoba nije objekt između drugih objekata, niti stvar između ostalih stvari. Ona je subjekt«⁶⁶, — s u b j e k t u s vlastitom svijesću, integriran u cjelinu bitka. »Prvenstvena činjenica« — piše LAVELLE — »jest to da ja ne mogu niti fundirati bitak neovisno o mome Ja koje ga zahvati, niti fundirati moje Ja neovisno o bitku u koji se ono upisuje«⁶⁷.

Personalizam naglašava sastavljenost ljudske osobe iz duše i tijela: ono Ja jest egzistencijalni centar tijela i duše; dosljedno tome — tijelo se mora poštivati isto kao i duh, fizički rad ruku jednako je plemenit kao i umni rad duha. Prejako, međutim, naglašavanje tijela na štetu je duha, jer ono vodi otuđenju od samoga duha, vodi a l i j e n a c i j i, sa svima njenim štetnim posljedicama.

Po personalizmu: osoba — to je sloboda koja se ostvaruje u vremenu, razvijajući se, stvarajući obogaćujući se novim iskustvima i nikada se ne smirujući u nečem definitivnom. LAVELLE piše: »Ja participiram na nekoj stvarateljskoj moći koju ograničavam i koja je — sama po sebi — bez ograničenja«⁶⁸. Osoba — to je odgovaranje na poziv Božji. U tome smislu piše BERDJAJEV: sloboda osobe »jest dužnost, poziv, realizacija Boga u čovjeku, odgovor na Božji poziv«⁶⁹.

Osoba je, po personalizmu, ostvarivanje istine, dobrote i ljepote. Sva je povijest ljudskog roda na neki način ispresjecana strujom istine, koja napreduje na način da je svatko pozvan da ju poveća. U ljepoti stvarj ja osjećam prirodu kao dušu koja govori mojoj duši, da je tješi, ojača, usmjeri prema idealima. Ljepota i istina aktualno postoje samo po svijesti i u svijesti osobe, tako da osoba realizirajući samu sebe ujedno realizira istinu i ljepotu. Heroji imaju šarm koji privlači ljude da ih sliede; taj šarm pripada ljepoti njihove osobnosti. Ista je stvar i s dobrotom: sve stvari, po vrednosti lobra što ga u sebi nose, plemenito nam se darivaju za osobno zadovoljstvo. Osobnost je dakle nešto javiše u svijetu. Osobnost — to je kćerka same stvarateljske dobrote, i ona ima vrijednost cilja, cilja — a postane usrećena. Zato piše PASCALI: »Svi ljudi traže da budu sretni. To je motiv svih akcija vih ljudi, čak i onih koji se objese«⁷⁰. Sreća, međutim, nije egoistički osjećaj gospodarenja sa stvarima, ona je poziv na uspinjanje prema vrhuncima bitka. U toj perspektivi — i patnje što ih život i sobom nosi jesu radosne patnje. Kršćanski personalist uvijek je optimistički raspoložen: Bog, ao stvarateljska Sila, kao punina Bitka, kao Ljubav i kao Vječna Riječ koja sređuje sve stvari, kao tuc i kao osobna Nazočnost — svime upravlja, — nema razloga za očajanje.

Osoba — to je stvarateljska ljubav inspirirana dispozicijom onoga »Mi«. U tome smislu govori ARCEL: »Ljubav stvara, i kad ona prestane stvarati da bi razmišljala o sebi, tada ona prestaje biti ubav... Ima neko Mi, kad ga ljubav stvara... Po ljubavi ono Ja izlazi iz svoje apatije i postaje varateljskim«⁷¹. Formule izražavanja ljubavi jesu: »Nikada dosta, uvijek više, uvijek bliže«⁷². Oko osobnosti ljubavi stvara sve širi krug: obitelji, prijatelja, domovine, ljudskog društva — sve to, ako je ubav ukorijenjena u Bogu.

Biti osoba — to znači: živjeti u nadi, primiti hrabro teškoće što ih život nosi, biti lojalan prema tim ljudima, biti vjeran blišnjemu žrtvujući se za njega i odričući se egoizma, usavršavati se u tbiavi te na taj način doći do sreće i unutarnjeg mira. »Ja obuzdam svoje želje, ponižavam svoju ovisnost, umrtvljujem svoje tijelo, i time dolazim do slobode duha i do duhovne radosti« — govori STOJEVSKI u BRAĆI KARAMAZOVIMA.

Spomenute dispozicije dobivaju se po skladnosti obiteljskog života. Obitelj je za čovjeka prvo njište ljubavi, i ujedno uvjet za društveni progres u okvirima lozinke: sloboda, jednakost, bratstvo. instvo je na taj način u službi bratstva koje isključuje svaki oblik zarobljavanja i izrabljivanja. Uža, stita obitelj jest preduvjet za formiranje velike harmonične obitelji ljudskog društva.⁷³

65. GREVILLOT, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, Paris 1947. str. 184;

66. ibidem, str. 188.

67. ibidem, str. 193; — 68. ibidem, str. 212; — 69. ibidem, str. 213.

70. GREVILLOT, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, str. 221.

71. ibidem, str. 222; — 72. ibidem, str. 233; — 73. Usp. Grevillot, o. c. str. 165—274.

U čitavom smo ovom prikazu govorili o »kršćanskom« egzistencijalizmu, i to u opreci prema areligioznom egzistencijalizmu, čiji je prikaz bio dan u prvom ovogodišnjem broju »Bogoslovske Smotre«. Međutim, u zaključku moramo upozoriti na to da je pojam »kršćanski egzistencijalizam« puno problematičan.

Kad je jedan od predstavnika kršćanskog egzistencijalizma, Petar Wust poklonio svoje djelo »Ungewissheit und Wagniss« (Nesigurnost i smion pothvat) kardinalu von Galenu iz Münchena, kardinal je rekao: »Moj vjerski život za mene nije nikoja nesigurnost i moja težnja za svetošću za mene nije nikoji smioni pothvat, nego apsolutna sigurnost⁷⁴. Te riječi sintetiziraju temeljne gnozeološko-etičke postavke egzistencijalističkog i kršćanskog pogleda na svijet i čovjeka. Egzistencijalistička »nesigurnost« (s obzirom na spoznaju istine) i »skok u riziko« (s obzirom na djelovanje) u opreci su s kršćanskom »sigurnošću« spoznanje objektivnih istina i »nepromjenljivim zakonima« djelovanja na bazi tih objektivnih istina toliko da se samo od sebe nameće pitanje: može li uopće biti govora o »kršćanskom« egzistencijalizmu?

Nama se čini da treba odgovoriti negativno, i to iz slijedećih razloga:

1. Kršćanstvo zastupa skup jednoznačno objektivnih istina — »vječnih istina« (npr. postoji osobni, svemogući, vječni Bog, Stvoritelj, Sudac; postoji besmrtna individualna duša; općenito vrijedi princip kauzaliteta, princip kontradikcije, itd.). Kršćanstvo priznaje trajnu vrijednost dogma i neke nepromjenljive i općenito obavezne čudoredne norme, koje izvaru iz razumski spoznatljivog dostojanstva ljudske naravi. — Egzistencijalizam, međutim, — na osnovu svojih temeljnih postavki — ništa od toga ne može prihvatiti.

2. Kršćanstvo brani razum kao nužnu pretpostavku za vjerovaje. Vjera nije nerazumna, nego nadrazumna. Samo onaj može biti kršćanin koji se poslušno pokori istini stvari i istini Objave. O nekoj prouzročnosti autonomiji slobode, tj. o slobodi koja ne bi bila objektivno vezana na indikacije razuma o naravi neke slobodno izabrane stvari, u kršćanstvu nema govora. »Svoje planove« kršćanin usklađuje s razumski dohvatnom istinom stvari i istinama Objave. Kršćanin znade za zabludu i grijeh, kao kategorije koje se ne dadu zamisliti bez razumski uočljive objektivnosti istine i čudorednih norma. — Egzistencijalizam, međutim, ako hoće da ostane pri svojim temeljnim postavkama, ništa od toga ne može prihvatiti.

3. Kršćanin se priznaje članom crkvene zajednice, čijem se autoritetu kao individuum u mnogočemu mora pokoriti. — Egzistencijalizam, međutim, ako želi ostati vjeran vlastitim principima, niti to ne može prihvatiti.

4. Egzistencijalizam je obojen agnostički, evolucionistički, subjektivistički i relativistički — i to s obzirom na sve istine kako ih čovjek shvati. — Kršćanstvo, međutim, u mnogim svojim osnovnim postavkama tome je posve oprečno.

Zbog svih spomenutih razloga razumljivo je da npr. enciklika **Humani generis** (12. kolovoza 1950) osuđuje egzistencijalizam, i to s motivacijom da

74. FISCHL, *Idealismus, Realismus und Existentialismus der Gegenwart*, str. 280.

se on »ne zanima za nepromjenljivu bit stvari«. I u govoru prigodom filozofskog kongresa 1946. također osuđujući egzistencijalizam Pijo XII govori o »pesimističkom iracionalizmu«. — Marcel zbog svega toga protestira što su njegovu filozofiju nazvali egzistencijalističkom, pa dodaje da bi njegovo učenje moglo biti nazvano »neosokratizam« ili »kršćanski sokratizam«⁷⁵.

Katolička crkva i dalje službeno ostaje pri — esencijalistički oblikovanom — tomizmu, ali ne zatvorenom i statičkom, kao što se to obično i krivo misli, nego u progresivnom tomizmu koji teži za razvijanjem spoznaje istina i za dinamičkom primjenom istina koje su u esencijama stvari sadržane. Zato enciklika »*Humani generis*« potcrtava aktuelnost sv. Tome za izradu jedne filozofije »koja bi odgovarala potrebama naše moderne kulture«⁷⁶. Profesor u Louvainu *Dondeyne* dodaje na to: mi mislimo da moderna filozofija ima krivo kad ignorira srednji vijek, isto tako da bi današnji tomizam iznevjerio duh sv. Tome ako bi htio prijeći preko doprinosa savremene misli. »Zgusnuti i u sebe zatvoreni tomizam ne bi mogao biti živa i aktuelna filozofija, sposobna da odgovori 'potrebama moderne kulture'. Problem aktuelnosti tomizma u prvom redu jest praktični problem: samo 'reaktivirajući' prošlost može prošlost postati aktuelnom za nas. Naročito u tom smislu postoji 'problem aktuelnosti tomizma': živi i aktuelni tomizam nije stvar do kraja učinjena, nego je on djelo koje treba izvršiti«⁷⁷.

Ako sada, apstrahirajući od načelne problematičnosti pojma »kršćanski egzistencijalizam«, postavimo paralelu između ovoga i areligioznog egzistencijalizma, upadaju u oči goleme razlike između ta dva shvaćanja, makar oba idu od istog polazišta: individuuma i njegove nesmirivosti. Kršćanski i areligiozni egzistencijalizam, posebno u koncepcijama *Marcela* i *Sartrea*, odnose se kao: vjera i nevjerovanje, društvenost i egocentrička izolacija, ljubav i rivalitet, nada i očajanje, povjerenje u Bitak i tjeskoba Ništavila, svijetlo vječnosti i tama besmislenog života i očajničke smrti. U tome smislu kršćanski egzistencijalizam — na psihološko pedagoškom planu, za mnoge naše savremenike — predstavlja jaku branu protiv negativistički usmjerenim postavkama areligioznog egzistencijalizma.

75. FOULQUIE, *L'existentialisme*, str. 107.

76. cit. DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain 1952. str. 104.

77. DONDEYNE, o. c. str. 170.