

ARELIGIOZNI EGZISTENCIJALIZAM

Dr Ante Kusić

SUMMARY: Existentialismus representat contemporaneam philosophicam opinionem, quae tamquam thesım fundamentalem sustinet dictrinam: in mundum, vitam et hominem ex angulo individualis Ego, et non ex angulo ullae »veritatis aeternae« vel principiorum communiter obligantium aspicıendum est. Existentialismus significat: devalorisationem communis »essentiae« ad utilitatem individualis »existentiae«. Haec opinio apparuit tamquam rebellio contra cultum centralisationis et typicae formationis hominis, qui cultus ubivis in vitam hodierni hominis penetrat. — Existentialismus contrarius essentialismo est. Essentialismus in omnibus suis formis: platonica, augustinica, aristotelica, tomistica, scientifica et phenomenologica, summopere enititur aliquos limites libertati individualis existentiae ponere. Essentialismus, affirmans prioritatem essentiae vel naturae supra existentiam individualem, veritates quae communiter valent in considerationem sumit. Existentialismus, econtra, tantummodo »meam« veritatem, id est veritatem in qua existentia individualis sensum suae vitae reperit, pertractat. Verbum »existere« apud existentialistas significat: libere et audacter eligere »suam« essentiam, quia — nulla veritas »objectiva« et valoris communis pro homine est.

Martin HEIDEGGER existimatur princeps existentialismi areligiosi in Germania. Ille docet hoc: existentia individualis semper aliquibus internis qualitativis determinationibus vel »existentialibus« comitatur. Haec »existentialia« imponunt omni veritati pro homine peculium »temporaneitatis«. Nulla, ergo, veritas pro homine »aeterna« — tamquam consensio intra rem et cogitationem — existit. Agendo secundum sua »existentialia« homo individualis veritatem creat. Si nullus homo esset, nulla veritas esset. — Jean Paul SARTRE princeps existentialismi areligiosi in Gallia est. Ille docet hoc: fundamentalis affectio hominis »nausea« est. Haec nausea detegit hominem nullam confectam naturam vel essentiam esse. Ipse homo, propterea, suam essentiam — proponendo sibimet authentice fines pro vita — creat. Secundum illud »ens pro se« (être pour soi) vel conscientiam homo existit tamquam pura »libertas«, id est tamquam summa possibilitatum: omnes aliae res in mundo sunt determinata »entia in se« (être en soi). Individualem existentiam tamquam summam possibilitatum in creanda authentica essentia »conceptus« (régard) alterius hominis limitat. Propterea, fundamentalis relatio intra homines inimicitiae sunt. Sartre negat existentiam Dei et animae spiritualis; fundamentalis thesis doctrinae eius de illimitatione libertatis principaliter nihilismum ethicum includit. Certos aspectus hujus nihilismi Sartrei amica et discipula Simone de BEAUVOIR tractavit. Albert CAMUS, etiam Georges BATAILLE, habentur existentialistae areligiosi. Camus princeps philosophiae absurdi est secundum suam doctrinam de non-sensu vitae. MERLEAU-PONTY etiam ad hos pertinet, quia hominem tamquam absolutum fontem veritatis proclamat.

Existentialismo in meritum adscribendum est id quod accentum in valorem libertatis humanae posuit, et quod — contra Freud, Adler et similes — monstravit nullam universalem schemam explicationis pro omnibus individuis existere. — Interim, existentialismus accipiendus non est: 1. e t h i c e, quia: — summa libertas, nulla libertas; 2. p s y c h o l o g i c e, quia: »libertas« sine substantiali spirituali subjecto cum suis determinatis legibus purum »nihil« est, et propterea tamquam aliqua positiva norma absolutisanda non est.

Conclusio: necesse est se destinare ad objectivum christiano-philosophicum essentialismum theoses Evangelii: Deus — major omnibus, ego autem et meus propinquus — aequales et fratres.

Pojam i podrijetlo

Na pitanje »što je egzistencijalizam?« — najbolji odgovor možda je dao BERDJAJEV: »Egzistencijalizam? Ja sam egzistencijalizam«¹. Egzistencijalizam je filozofski smjer čija je osnovna postavka to da na svijet, život i čovjeka treba gledati iz perspektive individualnog čovjeka. Ja, a ne iz perspektive nikakvih vječnih i općenito vrijednih istina. U tome smislu egzistencijalizam je opreka esencijalizmu. Egzistencijalizam znači: devalorizaciju općenitoga u korist invidualnoga, apstraktnoga u korist konkretnoga, racionalnoga u korist iracionalnoga, — ukratko: devalorizaciju e s e n c i j e u korist e g z i s t e n c i j e«. Egzistencija ne znači kod egzistencijalističkih filozofa, kao u klasičnoj filozofiji, čisto postojanje — dakle ono u čemu se sve postojecje

1. Usp. DONALD NICHOLL, *Il pensiero contemporaneo*, Milano 1956; pogl. o egzistencijalizmu.

stvari podudaraju, nego ona kod tih filozofa znači baš ono nešto po čemu je neki Ja, individuum-čovjek različan od svake druge stvari i svakoga drugog Ja.

Iz spomenute osnovne egzistencijalističke postavke proizlaze dalekosežne filozofske implikacije: agnostički subjektivizam, etički individualizam, avaturostički pesimizam, anarhizam slobodnog uplitanja, angažiranje po ličnom izboru, jer — nema općenito vrijednih istina.

Egzistencijalizam je nastao kao protest protiv tendencijama tipiziranja, izjednačivanja, omasovljavanja, centraliziranja, koje tendencije na svim područjima (škole, uredi, tvornice, državni režim, crkvene zajednice) infiltriraju u život savremenog čovjeka. Individuum, egzistencija, izgubljen je — s HEIDEGGEROM misle egzistencijalisti — u bezličnosti onoga »Se«: misli se, živi se, radi se — kao i svi ostali. Tri su glavne pokretne sile u životu modernog čovjeka: zahtjev za jednakost svih ljudi — što vodi ka umrtvljivanju individualnosti, težnja za moću — što prisiljava individuum da se solidarizira s masom, težnja za materijalnim osiguranjem — što disponira individuum da žrtvuje svoju pravu, slobodnu ličnost. Egzistencijalizam nastupa protiv ove tri pokretne sile u životu modernog čovjeka s lozinkom: Čovječe, trgni se odlučno živi vlastitim životom, odlučno umiri vlastitom smrću; postani ono što u sebi jesi, budi spreman umrijeti za ono što ćeš po vlastitom izboru postati.²

Esencijalizam i egzistencijalizam

ESECIJALIZAM — Esencijalizam predstavlja opreku egzistencijalizmu, a pojavljuje se u mnogo oblika: platonovskom, augustińskom, aristotelovskom, tomističkom, scientističkom, fenomenološkom.

PLATON razlikuje osjetilni svijet i inteligibilni svijet ili svijet ideja. Osjetilni svijet sastoji se od mnogih individualnih osjetilnih stvari koje uvijek spadaju u opseg izvjesnog tipa: ruža, pas, slavuj, čovjek... i imaju izvjesne zajedničke osobine: miris, život, razum. Samo ovi, misaono uočavani, tipovi osjetilnih stvari u svijetu — po Platonu — zamišljeni kao samostojna bića u nadosjetilnom svijetu sačinjavaju inteligibilni svijet ili svijet ideja. Te »ideje«, a posebno ideja »bića« u svojoj čistoći i barem u svojim najopćenitijim formama: dobrote, ljepote, pravde... predstavljaju modele svih stvari u svijetu, — predstavljaju nešto nepromjenljivo, vječno i nužno, čisto od svake primjese nebitka. Stvari u svijetu samo su slabi odraz ideje, participacija na nekoj ideji koja jedina posjeduje bitak u njegovoj potpunosti: nema ni jednog čovjeka koji je u potpunosti »Čovjek«; on može biti dobar, ali on nije dobrota, lijep, ali on nije ljepota... Da bi izrazio iluzorni karakter osjetilnog svijeta, Platon je u svom djelu »Republika« (VII knjiga) obradio alegoriju o špilji. Predočimo sebi duboku pećinu u kojoj su zatvorenici od rođenja svezani čelom prema zidu u dnu, tako da sunce na taj zid projicira sjenu osoba i stvari koje prolaze ispred ulaza špilje. Ne poznajući ništa drugo nego te sjene, nesretni zatvorenici uzimaju te sjene za samu realnost, i kad bi ih netko izveo vani da im pokaže sunce ili objekte čiju su sjenu gledali, oni bi bili zablješteni i ne bi vidjeli ništa. Trebao bi im dugotrajni odgoj dok bi postali sposobni za spoznaju da ti objekti predstavljaju

2. Usp. FISCHL, *Idealismus, Realismus und Existentialismus der Gegenwart* (dalje citirano pod inicijalima IREG), Graz 1954, str. 235—238.

onu istinsku realnost, i da su prizori iz šiplje: sjene sa zida bili samo iluzija. — To je Platonova slika za odnos između osjetilnog svijeta ili svijeta pojedinačnih stvari u svijetu i inteligibilnog svijeta ili svijeta pravih esencija. Sve što postoji u svijetu, postoji samo kao participacija na nekoj esenciji iz inteligibilnog svijeta, pojedinačna egzistentna stvar jest derivat esencije, a ne obratno. Po Platonu: treba upoznati narav ili esenciju čovjeka, još bolje — esenciju Dobra koje posjeduje puninu bitka pa dosljedno i puninu čovječjeg bića. Alegoriju o spilji stvorio je Platon kao sliku za odgoj elitnih mladića određenih za upravljanje državom: otrgnuti te mlade ljude od osjetilnih užitaka i privesti ih kontemplaciji esencija; kad jedanput dođu do čistog gledanja esencija ili ideja, a posebno ideje Dobra koja hijerarhijski stoji iznad svih ostalih, oni će posjedovati istinsku normu za upravljanje ljudima. Tako platonovski esencijalizam!³

SV. AUGUSTIN premješta esencije iz Platonova carstva ideja u Boga, u Logos. Kad sudimo o istinitome, lijepu, dobru, to činimo komunicirajući na idejama koje su u Bogu i koje su misteriozno usađene u naš duh: norme dobra, lijepa i istinita nama su dane po božanskoj iluminaciji koja osvjetljuje naš duh; u Drugoj Božanskoj osobi, u Logosu mi vidimo ideal kreposti po kojemu prosuđujemo svoje djelovanje i svoje namjere. **Savjest je glas Božji.** Čovječja narav i principi njegova djelovanja određeni su unaprijed po ideji koju o tome ima Bog kao Stvoritelj i Zakonodavac. Augustinska tradicija posebno je njegovana kod mislilaca iz franjevačke škole. Tako npr. sv. BONAVENTURA govori: »Kako bi razum znao da je tako slab i nepotpun, kad on ne bi imao nikakvu spoznaju o biću bez ijednog nedostatka?«⁴ — Budući da sv. Augustin naglašava potrebu intenzivnoga ličnog religioznog življenja, neki smatraju Augustina pretečom kršćanskog egzistencijalizma.

ARISTOTELOVSKI esencijalizam uči ovako: **znati** — to znači: spoznati ne one pojedinačno egzistentne stvari, nego spoznati opće tipove postojećih i mogućih bića, tj. općenito vrijedne i nužne zakone po kojima postoje sva bića, i to tako da ti tipovi ne konstituiraju neku posebnu platonovsku inteligibilnu, supstancijaliziranu stvarnost, nego su oni nešto jedno sa samim pojedinačnim bićima i mi ih uočavamo misaonom apstrakcijom kao specifične vlastitosti pojedinih postojećih i mogućih bića. — Znanost je i tu fundirana esencijalistički, pa npr. moralist određuje djelovanje koje dolikuje čovjeku po tome kako on shvaća specifičnu esenciju čovjeka: moralno živjeti — to znači: živjeti usklađeno s naravi ili specifičnom esencijom čovjeka.

TOMISTIČKI esencijalizam uči: vlastiti objekt ljudskog razuma jest esencija, opći tip realno postojećih jedinki; taj tip razum shvaća apstrahirajući od individualnih pojedinosti postojećih bića i promatrajući ono općenito u njima. Ljudski razum sudi o pojedinačnoj egzistentnoj stvari uočivši najprije općenitost njene specifične esencije (o Petru, Marku... uočivši specifičnu esenciju »čovjeka« kao razumne životinje). Tomistički shvaćen moral jest esencijalistički: moralno živjeti — to znači: realizirati Stvoriteljevu ideju o naravi ili specifičnoj esenciji čovjeka; stvorivši nas, Bog je odredio da svoje vladanje uskladimo s dostojanstvom ljudske naravi živeći, u naravnom i vrhunaravnom smislu, prema razumu koji je slika samoga božanskog uma (*rationabile obsequium!*).

3. Usp. FOULQUIÉ, *L'Existentialisme*, Paris 1961; str. 10—13.

4. SV. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis ad Deum*, cap. III; cit. Foulquié, o. c. str. 24 s.

SCIENTISTICKI esencijalizam? Zastupaju ga: BACON govoreći o »jednostavnoj naravi« stvari, DESCARTES govoreći o »jasnim i određenim idejama«, COMTE i pozitivisti naglašujući kao objekt znanstvenog istraživanja samo »pronalaženje općih zakona«. Etika, scientistički shvaćena, jest esencijalistička, ali za razliku od tomističke etike — normativnu volju Božju ovdje zamjenjuje »zdravi razum«. To je shvaćanje bilo moderno posebno krajem 19. st. Egzistencijalist J. P. Sartre, suprostavljaajući se tome shvaćanju, opisuje ga riječima: »Kad su oko 1880. francuski profesori pokušali izgraditi jedan laički moral, rekli su: Bog je beskorisna i skupa hipoteza, mi je odbacujemo, ali nužno je međutim da postoji moral, društvo, civilizirani svijet, da izvjesne vrednote budu shvaćene ozbiljno i smatrane a priori egzistentnima; potrebno je da bude a priori obavezno — biti pošten, ne lagati, ne tući ženu, radati djecu, itd. . . Ništa se neće promijeniti, ako Bog ne postoji; mi ćemo pronaći iste norme poštenja, progresa, humanizma, i učinit ćemo od Boga preživjelu hipotezu koja će mirno i sama od sebe umrijeti.«⁵

FENOMENOLOŠKI esencijalizam uči ovako: »stavivši u zagrade« sve ono što spada na samu opstojnost pojedinih stvari, i na taj način izvršivši »eidetsku (eidos ili esencija) redukciju« uočavamo kao temeljnu strukturu naše svijesti njenu intencionalnost, tj. uočavamo da se svi čini naše svijesti odnose na (tendere in) izvansvjesne objekte; »svijest je uvijek svijest o nečemu« — kako to često ponavlja HUSSERL. Descartesov »ego cogito« nije sama neposredna spoznajna datost. Neposredna spoznajna datost jest također »ego cogito cogitatum«, mišljeni objekt uočen je isto toliko neposredno kao i sam čin mišljenja. »Eidetskom redukcijom« pročišćena stvarnost mišljenog objekta otkriva nam se u svojoj svjestitoj »strukturi« ili esenciji. Dotle je išao Husserl nastojeći odrediti općenite strukture empirijske aktivnosti naše svijesti. Njemački fenomenolog Max SCHELER pošao je i dalje: istražujući emocionalnu intencionalnost nastojao je odrediti esencije vrednota, tj. norme moralne aktivnosti naše svijesti. Tako Max Scheler dopušta emocionalno intuiranje (neposredno spoznavanje) vrednota neovisnih o svijesti i nužno fundiranih u Bogu. Sudovi što ih stvaramo o »istinitome«, »dobru«, »lijepu« imaju svoj temelj u tom emocionalnom intuiranju vrednota fundiranih u Bogu. Protivno tome, Nicolai HARTMANN uči da Bog nije potreban za fundiranje vrednota; vrednote postoje same u sebi konstituirajući svijet sličan Platonovu carstvu ideja; iz toga svijeta imamo norme po kojima sudimo o istinitome, dobru i lijepu.

Sve obrazložene forme esencijalizma karakterizira težnja: gledati na svijet, život i konkretnog čovjeka kroz prizmu općenito vrijednih, nekako apsolutiziranih: naravi, esencije, norme, vrednote. Moderni egzistencijalizam nastupa s potpuno oprečnog polazišta: nema nikakve općenito vrijedne i apsolutizirane — naravi, esencije, norme, vrednote; postoji samo konkretni individualni čovjek koji sam sebi određuje — narav, esenciju, normu, vrednotu. Ukratko: dok je klasična filozofija, sve do 19. vijeka, davala prioritet općoj esenciji pred individualnom egzistencijom, dotle moderni egzistencijalizam daje prioritet individualnoj egzistenciji pred općom esencijom.⁶

5. SARTRE, *L'existencialisme est un humanisme* (dalje cit. pod inicijalima EH), str. 34 s; cit. Foulquié, o. c. str. 24).

6. Usp. FOULQUIÉ, o. c. str. 5—32.

EGZISTENCIJALIZAM UOPĆE — Egzistencijalističkog mislioca ne zanimaju apstraktno shvaćene esencije, o kojima smo upravo govorili; egzistencijalističkog mislioca zanima samo konkretni čovjek, »egzistencija« kao jedinstvena srčika čovječje individualnosti, alogički osnov individualnog osjećanja, najdublja jezgra unutarnjeg života čovjekova. »Umjesto toga što apstraktno mišljenje ima kao zadatak da shvati nešto konkretno na apstraktni način, subjektivni mislilac (ili egzistencijalista) naprotiv ima kao zadatak shvatiti nešto apstraktno na konkretni način.«⁷ Zbog toga egzistencijalisti svoje misli iznose u romanima i kazališnim komadima radije negoli u sistematskim djelima. Po egzistencijalistima: stvari zapravo i ne egzistiraju bez nas, naša je svijest pretpostavka za opstojnost stvari u svijetu. »Zamišljati neku stvar kao egzistentnu, to znači: zamišljati sama sebe kao zapažajućega... ne može se govoriti o egzistiranju nego s obzirom na objekte dane u neposrednom odnosu na neku svijest« — govori i kršćanski egzistencijalist Gabriel MARCEL.⁸ Većina je, međutim, ljudi više koncentrirana na same stvari u svijetu, negoli na vlastitu »egzistenciju«, tj. na onu individualnu jezgru u samima sebi po kojoj onda i sami objekti u svijetu dobivaju svoje značenje. Što, dakle, određenije treba shvatiti pod riječi »egzistencija«?

Odgovor je težak: »egzistencija« nije atribut, nego je ona temeljna stvarnost za sve druge attribute. Ja nisam velik, plavokos, jak... a također egzistentan, nego: ja sam velik, plavokos, jak... samo ako egzistiram. Egzistenciju dohvaćamo u egzistentnom biću, a ne u njoj samoj.⁹ »Egzistirati« — znači: postajati, polaziti iz onoga što netko jest (ex) i smjestiti se (sistere) na nivou onoga što je prije bilo tek moguće. Onaj koji »egzistira« — taj »ne traži istinu u tj. bezličnu i svima jednako vrijednu istinu, nego... svoju istinu, tj. istinu koja odgovara njegovu težanju, koja ispunjava njegova očekivanja i rješava njegove probleme... Ne smrt, nego da ja umirem, filozofsko je pitanje«,¹⁰ ukoliko o tome »da li sam besmrtan... ovisi čitav moj život«. ¹¹

Egzistirati — znači: slobodno odabirati svoju esenciju. Većina ljudi to ne čine, nego — zavedeni raspoloženjima mase — upadaju u ono bezlično »Se (Man)«, pa tako promašuju autentičnu egzistenciju. Za SARTREA, HEIDEGGERA, JASPERSA autentično egzistira samo onaj koji je svoje vlastito djelo. »Ja bi se htio držati isključivo samoga sebe« — kaže Danijel u Sartreovu djelu »Doba razuma«. Stvarati sâm svoju bit, to znači: slobodno odabirati svoju esenciju. Temeljna teza svih egzistencijalista jest: kod čovjeka — egzistencija prethodi esenciju. Ovako tu temeljnu tezu formulira LAVELLE koji u svima stvarima gleda participaciju Boga, a u cijelosti ona vrijedi i za Sartrea koji se deklarira ateistom. Slobodno odabirati svoju esenciju — to znači: ne prestajati s odabiranjem uvijek novih mogućnosti. »Egzistencija« je konstantno transcendiranje (prelaženje) dostignutoga, ne ono »biti«, nego uvijek »više biti«. Budući da je svijest lišena svakoga unaprijed danog sadržaja, svake esencije, cjelokupna njena realnost sastoji se u gibanju drugim,

7. KIERKEGAARD, *Post-scriptum*, p. 237; cit. Foulquié, o. c., str. 36.

8. MARCEL, *Journal metaphysique*, p. 15—18; cit. Foulquié, o. c. str. 38.

9. FOULQUIÉ, o. c. str. 40.

10. MOUNIER, *Einführung in die Existenzphilosophie*, prevod s franc., str. 18.

11. MOUNIER, *Einführung in die Existenzphilosophie*, str. 18.

njoj izvanjskim stvarima; u toj neprekidnosti gibanja prema drugim stvarima, u potpunoj slobodi odabiranja ona se specificira, oblikuje samu sebe preuzima svoju esenciju — kažu egzistencijalisti.

Za ispravnost upotrebe slobode u odabiranju — po egzistencijalistima ne postoji nikakav općenito vrijedni kriterij, nema nikojeg orijentacionog uporišta niti ikakve općenite norme za korektnost djelovanja, svatko ima pravo da izabere svoju normu življenja, kako mu to dozvole njegove individualne osobitosti. To što netko treba da bude — nigdje nije zapisano, do pojedince je da on sam to pronade. Čovjek, dakle, korača kao u noći bez zvižda po putu koji je zasut preprekama. Ali, on ipak mora koračati, tu je »bačen« pa mu drugo ništa ne preostaje, inače će biti pregažen, tj. izgubit će šansu da odlučuje sâm, pa će umjesto njega odlučivati »drugi«. Čovjek se mora »angažirati« u svijetu, i to: angažirati po slobodnom izboru, posve slobodno, jer — svaki angažman ionako je jednako opravdan i neopravdan, razborit i nerazborit, budući da je za čovjeka prva stvar to da je slobodan, a »vječnih istina« i općenito vrijednih principa nema. — U ovakvom angažiranju bez općenito vrijednih norma već naslućujemo razlog egzistencijalističkog naglašavanja »tjeskobe«. —

Kad su već dopustili opstojnost carstva ideja, platonovci su lako mogli dati orijentaciono uporište za čovječje djelovanje: čovječno živjeti znači konformirati svoje vladanje ideji Dobra kao izvoru svakoga bića. Augustinizam također mogao je lako pronaći to uporište stavivši te ideje u Boga kao stvoritelja i suca. Tomizam također, priznajući od Boga planiranu narav čovjeka: svestrano obuhvaćeno dostojanstvo te naravi temelj je za određivanje norma življenja. Drugi oblici esencijalizma također — u izvjesnoj mjeri: razumska narav koja resi čovjeka omogućava da se čovjek uzdigne do izvjesnog idealnog reda što ga konstituiraju obaveze i dužnosti.

Egzistencijalizam odbacuje svaki idejni svijet kao ispraznu konstrukciju duha, pa dolazi do mučne kontradikcije: mora se izvršiti izbor u angažiranju, a ipak nema nikakvog općenito vrijednog kriterija po kojemu bi čovjek mogao prosuditi da li je njegov izbor dobar ili loš. Tu je razlog egzistencijalističke »tjeskobe«, ona nije strah pred opasnošću, nego živi osjećaj »bačenosti« u svijet i fundamentalne dezorijentiranosti u slobodi angažiranja. Ta je tjeskoba — misle egzistencijalisti — ipak pozitivna, jer ona može trgnuti čovjeka iz uspavanosti onoga općeg, tipiziranog, prosječnog i probuditi ga na život autentične egzistencije.

Ateistički egzistencijalisti

Ako bismo se htjeli držati povijesnog redosljeda, morali bismo najprije govoriti o religioznom egzistencijalizmu jer je taj mnogo stariji. KIERKEGAARD, otac savremenog egzistencijalizma, a lično »kršćanski egzistencijalist«, proteže spomenuti religiozni egzistencijalizam čak do Sokrata. MOUNIER cijepa egzistencijalističko stablo u dva ogranka: jedan koji je bliži kršćanskom korijenu — ide od sv. Augustina i sv. Bernarda preko Pascala, Kierkegaarda, Schelerove fenomenologije, Solovjova, Čestova, Berdjajeva, Bartha, Bergsona, Péguya, Blondela — do Marcela, personalista i Jaspersa; drugi je ogranak ateistički i ide od Nietzschea preko Heideggera do Sartrea. U ovome članku govorimo samo o ateističkom egzistencijalizmu jer je taj, povezan sa Sartreovim imenom, danas poznatiji.

MARTIN HEIDEGGER. — Glavni predstavnici egzistencijalizma u Njemačkoj jesu Heidegger i Jaspers. Jaspersa neki ubrajaju u kršćanske egzistencijaliste, pa zato ovdje nećemo o njemu govoriti.

Za razliku od svog učitelja Husserla koji »stavlja u zagrada« pitanja koja se tiču egzistencije stvari, Heidegger istražuje baš to: šta znači »egzistirati«? On se posebno zaustavlja na analizi čovječje egzistencije, jer — kako glasi njegova temeljna tvrdnja: »Iz samoga čovjeka treba shvaćati i bitak čovjeka i bitak drugih bića i bitak uopće«¹² Šta pokazuje ta analiza?

Analiza čovječje egzistencije pokazuje to da je čovječje postojanje uvijek praćeno nekim unutarnjim kvalitativnim određenjima ili »egzistencijalima«. Jedan od tih egzistencijala jest ono »«biti-u-svijetu (In-der-Welt-sein)«. Izvanjski svijet i Ja uvijek su zajedno i ne mogu se jedan od drugoga rastaviti. Za Heideggera ne postoji pitanje o izvanjskom svijetu, jer čovjek je od svog postanka neko »biti-u-svijetu«.

U svijetu razlikujemo tri sloja: ontički — što ga sačinjavaju pojedine stvari o kojima raspravljaju znanosti, ontološki — koji kao struktura leži u temelju pojedinih stvari i tako ih čini mogućima, fundamentalno ontološki — koji kao neka temeljna struktura za strukture pojedinih stvari leži u temeljima dosadašnje ontologije. — U ovim slojevima što konstituiraju svijet »skriven« je bitak, i čovjek nastupa kao jedini »otkriva telj« te skrivenosti bitka, tako da je »istina u nužnom odnosu s čovječjim postojanjem: neskrivenost stoji i pada s bivstvovanjem čovjeka kao čovjeka«. Iz toga slijedi: »Istina (neskrivenost) se događa... i u tom je smislu istina (neskrivenost) povijesna«.¹⁴ Istina kao neskrivenost događa se u vremenu i obilježjima je karakterom vremenitosti, »mi možemo jedino iz bića kakvo je 'za nas' iz njegove neskrivenosti, odrediti, kakvo je 'u sebi'. .. U tome se smislu bori Heidegger protiv 'vječnih' istina...¹⁵ »Istrgnuti biće iz skrivenosti i izvesti ga u neskrivenost«¹⁶ u tome se sastoji »izvornost« istine, a to provodi individuuum kao egzistencija, tj. kao autentični čovjek u svojoj »zapravosti« sa svojom baštinom »vremenitosti« koja ga čini da bude »usmjeren prema budućnosti kao budućnosti, prošlosti kao prošlosti, i sadašnjosti kao sadašnjosti«¹⁷ — tako da za čovjeka »vječne istine« u načelu ne može biti. Kao što polje magnetskih silnica iščezne čim iščezne magnet, tako prestaje »istinovitost« svijeta čim prestane čovjek.

Drugi egzistencijal, tj. individualno kvalitativno određenje čovjeka jest ono »biti-sa (Mit-sein)« drugim ljudima. To je ono »Se (Man)« čija je posljedica — »nezapravost«, prosječnost i svagdašnjica, ono: živjeti »daleko od sebe«. Posebno se to »događa po robovanju javnom mnijenju. Sudbonosna je snaga javnog mnijenja u tome, da pod njegovim uplivom tuđe misli i doživljaje smatramo svojim vlastitim; da ne živimo svojim vlastitim nego tuđim životom... da naš odnos prema bićima nije naš nego tuđi«.¹⁸

Daljna analiza čovječje egzistencije otkriva nam nove egzistencijale, kao npr: »zatečenost (Befindlichkeit)« i »shvaćanje (Verstehen)«. Zatečenost —: Odakle i kamo našeg opstanka ostaje nam sakriveno, nešto nepo-

12. PANDŽIĆ, *Problem istine u filozofiji Martina Heideggera*, str. 29.

13. *ibid.* 14. PANDŽIĆ, o. c. str. 13. 15. PANDŽIĆ, o. c. str. 15. 16. PANDŽIĆ, o. c. str. 8 s.

17. PANDŽIĆ, o. c. str. 42. 18. PANDŽIĆ, o. c. str. 50 s.

znato bacilo nas je »tu«, u našu ličnu »situaciju«, radi koje nam je svijet principijelno tuđ i neprijateljski. »Shvaćanje« —: spoznavati stvari po njihovu smislu za individualnog čovjeka. »Shvatiti« — to znači: moći sebe projicirati u budućnost. »Čovjek je svoj vlastiti, živi građevni plan koji on u slobodi planira i uzbiljuje«. ¹⁹

Još detaljnija analiza čovjeka otkriva nove egzistencijale, kao što su: tjeskoba, savjest, smrt. »Tjeskoba« stavlja čovjeka pred bezdan ništavila, ona razotkriva ono Ništa kao konstitutivnu komponentu svega što bivstvuje, svakog bića: u sadašnjosti ništavost svakodnevnoga; u prošlosti, ukoliko naše 'odakle' ostaje sakriveno, naime u bačenost; u budućnosti, jer o njoj je samo jedno sigurno, da vodi u smrt. U svome djelu »Was ist Metaphysik« Heidegger razvija svoju koncepciju o pojmu »Ništa«. Glavna je misao ovoga djela izražena riječima: *ex nihilo omne ens qua ens fit*, »svako biće kao biće nastaje iz ništa«. »Ništa« — znači: »Bitak, koji nije ni stablo, ni ptica, ni stijena, ni životinja, ni čovjek. Onaj opći bitak koji još prethodi svim određenim postojećim stvarima, to je 'Ništa'...«. ²⁰ Dosada, tuga, očaj — također ukazuju na ono Ništa kao konstitutivnu komponentu svega što bivstvuje; ne dosađuje neki čovjek, nije dosadna neka knjiga, nego dosađuje »opstanak«, ono »biti tu« bez ostvarive egzistencijalne »zapravosti«. Ali, baš takova tjeskoba ima najveće egzistencijalno značenje: »Tko tu, gdje je sve propalo, još ostane Čovjekom, baš kroz očajanje naiđe na vlastitu egzistenciju« — kako to obrazlaže govoreći o Heideggeru filozof FISCHL. ²¹ — »Savjest« jest ono nešto što od čovjeka traži da bude odlučan u ostvarivanju vlastite individualnosti; nije ona »glas Božji« u religijskom smislu, nego je ona nešto ontološko u čovjeku što prethodi svakoj i religijskoj i drugoj savjesti pa te čini mogućima. Savjest nas poziva da ne upadnemo u ono »Se« i da odlučno prihvatimo svoju sudbinu u vlastite ruke. Taj Heideggerov poziv na odlučnost u kaosu prošloga rata znatno je utjecao na formiranje duha tisuća mladih Nijemaca. — Smrt je također egzistencijal koji čovjeka razbuzuje na realizaciju vlastite »zapravosti«. Življenje je čovjekovo u svome osnovu »biće-k-a-smrti«, jer: »Čim se čovjek rodi, odmah je on dovoljno star da umre«. ²² Baš zato jer smrt može uslijediti svaki čas, u svakoj minuti već mora biti ispunjen čovjekov individualni životni smisao. Tko svojoj vlastitoj smrti u oči gleda a ipak čvrsto stoji, on se kod toga budi na egzistencijalnu zapravost.---

Egzistencijalno vremeniti karakter čovječje istine ukazuje na to da nije održiva stara koncepcija istine kao podudaranja između mišljenja i samoga bitka; mišljenje i bitak su dvije različite stvari. Bit istine ne sastoji se u spoznaji podudaranja između mišljenja i bitka, nego se ona sastoji u djelovanju: razotkrivanju bivstvajućih stvari po njihovu značenju za realizaciju individualne zapravosti. Stoga je istina uvijek djelo čovjeka kao opstojećeg bića, a »zakoni Newtona, princip kontradikcije, svaka istina uopće samo su tako dugo istinama dok je opstanak« ²³ čovjeka. Istina je djelo čovjeka, i kad ne bi bilo nijednog čovjeka, ne bi bilo istine. Iz toga slijedi, da čovjekovo »biti-tu«, individualni opstanak (Dasein) ne smije nikada

19. FISCHL, IREG, str. 266.

20. FISCHL, IREG, str. 268.

21. FISCHL, IREG, str. 268.

22. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, S. 245; cit. FISCHL, o. c. str. 271.

23. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, S. 245; cit. FISCHL, o. c. str. 272.

biti shvaćen na način neke dogotovljene supstancije i vezan u tvrde lance »vjечnih istina«. U svome osnovu »opstanak« je ђovjekov uvijek preskakivanje iz Ništa u Ništa; opstanak nije supstancijalizirana prošlost jer on je baćenost iz Ništa, sve dok mu ђovjek nije dao određenost Nećega, — opstanak nije ni supstancijalizirana budućnost jer on će prijeći u Ništa sa smrću ђovjeka koji mu je dao određenost Nećega, — opstanak nije ni supstencijalizirana sadašnjost jer on je samo neprekinutost djelovanja što ga izvršava ђovjek dok po sveukupnosti svojih egzistencijala određuje smisao stvarima u svijetu. Opstanak je sličan iskri koja je u noći iskočila iz lokomotive rodivši se iz crnine ugljena i vrcnuvši u crninu noći. — Ukratko:

»Istina« je »zapravost« djelovanja po mjerilu subjektivnih egzistencijala, a ora nije podudaranje mišljenja i bitka. Ta zapravost djelovanja poznaje tri ekstaze: ona je po odlučnim planovima uvijek u budućnosti, po svijesnom preuzimanju prvotnog duga u prošlosti, po odlučnom egzistencijalnom uplitanju u sadašnjosti koja je moj trenutak — gdje se sastoji vrijeme i vječnost kao sinteza cjelokupne ontološke prošlosti, sadašnjosti u budućnosti — za mene.—

KRITIČKI OSVRT. — Heideggerova filozofija predstavlja pokušaj spasavanja individualnosti pred opasnostima što ih u sebi nosi kolektivno »Se (Man)«. Ona predstavlja poziv na odlučno egzistencijalno uplitanje i smione pothvate u ovome našem stoljeću tjeskobe, duhovne bezvječajnosti koja je uslijedila iza odbacivanja stare metafizike na čijem se temelju ђovjek, duboko odan vjeri u Boga, osjećao smiren i siguran. Toga tjeskobnog savremenog ђovjeka Heidegger ne namjerava spasiti od osjećaja nesigurnosti povrativši mu vjeru u sebe oslonom na vjeru u Boga. On pokušava vratiti mu vjeru u sebe oslonom na pouzdanje u snagu vlastite egzistencije. Međutim, već psihološki — njegov je pokušaj promašen. Njegova koncepcija: »Ti si tu ubaćen iz Ništa, ti ćeš se povratiti u Ništa, temeljno raspoloženje tvoga života jest tjeskoba i skrb« — ta koncepcija, makar i potresa duboko dušu današnjeg ђovjeka, ipak ona nije nimalo pogodna kao opći i društveni lijek protiv bolesnog osjećaja nesigurnosti od kojega pati moderni ђovjek. Na temelju svojih zapažanja liječnici nas uče da djeca koja nisu odrasla u atmosferi obiteljskog povjerenja jedne sređene obitelji teže podnose težinu tvrdog života. Drukčije nije ni kod cijelih naroda: čvrsto stoji pred neumoljivosti životne borbe onaj narod koji ima povjerenje u puninu realnog bitka. Tako — opravdano — ocjenjuje Heideggerovu filozofiju povjesničar filozofije FISCHL.²⁴ Za religiozne je ljude to povjerenje u puninu realnog bitka najeminentnije sadržano u vjeri u Boga sa svima njenim implikacijama s obzirom na nazor o svijetu, životu i ђovjeku.

JEAN-PAUL SARTRE. — Rodio se u Parizu 21. VII 1905. Predavao je u Havreu, a zatim na Francuskom institutu u Berlinu. Bio je zatvoren 1940. i poslije godinu dana pušten na slobodu. Prve su mu filozofske publikacije: *L'imagination* (1938), *L'imaginaire* (1940); u njima se osjećaj utjecaja Husserla. U glavnome njegovu filozofskom djelu s naslovom *L'être et le néant* (Biće i ništavilo, 1943) osjećaj se utjecaja Heideggera. Na Sartrea utječu još Kierkegaard, danski filozof, i Jaspers, Nijemac. Za razliku od svojih njemačkih učitelja koji pišu jezikom filozofa, Sartre se služi i drugim oblicima pisanja. On piše romane: *La nausée* (Mućnina, 1942), *Les*

24. FISCHL, IREG, str. 276.

chemins de la liberté (Putovi slobode) u četiri sveska s naslovima Doba razuma, Ogdoda, Smrt u duši, Zadnja šansa. — Sartre piše i kazališna djela: *Les mouches* (Muhe, 1943), *Huis clos* (Iza zatvorenih vrata, 1944), *Les mains sales* (Prljave ruke, 1948), *Le Diable et la Bon Dieu* (Đavao i dobri Bog). On piše i rasprave s naslovom *Situations*, u tri sveska. Piše i druga djela, između kojih je posebno značajno djelo *L'existentialisme est un humanisme* (Egzistencijalizam je humanizam, 1946). — O Sartreu su pisali mnogi filozofski pisci, kao npr. od katolički orijentiranih Etienne GILSON u djelu *L'être et l'existence*, a od marksistički orijentiranih Georges LUKACS u djelu *Existentialisme ou marxisme*. Obadva su ta djela objelodanjena u Parizu 1948. godine.

ONTOLOŠKO ZNAČENJE MUČNINE. — Po Heideggeru: čovjek posebno preko čuvstva tjeskobe stavljen pred ništavilo, pronalazi pravi bitak u vremenitosti odlučnog uplitanja individuuma ili egzistence. Po Sartreu, slično — preko čuvstva mučnine (*la nausée*). Antoine Roquentin pripovijeda, u istoimenom Sartreovu djelu, kako se on zabavljao time što je bacao šljunak po površini vode. Upravo je uzeo jedan kamen i promatrao ga: s gornje strane bio je suh, a s donje sluzav, muljevit, gnjecav i ljepljivo rasteljiv. Promatrajući taj kamen, Roquentin je osjetio »mučninu«. — Mučnina, međutim, nije tek jedno subjektivno stanje, ona otkriva nešto više: svijet je neuređen, prljav, dosadan, bijedan, neprijateljski i apsurdan. Većina ljudi žive u onome gnjecavom, posebno u raznovrsnim oblicima seksualnog izživljavanja. Samo mučnina može učiniti da nam se zgadi ono gnjecavo u svijetu i potaknuti nas na traženje uvijek novih načina za realiziranje autentične egzistencije. Kad Sartre piše o seksusu, on ga doista besramno ocrtava, ali ne da time zavodi, nego da istakne ono općenito, prljavo, smiješno i apsurdno što čovjeka zavodi s puta ostvarivanja autentične egzistencije, stežući neomeđenost egzistencijalnih mogućnosti na jedan veoma uski krug. Sve drugo u životu također izaziva osjećaj mučnine, tjeskobe, praznine, beznađa jer sve omeđuje individualnu egzistenciju koja — po sebi — ne podnosi ograničenje. »Sve je bezrazložno: ovaj vrt, ovaj grad i ja sâm. Kad se o tome sebi položi račun, nekome se prevrne želudac i sve se počinje njihati... eto mučnine.«²⁵ Očajničku mučninu izaziva sveopća gnjecavost (*visqueux*) koja se može pokazati na bezbroj načina: kao omlohavljelo tijelo koje predočava buduću lešinu, kao su-čovjek koji je pod pogledom drugoga izgubio sebe i postao stvar... Svi Sartreovi likovi žive u ovakovoj gnjecavosti; samo Orest, junak »Muha« živi afirmirajući svoju potpunu slobodu. Sartre je naročito sklon opisivanju mlohavog, sluzavog, blatnog, krvavog, te — kao moderni Vergil — vodi čitaoce kroz carstvo tmine, bez ikakve vidljive svijetle tačke za orijentaciju. Mučnina, tjeskoba — po njemu su temeljne značajke života, a ljubav, seksualna požuda, mazohizam, sadizam, mržnja, ravnodušnost, svi drugi oblici ljudskog reagiranja — samo su uvijek neuspjeli pokušaji prevladavanja mučnine. Tjeskoban, čovjek luta okolo u besmislenom svijetu tražeći smirenje, i uvijek spozna kako je sam sebe obmanjivao.

Mučnina, kao ono nešto fundamentalno u čovjeku, otkriva da čovjek nije nikakva dogotovljena narav ili esencija. On je uvijek na jedan novi način. Čovjekova je egzistencija prije njegove esencije: čovjekov najprije

25. SARTRE, *La Nausée*, p. 171.

je st, a tek zatim on je ovo ili ono, — čovjek mora sam stvoriti svoju vlastitu esenciju. Kad se rodi, čovjek nije ni zao ni dobar, ni učen ni neuk; kroz svoja djela on stvara svoju bit, narav, — ili: čovjek iz ništa uvijek iznova sâm stvara svoju esenciju. S obzirom na čovjekovo stvaranje svoje esencije nema nikog autoriteta niti pravila kojih bi se on morao u djelovanju pridržavati. U »Muhama« (III. čin) Orest govori Jupiteru, koji hoće da ga prisili na posluš, ovako: »Čim si me stvorio, prestao sam tebi pripadati... i ničega više nije bilo na nebu, ni Dobra, ni Zla, niti ikoga — da bi meni mogao davati naređenja... Ja se neću vratiti pod tvoj zakon: ja sam osuđen da nemam neki drugi zakon osim svoj... Jer ja sam čovjek, Jupiter, a svaki čovjek mora pronaći svoj put« U prkosu protiv Boga Orest hladnokrvno i bez kajanja izvršava ubojstvo nad kraljem Egistom. Izvršava to kao svoje djelo i tako pokazuje ljudima u Argosu, da su slobodni i na taj način razriješeni od Boga i »muha« grižnje savjesti, dok se sudionica Elektra pokajničko služinski vraća u ropstvo Jupiteru, — Bogu.

EGZISTENCIJALNA SLOBODA. — Sloboda oblikovanja svoje esencije ili egzistencijalna sloboda sastoji se u autentičnom postavljanju svojih ciljeva, pri čemu nema zaustavljanja na nijednom »konačnom« cilju: razmjerno razvoju svoje egzistence nastavljam o i s izborom naših ciljeva. Kod tog izbora uvijek je sloboda sama bit naše egzistence: prije nego »razumno« čovjek je slobodno biće. Nema nekog višeg poretka, nikakova odozgo određenog cilja, nikakova općeg pravila koje svim ljudima pokazuje put ka cilju, nema ni na nebu ni na zemlji nekog općenitog znaka za orijentaciju. Sloboda zahtijeva da se čovjek mora konačno sam odlučiti. Kad nekoga pitam za savjet, on mi mora odgovoriti: »Vi ste slobodan, izaberite«. ²⁶ Pripadnici pokreta otpora u Sartreovoj drami »Nesahranjeni mrtvaci« (hrv. prijevod od Radovana Ivšića, Zagreb 1951.) čekali su u nemiru, tjeskobni ne toliko pred smrću, koliko pred prisilnim iznuđivanj m priznanja. Oni znaju da o njima ovisi da li će ustrajati ili izdati i moliti za milost. Ne moraju se obzirati na neke mističke vrednote — domovinske ljubavi, vjernosti idealu, drugarske ljubavi. Pod udarcima svaki od njih postaje pojedina c. Svaki mora prema svojoj različitoj situaciji: starosti, spolu, shvaćanju, prošlosti izabrati svoj vlastiti projekt. Nema općih i objektivnih istina, postoji samo »istina situacije«. U drami »Obzirna bludnica« (hrv. prijevod od Radovana Ivšića, Zagreb 1951) Senator — u razgovoru s bludnicom Lizzie od koje je htio izvući krivo svjedočenje protiv nevinog Crnca i tako spasiti od osude svog sinovca koji je ubio jednog drugog Crnca — rezonira ovako:

»Senator: — Istina je, da vas Crnac nije silovao.

Lizzie: — Pa da.

Senator: — Da... Dakako, ovo je istina prvoga reda.

Lizzie: — Prvoga reda...

Senator: — Da: hoću reći... pučka istina.

Lizzie: — Pučka? Zar pučka istina nije istina?

Senator: — Istina je, istina. Samo... ima više vrsta istine.

Lizzie: — Mislite, da me Crnac silovao?

Senator: — Ne, ne, nije vas silovao. S jedne točke gledišta, on vas uopće

26. SARTRE, *L'Existentialisme est um Humanisme*, p. 47; cit. SAWICKI u djelu »*Lebensanschauungen moderner Denker*, Band II. Paderborn 1951, pogl. o Sartreu.

nije silovao. Ali vidite, ja sam star čovjek koji je mnogo toga proživio, koji se često prevario i koji se posljednjih nekoliko godina nešto rjeđe vara. Ja na sve to gledam drukčije nego vi.

Lizzie: — A kako vi na to gledate?

Senator: — Kako da vam to razjasnim? Eto: zamislimo da se najednom pred vama pojavi Američka nacija. Šta bi vam ona rekla? ... Rekla bi vam: Lizzie došla si u priliku da moraš izabrati jednog od moja dva sina. Jedan ili drugi mora nestati. Što čovjek čini u takvom slučaju? Spasava boljega. Dakle, da vidimo, tko je bolji od njih. Hoćeš li? ... Lizzie, kome je potreban onaj Crnac, koga ti štitiš? Rodio se slučajno ... Ja sam ga othranila, a čime on to meni uzvrća? Ničim. Skita se, zavlaci ruke u tuđe džepove, pjeva, kupuje ružičasta i zelena odjela. On je moj sin i volim ga jednako kao i druge moje sinove. Ali ja te pitam ovo: živi li on čovječjim životom? Ja ne bih ni opazila kad bi on umro ... Onaj drugi, naprotiv, onaj Thomas, ubio je Crnca, i to je vrlo ružno. Ali meni je on potreban. On je stopostotni Amerikanac, potomak jedne od naših najstarijih porodica, studirao je na Harvardskom univerzitetu, oficir je ... dvije tisuće radnika rade u njegovoj tvornici — dvije tisuće besposlenih, ako on umre ... Njegova je dužnost da živi, a tvoja je dužnost da mu sačuvaš život. To je sve. A sada biraj ... ».²⁷

Sartreov princip situacione istine povlači sa sobom neograničenu slobodu u postavljanju svojih ciljeva. FOULQUIÉ obrazlaže to Sartreovo shvaćanje ovako: za izbor između časti i užitka, između mog interesa i interesa drugih, treba imati neki princip razlikovanja, i istina toga principa, po općem zdravom razumu, ne može se samovoljno priznati ili nijekati: ona se konstatira i nameće se evidencijom koju imam izvršavajući matematičku operaciju koja mi pokazuje da 2 i 2 čine 4. Epikurejac koji stavlja cilj života u uživanje, — altruista koji smisao života vidi samo u predanosti svojim bližnjima, isto kao i vjernik koji u svemu traži 'najveću slavu Božju' — svi oni povezuju svoj etički sistem na neku datost koja se nameće i nikako ne ovisi o samovolji koju sa sobom nosi nenormirana sloboda izbora. — Odbacivši svijet ideja ili esencija i sličnih koncepcija, Sartre — protivno tome — zaključuje: izbor naših ciljeva apsolutno je slobodan, on se vrši »bez tačke uporišta«. ²⁸ To znači: svatko postavlja slobodno svoje norme istinitoga, dobrog i lijepoga. »Mi stvaramo i pronalazimo u moralu kao i u umjetnosti«, ²⁹ i zato »mi ne možemo nikada izabrati zlo; što izaberemo, uvijek je dobro«. ³⁰ »Moja sloboda jedini je temelj vrednota i ... ništa, apsolutno ništa mene ne opravdava .. da prihvatim ovaj ili onaj red vrednota« ³¹ U istome smislu: »život nema apriornog smisla. Prije nego živite, život nije ništa, nego je do vas da mu dadete neki smisao« ³²

B I C E-U-S E B I I B I C E-Z A-S E B E. — Neobuzdanost slobode Sartre opravdava cijepajući bitak u dvije regije: biće-u-sebi (être en soi) i biće-za sebe (être pour soi). »Biće-u-sebi« jest ovaj osjetilno pristupačni svijet stvari: ovo masivno, tvrdo, okruglo, nepomično koje jest predmet svijesti a da samo ne posjeduje svijest. Ono je ono što jest, i ništa drugo. »Biće-za-se-

27. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 558; cit. FOULQUIÉ, *L'Existentialisme*, p. 61.

28. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 559; cit. FOULQUIÉ, *L'Existentialisme*, p. 61.

29. SARTRE, EH, p. 76 s.

30. SARTRE, EH, p. 25 s.

31. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 76.

32. SARTRE, EH, p. 89; cit. SAWICKI, *Lebensanschauungen moderner Denker*, l. c.

b e« jest svijest, što je ima jedini čovjek. Dok je biće-u-sebi samo to što ono jest, biće-za-sebe ili svijest nije ono što jest i jest ono što nije; biće-za-sebe tek treba postati, i to kroz vlastito djelovanje; biće-za-sebe nije, nego ono uvijek postaje, stalno se iznova oblikuje. Biće-za-sebe ili svijest nalazi u svakom biću-u-sebi neki manjak, ukoliko ona-svijest ustanovljuje da je svako biće-u-sebi nepotpuno. Na taj način u svijet bića-u-sebi svijest uvodi entitet nebića. U svijesti su biće i nebiće spojeni. Svijest nikada nije dogotovljena, ona je dakle samo neko vremenito biće, — još točnije: budući da je vrijeme u svojoj srži više nebiće nego biće, budući da prošlost više ne egzistira, budućnost također, a sadašnjost egzistira samo kao granica između prošlosti i budućnosti — to je ona svijest ili biće-za-sebe samo trenutak, — trenutak slobode s obzirom na raspoloživost onoga bića-u-sebi. Biće-za-sebe na taj način neprekidno modificira biće-u-sebi i određuje ga na novi način.

Upravo po onome biću-za-sebe čovjek je u svojoj jezgri čista sloboda. On nije ni u čemu završeno biće-u-sebi, — ali on nije ni čisto Ništa: on je suma mogućnosti, ono što sam iz sebe učini. »Čovjek je samo svoj projekt; on egzistira samo u mjeri kako sebe ostvari; on nije, dakle, ništa nego suma svojih čina.«³³ Za čovjeka kao biće-za-sebe ono biće-u-sebi nije nikakva supstancija s unaprijed određenim objektivnim vlastitostima za svakoga, nego je biće-u-sebi za čovjeka samo pojava kojoj čovjek tek ima dati neko značenje i određenu vlastitost.³⁴ Čovjek, dakle sam za sebe određuje smisao bića-u-sebi, i svijet bića-u-sebi koji svatko za sebe stvori varira prema ciljevima koje pojedinac sebi predloži. Stvari u svijetu, kaže Heidegger, za nas su samo oruđe. Kad stvari u svijetu ne bi imale nikakav odnos s našim projektom, one bi gubile svoje značenje, — kao i tipke klavira bez svirača i slova u tiskari bez ljudi koji znaju čitati; to slično izražava se Sartreova učenica i prijateljica Simone de BEAUVOIR u djelu »Le sang des autres (Krv drugih)«.

POGLED DRUGOGA — U svijetu postoje i drugi ljudi, osim mene. I oni imaju ono biće-za-sebe ili svijest. Koji je moj egzistencijalni odnos prema njima? Ukratko: — obrambeni, neprijateljski. Ako se ne obranim, ja postajem ono što drugi hoće da budem, objekt, oruđe, kao svako biće-u-sebi. Moj bližnji — to je mitološka Gorgona koja je imala sposobnost pretvoriti u kamen svakoga tko je nju pogledao. »Pogled« drugoga čovjeka svlada mene, ako ja svojim pogledom nisam svladao njega. Egzistencijalistička psihoanaliza u tome vidi razlog osjećaju stida, pa Sartre piše:

»Stid je čuvstvo istočnoga grijeha, ne činjenice da sam počinio nekakav grijeh, nego naprosto činjenice da sam ja 'pao' u svijet, među stvari, i da mi je potrebno posredovanje nekog drugoga da postanem ono što jesam.«³⁵ — Bezbrojno mnoštvo pogleda koji su na mene upereni jest ono »Se«: »mene se gleda«. Pogledom drugoga ja nijesam više gospodar situacije. U kazališnom komadu »Iza zatvorenih vrata« prikazuje Sartre dezertera Garcina, lezbijku samoubojicu Ines i čedomorku Estelle iza smrti zatvorene skupa u jednom malom prostoru —

33. SARTRE, EH, p. 55.

34. Usp. FISCHL, IREG, S. 303.

35. SARTRE, L'être et le néant, p. 348; cit. FOULQUIE, o. c. str. 73.

trajno osvijetljene, bez sna, bez mogućnosti bijega, bez mira, izložene bez prekida pogledima drugih. Tu oni proživljavaju mučenje od bližnjih. Garcin u zadnjem prizoru rezimira temu komada riječima: »Ne treba vatre; pakao, to su bližnji«.

Svim mogućim sredstvima vode ljudi borbu jedni protiv drugih: bježanjem, izoliranjem, šutnjom, lažima, laskanjem, licemjerstvom i srdačnošću — samo da bi lakše zarobili drugoga. Čak je i ljubav sredstvo za svladavanje drugoga, samo s tom razlikom što onaj koji ljubi ne želi »posjedovati ljubljenoga kako se posjeduje neku stvar: on zahtijeva posebni tip apropijacije, posjedovanje slobode kao slobode«. ³⁶ Ljubiti — to znači htjeti biti ljubljen, a također htjeti da drugi hoće da ga mi ljubimo, ³⁷ tj. da smo mi njemu potrebni. Stoga su egzistencije zaljubljenih u konfliktu, kako je to i inače u odnosu »ja — drugi«.

BOG I DUŠA? — Biće-za-sebe ili svijest, po Sartreu, samo je epifenomen materije, »čovjek« je samo tijelo, kao i po Heideggeru, ono »biti-u-svijetu; tijelo nije nekakav dodatak duši kao nosiocu svijesti, ono je naprotiv »permanentna struktura mog bića i permanentni uvjet mogućnosti moje svijesti kao svijesti od svijeta (conscience du monde)«. Tijelo je bitno svijesti, »svijest nije ništa drugo nego tijelo, ostatak je ništavilo i šutnja«. ³⁸ Sartre odbacuje spiritualističku tezu o netjelesnom duhu. —

Polazeći od svoje osnovne postavke o neograničenosti slobode čovjeka kao bića-za-sebe ili egzistence, Sartre ne priznaje ni opstojnost Božju: priznati Boga značilo bi sebe degradirati na objekt za njega, samome sebi otuđeno egzistirati, stajati u trajnom sramu i tjeskobi pred Bogom. ³⁹ Takav bi Bog ugrozio slobodu, dok je »jedina granica slobode ona sama: ona ne može biti ne-sloboda, čovjek je osuđen da bude slobodan«. ⁴⁰ Osim toga, po Sartreu — »ideja je Boga protivurječna«, jer bi Bog onda morao biti »causa sui«, i stoga postojati već prije nego je postao, a to je kontradikcija. — Sartre ne razlikuje Božju »aseitatem« koja isključuje vječnu potpunost i nepromjenljivost od kontradiktorne »causalitas sui«, Sartreu je »ens a se« i »ens — causa sui« nešto isto.

ETIČKE VREDNOTE? — Oslobođen od opsesije Boga, čovjek se može koncentrirati na sama sebe i stvoriti izvjesnu formu humanizma na bazi ateističkog nazora na svijet. U djelu »Egzistencijalizam je humanizam« Sartre proklamira slobodu kao ono što »ne može imati drugoga cilja osim htjeti samu sebe . . . Mi hoćemo slobodu radi slobode«. ⁴¹ Odatle slijedi da je sama sloboda a ne nikakva odredba Boga, društva, auktoriteta ili slično kriterij za razlikovanje dobra i zla, — ili: sloboda je jedini korijen vrednovanja. Sartre i Simone de Beauvoir izruguju pod nazivom »ozbiljni čovjek« onoga koji potčinja slobodu vrednotama neovisnim o njemu. ⁴² Sartre je sa Nietzscheom osvjedočenja da s Bogom i svijet vječnih vrednota i etički poredak

36. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 434; cit. FOULQUIÉ, o. c. str. 74.

37. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 392, 395; cit. FOULQUIÉ, o. c. str. 76.

38. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 392, 395; cit. FOULQUIÉ, o. c. str. 76.

39. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 350.

40. SARTRE, EH, p. 37; cit. LENZ, *Der moderne deutsche und französische Existentialismus*, pogl. o Sartreu.

41. SARTRE, EH, p. 82, 84; cit. FOULQUIÉ, o. c. str. 84.

42. FOULQUIÉ, *L'Existentialisme*, str. 85.

kao izvor ćudoredne dužnosti pada; ostaje samo ćovjek kao svoj vlastiti zakonosa. Tako, u kritiĉkom osvrtu na Sartrea, piše filozof SAWICKI.⁴³

Ali, u opreci s iznesenim tekstovima o principijelnoj nevezanosti slobode, Sartre se ipak zauzima za neki humanizam, — pa govori: »Ja ne mogu uzeti slobodu za cilj osim ako i slobodu drugih uzmem za cilj«. ⁴⁴ Simone de Beauvoir se izražava konkretnije od Sartrea, i to u smislu epikurejskog utilitarizma, pa ona u svome djelu »Za moral dvosmislenosti (Pour une morale de l'ambiguïté)« piše ovako:

»Da bi ideja oslobađanja imala konkretan smisao, treba da radost egzistiranja bude priznata svakome, u svakom ćasu; gibanje prema slobodi dobiva — po tovljenju u užitku, u sreći — svoj tjelesni i realni oblik u svijetu.« ⁴⁵

Sartreova polazišna teza o neograniĉenosti slobode principijelno ukljućuje etićki nihilizam, tj. mogućnost rušenja svih do sada priznavanih općenito vrijednih norma vladanja. Obiĉnu etiku vrednota nazvao je Sartre »etikom za kukavce«, a Boga »policajcem svjetskog poretka«. Etićki nihilizam s tendencijom rušenja općih etićkih vrednota dolazi do izražaja i u djelu »Le deuxième sexe« (Drugi spol) od Simone de BEAUVOIR (Gallimard, 2 sveska). U tome djelu ova Sartreova ućenica naglašava kako institucija braka zapravo ubija ljubav, jer u braku kao pravo i dužnost biva traženo ono što se može pokloniti samo u ljubavi. Na taj naćin brak kao institucija ženu ćini podređenom. »Budući da je seksualni akt smatran kao ženini dodijeljena služba na kojoj se temelje prednosti koje se ženini dopuštaju, logiĉno je da se prelazi preko njenih pojedinih osobitosti. Brak je određen da ženu brani protiv slobode muškarca: ali kako nema ni ljubavi ni individualnosti izvan slobode, da bi sebi u životu osigurala zaštitu mućjaka, ona se mora odreći ljubavi izvjesnog individuuma.« ⁴⁶ — I dalje: »Privilegij što ga mućkarac za drćžava. . . jest taj da njegov poziv ljudskog bića nije u opreci s njegovim određenjem mućjaka.« ⁴⁷ — Društvena situacija mućkarcu daje »mućevni prestić«. Mućkarac nije razdijeljen u sebi. Drukćije to stoji sa ženom: »Da bi ispunila svoju ženstvenost, od nje se traći da postane objektom i plijenom, tj. da se odreće svojih prava suverenog subjekta.« ⁴⁸ Današnja žena — žena u braku »nije nikakvo stvorenje same naravi; treba joć jedanput ponoviti da u ljudskoj zajednici nema nićega naravnog, i da je žena — meću ostalim bićima — samo proizvod određen civilizacijom; intervencija drugoga u njeno određenje jest izvorna: da je ta akcija bila drukćije voćena, ona bi došla do sasvim drugog rezultata.« ⁴⁹

Simone de Beauvoir se zauzima za potpunu emancipaciju žene, pa govori »Slobodna žena ima se tek roditi; kad ona to postigne, možda će opravdati proroćanstvo Rimbauda: 'Bit će pjesnici! Kad bude dokinuto beskonaĉno robovanje žene, kad ona bude mogla živjeti za sebe i po sebi . . . i ona će postati pjesnik! Žena će otkriti nepoznato! Njeni idejni svjetovi razlikovat će se od naših! Ona će pronaći neobićne . . . krasne stvari, mi ćemo ih uzeti, mi ćemo

43. SAWICKI, *Lebesanschauungen moderner Denker*, II, pogl. o Sartreu

44. SARTRE, EH, p. 83; cit. FOULQUIE, o. c. str. 85.

45. SIMONE DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, p. 189; cit. FOULQUIE, o. c. str. 86.

46. SIMONE DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, II, p. 207.

47. SIMONE DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, II, p. 524.

48. SIMONE DE BEAUVOIR, *ibid.*

49. SIMONE DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, II, p. 569 s.

ih shvatiti'. Nije sigurno da će njeni 'idejni svjetovi' biti različni od onih muških, jer asimiliravši se ovima, ona će se osloboditi... Ono što je sigurno jest to, da su do sada mogućnosti žene bile prigušivane i izgubljene za čovječanstvo, i da je veliko doba, kad će se njoj konačno dopustiti da koristi svoje šanse, od interesa za nju i za sve druge«.50 — Budući da je institucija braka ugrozila spontanost ljubavi u slobodi, to može izvanbračni saobraćaj biti cudoredniji nego bračni. Dapače — i homoseksualnost:

»Istinski, homoseksualnost više nije promišljena perversija, nego je ona fatalno prokletstvo. Ona je stav izabran u situaciji, tj. u isti mah motiviran i slobodno prihvaćen... Za ženu — to je način između drugih načina da razriješi probleme postavljene po njenim uvjetima uopće, a po njenoj erosnoj situaciji posebno«.51

Moralno koristiti slobodu — to znači: slobodno se za nešto angažirati, vršiti slobodne akte, i — što se netko više angažira i time koristi više životnih mogućnosti, njegovo je djelovanje tim moralnije. Važno je samo to da angažiranje bude u potpunoj slobodi. Spram slobode nema ničega »apsolutnog«. Od »apsolutnoga« Sartre nastoji učiniti nešto smiješno, pa govori: »Mi proizvodimo ono apsolutno. Netko zapali svoju lulu — to je apsolutno. Netko ne podnosi oštrige — to je apsolutno«.52 Uglavnom: Individuum ima shvatiti sebe kao svoj zadatak u korištenju ideološki neomeđene slobode; »tako se dolazi na isto, bilo da netko u miru pijucka, ili da je netko vođa naroda«.53 Vodeća linija života mora uvijek biti izraz slobode i najunutarnijeg ličnog osvjedočenja. Svaka osnovna odluka ove vrste jednako je vrijedna: jednako je to da li čovjek izabere uživanje u životu ili se odluči služiti nekoj višoj svrsi, samo dok je izbor proveden u ime slobode. Nema općeg kriterija za to koja će se odluka izvesti u pojedinom slučaju. Time dosljedno ne može se tražiti da slobodna odluka bude moralna, može se tražiti samo to da ona bude s obzirom na danu situaciju logična. — Tako je izvjesno orijentiranje ipak moguće, misli Sartre. S obzirom na tu logičnost odluke, treba uzeti u obzir i druge ljude. Tako piše Sartre u djelu »Egzistencijalizam je humanizam«.54

Čini se ovdje da Sartreova koncepcija, barem na planu humanosti, ipak nije posve nihilistička. Donekle bi se to moglo zaključiti i iz ovoga njegova teksta: »Naša je nakana doprinijeti tome da se izvedu izvjesne promjene u Društvu koje nas okružuje...; mi se stavljamo na stranu onih koji hoće izmijeniti ujedno društvene uvjete čovjeka i koncepciju koju on o sebi ima«.55 — Ali kako zapauža FOULQUIÉ: »Izgleda da tome programu koji je u flagrantnoj suprotnosti s fundamentalnim tezama djela L'Être et le néant nije stran oportunizam«.56 — U svakom slučaju, kod Sartrea ima puno kontradiktornih postavki, pa je svakome koji o Sartreu piše veoma riskantno pomišljati: u cijelosti pravo sam ga shvatio. Zato se i FOULQUIÉ donekle ograđuje u kritici Sartrea riječima:

»Djelo L'Être et le néant upravljeno je specijalistima koji i sami priznaju da nisu sigurni da su ga dobro shvatili. Odričući se toga da ga slijedimo u

50. SIMONE DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, II, p. 559.

51. SIMONE DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, II, p. 192.

52. SARTRE, EH, p. 58; cit. FISCHL, IREG, str. 308 s.

53. SARTRE, *L'Être et le néant*, p. 721; cit. FISCHL, IREG, str. 315.

54. Usp. SAWICKI, *Lebensanschauungen moderner Denker*, II, pogl. o Sartreu.

55. SARTRE, *Situations*, II, p. 16; cit. FOULQUIÉ, o. c. str. 98.

56. FOULQUIÉ, *L'existentialisme*, str. 98.

labirintu njegove dijalektike... mi ćemo se zadovoljiti time da utvrdimo velike teze njegova učenja. — Naša je prva briga: razumjeti; raspraviti — samo je sekundarna. Inače, naša temeljna kritika sastojat će se u riječi: ne shvaćam. Na što bi Sartre odgovorio: nikakvo čudo, realnost je apsurdna.⁵⁷ — U djelu *L'Être et le néant*, na zadnjim stranicama, Sartre naviješta djelo posvećeno moralu ali to djelo još nije izišlo.—

ALBERT CAMUS. — Skupa sa Georgesom Batailleom i Albert Camus se ubraja među egzistencijaliste, i to zbog pesimizma naglašenog u njihovim djelima. Camus je napisao nekoliko drama, teoretskih rasprava i eseja kao što su: *L'homme révolté*, *Le mythe de Sisyphe*. Camusova djela prevedena su preko stotinu puta na razne jezike. Camus je prožet osjećajem apsurdnosti života i povijesti. Svojim romanom *L'Étranger* (Stranac, 1941) Camus je vrlo brzo postao slavan čovjek. Taj »Stranac« je iza pogreba svoje majke na alžirskoj obali, u nesnosnoj afričkoj vrućini koja čovjeka čini nesposobnim misliti nizom slučajnosti bio naveden na to da ubije jedog Arapa pa sada u zatvoru čeka na vlastito pogubljenje. On sada vidi da nikada nije živio životom što mu ga je sud podmetnuo: učinili su ga zločincem još prije nego je on i mogao misliti na zločin. — »Stranci«, to smo mi svi, ukoliko smo prisiljeni da uvijek živimo izvanjskim životom koji je tuđ našem unutarnjem osjećanju. Život je besmislen, a to dokazuje i činjenica da su svi do sada dani odgovori na pitanje o smislu života bili nepotpuni i da nisu zadovoljili čovjeka. U djelu *Mythe de Sisyphe* (Mit o Sifizu, 1943) Camus ukazuje na besmislenost života: život je apsurdan. U djelu *La chute* (Pad), bivši pariski advokat s bezličnim subesjednikom u amsterdamskoj lučkoj kafanici razgovara ovako:

»Pariz je prava varka za oko, gordi dekor, napučen sa četiri milijuna sjena. Skoro pet milijuna, prema posljednjem popisu... Uvijek mi se činilo da naši sugrađani imaju dvije strasti: ideje i blud. Bezrazložno, da tako kažem. Uzdržimo se, međutim, da ih osudimo; oni nisu jedini, takva je cijela Evropa. Katkada maštam o tome što će o nama reći budući historičari. Jedna će im rečenica biti dovoljna za modernog čovjeka: bludničio je i čitao novine. Nakon ove snažne definicije predmet će, ako smijem reći, biti iscrpljen...«⁵⁸

U toj atmosferi živi i advokat iz »Pada«, te kroz čitavo djelo opisuje vlastiti proces unutarnjeg dozrijevanja do ličnosti koja s rezigniranim cinizmom egocentričkog pragmatizma gleda na život i sve što on može dati:

»Prihvatio sam dvoličnost, umjesto da zbog nje očajavam... Bitno je: moći sebi sve dozvoliti, uz uvjet da s vremena na vrijeme javno priznajte vrlo glasno svoju nedostojnost. Ja sebi dozvoljavam sve, opet, i ovoga puta bez smijeha. Ja nisam izmijenio život, ja nastavljam da volim sebe i da se služim drugima. Samo što mi ispovijest vlastitih pogrešaka dozvoljava da lakše počinjem iznova i da dvostruko uživam; prije svega u svojoj prirodi, a zatim u jednom dražesnom kajanju.«⁵⁹ — I u djelima: *La peste* (Kuga), *Le malentendu* (Nesporazum), *L'état de siège* (Opsadno stanje), *Les justes* (Pravednici) ocrtava Camus prazninu sva-

57. FOULQUIE, *L'existentialisme*, str. 56.

58. CAMUS, *Pad*, prev. Lalić, Zagreb 1958, str. 7.

59. CAMUS, *Pad*, prev. Lalić, str. 102.

kidašnje banalnosti, besmislenih slučajnosti, koje u mnogočem diriraju čovječijim životom. Izlaz iz apsurdnosti života Camus vidi ili u samoubojstvu, koje proglašuje jedinim ozbiljnim problemom filozofije ili u revoltu. On se odlučuje za revolt: Sizif, svjestan apsurdnosti života, prihvaća svoju besmislenu obavezu i vjerno je izvršava.

Camus, međutim, ne ostaje dokraja dosljedan svojoj koncepciji o besmislenosti života. On evolvirao i postaje svjestan potrebe ljudske solidarnosti: »Samo čovjek zaslužuje to da čovjek za nj bude žrtvovan«. ⁶⁰ Prigodom jednog intervjua, Camus se izrazio ovako: »Za mene, radi se samo o tome da se izvuku sve konsekvence besmisla koji je buknuo u svijetu s nestankom Boga. Ali i pored apsurdna, treba fundirati mogućnost nekog morala«. ⁶¹ Taj je moral prakticiranje ljubavi prema bližnjemu, a Camus ga promulgira u djelu *La peste* (Kuga, 1947), gdje se jednako žrtvuju za okužene i liječnik — ateista i misijonar — idealista. Taj moral ljubavi — po Camusu — nema svoga esencijalističko objektivistički opravdivog temelja.—

GEORGES BATAILLE, kao i Camus, prožet je osjećajem apsurdnosti života. Od govornikovitog kršćanina postaje ateistom koji negiranje Boga proglašuje jedino muževnim aktom. ⁶² On ipak ne reagira na apsurdnost života turobnom ozbiljnošću Camusovom; on želi »tjeskobu preokrenuti u delirij«. ⁶³ To je delirij apsurdne radosti koja se očituje smijehom, — ali ne intelektualnim i delikatnim smijehom komičnoga, nego divljim i neljudskim smijehom, mučnijim i od samih suza. ⁶⁴

MERLEAU-PONTY (rođen 1908), za razliku od drugih francuskih egzistencijalista, piše isključivo filozofsko stručnim stilom, pa su njegova dva glavna djela bila prikazana kao teze za doktorat. U prvom svome djelu, s naslovom *La structure du comportement* (1942), Merleau-Ponty odbacuje psihologiju koja aktivnost živih bića svodi na reflekske, i opredjeljuje se za realnost »struktura« koje organiziraju te reflekske. On, međutim, ipak ne dopušta njemačku Gestalt-theorie, teoriju forme, po kojoj bi te strukture bile čisto materijalne; ali on se ne vraća ni klasičnom spiritualizmu s njegovim učenjem o spiritualnom principu koji bi davao formu samoj materiji. »Struktura« nije, dakle, neka stvar u sebi, ni materijalna ni spiritualna: ona je fenomenologičkog reda, u njoj treba vidjeti jedan »objekt percepcije«. Tako smo dovedeni do »Fenomenologije percepcije (*Phénoménologie de la perception*, 1945) koja je u strožem smislu egzistencijalistička: svijet, kakvim ga doživljujemo preko naše svijesti, ovisi apsolutno o nama i bez nas on ne bi bio ništa. »Ja sam apsolutni izvor... Znanstveni pogledi po kojima sam ja jedan trenutak svijeta uvijek su naivni i hipokritski, jer oni podrazumijevaju, a da to ne spominju, ovaj... pogled svijesti po kojoj se svijet najprije rasporedi oko mene i počne egzistirati za mene«, ⁶⁵ — a ne kao da bi on, svijet postojao kao nešto objektivno i prije mene, što bi htjeli u svojoj naivnosti podmetnuti — kao nešto objektivno prije moga subjektivnoga Ja

60. FOULQUIÉ, *L'existentialisme*, str. 53.

61. FOULQUIÉ, *L'existentialisme*, p. 53.

62. BATAILLE, *Le coupable*, p. 97; cit. Foulquié, str. 54.

63. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, p. 59; cit. FOULQUIÉ, o. c. str. 54.

64. Usp. FOULQUIÉ, o. c. str. 54.

65. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. III; cit. FOULQUIÉ, o. c. str. 70.

— spomenuti znanstveni pogledi. Tako je svijet što ga ja doživljam svijet -za-mene, djelo same svijesti. Taj svijet konstruiram ja zajedno sa svima drugim ljudima; taj svijet jest »smisao koji se pokazuje (transparait) u presijećanju mojih iskustva i iskustava drugoga, po međusobnom zahvaćanju jednih i drugih«.66 — Na taj način, moj bližnji nije neprijatelj koji — po Sartreu — svojim zarobljivačkim »pogledom« meni oduzima slobodu, nego je — po Merleau-Pontuyu — moj bližnji onaj s kojim u zajednici ja konstruiram svijet, tako da naše zajedničke »istine« variraju s epohama.

Merleau-Pontuya ne zanima problem Boga: on ne pokušava uvjeriti ni sebe ni drugoga da Boga nema. Njega ne zanimaju ni osjećaji tjeskobe i apsurdnosti života. On ne želi biti ni pesimist ni optimist, on samo želi dati hladnu fenomenološku analizu doživljaja naše svijesti.67

Kritički osvrt na egzistencijalističko učenje

Marcel REDING upisuje u zaslugu egzistencijalizmu to što je istaknuo nesvedivost individualnih egzistenca na neki zajednički faktor, protivno freudovskom panseksualizmu i adlerovskoj volji za moću: ni freudovski »libido« ni adlerovska »volja za moću« nisu zadnje datosti koje bi mogle biti prihvaćene kao svestrano mjerodavne instance za objašnjavanje cjelokupnog psihološkog čovjekova života. Može se zamisliti ljudska egzistenca u kojoj niti libido niti volja za moću ne igraju neku temeljnu ulogu, kao što to pokazuje i »slučaj Schneider« što ga opisuje Merleau-Ponty u svojoj knjizi »Fenomenologija percepcije«.68 Schneider je u I svj. ratu bio ranjen u zatiljak. Posljedica te rane bila je optička agnozija, tj. bolesnik je još imao vidne osjete, ali je s njima vrlo teško spajao određeni smisao; u pripovijedanju nije shvaćao cjelinu u njenoj strukturalnosti, pa bi npr. četiri kuta kvadrata pokazivao čisto kao četiri tačke, a ne kao moguću osnovu geometrijskog tijela. Obične pokrete koji su za njega bili životno nužni obavljao je spretno i sigurno, dok je — s druge strane — bio potpuno apatičan na razgovore sa seksualnog područja i na obscene slike. Merleau-Ponty iz toga zaključuje ovako: da je on posve apatičan prema seksualnosti, može se shvatiti samo ako u njegovoj jezgri egzistence postoje prelomna mjesta koja su nastala zbog rane na mozgu. To bi onda logičnim slijedom značilo da unutar same egzistence treba također dopustiti još i niz sfera egzistence, kojih jedna (npr. ovdje seksualna) može biti poremećena, a da se bitno ipak ne naškodi drugima. Seksualnost je samo jedna pojava u cjelovitom kompleksu egzistence. Na mjesto libida i drugih poopćujućih datosti stupa slobodni temeljni narcrt cjelovite ličnosti; nema nikakve apstraktne, univerzalne sheme objašnjenja za sve egzistence kao što bi to htjeli Freud, Adler i svi psihoanalitičari koji prihvaćaju ove ili one apriorno univerzalne dominante u čovjeku.69 Tome možemo nadodati i ovo: ne smijemo ignorirati opravdanost zauzimanja pozicije koju egzistencijalizam prihvaća kao osnovnu, naime — vriednost individuuma pod aspektom slobode.

Ali, deducirajući zadnje konsekvence iz obrazloženih egzistencijalističkih postavki, smatramo opravdanim reći slijedeće:

66. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. XVI; cit. FOULQUIÉ, o. c. str. 55.

67. Usp. FOULQUIÉ, *L'existentialisme*, str. 55.

68. Usp. REDING, *Die Existenzphilosophie*, str. 146—157.

69. Usp. REDING, *Die Existenzphilosophie*, str. 208—216.

1. egzistencijalističko učenje etički je neodrživo, jer: *summa libertas, nulla libertas* (apsolutna sloboda, nikakva sloboda). Prema iznesenim, npr. Sartreovim, postavkama nama izgleda principijelno nemoguće precizirati oblik angažiranja koji bi bio u stanju spriječiti da ne dođe do anarhije i time do praktične anulacije slobode i onemogućenja bilo kojeg oblika humanizma. Zbog toga je i stari Sartreov učenik Jean KANAPA s marksističkog stanovišta napao Sartrea i objelodanio žestok pamflet s naslovom *L'existentialisme n'est pas un humanisme* (Egzistencijalizam nije nikakav humanizam, 1947).

2. Egzistencijalističko učenje psihološki je neodrživo, jer: sloboda odabiranja bez nekoga supstancijalnoga ja kao svoga nosioca s izvjesnim zakonitostima i bez stvari kao predmeta njenog odabiranja također s izvjesnim zakonitostima, — takva sloboda realno nije ništa. Stoga ona ne može biti apsolutizirana kao nekakva pozitivna stvarnost i time norma za vrednovanje. Slično kao što npr. »bjelina« ne može biti apsolutizirana kao neka pozitivna stvarnost bez svoga supstancijalnoga nosioca koji postoji s izvjesnim zakonitostima. — Na egzistencijalističku pretpostavku da je tijelo nosilac čovječje slobode naš je odgovor: tijelo radi svoje svestrane usvijetlosti (*In-der-Welt-sein*) i time stroge determiniranosti ne može biti nosiocem nedeterminiranosti slobode.

Ovim se, jasno, ne stavljamo ni na stranu esencijalizma u smislu: od egzistencijalizma je bolji i bilo kakav esencijalizam. Povijest nas uči da je puno pogrešnoga bilo naučavano i puno zla bilo napravljeno na osnovi krutih postavki esencijalistički orijentiranih nazora na svijet, život i čovjeka, — npr. u stilu onoga: *summum jus, summa injuria* (apsolutizirano pravo, najveća nepravda). —

Opredijeljujući se za kršćansko-filozofski esencijalizam evanđeoske teze: Bog — veći od svega, moj bližnji i ja — jednaki ... upozoravam na slijedeće:

SARTRE i ostali egzistencijalisti miješaju pojmove »opća esencija« (npr. individuum Petar, Pavao), pa — kad govore da »egzistencija prethodi esenciju« i odatle izvode zaključke o kojima smo čuli, zastupaju kritički neodrživu tvrdnju, — jer:

1. Opća esencija ne »dolazi« na egzistenciju, budući da je ta esencija vječna i indiferentna prema individualnoj opstojnosti kao i neopstojnosti odgovarajućih bića (npr. ljudi). O toj esenciji Sartre i egzistencijalisti niti ne raspravljaju.

2. Što se tiče individualne esencije (Petra, Pavla), o kojoj Sartre i egzistencijalisti raspravljaju, niti ona prethodi egzistenciji niti egzistencija prethodi njoj, nego je ta individualna esencija najstrože istovremena egzistenciji — i obratno. Između te esencije i egzistencije nema fizičke razlike, pa — budući da svaki individuum fizički u svojoj egzistenciji nosi uključenu esenciju kao sumu zakonitosti, ili kao narav, — to onda znači da sloboda inndividuuma ili egzistence ne može biti neograničena. Ograničava je upravo ova suma zakonitosti tijela i duha od kojih je konstituiran čovjek. Dedukcija iz ovih osnovnih zakonitosti na planu: tijelo, um, volja, čuvstvo — svedene u sistem obuhvatit će ono što shvaćamo pod izrazom »dostojanstvo čovječje naravi«. To dostojanstvo čovječje naravi regulirat će svestrano individualne

odnose čovjeka, tj. njegove odnose prema Bogu, sebi, bližnjemu, svijetu, itd... u okvirima osnovne KRISTOVE postavke: ljubi Boga više od svega, a bližnjega kao samoga sebe, ne učinivši bližnjemu ništa što ne bi želio da on tebi učini i učinivši bližnjemu sve što bi želio da on tebi učini. Dostojanstvo ljudske naravi, ostavljajući unutar tih okvira otvorenim golemo područje slobodnog angažiranja, regulirat će anarhičnost egzistencijalističke slobode.

SAWICKI zapaža ovo: Čovjek je svakako velikim dijelom to što sam iz sebe učini; u tome Sartre ima pravo. Ali na početku razvoja ne stoji prazna egzistencija, nego jedno biće s izvjesnim bitnim sposobnostima koje se dalje u toku života razvijaju: ne može se zamisliti sloboda bez nekoga supstancijalnoga Ja koje se odlučuje i koje djeluje, koje ima razum i koje ima volju. Slobodna ćudoredna odluka pretpostavlja objektivni ćudoredni poredak.⁷⁰ Taj objektivni ćudoredni poredak ima svoje filozofsko opravdanje u objektivizmu naše spoznaje.

Iz objektivizma naše spoznaje slijedi to da sa sigurnošću možemo spoznati neke istine po njihovu podudaranju između same stvarnosti i našeg mišljenja. Takvu istinu predstavlja npr. princip kontradikcije koji glasi: ništa ne može biti i ne-biti s istog stanovišta; također princip kauzalnosti koji glasi: što god izvršava neki prijelaz iz stanja mogućnosti u stanje stvarnosti, izvršava taj prijelaz uz pomoć nekoga drugoga. Protiv egzistencijalističkog subjektiviranja čak i ovih istina govori činjenica: kad bi takav skrajni subjektivizam bio u pravu, bilo bi načelno nemoguće pokazati da je on u pravu, — a »objektivna« bi istina bilo to da je svaka istina subjektivna. Nužno je, dakle, priznati neki objektivizam naše spoznaje. Ako egzistencijalisti — zbog svoga principijelnog subjektiviranja svake spoznaje — ne bi priznali objektivnost spoznaje niti s obzirom na ova dva principa, principijelno oni ne bi smjeli niti započeti neki filozofski razgovor.

Nužno objektivizma istine u principu kontradikcije i principu kauzaliteta uključuje dalekosežne dedukcije pomoću kojih dolazimo do spoznaje objektivnih istina o kojima govori teodicija i metafizička psihologija. Tu smo već na terenu: Bog — Stvoritelj i Zakonodavac, čovjek — razumno stvorenje sa slobodnom voljom i općim zakonitostima koje sa sobom nosi njegova cjelokupna priroda. Filozofsko kretanje na tome terenu implicira daljnje dedukcije s obzirom na konkretno čovječje djelovanje u životu, o čemu raspravlja etika kad — u okvirima koncepcije o dostojanstvu čovjeka — postavlja neke objektivno fundirane i općenito vrijedne norme ćudorednog djelovanja.

Sa stanovišta kršćanskog esencijalizma — trotakt: Bog, spiritualna duša, zakonitosti ugrađene u narav čovjeka i svih stvari usmjeruju upotrebu individualne slobode. Uz te, objektivistički fundirane, istine — izbjegnute su: subjektivna dezorijentiranost razuma i volje, asocijalna anarhičnost angažiranja, nehumani pragmatizam odabiranja, egocentričnost odnošenja s obzirom na druge ljude, — prema čemu sve principijelno možda i nenamjerno, vodi filozofski nazor što ga zastupaju egzistencijalistički pisci o kojima smo raspravljali.

Kršćanski personalist MOUNIER, osvrćući se na ateistički egzistencijalizam, rezonira ovako: trajna napetost u filozofiji egzistencijalizma skriva opa-

70. Usp. SAWICKI, *Lebensanschauungen moderner Denker*, II, pogl. o Sartreu.

snost »mahnite slobode od koje se treba bojati... jer ona ruši sve ograde, ne stavlja ludilu egzistence nikakve granice od izvana prema unutra i — kad se učvrsti njeno gospodarstvo — proizvodi bez razlike čovječno i nečovječno«.71 Posebno, u osvrtu na Sartrea, Mounier zapaža slijedeće: Sartre najradikalnije odbija svako određeno zamišljanje ljudske naravi. I izvjesni univerzalitet Sartre u svojoj knjizi »Egzistencijalizam je humanizam« ponegdje ipak priznaje, — taj univerzalitet »nije dan, nego živi u stanju trajnog oblikovanja u predodžbi koju može stvarati svaki čovjek o planovima svakog drugog čovjeka«.72 Kao kršćanin, a ipak po svome personalističkom učenju bliz egzistencijalistima, Mounier se ograđuje u izvjesnoj mjeri od Sartreova odbacivanja svake po samoj naravi stvari dane hijerarhije vrednota, — pa piše: »Mi slijedimo njega (Sartrea) tako daleko kako on — protiv statičkog shvaćanja o čovjeku — tvrdi da ljudi oblikuju čovječanstvo napredujući u jednome daleko nepredvidivom nastojanju. Ali još jednom: kad note neke muzičke ljestvice i opće linije neke harmonije, koje uostalom dozvoljavaju najdivnije spajanje, — kad one ne bi u nekom vrednosnom redu unaprijed bile sređene za ova spajanja, tada bi individualne improvizacije, koje vode ka kompozicijama i u kojima su zatvorene sve moguće forme neljudskoga, odbile svako nastojanje oko... nekog reda kao bes temeljnu, smiješnu i smionu drskost«.73 Kršćanski esencijalizam, u opreci s areligioznim egzistencijalizmom, priznaje ovaj redoslijed vrednota: Bog, spiritualna duša, stvari u svijetu sa svojim zakonitostima, — pa unutar toga redoslijeda regulira čovječje djelovanje sprečavajući zloupotrebu slobode i čuvajući od ugrožavanja dostojanstvo čovjekove ličnosti. Takav esencijalizam trajni je lijek za individualne i društvene rane čovječanstva, ukoliko individuumu otvara široko polje uplitanja i angažiranosti, a društvo — ljudsku zajednicu spasava od nehumanih nadmetanja i silovitosti onoga tko je jači.

71. MOUNIER, *Einführung in die Existenzphilosophie*, prev. s franc. str. 138.

72. MOUNIER, *Einführung in die Existenzphilosophie*, prev. s franc. str. 157 s.

73. MOUNIER, *ibid.*