

Filozofska misao V. Solovjeva u dijalogu s predstavnicima fenomenološkog realizma

IRIS TIĆAC*

UDK 176.8 : 1
Solovjev, V.
Izvorni znanstveni rad
Primljeno:
12. siječnja 2010.

Sažetak: Cilj je i svrha rada predstaviti konvergentne točke između filozofije V. Solovjeva i predstavnika fenomenološkoga realizma na primjeru njihove filozofije ljubavi.

Pritom se ne radi o čitanju Solovjeva iz fenomenološke perspektive, nego se misli predstavnika fenomenološkog realizma uvode ukoliko time jasnijim postaju tendencije Solovjeve filozofije ljubavi koje i u fenomenološkom realizmu imaju svoje mjesto.

Ključne riječi: V. Solovjev, filozofija ljubavi, smisao ljubavi, predstavnici realistične fenomenologije.

Uvod

U okviru ovog rada nije moguće predstaviti sve konvergentne točke između filozofije V. Solovjeva i filozofijske misli glavnih predstavnika tzv. fenomenološkog realizma.¹ Nakanama je ovoga rada pokazati aktualnost Solovjeve filozofije ljubavi. Zašto smo se opredijelili baš za ovu temu? I zašto upravo u dijalogu s predstavnicima fenomenološkoga realizma? Više je razloga koji su nas opredijelili za ovakav izbor. Personalna dimenzija ljubavi temeljna je dimenzija ljudske egzistencije i ona podaruje ljudskom životu au-

¹ Pod imenom »realistične fenomenologije« misli se onaj pravac fenomenologije koji je iniciran prvim izdanjem Husserlovih Logičkih istraživanja, a koji je predstavljen najprije u radovima mislitelja koji su pripadali tzv. »münchensko-göttingenskom« krugu – skupini Husserlovih učenika koji su – suprotno njegovu zaokretu transcendentalnom idealizmu, ali i prije toga – ostali konsekvantni realisti. Oni su razvijali fenomenološku filozofiju koja je bila identična Husserlovoj u oštroj kritici psihologizma, neokantijanizma i pozitivizma, te zahtjevu za »povratkom samim stvarima«. No oni su zastupali radikalniji zahtjev za »povratkom samim stvarima« i oštro se suprotstavljali pogrješnom shvaćanju danog (pozitivizam), kao i utjecaju filozofa koji su primjenjivali filozofijsku metodu, ali su zrenje danog nadomještali konstrukcijama (transcendentalizam).

* Doc. dr. sc. Iris Tićac,
Sveučilište u Zadru, Odjel
za filozofiju, Obala kralja
Petra Krešimira IV. 2,
23000 Zadar, Hrvatska,
iticac@unizd.hr

tentični ljudski karakter. Mnogi misle da bavljenje personalnim činom, kao što je ljubav, znači napuštanje metafizičke razine i prijelaz na psihologijsku razinu. Ljubav je proglašavana sporednom temom. I onda kada se nije zaobilazila kao tema, primjetljiv je redukcionizam u pristupu. Ljubav se najčešće svodi na puki osjećaj, na afektivnost. Jedan od izvora zabluda u filozofiji nedvojbeno je pogrešno pojednostavljivanje ili ne-razlikovanje stvari, koje se unatoč prividne ili prave sličnosti ili analogija moraju međusobno razgraničiti.

Još i danas postoje različiti pokušaji da se bit ljubavi shvati polazeći od pretpostavke da svako biće teži savršenosti. Prema tom shvaćanju ljubav prema drugomu proizlazila bi neposredno iz potrebe onoga koji ljubi da »ispuni« svoje vlastito postojanje. Drugim riječima, ona se tumači kao ljubav prema sebi. Čak se tvrdi da i u dobrohotnoj ljubavi (*amor benevolentiae*) dobrim dijelom postoji usredotočenost na sebe, pa bi nesebičnost u konačnici bila »rafinirana forma usmjerenja na vlastitu savršenost«. Isto tako moguće je uočiti sklonost da se značenje ljubavi ograniči na privatnu sferu, uz istovremeno svako odricanje uloge ljubavi u javnom životu.

Drugi je poticaj sama osoba i filozofijski opus V. Solovjeva. Za ruskoga filozofa ljubav je sve prije nego sporedna stvar. O ovom ruskom filozofu napisane su mnoge studije, obranjene disertacije. No, dok je njegova filozofija religije, spoznajna teorija, filozofija morala² dosta recipirana, istraživanja o filozofiji ljubavi su oskudna.³ O njemu se govori kao mislitelju i branitelju slobode⁴, filozofu Sve-jedinstva, »ruskom Newmannu«,⁵ »ruskom Origenu«, mistiku, pjesniku. On je sve to, ali uvjerenja smo da ne ćemo pogriješiti ako istaknemo da je njegovo bavljenje slobodom, moralom, poviješću u službi ljubavi. Solovjeva možemo pribrojiti onim autorima kojima je odlučujuća briga jedinstvo putem ljubavi.

Recepcija Solovjevljeva shvaćanja ljubavi samo je fragment, ali takav da se iz njega dade iščitati cjelina.

1. Konvergentne točke između V. Solovjeva i predstavnika fenomenološkoga realizma

Naslov rada može sugerirati dvoje: traganje za konvergentnim točkama ili čitanje Solovjeva iz fenomenološke perspektive. Kada je riječ o prvom, možemo se sugla-

² O filozofiji morala V. Solovjeva vidjeti J. OSLIĆ, *Utemeljenje etike kod Vladimira Solovjeva*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1994.; S. PLATZ, Empirijski temelji moralnosti u subjektivnoj etici Vladimira S. Solovjeva, u: *Bogoslovska smotra* 64(1996.)4, str. 613.-634.

³ O Solovjevoj filozofiji ljubavi opširnije vidi u: E. KLUM, *Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Vladimir Solov'evs. Eine religionsphilosophische Untersuchung*, Verlag Otto Sagner, München, 1965.

⁴ Usp. L. WENZLER, *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev*, Verlag Karl Alber, Freiburg, München, 1978.

⁵ M. D'HERBIGNY, *Vladimir Solovjev (1853-1900)*, Knjige katoličkog života, Knjiga treća, Izdaje Dr. Stjepan Markulin, Zagreb, 1919., str. 15.

siti s Ludwigo Wenzlerom i reći da je relativno lako usporedbom dvaju mislitelja utvrditi sličnosti i podudarne točke.⁶ Pitanje je, jesu li sličnosti prije slučajne ili postoji nešto takvo kao nutarnja srodnost. Čitanje Solovjeva iz fenomenološke perspektive podliježe opasnosti da se nekritički traže ona mjesta koja govore u prilog kongruencije između stavova Solovjeva i predstavnika fenomenološkog realizma. To je zamjetljivo u knjizi Helmutha Dahma naslovljenoj »V. Solovjev i M. Scheler«.⁷ Doduše Dahmu pripada zasluga da je među prvima ukazao na to da u Njemačkoj nedostaje analiza »Solovjeve fenomenologije«. Ruski je filozof u svojoj »Teorijskoj filozofiji« razvio vlastitu inačicu fenomenologije. Taj fenomenološki nacrt zbog rane smrti autora nije ispunjen. No, već tu formulira Solovjev – neovisno o Husserlu – princip fenomenološke *epoché*, premda ne rabi taj termin, prema kojem kao ishodište filozofije smije vrijediti samo ono što se svijesti predstavlja s punom evidencijom.⁸ Polazište mu je samoizvjesnost subjekta i nju označava kao početak događanja istine. Polazište je iskustvo danog, točnije danost svijesti. Ali onda se razilaze putovi njihovih misli. Husserl čvrsto ustrajava putem »fenomenološke redukcije« na redukciji spoznavajućeg i spoznatog na datosti transcendentalnog ega. Različitost pogleda Solovjeva i Husserla posebice postaje jasnom u činjenici da se doduše obojica izričito odnose prema zahtjevu delfskog proročništva »spoznaj samog sebe«, ali dolaze do različitih zaključaka. Husserl drži samospoznaju, razumljenu kao analizu intencionalnih sadržaja transcendentalne svijesti, kao ishodište, ali i kao dolazište spoznaje. Suprotno tomu, Solovjev doduše vidi samospoznaju kao mjesto kretanja prema istini, ali ne i kao izvor istine, nego samo kao pitanje o istini samoj.⁹ Pitanje o istini ne može se staviti u zagrade.¹⁰ Moguće je reći da u Solovjeva susrećemo svojevrsni epistemološki asketizam kao tehniku oslobođanja od svih interesa stranih istraživanju istine. Poznato je da Husserl nije objasnio kako je moguća komunikacija i razumijevanje između pojedinih subjekata. To je poznati problem intersubjektivnosti. »Čisto ja« ne može biti »uživljavajuće ja«, zaključuje Husserlova asistentica E. Stein već u svojoj disertaciji.¹¹ Mi bismo mogli reći, »čisto ja« ne može biti ljubeće ja. Ljubav je moguća samo između osoba. Tu nam ništa ne govori život »fantomske svijesti«. U našega autora formalni karakter redukcije suspendiran je u činu »vjere«.

⁶ L. WENZLER, *Der Begriff der Liebe bei Nietzsche und Solov'ev*, u: U. HEFTRICH, G. RESSEL (Hrsg.) *Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2003.

⁷ H. DAHM, *Vladimir Solov'ev und Max Scheler*, Anton Pustet, München und Salzburg, 1971.

⁸ Usp. B. GROYS, *Špet und die Entsubjektivierung des Bewusstseins in der russischen Philosophie (Solov'ev, Askol'dov, Bachtin)*, u: M. DEPPERMAN (Hrsg.) *Russisches Denken im europäischen Dialog*, Studien verlag, Innsbruck-Wien, 1998., str. 127.

⁹ Usp. L. WENZLER, *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev*, Verlag Karl Alber, Freiburg - München, 1978., str. 136.

¹⁰ *Isto*, str. 137.

¹¹ E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, (Reprint der Originalausgabe von 1917), Verlagsgesellschaft Gerhard Kaffke mbH, München, 1980.

Ruski filozof primjenjuje fenomenološku metodu u onom smislu u kojemu su je primjenjivali svi filozofi kada su donosili svoja velika otkrića, dakle u smislu intuitivne analize nužnih inteligibilnih bitnosti. U ovom radu primijenit će se djelo imanentno tumačenje, a misli predstavnika fenomenološkog realizma uvodit ćemo samo utoliko ukoliko nam u tom dijalogu jasnijim postaju tendencije Solovjeve filozofije ljubavi koje i unutar fenomenološkog realizma nalaze svoje pravo mjesto.

Primjena metode nije jedina dodirna točka između Solovjeva i predstavnika fenomenološkog realizma. Dodirne točke mogu se pronaći već usporedbom konteksta u kojem se javljaju ove filozofije. Unatoč različitom povijesno-kulturnom i idejnom kontekstu u kojem djeluju, suočavaju se sa sličnim problemima.

Kada Dietrich von Hildebrand, jedan od najutjecajnijih predstavnika fenomenološkoga realizma, piše djelo »Bit ljubavi«, svako isticanje ljubavi promatralo se kao »sitničavi subjektivizam«. Ma kako opravdana borba protiv sentimentalizma, nepravedno je otklonjena, kako je Hildebrand naziva »nježna afektivnost« i njoj se suprotstavlja hladna racionalnost i utilitaristički pragmatizam.¹²

Solovjev piše svoje djelo »Smisao ljubavi«¹³ u jedno vrijeme u kojem je fenomen ljubavi »svrstan u sferu poezije i mistike koje izazivaju podozrenje«.¹⁴

Sve to je povezano s tim što, kako to tvrdi Solovjev, pitanje o smislu ljubavi nije čak ni postavljeno. »Ljubav se promatrala i promatra kao dana činjenica, kao stanje (...) koje čovjek doživljava, ali koje ga ni na što ne obvezuje«.¹⁵ Ljubav je nedvojbeno datost naravi (dar Božji), ali iz toga ne slijedi da se prema tom daru možemo odnositi isključivo pasivno i nesvjesno. Budući da pitanje u čemu se sastoji zadaća ljubavi nije nikada svjesno i ispravno postavljeno, stoga nije na primjeren način ni riješeno. Sam Solovjev ne misli da je ta zadaća nerješiva. »Ljubav, kako je ja razumijem«, kaže naš autor, »izvanredno je komplicirana /.../ stvar koja zahtijeva svjesno ispitivanje i istraživanje, pri čemu se mora brinuti ne o jednostavnosti nego o istini«.¹⁶ U prilog važnosti i aktualnosti ovih Solovjevskih riječi govori i činjenica da smo danas svjedoci gotovo neprimjetnog eliminiranja objektivne istine iz ljubavi.

¹² Usp. D. von HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe. Gesammelte Werke*, sv. III., Verlag Josef Habel, Regensburg, 1971.

¹³ V. SOLOVJOV, *Smisao ljubavi*, Sfairis, Beograd, 1988. U ovom radu koristi se njemački prijevod: W. SOLOWJEW, *Der Sinn der Geschlechtsliebe*, u: W. SZYLKARSKI (Hrsg.) *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, sv. VII., Erich Wewel Verlag, Freiburg im Breisgau, 1953.

¹⁴ N. BERDJAJEV, *O pozivu čovjeka*, Zepter Book World, Beograd, 2000., str. 256. (Н. Берђајев, *О човековом позвању*, Zepter Book World, Beograd, 2000.)

¹⁵ W. SOLOWJEW, *Der Sinn der Geschlechtsliebe*, u: W. SZYLKARSKI (Hrsg.) *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew VII.*, Erich Wewel Verlag, München, Freiburg im Breisgau, 1953., str. 228.

¹⁶ Isto, str. 250.

2. Kritika redukcionizma u pristupu ljubavi

Filozofiju ljubavi Solovjev je obradio tek u zadnjem desetljeću svog života u studiji »Smisao ljubavi« (1892.-1894.).

Pristup tom problemu započinje raspravom s metafizikom ljubavi A. Schopenhauera. Poznato je da Schopenhauer ljubav promatra kao slijepi nagon, kojega zla svjetska volja koristi kako bi ovjekovječila patnju. Ljubav je prema Schopenhaueru sredstvo kojim se svjetska volja koristi kako bi u život dozvala nove generacije, tj. kako bi »samo rod učinila besmrtnim«. Vidjet ćemo da je za našega autora ljubav put ka besmrtnosti osobe. Suprotno ovoj »tiraniji roda nad pojedincem«, Solovjev pokazuje da prava ljubav nema ništa s održanjem vrste. Solovjev odbacuje Schopenhauerovo shvaćanje ljubavi kao iluzije, kritizira redukcionizam, svođenje na čistu volju za nastavkom vrste. Upravo takvo shvaćanje bilo je suglasno s modom materijalističkog pozitivizma.

»Kada bi ta teorija bila ispravna, ako bi individualizacija ljudskih osjećaja cijeli svoj smisao, svoju jedinu zadaću i cilj imala izvan tog osjećaja, onda bi logično slijedilo da stupanj te individualizacije, (...) snaga ljubavi, stoji u izravnom odnosu prema tipičnom i značajnom u potomstvu koje iz nje proizlazi«. ¹⁷ Solovjev kaže kako nema korelacije između snage strasti ljubavi i značajnosti potomstva.

Opravdana je Solovjevljeva polemika protiv vitalističke teorije. Opravdana je kritika redukcionizma, svođenja ljubavi na nešto drugo ili kako bi rekli fenomenološki realisti, ignoriranje danog. Schopenhauer nudi »objašnjenje« umjesto analize biti. Pod »objašnjenjem« ovdje se misli metoda »ništa drugo nego«. Primjer za takvu metodu je Freud za kojega ljubav nije ništa drugo do sublimacija seksualnog nagona. Suprotno tomu, Hildebrand ističe da je ljubav prafenomen i to u dvostrukom smislu: epistemološkom i ontičkom. Suprotstavlja se shvaćanju prema kojem bi se vrijednost ljubavi mogla interpretirati kao korelat potrebe, pa makar se radilo o plemenitoj potrebi za samousavršavanjem. On ukazuje i na drugu pogrešku koja se sastoji u tomu da se objektivni poredak koji je dan kod određenih nagona promatra kao *causa exemplaris*. »O gladi i žeđi može se reći da se njihov smisao sastoji u tomu pribaviti tekućinu ili hranu. Može ih se smatrati sredstvima za te svrhe. Pravi smisao leži izvan gladi i žeđi. Ali ako se radi o personalnim činima, o smislenim vrijednosnim odgovorima kao što su poštovanje, oduševljenje, ljubav, kajanje, situacija je posve drukčija. Ovdje se ne radi o traženju pravoga smisla izvan tih čina, promatranju njih kao sredstva za nešto što leži s one strane doživljaja. /.../ Smisao ne leži iza personalnoga čina, nego u njemu samomu« ¹⁸, kaže Hildebrand.

¹⁷ Isto, str. 205.

¹⁸ D. von HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, Verlag Josef Habel, Regensburg, 1971., str. 60.-61.

Time ne tvrdi ništa drugo do isto ono što i Solovjev kada uzimajući kao ishodište promišljanja iskustvo, kaže da ljubav »ima vlastitu bezuvjetnu vrijednost za naš osobni život«: »Kada subjektivni osjećaj kaže da je ljubav samostojno dobro koje ima vlastitu, a ne izvedenu vrijednost za naš osobni život, tada tom osjećaju u stvarnosti odgovara činjenica da snažna individualna ljubav nikada nije oruđe za ciljeve roda.«¹⁹ Pozitivno značenje ljubavi mora biti ukorijenjeno u individualnom životu. »Ali koji smisao ona ima ovdje?« pita se Solovjev.

3. Zadaća ljubavi

Ljubav Solovjev ne reducira na subjektivni osjećaj. Osjećaj ljubavi nije isto što i ljubav. To ne znači da ljubav nema značenje i kao doživljaj. Ona se kao takva promatra sa psihološkoga motrišta. No, ono nam ne može dati odgovor na pitanje o smislu ljubavi. Za Solovjeva ljubav nije važna kao jedan od naših osjećaja, nego se »smisao i dostojanstvo ljubavi kao osjećaja sastoji u tomu da nas prisiljava da čitavim svojim bićem priznamo drugom ono bezuvjetno središnje značenje koje snagom egoizma osjećamo samo u sebi samima«.²⁰

U iskustvu ljubavi subjekt postaje svjestan da sebi pripisuje bezuvjetnu vrijednost. Drugim riječima, temeljni je preduvjet svake ljubavi poštovati vrijednost druge osobe, ili Solovjevlevim riječima, »uvjerenje o bezuvjetnom dostojanstvu ljudske osobe«, jer ona predstavlja vrijednost u sebi.

No, na čemu se temelji bezuvjetno dostojanstvo osobe? Solovjev kaže kako se ono ne korijeni u iskustvenoj činjenici da mi ne poznamo drugo savršenije biće u prirodi.²¹ Bezuvjetno dostojanstvo čovjeka »počiva na njemu nedvojbeno vlastitoj apsolutnoj formi (slici) umne svijesti«, odnosno u njegovoj sposobnosti spoznaje i ostvarenja istine u sebi. Čovjek posjeduje sposobnost »prosuđivati svoja stanja i djelovanja kao i uopće činjenice svake vrste i to ne samo u odnosu prema drugim pojedinim činjenicama nego i u odnosu prema općim idealnim normama; njegova svijest nije određena samo pojavama života nego iznad toga još *umom istine*«. ²² Čovjek može, zahvaljujući svojoj kontinuiranoj svijesti, pojmiti beskonačnu puninu bitka i ostvariti, a da zbog toga ne prestane biti on sam.²³ Izrazom »bezu- vjetno značenje« Solovjev opisuje specifičan način na koji je dano bezuvjetno u čovjeku. Naime, čovjek nije jednostavno i naprosto bezuvjetan, on nije istovjetan s božanskim. No u njemu živi težnja za bezuvjetnim. U pojmu bezuvjetnosti Solovjev utvrđuje dvojako značenje koje ukazuje na razliku u strukturi bezuvjetnosti:

¹⁹ W. SOLOWJEW, Der Sinn der Geschlechtsliebe, str. 211.

²⁰ Isto, str. 224.

²¹ Isto, str. 212.

²² Isto, str. 212.-213.

²³ Usp. isto, str. 214.-215.

»Bezuvjetnost – kao i drugi slični pojmovi: beskonačnost, apolutnost – ima dva značenja: negativno i pozitivno. Negativna bezuvjetnost, koja pripada nedvojbeno svakoj ljudskoj osobnosti, sastoji se u sposobnosti izdići se iznad svakog konačnog sadržaja, u sposobnosti /.../ ne biti zadovoljan konačnim, ograničenim sadržajem, nego zahtjevati veći.«²⁴ Ovo nezadovoljstvo sa svakim konačnim sadržajem, s ograničenom stvarnošću, sadrži u sebi »zahtjev za obuhvatnom stvarnošću, za puninom sadržaja«. Postoji li mogućnost ispunjenja tog bezuvjetnog zahtjeva? Čovjek prema Solovjevu mora tragati za mogućnošću ispunjenja. Kada ne bi bilo mogućnosti ispunjenja te »negativne bezuvjetnosti«, tada bi ljudska egzistencija u svojoj neispunjenosti predstavlja samoproturječje. Bezuvjetnost zahtjeva govori u prilog utemeljenosti uvjerenja »da je ljudska osobnost bezuvjetna ne samo u negativnom smislu..., nego da ljudska osobnost može postići pozitivnu bezuvjetnost, tj. da može posjedovati obuhvatni sadržaj, puninu bitka i da taj bezuvjetni sadržaj, ta punina bitka nije puka fantazija /.../ nego prava /.../ stvarnost.«²⁵ Prihvatanje ili pretpostavka takve stvarnosti čin je vjere. Apsolutnost ili bezuvjetnost o kojoj Solovjev govori, ima po sebi potencijalni karakter – to je mogućnost koja zahtjeva svoje ostvarenje.²⁶

»Da bi čovjek mogao biti ispunjen apsolutnim sadržajem (koji se u religioznom jeziku naziva vječni život ili Kraljevstvo Božje), ljudska forma sama mora biti ponovo uspostavljena (integrirana) u svojoj cjelovitosti.«²⁷ Čovjek »može, utoliko što je samo *ovaj*, a ne *drugi*, samo tada postati sve, kada u svojoj svijesti i svom životu ukloni razdjelnicu koja ga odvaja od drugih«.

3.1. LJUBAV – ISTINSKO PREVLADAVANJE EGOIZMA

Zahvaljujući tomu što je biće obdareno umom, čovjek spoznaje svoju jedinstvenost, svjestan je i svog odnosa prema zajedništvu drugih ljudi. On ima ideju slobodnoga jedinstva u uzajamnom priznanju. Ali faktično stanje ne odgovara toj ideji.²⁸ Čovjek gubi svoju vlastitu bezuvjetnost, onda kada drugomu osporava njegovo bezuvjetno

²⁴ W. SOLOWJEW, Vorlesungen über das Gottmenschtum, u: W. SZYLKARSKI, W. LETTENBAUER und L. MÜLLER (Hrsg.) *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, Erichewel Verlag, München, 1978., str.557.

²⁵ Isto, str. 565.

²⁶ Solovjev je bio suvremenik, ali i antipod F. Nietzschea. »Ako kao čovjek mogu shvatiti objavu apsolutne savršenosti i svjesno za njom težiti, čemu bih tada trebao prestatiti biti čovjekom kako bih postigao tu savršenost? Ako moja svijest kao forma može u sebe preuzeti beskonačno, čemu trebam tražiti drugu formu? Očito je da ne trebam biti nadčovjek, nego samo savršeni čovjek, to znači čovjek koji u stvarnosti odgovara idealu čovječtva«. W. SOLOWJEW, *Kleine Schriften zur Ästhetik und zur Philosophie der Liebe*, u: W. SZYLKARSKI (Hrsg.) *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, sv. VII., Erichewel Verlag, München, 1953., str. 365.-366.

²⁷ W. SOLOWJEW, *Der Sinn der Geschlechtsliebe*, str. 227.

²⁸ Usp. L.WENZLER, *Der Begriff der Liebe bei Nietzsche und Solov'ev*, u: U. HEFTRICH, G.RESEL (Hrsg.), *Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2003., str. 567.

značenje. U negaciji drugog Solovjev je vidio temeljno zlo naše prirode. Ono se više ne može promatrati kao sokratovsko neznanje, nego kao svjesno ne, kao odluka protiv ljubavi. Držanje egoizma pojavljuje se Solovjevu kao prvo obilježje zla, jer otklanja otvorenost drugomu, postojanje za drugog. Zlo se ne spoznaje kao pojedinačan čin, nego se tiče života. Egoizmom određen život nije pravi život. Egoistični život je loš. »Laž i zlo egoizma ne sastoji se u tomu da čovjek sebe previsoko cijeni, da sebi pripisuje bezuvjetno značenje i beskonačno dostojanstvo: ovdje je on u pravu (...) Neprihvatanje toga bezuvjetnog značenja svoje osobe istoznačno je prijeziru svog dostojanstva.«²⁹ U tomu ruski filozof vidi temeljnu zabludu i početak sveg nevjerovanja: »Kada je čovjek tako malodušan da ne može vjerovati u sebe – kako može vjerovati u nešto drugo? Laž i zlo egoizma sastoji se u tomu da čovjek dok sebi opravdano pripisuje bezuvjetno značenje, drugima to neopravdano odriče.«³⁰ Svaki čovjek najprije potvrđuje samoga sebe. Solovjev kritici podvrgava pogrešno samopotvrđivanje, a ni u kom slučaju samopotvrđivanje kao takvo. Radi se o tomu da bi odnos prema drugom morao biti takav da se drugi ne pojavljuje kao granica vlastitih zahtjeva, nego kao sposobnost »izdići se iznad granica našegaa faktičnog fenomenalnog postojanja, sposobnost ne samo u nama nego u drugima živjeti«.³¹ Naš autor ponovo ističe kako ljubav nije važna kao jedan od naših osjećaja, nego time što čitav naš životni interes premješta iz nas u drugoga. Ovomu što Solovjev označava kao premještanje središta našegaa personalnog života samog, u Hildebranda odgovara njegovo isticanje jedinstvene transcendencije ljubavi, posebice kao sposobnosti transcendirati »vlastiti život« čime Hildebrand ukazuje na to da vlastiti život nije ograničen na sferu imanencije nego obuhvaća držanja koja imaju izrazito transcendentni karakter.

No, polazeći od samopotvrđivanja nije moguće ostvariti takav odnos. Čovjek svojim umom može čisto teorijski priznati pravo drugog, no čisti teorijski uvid nije dostatan za prevladavanje egoizma. I dok razum pokazuje da je to neutemeljeno i nepravedno, tj. dok čovjek u teorijskoj svijesti dopušta, u svom nutarnjem osjećaju i činu, dakle u praktičnom životu tvrdi neusporedivost između sebe i drugih. Postoji samo jedna snaga koja se može radikalno suprotstaviti toj volji za samopotvrđivanjem. Ona to može, jer je isto tako elementarna i naravna kao i volja za samopotvrđivanjem. Ta »živuća snaga koja zahvaća nutarnju bit čovjeka i izvodi ga iz pogrešnog samopotvrđivanja« jest ljubav. Ona to čini utoliko »što nas prisiljava, ne u apstraktnoj svijesti, nego u nutarnjem osjećaju i u volji priznati bezuvjetno značenje drugog za nas«. Nasuprot »jednom prije apstraktnom moralnom zahtjevu« da se osobu drugog »prizna u njenom vlastitom značenju, dakle kao samosvrhu«, ljubav u Solovjeva znači čovjeku u njegovoj jedinstvenosti i neponovljivosti

²⁹ W. SOLOWJEW, *Der Sinn der Geschlechtsliebe*, str. 217.

³⁰ Isto, str. 218.

³¹ Isto, str. 219.

priznati bezuvjetno značenje »na jedan radikalniji način« koji obuhvaća tri klase čina: mišljenje, htijenje i osjećanje. Iz takvog priznanja proizlazi dužnost tako djelovati, da se u konkretnoj osobi i njenom životu realizira ono što ona treba biti.

Samo ljubav ima tu moć »potvrđivati ili afirmirati drugog kao pojedinca i istovremeno osloboditi ga od okova egoizma«. No, time se ne iscrpljuje značenje ljubavi.

3.2. ČIN LJUBAVI – OTKRIVANJE SLIKE BOŽJE U LJUBLJENOM BIĆU

Solovjev ne svodi ljubav na osjećaj. Osjećaj ljubavi promatran po sebi »samo je poticaj koji nas navodi da možemo i trebamo ponovo uspostaviti cjelinu ljudskog bića«. Solovjev poseže za usporedbom dara ljubavi s darom govora. »Kao što se pravo određenje riječi ne sastoji u govornom procesu po sebi, nego u onomu što je izgovoreno: u objavljivanju uma stvari putem riječi i pojmova, tako se pravo značenje ljubavi ne sastoji u jednostavnom doživljaju osjećaja nego u onomu što se pomoću njih događa – u činu ljubavi«. ³² I ovdje možemo uočiti sličnosti između Solovjeva i Hildebranda. Obojica govore o »činu ljubavi«. Za Hildebranda ljubav je vrijednosni odgovor *par excellence*, odgovor na jedinstvenu vrijednost osobe. Za Solovjeva čin ljubavi sastoji se u »otvaranju područja apsolutnog individualiteta«.

Za ruskoga filozofa smisao ljudske ljubavi ne sastoji se samo u »opravdanju i spašavanju individualiteta putem žrtvovanja egoizma«. Solovjev ukazuje na dva učinka ljubavi. Ona ne samo što oslobađa čovjeka iz njegove zatvorenosti u vlastitom egoizmu, nego mu istovremeno pomaže u ljubljenom čovjeku otkriti sliku Božju.

Kad bi ljubav bila samo osjećaj ne bi joj se mogla otvoriti idealna bit ljubljelog.

Pravo određenje ljubavi Solovjev vidi u tomu da nam objavi idealnu narav ljubljelog čovjeka. Najviša zadaća ljubavi unaprijed je postavljena u ljubavi jer ljubeći vidi u idealnom svjetlu objekt ljubavi već prije svakog ostvarenja i vjeruje u njegovu bezuvjetnost. ³³

U svakoj pravoj ljubavi dano je najjače »idealiziranje 'pobožanstvenje'« ljubljelog bića. Mnogi pripisuju M. Scheleru kao zaslugu to što je istaknuo primat ljubavi u spoznavanju. I prije Schelera je spoznato da ljubav cilja na individualnu osobu i da je motivirana njenom personalnom vrijednošću. Originalnom se procjenjuje njegova misao da već i samo shvaćanje osobe može uspjeti tek putem ljubavi. ³⁴ Spoznajna uloga ljubavi dolazi još dublje do izražaja na mjestu gdje Scheler razlikuje razumijevanje osobe i puko empirijsko promatranje. Ovo drugo nikada ne dostiže vrijednosnu bit, jer ona još nije u potpunosti ostvarena.

³² Isto, str. 229.

³³ Usp. isto, str. 229.

³⁴ Usp. J. F. CROSBY, Zum Personalismus Max Scheler, u: M. CRESPO (Hrsg.) *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1998., str. 225.-247., ovdje 235.

I ruski filozof ljudskoj osobnosti kao empirijskom prirodnom karakteru ili prirodnoj pojavi suprotstavlja osobnost kao nutarnji karakter. »Svaka je ljudska osobnost prije svega prirodna pojava« i kao takva ona je »podvrgnuta vanjskim uvjetima«. Ali pored toga svaka osobnost ima nešto posebno što nije moguće svesti na formulu i što »svim djelovanjima i svim opažanjima te osobnosti daje posve određeni individualni biljeg«. ³⁵ Ta posebnost ne samo da je nešto neodredivo nego je istovremeno nešto nepromjenjivo. Na ovaj način Solovjev govori o nutarnjem individualnom karakteru osobnosti kao nečem bezuvjetnom: »...on (nutarnji karakter) jest ono što čini pravu bitnost, posebni personalni sadržaj ili posebnu personalnu ideju danog bića«. ³⁶ Solovjev ističe da ljubeći ljubljenog vidi u svjetlu njegove ideje. Sličnu formulaciju susrećemo u Josefa Seiferta: »Prava ljubav otkriva putem onoga što je u drugomu realno, kroz smisao i vrijednost njegove osobnosti 'bitni plan' ili ideju ljubljenog koja /.../ je u izvjesnoj mjeri božanska ideja koju ljubljena osoba utjelovljuje i treba utjeloviti.« ³⁷ To je imao pred očima i Dietrich von Hildebrand kada se suprotstavio raširenom shvaćanju o »sljepoći« ljubavi.

Ako na prvi pogled postoje suglasnosti između primjerice Schelera i Solovjeva, valja ukazati i na razlike. Solovjev u spoznaji ne zastupa emotivizam. Otvaranje biti nije Schelerov emocionalistički apriorij.

»Ljubav je nedvojbeno veća od racionalne svijesti, ali bez nje ne bi mogla djelovati kao nutarnja spasonosna snaga. /.../ Tek zahvaljujući racionalnoj spoznaji čovjek razlikuje sebe, tj. svoju pravu individualnost od egoizma.« ³⁸ Ove nam misli postaju jasnije tek na pozadini Solovjevljeve epistemologije i metafizike. »Racionalna svijest« ovdje nema ništa zajedničko s racionalizmom. Ovdje se misli »svijest istine«. Sama istina nije neposredno dana, nego samo zahtjev za istinom. Subjekt spoznaje nije i ne može biti izvor istine. Prije se subjekt spoznaje sam kao forma koja je upućena na sadržaj. »Kao živa forma istine treba on (spoznajući) ne biti zaokupljen sobom, nego svojim bezuvjetnim, budućim sadržajem; utoliko što postaje um istine mora se određivati ne u sebi, nego u određivanju bezuvjetnog predmeta.« ³⁹ Spoznaja je moguća samo na temelju jedinstva spoznajućeg i spoznatog. Ovdje se radi o istini života, o istini koju treba ostvariti, koju Solovjev vidi kao cilj »cjelovitog znanja«. Traženu istinu Solovjev određuje kao Sve-jedinstvo ⁴⁰, shvaćeno

³⁵ W. SOLOWJEW, Vorlesungen über das Gottmenschentum, u: W. SZYLKARSKI, W. LETTENBAUER und L. MÜLLER (Hrsg.) *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, sv. I., Erich Wewel Verlag, München, 1978., str. 601.

³⁶ Isto, str. 602.

³⁷ J. SEIFERT, *Sein und Wesen*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1996., str. 250.

³⁸ W. SOLOWJEW, *Der Sinn der Geschlechtsliebe*, str. 216.

³⁹ V. SOLOVJOV, *Forma razumnosti i razum istine*, u: V. SOLOVJOV, *Izabrana djela. Tom III. Filozofski spisi*, Izdavački centar Cetinje, Podgorica, 1995., str. 558.

⁴⁰ U okviru ovog rada nije nam moguće ulaziti u dublju elaboraciju ključne teme Sve-jedinstva u Solovjevoj filozofiji. O tome vidi D. KALEZIĆ, *Ruska filozofija svejedinstva*, Pravoslavlje, Beograd, 1983.; W. SZYLKARSKI, *Solowjews Philosophie der All-Einheit*, Kaunas, 1932.

kao potvrđivanje drugog i svijeta u suglasju s bezuvjetnim temeljem sve stvarnosti. »Spoznavanje stvarnosti može samo tada biti pravo ako je stvarnost sama 'istinita'. A ona je to u mjeri u kojoj odgovara idealu savršenosti /.../, a to je postignuto tada kada je u ljudskoj egzistenciji ostvaren 'božanski princip'«. ⁴¹

U »Predavanjima o bogočovještvu« Solovjev nastoji učiniti vidljivim božanski princip kao bitni *konstituens* čovjeka. Poseže za mnogim analogijama. Pokazuje da je čovjek po *analogia trinitatis* slika Božja.

Za Solovjevljevu metafiziku ljubavi određujuće je njegovo učenje o bogočovještvu, njegova kršćanska antropologija. To ne čudi, jer smisao je ljubavi nerazdvojno povezan s pitanjem cilja ili svrhe čovjeka. Ovdje ćemo tek u skici ukazati na one ključne momente Solovjevljeve antropologije koji su usko vezani uz našu temu.

Izdvojiti ćemo Solovjevljeve analize kako ih je izložio u trećem predavanju o bogočovještvu, jer tu susrećemo svojevrsnu fenomenologiju čina.

Za Solovjeva čovjek je prvenstveno duhovno biće.

U analogiji prema trojstvenosti odnosa i stanja apsolutno-bivstujućeg razumije Solovjev i ljudski duh. Pritom polazi od promatranja našega unutarnjeg života, tj. od naših želja, misli i osjećaja, koje istovremeno tumači kao manifestaciju naše unutarnje slike karaktera, kao kvalitativni sadržaj našega duha. Za Solovjeva duhovne moći, kao što su volja, um i osjećaj, imaju značenje samo kao sredstva i putovi za ostvarenje određenog sadržaja. »Evidentno je da te moći; volja, um i osjećaj kad su jednom date, mora očito tu biti određeni objekt htijenja, razumijevanja i osjećanja – evidentno je da čovjek ne može samo htjeti zbog htijenja ili misliti zbog mišljenja, ne može samo osjećati zbog osjećanja. /.../ Čovjek mora nešto htjeti, mora na nešto ili nekoga misliti, mora nešto osjećati. /.../ on se ne može zaustaviti na tomu da hoće samo zato jer ima za to težnju, da misli jer mu upravo dolazi misao ili da osjeća jer upravo nešto osjeća, čovjek zahtijeva da predmet njegove volje posjeduje vlastitu vrijednost, tako da je vrijedan težnje /.../ da je objektivno poželjan, da je objektivno dobar. Isto tako on zahtijeva da je predmet i sadržaj njegovih misli objektivno istinit i da je predmet njegovih osjećaja objektivno lijep, dakle ne puko jedino za njega nego bezuvjetno za sve.« ⁴²

Jednostavno, i svima jasno, razlikovanje između dobra i zla, istine i laži, lijepog i ružnog pretpostavlja priznanje objektivnog i apsolutnog principa u tim sferama duhovnog života. Čovjek tvrdi tim razlikovanjem postojanje nečeg normativnog, nečeg što mora biti jer je dobro, istinito i lijepo po sebi, drugim riječima, jer je apsolutno dobro, istina i lijepo. Kao što su volja, um i osjećaj samo moći jednog

⁴¹ L. WENZLER, *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1978., str. 118.

⁴² W. SOLOWJEW, Vorlesungen über das Gottmenschentum, u: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, sv. I., Erich Wewel Verlag, München, 1978., str. 571.

duha, tako su njima odgovarajući predmeti samo različiti aspekti (ideje) jednog apsolutnog principa.⁴³

Solovjev kaže da je svaka ideja za njenog nositelja dobro odnosno njegovo dobro ili njegova ljubav. »Ali ako je svaka posebna ideja na svoj poseban način dobro i ljubav, tada je opća, univerzalna ili apsolutna ideja apsolutno dobro i apsolutna ljubav.«⁴⁴ Ali ta sadrži sve u sebi. »Apsolutna je ljubav naime ona idealna cjelina, idealno Sve, ona cjelina koja čini sadržaj božanskog principa.«⁴⁵ Sve može samo u svom nutarnjem jedinstvu i cjelini biti predmet apsolutno bivstvujućeg. Na taj način su dobro, istinito, lijepo različiti odrazi ili aspekti jedinstva, pod kojima se Apsolutu pojavljuje njegov sadržaj ili sve ili tri različite strane od kojih Apsolut Sve vodi do jedinstva.⁴⁶ U tom smislu pojavljuju se dobro, istinito i lijepo samo kao različite forme ljubavi. »Dobro je jedinstvo svega, tj. ljubav kao željeno, tj. ljubljeno – ovdje imamo ljubav u posebnom smislu kao ideju ideja: to je bitno jedinstvo.« Istina je također ljubav ili jedinstvo svega »ali već objektivno predočeno: to je idealno jedinstvo«. I ljepota je »ista ljubav (tj. jedinstvo svega), ali osjećana: to je realno jedinstvo«.⁴⁷ U okviru ovog izlaganja nije nam moguće ulaziti u Solovjevljevu interpretaciju platoničkih transcendentija. Ovdje tek možemo istaknuti da sam Bog spoznaje svoj sadržaj u dobrom, istinitom i lijepom. U Bogu su dobro, istinito i lijepo identični: »Apsolutno hoće kao dobro isto što si predočuje kao istinu i osjeća kao ljepotu, naime sve.«⁴⁸

Čovjek pak utoliko što može spoznati dobro, istinito, lijepo, poima da sudjeluje u božanskom.

Čovjek je božanska ideja samo u nutarnjem jedinstvu s onim što je po svojoj biti Sve. Suprotno tomu, »ukoliko čovjek sebe potvrđuje izvan svega drugog, oduzima svom postojanju smisao, uskraćuje si pravi sadržaj života i svoj individualitet preobražava u praznu formu«.

No nije dostatno da čovjek bude puko svjestan istine, već mora biti u istini. »Ali prvotno i neposredno individualni čovjek /.../ nije u istini. On potvrđuje u egoizmu to svoje biti-pojedinac kao cjelina za sebe, on hoće biti sve, razdvojen od svega – izvan istine.«⁴⁹ Solovjev je uvjerenja – ako čovjek shvaća istinu samo u teorijskom smislu

⁴³ Isto, str. 572.-573.

⁴⁴ W. SOLOWJEW, Vorlesungen über das Gottmenschentum, u: W. SZYKJARSKI, W. LETTENBAUER und L. MÜLLER (Hrsg), *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, sv. I., Erich Wewel Verlag, München, 1978., str. 603.

⁴⁵ Isto, str. 603.

⁴⁶ Isto, str. 664.

⁴⁷ Isto, str. 665.

⁴⁸ Isto, str. 664.

⁴⁹ W. SOLOWJEW, *Der Sinn der Geschlechtsliebe*, str. 216.

– povezanost njegove individualnosti s istinom nije nutarnja. Ostane li čovjekovo pravo biće izvan istine ono bi tada bilo samo kao »ideja u misli apsolutnog duha«.

Pravo određenje ljubavi Solovjev vidi u tomu da nam objavi idealnu narav ljubljeno-
nog čovjeka. Prava ljubav moguća je samo ako ljubeći objekt svoje ljubavi (danu osobu) potvrđuje u Bogu, čime ljubljenoj osobi priznaje bezuvjetno značenje. Tko čovjeka, unatoč njegovoj nesavršenosti i prolaznosti, vidi u idealnom svjetlu, taj ljubi ono što je Bog oduvijek vidio i ljubio. Ljubav i nije drugo, kako kaže Berdjajev, nego potvrđivanje bića u njegovoj punini, potvrđivanje bića za vječnost, »gledanje te osobe u Bogu«. ⁵⁰ Ljubljeni se ljubećem pojavljuje u svjetlu različitom od onoga u kojemu ga vide nepristrani ljudi. Doduše, dodaje Solovjev, to svjetlo brzo iščezava, no slijedi li iz toga da je ono bilo samo iluzija? Na ovom mjestu, možemo se složiti s Wenzlerom, Solovjev formulira najdublji i najvažniji uvid njegove filozofije ljubavi koji možemo sažeti na sljedeći način: Ljubav opaža u ljubljenom u istini sliku Božju i sposobna je pomoći realizaciji te slike. ⁵¹ Dakle ljubeći ne smije jednostavno ostati kod utvrđivanja ideala u ljubljenom, nego treba sudjelovati u njegovoj realizaciji.

Čovjek to može samo pod uvjetom ako uspostavi isti odnos prema samomu sebi ili, Solovjevljevim riječima, »danu osobi priznati bezuvjetno značenje ili u nj vjerovati to mogu samo ako ga priznajem u Bogu, sukladno tomu, ako i sam vjerujem u Boga i u sebe kao nekog koji središte i korijen svog postojanja ima u Bogu«. ⁵² Nužnost vjere slijedi iz same biti ljubavi. Upravo jer je ljubljeni čovjek u svojem empirijskom postojanju »nesavršen i prolazan«, njegovo »bezuovjetno značenje možemo tvrditi samo u vjeri«.

U dubokoj ljubavi možemo prodrijeti do idealne savršenosti bića i njegova pravog određenja. Solovjev se pita može li ta »božanska ideja« biti spoznata samo u ograničenoj mjeri? Ne treba li da se poslužimo Platonovim riječima »sveto ludilo« ljubavi primjeriti izrazitoj razboritosti kako se u ljubavi ne bi konstruirale pogrješne slike i idoli. Ipak prava ljubav ne bi mogla biti moguća bez shvaćanja ideje ljudske osobe. Upravo kada pomišljamo moguća pogrješna tumačenja ideje druge osobe, dospijevamo do uvida u realnost prave ideje koja je uvjet za to da o njoj uopće postoje iskrivljavanja. ⁵³ Hildebrand pokazuje da je u »kreditu ljubavi« pretpostavljena spoznaja ideje kao i njeno djelomično ostvarenje u ljubljenoj osobi. ⁵⁴ Zajedno

⁵⁰ N. BERDJAJEV, *O pozivu čovjeka*, str. 205.

⁵¹ L. WENZLER, *Der Begriff der Liebe bei Nietzsche und Solov'ev*, u: U. HEFTRICH, G. RESSEL (Hrsg.), *Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2003., str. 568.

⁵² W. SOLOWJEW, *Der Sinn der Geschlechtsliebe*, str. 252.

⁵³ J. SEIFERT, *Sein und Wesen*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1996., str. 250.

⁵⁴ Pod »kreditom ljubavi« Hildebrand misli kredit koji se daje ljubljenom čovjeku za ona svojstva u njegovom biću za koja još nije bilo prigode utvrditi ih. Ovdje je riječ o vjeri u drugog, te se ovo držanje ne smije pomiješati s idealizirajućim držanjem. Usp. D. von HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe. Gesammelte Werke*, sv. III., Verlag Josef Habel, Regensburg, 1971., str. 98.-104.

s Josefom Seifertom mogli bismo reći da čovjek postiže autentično samospsjedovanje i istinsku samosvijest ne kada se vidi samo u svom empirijskom fakticitetu sa svojim željama, impulsima, instinktima nego kada sebe shvaća u svjetlu vječnih istina (*Rationes aeternae*), kako su to istaknuli već i sv. Augustin i sv. Toma.

Svime dosad rečenim Solovjev je pripremio temelj za rješenje posebne zadaće: objasniti smisao spolne ljubavi.⁵⁵

Ruski filozof spolnoj ljubavi pripisuje vlastitu, bezuvjetnu vrijednost za našu personalnu egzistenciju, jer u njoj opaža jedinu snagu pomoću koje možemo prevladati u nama ukorijenjeni egoizam, to znači isključivo apsolutiziranje vlastitoga dostojanstva, odnosno nepriznavanje dostojanstva drugog. Zašto Solovjev, posebice u spolnoj ljubavi, vidi snagu oslobađanja od egoizma? Iako je svaka ljubav očitovanje sposobnosti »ne živjeti samo u nama nego i u drugima«, ipak svaka tu sposobnost ne ostvaruje u istom stupnju, a to znači da svaka ne prevladava egoizam na radikalni način. Za Solovjeva egoizam je snaga duboko ukorijenjena usred našega postojanja. Da bi prevladali egoizam potrebno im je suprotstaviti isto tako konkretno određenu, sveprožimajuću snagu.

»Onaj drugi koji treba naš individualitet osloboditi okova egoizma, mora stajati u uzajamnom odnosu s čitavim individualitetom, mora biti isto tako realan i konkretan, potpuno objektivni subjekt, kao što smo mi sami, i mora se k tomu u svemu od nas razlikovati, da bi bio drukčiji, to znači, on mora čitav bitni sadržaj kojega ima kao i mi, imati na drukčiji način, u drugoj formi, tako da svaka promjena našega bića, svaki životni akt susretne odgovarajuće, ali ne isto očitovanje, tako da međusobni odnos bude puna i postojana razmjena, puno i postojano potvrđivanje sebe u drugom.«⁵⁶ Tu već vidimo obilježja prave ljudske ljubavi. Ona mora biti individualna. Ona primjerena vrsti koja je svim danim subjektima u istoj mjeri vlastita ne tvori ni kod kojega od tih subjekata pravu bit. Ljubimo konkretno biće, a ne svojstva vrste. Ljubav zahtijeva uzajamnost i stoga je moguća samo među osobama. Spolna se ljubav od drugih vrsta ljubavi razlikuje mogućnošću obuhvatnije uzajamnosti. Drugo obilježje takve ljubavi sastoji se u slobodi od izvanjskih slučajnosti kojima su podvrgnute svakodnevne pojave. Prava ljubav nije prolazna, već postojana. To je znak njezine istinitosti. Iz toga proizlazi treće obilježje: vječnost ljubavi. Spolna ljubav jedina odgovara dvama temeljnim zahtjevima bez kojih prevladavanje egoizma u savršenom životnom zajedništvu s drugim nije moguće, a to su jednakost i međudjelovanje između ljubećeg i ljubljenog, te svestrana različitost međusobno nadopunjujućih obilježja.⁵⁷

⁵⁵ Solovjev sam kaže da se u nedostatku bolje riječi služi izrazom »spolna ljubav«, kako bi njime označio izvanrednu privrženost između ljudi različitog spola. Pod »spolnom ljubavlju« ruski filozof ne razumije *sexus* ili osjetilnu ljubav nego ljubav kao personalni odnos. Usp. E. KLUM, *Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Vladimir Solov'evs*, Verlag Otto Sagner, München, 1965., str.178.

⁵⁶ W. SOLOWJEW, *Der Sinn der Geschlechtsliebe*, str. 221.

⁵⁷ Usp. isto, str. 221.

Nakon ovog ukazivanja na »pravi smisao spolne ljubavi« i prednosti kojima se razlikuje od drugih vrsta ljubavi⁵⁸, Solovjev nastoji naći odgovor na dva upita: zašto se spolna ljubav u našem svijetu tako slabo ostvaruje i na koji je način moguće ostvariti je.

3.3. LJUBAV - TRIJUMF NAD SMRĆU

Ostvarenju zadaće ljubavi, odnosno vjerovanju u bezuvjetno značenje čovjeka i dužnosti ponovo u njemu uspostaviti »cjelinu ljudskog bića«, suprotstavljaju se dvije činjenice koje se pojavljuju kao neprevladive zaprjeko ostvarenju idealne slike. To je razorna neumoljiva snaga smrti i faktična »praznina« ili nesavršenost svakoga ljudskog života. Kao što smo već istaknuli, prema Solovjevu, pravi smisao osjećaja ljubavi sastoji se u tomu da potvrđujemo bezuvjetno značenje individualiteta drugog i time također bezuvjetno značenje našega vlastitog individualiteta. »Ali apsolutni individualitet ne može biti prolazan i prazan.«⁵⁹ Ljubav se ne može pomiriti s neumoljivošću smrti i prazninom života. Koje su mogućnosti ljubavi da uspije u svom otporu prema smrti? Vidi li se ljubav samo kao ljudsko izvršenje, tada ta zadaća znači pretjerani zahtjev. Ali iz činjenice da se idealni smisao ljubavi u stvarnom životu ne ostvaruje, nije moguće zaključiti da se ne daje uopće ostvariti. »Prava narav čovjeka koji u svojoj umnoj svijesti, čudorednoj slobodi i sposobnosti samousavršavanja raspolaže beskonačnim mogućnostima, ne daje nam pravo da unaprijed prihvatimo bilo koju zadaću kao onu koju čovjek ne može ispuniti.«⁶⁰

Moralna narav čovjeka nužni je uvjet i pretpostavka bogočovještva.⁶¹ »Da bi naš život imao pravi smisao ili bio dostojan čovjekove duhovne naravi, on treba biti opravdanje dobra. To zahtijeva i time se zadovoljava naše moralno biće.«⁶² No, Solovjev je uvjerenja da »zadnju riječ nema čudoredni junački čin«, jer nam on ne daje pobjedu nad smrću.

⁵⁸ Solovjev ukazuje na to da kod drugih vrsta ljubavi nedostaje bilo jednakost i međusobno djelovanje između ljubećeg i ljubljenog, bilo svestrana različitost međusobno nadopunjavajućih obilježja. Ona se od drugih vrsta ljubavi razlikuje potpunijom uzajamnošću. Iz uzajamnosti odnosa izvodi tri vrste ljubavi. U mističnoj ljubavi nestaje individualitet. Kod roditeljske ljubavi uzajamnost je nepotpuna već stoga što ljubeći i ljubljeni pripadaju različitim generacijama. Kod ljubavi prema čovječanstvu, znanosti i umjetnosti postoji nesumjerljivost između ljubećeg i ljubljenog. Usp. W. SOLOWJEW, *Der Sinn der Geschlechtsliebe*, str. 222.-224.

⁵⁹ Isto, str. 234.-235.

⁶⁰ Isto, str. 226.

⁶¹ U Solovjeva, s pravom ističe H. Dahm, možemo otkriti duboku povezanost između njegove filozofije morala kao otkrića i evaluacije apriornoga sadržaja onoga što je evidentno dano u moralnoj spoznaji i personalističke filozofije Erosa. O tome vidjeti W. SOLOWJEW, *Die Rechtfertigung des Guten. Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, sv. V., Erich Wewel Verlag, München, 1976.

⁶² V. SOLOVJOV, *Teorijska filozofija*, u: V. SOLOVJOV, *Izabrana djela. Tom III. Filozofski spisi*, Izdavački centar Cetinje, Podgorica, 1995., str. 489.

Treba li razaranje, koje uzrokuje smrt, biti prevladano, to je moguće samo snagom ujedinjenja koja je jača od smrću uzrokovanoga razdvajanja. Stoga se mora pokazati da u ljubavi čovjeka djeluje snaga koja dolazi od Boga i da vjera u tu snagu spada u samu ljubav. Samo »ujedinjenje u Bogu«, koje je moguće time što je Bog od vječnosti htio ujedinjenje s čovjekom, može voditi besmrtnosti.

Besmrtnosti je dostojan samo onaj život koji ima apsolutni, »dostatni« sadržaj. Ali jedini sadržaj koji zahtijeva vječno trajanje jest sama ljubav. Umjetnost, znanost, politika mogu dati sadržaj samo pojedinim težnjama ljudskog duha i privremeno zadovoljiti povijesne potrebe čovječanstva. Zato umjetnost, znanost i politika ne zahtijevaju besmrtnost ljudskog individualiteta. »Samo ljubav je ona koja treba individualnu besmrtnost i može je postići.« Prava je ljubav ona koja ne samo u subjektivnom osjećaju potvrđuje apsolutno značenje ljudskog individualiteta, kako u sebi tako i u drugom, nego opravdava to apsolutno značenje u stvarnosti. Pod tim Solovjev ne razumije drugo do to da nas prava ljubav oslobađa od smrti i naš život ispunja apsolutnim sadržajem.

Za Solovjeva »prava je zadaća ljubavi ovjekovječiti ljubljenog, spasiti ga od smrti, donijeti rođenje u ljepoti«. ⁶³ Solovjev priznaje Platonu kao zaslugu da se približio toj zadaći, ali mu prigovora da se »zadovoljio samo slikom višeg Erosa« i tako je ta zadaća ostala samo misao, nije došlo do njenog ispunjenja. »Platon je zaboravio što je sam spoznao, naime da Eros 'rađa u ljepoti', /.../ ostavio ga je da rađa samo u spekulativnoj misli«. ⁶⁴ Solovjev ovdje uzima platonizam kao primjer nemoći mišljenja. Ruski filozof ne opisuje samo Platonovu životnu dramu, nego ukazuje na tragediju mišljenja, i tu dosiže svoj vrhunac njegova kritika idealizma. ⁶⁵ »Nemoć i pad 'božanskog' Platona za to su tako važni, jer ukazuju na nemogućnost da čovjek ispunji svoje određenje jedino snagom intelekta, genija i čudorednog htijenja.« ⁶⁶ Eros u svojem plemenitijem, višem obliku predstavlja se kao čežnja za višim vrijednostima i Bogom. Najviši cilj Erosa, te čežnje za beskonačnim, jest »savršeno ujedinjenje s božanskim«. Za Platona cilj Erosa ostaje nedostižan. Snaga Erosa morala bi se najprije pokazati u tomu da on mijenja lošu stvarnost i posebice da prevladava smrt, u kojoj se pojavljuje zlo.

Solovjev razvija najprije čisto hipotetski uvjete takve preobrazbe danog stanja čovjeka. Takva preobrazba ne bi se mogla dogoditi bez čovjeka, ali ne može se niti izvršiti jedino čovjekom. Samo u međusobnom djelovanju božanske i ljudske slo-

⁶³ W. SOLOWJEW, Das Lebensdrama Platons, u: W. SZYLKARSKI (Hrsg.) *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Vladimir Solowjew Bd. VII*, Erich Wewel Verlag, München, 1953., str.321.

⁶⁴ Isto, str. 322.

⁶⁵ Usp. L. WENZLER, *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1978., str. 274.-284.

⁶⁶ W. SOLOWJEW, Das Lebensdrama Platons, str. 334.

bode moguća je istinska preobrazba. »Jasno je, da čovjek samo stvarnom snagom nepostajućeg, nego vječno bivstvujućeg Boga može postati božanski i da put najviše ljubavi koja savršeno ujedinjuje muško s ženskim, duhovno s tjelesnim jest bogočovjeđji proces.«⁶⁷ Platon je vidio samo pojedine momente te zadaće, »ali nije odredio sadržaj te zadaće, potpuno prešućujući ispunjenje«.

Solovjev prigovara Platonu nekonekventnost koja se očituje u tomu što se on zadovoljio besmrtnošću duše. Nasuprot tomu, ruski filozof ističe kako upravo osjećaj ljubavi pokazuje najbolje nedostatnost tog apstraktnog vjerovanja, jer »mi ljubimo čovjeka, čitav ljudski individualitet, i ako je ljubav početak preobraženja i oduhovljenja tog individualiteta, ona nužno zahtijeva /.../ vječnu mladost i besmrtnost toga određenog čovjeka, toga u tjelesnom organizmu utjelovljenog duha«.⁶⁸ Besmrtnan može biti samo čitav čovjek. Prava duhovna ljubav nije razdvajanje besmrtnog od smrtnog, vječnog od vremenitog, nego preobrazba smrtnog u besmrtno, preuzimanje vremenitog u vječno. Pogriješna duhovnost poricanje je tijela, prava duhovnost njegovo je ponovno rođenje, spasenje i uskrsnuće.⁶⁹ Iako Solovjev sam ne spominje tu riječ, možemo reći da se ovdje radi o ljubavi kao *agape*.

Pitanje »kojoj svrsi trebaju služiti moćni uzleti koje nam Eros poklanja« za Solovjeva je istoznačno pitanju o pravoj kvaliteti našega životnog puta, naime o tomu čiju će sliku čovjek preuzeti i zadržati: onu pakla, zemlje ili neba. Solovjev razlikuje pet glavnih putova⁷⁰ koje čovjek, čim je obuzet Erosom, može izabrati: prvi put vodi u pakao. Drugi put, manje strašan, ali čovjeka nedostojan, jest onaj kojim idu životinje, treći put je zaista ljudski na kojem je životinjskim nagonima postavljeno umno mjerilo kroz granice koje su nužne za održanje i napredak ljudskog roda: put braka. Solovjev bi u braku vidio najviši put ljubavi »kada bi čovjek po svojoj biti mogao biti samo čovjek«, tj. kada bi »ljudska ograničenost« bila nepromjenjivi zakon. Ipak čovjek se razlikuje od svih drugih bića time da može i hoće biti veći nego što jest. Četvrtim putem idu oni koji su se odvratili kako od životinjskog puta tako i od višeg puta, braka, utoliko što su izabrali put askeze. Solovjev smisao askeze vidi u tomu da »štiti snagu božanskog erosa u čovjeku«.

Ipak taj put za ruskoga filozofa nije najviši put ljubavi. Istočni kršćanski oci cijenili su monaštvo, ono se smatra »anđeoskim stanjem i monah nosi u sebi sliku anđela«. Ipak Solovjev na ovom mjestu ističe kako su monasi kao najviši cilj spoznali ujedinjenje s božanstvom, *Theosis*, a ne *Angelosis*.⁷¹

⁶⁷ Isto, str. 326.

⁶⁸ W. SOLOWJEW, *Der Sinn der Geschlechtsliebe*, str. 234.

⁶⁹ Isto, str. 248.

⁷⁰ Usp. W. SOLOWJEW, *Das Lebensdrama Platons*, str. 323.

⁷¹ Isto, str. 325.

Peti, najviši put ljubavi, koji »potpuno ujedinjuje muško s ženskim, duhovno s tjelesnim, nužno već na samom početku jest ujedinjenje ili zajedničko djelovanje božanskog s ljudskim ili bogočovječni princip«.72

Ostvarenje prave ljubavi znači proces integracije ljudskog bića, tj. proces ponovnog uspostavljanja slike Božje u nama. No, tu sliku čovjek može »u živućem predmetu svoje ljubavi stvaralački samo tako ponovo uspostaviti da time istovremeno tu sliku ponovo uspostavi u sebi«. On to ne može vlastitom snagom jer »kad bi je imao ne bi trebao ponovo uspostavljanje«. Za realizaciju čovjek treba milost. Prema Wenzleru aktualizacija božanskog principa za Solovjeva nije drugo do »aktualizacija Sve-jedinstva ili realizacija apsolutne ljubavi u relativnom svijetu razuma i prirode«. Ljubav je »početak vidljivog ponovnog uspostavljanja slike Božje u materijalnom svijetu, početak utjelovljenja istinskog, idealnog čovječstva«.73

Podemo li od neposrednog osjećaja on nam »otvara smisao ljubavi kao najviše očitovanje individualnog života, koje u ujedinjenju s drugim bićem nalazi vlastitu beskonačnost«.74 Solovjev se pita nije li to, iako samo u trenutku bivajuće objavljivanje dostatno čovjeku. Odgovor je niječan, jer beskonačnost koja bi trajala jedan trenutak značila bi proturječje za um, a blaženstvo koja pripada samo prošlosti značilo bi mučenje za volju.75 Ako bi osjećaj beskonačnosti i blaženstva bili samo obmana mogli bi u sjećanju proizvesti samo stid i ogorčenost. Ako ti osjećaji nisu bili varka nego prava stvarnost, tada se zadaća svijesti i volje sastoji u tomu razumjeti uzroke za gubitak prave stvarnosti. Najbliži uzrok za to ponovno skrivanje stvarnosti Solovjev vidi u izopačavanju ljubavnog odnosa. Čim materijalna stvarnost postaje »životni prostor ljubavnog ujedinjenja«, izopačava se hijerarhijski poredak ujedinjenja samog, tj. mistični temelj ljubavi biva zaboravljen, a na njegovo se mjesto postavlja fiziološko sjedinjenje, što ljubav onda čini nemoćnom spram smrti.76 Na najvišem stupnju treba stajati duhovno-mistično sjedinjenje s Bogom, na drugom moralno-zakonsko, a tek na trećem fiziološko. Treba se boriti protiv tog izokrenutog poretka u hijarhiji ljubavi, kaže Solovjev, svjestan sa kakvim se teškoćama suočava »vjerujuća ljubav« u svom nastojanju da ostvari idealnu sliku. Spram navike, razočarenja, »egoizma u dvoje«, ljubav ima samo jedno oružje – »strpljenje do kraja«.

72 *Isto*, str. 326.

73 Kada Solovjev govori o »vječnom čovjeku« time ne misli ni rodni pojam »čovjek« ni »čovječanstvo« kao kolektivni pojam, nego idealnog čovjeka, tj. vječno, besmrtno čovječstvo.

74 W. SOLOWJEW, *Der Sinn der Geschlechtsliebe*, str. 257.

75 *Usp. isto*, str. 257.

76 Solovjev ostvarenje i ovjekovječenje pravoga života vidi tek u odgovarajućem razvoju univerzalnoga života. Svoju studiju »Smisao spolne ljubavi« Solovjev zaključuje u uvjerenju da je ispunio svoju zadaću, tj. odredio smisao ljubavi utoliko što je »u ideji svesvjetske sizigije (individualnu spolnu) ljubav povezao sa pravom biti općeg života«, jer »pod smislom bilo koje stvari razumije se njena nutarnja povezanost s općom istinom«. W. SOLOWJEW, *Der Sinn der Geschlechtsliebe*, str. 272.

Zaključni osvrt

Sažimajući možemo utvrditi tri podudarne točke između Solovjevljeve filozofije ljubavi i shvaćanja ljubavi koje susrećemo u predstavnika fenomenološkoga realizma. Zajedničko im je suprotstavljanje redukcionizmu u pristupu ljubavi, određenje zadaća ljubavi, a to su prevladavanje egoizma i oslobađanje od smrti. I Solovjev i predstavnici realistične fenomenologije vide u ljubavi pravu antitezu egoizmu i utilitarizmu, kao i pravu formu spoznaje, tj. sposobnost otkrivanja slike Božje u ljubljenom čovjeku.

Na početku smo postavili pitanje jesu li ove podudarnosti prije slučajne ili naši filozofi dijele istu temeljnu intuiciju. Ne radi se o slučajnim podudarnostima, jer je riječ o filozofima za koje ljubav ima metafizičko i religiozno značenje. Oni su uvjerljivo ukazali na istinu ljubavnoga *pathosa*, odnosno pokazali su da »živi ideal božanske ljubavi prethodi našoj ljubavi i u sebi krije tajnu idealizacije ljubljenoga čovjeka«, da ljubav prema drugomu postiže svoj puni smisao kada postaje »*amare in Deo*«, da prava ljubav nije ona koja »samo u subjektivnom osjećaju potvrđuje apsolutno značenje ljudske osobe, nego to opravdava u stvarnosti«, tj. da ona predstavlja put prema besmrtnosti.

U čemu se, dakle, sastoji smisao ljubavi? Odgovor na ovaj upit sažeto je formulirao ruski filozof N. Berdjajev, koji je Solovjevljevo djelo ocijenio kao najljepše od svega što je napisano o ljubavi: »Cilj i smisao sjedinjavanja muškarca i žene ne nalazi se u rodu, ni u društvu, već u osobi, u njenoj težnji prema punoći i cjelovitosti života, u težnji k vječnosti.«⁷⁷

⁷⁷ N. BERDJAJEV, *O pozivu čovjeka*, str. 263.

**PHILOSOPHISCHES DENKEN WLADIMIR
SOLOWJOWS IM DIALOG MIT DEN VETRETERN
DES PHÄNOMENOLOGISCHEN REALISMUS**

Iris Tićac*

Zusammenfassung

Ziel und Zweck der vorliegenden Arbeit liegen in dem Versuch, konvergente Punkte zwischen Solovev's Philosophie der Liebe und die Auffassungen der Liebe bei Vertretern der »realistischen Phänomenologie« darzustellen und zu würdigen. Dabei handelt es sich nicht um ein Lesen Solovev's aus der phänomenologischen Perspektive. Die Gedanken der phänomenologischen Realisten werden in die Analyse eingebracht nur insofern sie zum besseren Verständnis der Tendenzen der Solovev's Philosophie der Liebe beitragen können. Zusammenfassend ist festzuhalten, dass man drei konvergente Punkte zwischen Solov'evs Philosophie der Liebe und Auffassungen der Liebe bei Vertretern der »realistischen Phänomenologie« entdecken kann. Sowohl Solov'ev als auch phänomenologische Realisten widersezten sich dem Reduktionismus im Zugang zur Liebe. Gemeinsam ist ihnen auch die übereinstimmende Bestimmung der Aufgaben der Liebe: die Überwindung des Egoismus und Befreiung vom Tod. Sie sahen in der Liebe eigentliche Form des Erkennens, bzw. die Fähigkeit im geliebten Menschen das Bild Gottes zu entdecken.

Wir haben die Frage gestellt ob die Entsprechungen zufällig sind oder ob Solowjew und die Vertreter des phänomenologischen Realismus die gleiche Grund-Intuition teilen. Es handelt sich um keine zufällige Entsprechungen. Die Ähnlichkeiten ergeben sich daraus, dass bei ihnen die Liebe eine metaphysische und religiöse Bedeutung hat. Sie haben auf die Wahrheit des Liebespathos hingewiesen bzw. sie haben gezeigt, dass die Liebe ihren vollen Sinn erreicht wenn sie »amare in Deo« wird, bzw. dass sie den Weg zur Unsterblichkeit darstellt.

Schlüsselworte: *Philosophie der Liebe, der Sinn der Liebe, die Vertreter der realistischen Phänomenologie, W. Solowjew.*

* Doc. dr. sc. Iris Tićac, University of Zadar, Department of Philosophy, Obala kralja Petra Krešimira IV. 2, 23000 Zadar, Croatia, iticac@unizd.hr