

NA IZVORIMA MODERNOG MENTALITETA

3. dio

IV REQUIEM ZA OSAMLJENI RAZUM

a) Astralne spirale i iščezle krivnje

Ima u ovom naslovu nečeg patetičnog i baroknog, nečeg što kao sablazan odudara od misaone jednostavnosti i dubine pravog mišljenja. Stoga će mi, vjerujem, mnogi zamjeriti što aktualiziram i izvlačim iz paučima prošlosti jedan sladunjavi i lažno uzbudljivi rječnik isprazne veličine koji je mnoge dobre kršćane dugo zabavljao i radovao, makar da im je tek okrznuo o površinu duše i o estetski nerv, uzbudivši ih jedva toliko koliko i svaki profani eliksir mudrosti. Mislili su da prisustvuju misteriju kršćanske novosti, a bili su žrtve grčke mudrosti i građanskog mondenog teatra. Ali ovo je zaista izuzetni trenutak kad se ne primjećuje lažno cvijeće i teški svijećnjaci, kad je dozvoljeno biti ozbiljan bez sumnje i ganut bez pobune. Naravno da ste se domislili kako je u pitanju prava smrt i povijesna svečanost smrti, ali više od toga sigurno ne znate. Ne znate tko to umire i kome to tužno zvono zvonit? Na čiji smo pogreb pažljivo pozvani i za koga se to večeras requiem pjeva? Poštovana gospodo, to Čovjek umire i njegove se urne u hladnu zemlju zakapaju i na njegov humak vjetar i mrak križ stavljaju i posljednje opijelo mole.

Mnogi su nedužno podlegli ovom patetičnom ushitu; mnogi su se halapljivo pomamili za ovom dramatičnom pričom o tragičnom čovjekovu udesu i o njegovu sve dubljem padu u ništavilo i smrt. A na samom početku ove astralne avanture razuma postavljena je nenadana čovjekova pogubna oholost, a na kraju ateizam. Tako je bila skrojena ona jednostavna evolucija ljudskog otpada od Božje poslušnosti, satkana sva od čistog razuma i usamljenih susreta umnih razloga. Tako je, konačno,

bila pružena ljudskom duhu ona najjednostavnija i na izgled najdramatičnija teorija o uzrocima ateizma. Čitav je ateizam bio zbiiven u povijesni tok filozofske hrabrosti i bezumnosti, nastanio se u staklenim dvorcima razuma pa je gotovo sva krivnja za tužne i teške posljedice ateizma pala na taj osamljeni i oholi razum, koji sada, odlijepivši se od prljavog dodira sa svijetom i od mudre umjerenosti bića, suludo luta u vlastitoj osamljenosti pripremajući putove modernog bezboštva i suvremenog ideološkog kaosa. Od Descartesa do Heideggera povučena je neprekinuta ravna crta sve očitijeg ateizma i sve odgovornije krivnje, ali i sve tužnijeg iščezavanja ljudskog lika i Božje prisutnosti. Kao što je moderna filozofija zajedno s Nietzscheom proklamirala Božju smrt, tako je i izvjesna kršćanska filozofija proklamirala čovjekovu smrt. Na sreću je i jedna i druga mudrost naopako predskazala, budući da je Bog u suvremenom svijetu ostao uznemirujuće živ i nazočan, a nije ni čovjek uginuo, premda je u katalklizmima rata bio vrlo blizu vječnog kraja. Umjesto Requiem za mrtvog čovjeka i za mrtvog Boga čuli smo iz svih prostora svijeta i kosmosa kliktaivi i svečani Requiem za osamljeni razum.

Skupa s najbriljantnijim predstavnicima spomenute teorije o ateizmu rekonstruirajmo ovaj dezinkarnirani uspon i pad antropoteoze; ovaj ubrzani bijeg Theandriae iz duše modernog svijeta. Na njegovu povijesnom početku stoji glavni krivac i začetnik ahasverskih lutanja duha: osobno René Descartes i njegova dalekosežna filozofska maksima *Cogito, ergo sum*...; vjerni kršćanin i tvrdokorni katolik, zavjetni hodočasnik Loretske Gospe i štovatelj svetih junaka, ovaj skromni i tihi redovnik mudrosti zacijelo nije nikada ni slutio da će baš on prvi ozbiljno poljuljati veličanstvenu zgradu srednjovjekovnog metafizičkog realizma i teološke sigurnosti, da će dapače sasvim nesvjesno filozofski elaborirati heretičke prijelome Luthera i Montaignea i da će konačno postati slavni prethodnik Kanta, Hegela, Marxa, Comtea, Nietzschea, Heideggera, Sartrea i sve moderne kulture u krivulji pada od demonije duha do ugrožene egzistencije. Zato ga mnogi, unatoč plemenitim apologetskim namjerama,¹ nazivaju prvim poganimom i posljednjim kršćaninom, budući da je prvi neskromno i stoički proslavio autonomiju razuma afirmirajući je kao središte svijeta i svemira. Kao medievadni avverroizam i kartezijanski je racionalizam XVII stoljeća restabilirao perfektu prirodnu mudrost, za koju čovjek može biti uvijek sposoban, a dostiže je naravnim moćima, držeći se pri tome udaljeno od stvari vjere i objave u jednoj klimi koja se oslobodila savjeta i mudrosti kršćanstva. Tako se začelo, misle ovi, pogubno dvojstvo sakralnog i profanog koje više nitko neće moći vratiti u staro korito spasonosnog teološkog monizma. Ubrzo je, međutim, taj sagibljivi i lukavi dualizam prepustio sva svoja ovlaštenja jednom zemaljskom monizmu; čovjek je postavljen u središte zemlje, kao što je

¹ U *epistola dedicatoria* iz »Meditationes de prima Philosophia« dekanima i učenicima doktorima Teološkog fakulteta na Sorboni, Descartes je deklarirao: »Semper existimavi duas quaestiones, de Deo et de Anima, praecipuas esse ex his quae Philosophiae potius quam Theologiae ope sunt demonstrandae« (Meditationes de prima Philosophia, VII, 1).

zemlja stavljena u središte svemira, te će se od sada i sva istina tražiti i moći naći u ovozemaljskim horizontalama. Istina je jedna aktivna i osobna kreacija misli, a znanstvena izvjesnost tako dostignuta jedna pobjeda volje nad zabludama. U filozofskom sistemu Descartesova humanističkog racionalizma metafizika doduše zauzima časno i istaknuto mjesto, ali transcendencija ostaje samo logička i u njoj nema ništa religiozno. Bog je mnogo više temelj i stvaralac istine nego što je misteriozni subjekt dijaloga i jedan poziv na etičku i egzistencijalnu nesmirenost. Uostalom, i njegovi dokazi o Božjoj egzistenciji ne zaključuju baš mnogo; oni naime transformiraju Boga u jednu misao, u jednu inteligenciju: ali kako se može koncipirati jedna inteligencija i jedna misao bez jednog subjekta u kojem ta svojstva opstojе? Stoga su ovu nauku neki jednostavno definirali kao ontološki apriorizam i implicitnu negaciju nadnaravnog. No, gdje je pravi razlog ovom dobro skrivenom kartezijanskom ateizmu i njegovoj početnoj grešci? Mnogi ga traže u samodopadnoj odluci razuma da se uzdigne do apsolutne autonomije i da postane jedini stvaralac istine, legislator pravednosti i organizator iskustva. Tu je prisutno i najdublje povijesno značenje poznate kartezijanske sumnje jer se njegov *Cogito* oholo odalečuje od svake realnosti koja nije od njega samog stvorena; tako je započelo ono stvaranje ništavila i praznine izdubeno od *Cogito*, ono zaboravljanje bića i križni put moderne misli koja je od ništavila učinila temelj bića pa je zato i mogla učvrstiti uvjerenje da je jedino mjesto traženja spoznaje u njoj samoj. Bilo bi, na kraju, nepravedno prešutjeti kako ovaj implicitni ateizam ne pripisuju Descartesu samo izvjesni kršćanski filozofi već i suvremeni ateizam. Tako je Marx u »Svetoj porodici« pisao da je Descartes providencijalno razdvojio fiziku od metafizike, a Sartre u »Descartes et la liberté« da je Descartes autentični prethodnik hegelovskih negacija i, dapače, heideggerovskog čovjeka radikalne usamljenosti.

U uzlaznoj spirali slijedio je Spinoza. Dok je Descartes svojim *Cogito* uveo gnoseološku imanenciju i time ateizam kao najlogičniju konsekvenciju, Spinoza je ovu imanenciju ontološki učvrstio shvaćajući je prvenstveno metafizički. Tako je bio nadvladan noetički moment ateizma i otvoren prolaz za razbuktali hod metafizičkog subjektivizma sve do suvremenog radikalnog humanizma. Dalkako da je Spinozin eksplicitni teizam bio već ozbiljno poljuljan panteizmom i proklamacijom *Deus sive Natura*. To su naslutili mnogi: Feuerbach je u njemu vidio preteču modernizma i ateizma, a Deborin, Plehanov i službena sovjetska historiografija ne prestaju ponavljati kako je Spinoza svojim shvaćanjem svijeta od sebe samoga stvorenog i nužnim zakonima u njemu postavljenim u stvari inaugurirao moderni materijalizam. Trebalo bi ovdje nastaviti s opisom engleskog empirizma, osobito sa Johnom Lockeom, tim korifejem modernog deizma, koji je bez sumnje, a skupa s ostalim predstavnicima senzualizma, ozbiljno utjecao na ateističko formiranje francuskog materijalizma XVII stoljeća, što je već Marx istakao u svojoj »Deutsche Ideologie« — a završiti sa skepticizmom Davida Humea, koji je teško ugrozio univerzalnu vrijednost kauzaliteta i time unaprijed obesnažio sve aposteriorne putove prema transcendentnim prostorima Božje opstojnosti.

Iz zanimljive galerije francuskog prosvjetiteljstva fascinantna je ličnost Jean-Jacques Rousseau. Kolebljive i neodlučne naravi, intimno mučen vjerskim sumnjama i nedostatnostima nevjere, često pun iskrenog prosvjeda protiv ateizma za koji veli da je komodna filozofija sretnih i bogatih i dapače ga naprosto naziva barbarskom filozofijom, Rousseauov je ateizam bio ipak jedini između mnogih drugih koji je ozbiljno uzet u obzir kao ideološki temelj revolucije. Kao što je njegova propovijed o dobrom čovjeku i njegovim svijetlim krepostima znala inspirirati prve izljeve zajedništva i bratstva u euforičnoj atmosferi revolucionarnih iščekivanja, jednako je tako, nešto kasnije, njegova socijalna i politička teorija znala pokrenuti najniže strasti terora, jakobinsku diktaturu i metafiziku straha. »Contrat social« je postao brevijar nove religije: njezin je bog razum i priroda, neprevrtljivo povijesno inkarnirani u općoj volji, pa je Rousseau čak piše velikim slovom: *Volonté générale!* Novost je u tome što Rousseau više pažnje poklanja prirodi nego mudrosti, što je i razumljivo kad se zna da je revolucija na području razuma već završena. Dok je Descartes učinio suvišnom svaku vjeru zamijenivši je čistim razumom, Rousseau je učinio suvišnom svaku milost afirmirajući apsolutnu dobrotu i dovoljnost prirodnog čovjeka koji se može spasiti sam svojim vlastitim prirodnim snagama, te je time promovirana ne samo jedna humanistička filozofija nego i jedna humanistička teologija u čijem će znaku biti konstituirana sva novovjekla zbiljnost. Ako se dopusti naravi da sama slobodno djeluje — a čovjek je po naravi i u biti čista dobrota i milost je definitivno od ljudske prirode apsorbirana — pojavit će se na očigled svih dugo iščekivana eshatološka harmonija i divni zbir ljudskih nada.

Da bi ova linija uzleta osamostaljenog i neposlušnog duha izgledala što dramatičnija i preglednija, treba prešutjeti mnoga zanimljiva imena i oslušnuti tek najjače potrebe i virove koji su prodrimali stožerima svijeta. Na redu je Immanuel Kant. Ostat će kao ozbiljno svjedočanstvo za razmišljanje misaonom ljudstvu saznanje da su dva kršćanina i često dobra vjernika, a ne nevjernika, najdublje zašla u labirint nevjere: Kant na racionalnom, a Dostojevski na iracionalnom području. Makar da je ateističnost razmišljanja mudraca iz Königsberga često bila izvan svačke dileme, njegova osobna religioznost nije manje izvjesna; dobri znanci Jachmann i teolog Borowski pišu u svojim uspomjenama da je Kant bio duboko napregnut religioznim nemirom i da je znao u razgovoru često braniti Božju egzistenciju, a Jacobi svu odgovornost za ateizam njemačkog idealizma prebacuje na Fichtea, budući da je ovaj napustio »čistu razumsku vjeru«, *rien Vernunftglaube*, opravdavši tako Kanta od svačke odgovornosti. Uostalom, sam je Kant u »Kritici čistog uma« nagovijestio kako namjerava svojom kritikom iskorijeniti materijalizam, fatalizam, ateizam, nevjeru slobodnih mislilaca, skepticizam, fanatizam i praznovjerje. Na žalost, i ovdje se nespozazum himbeno uvukao u povijesni razvoj. Sigurno da je Kantovo djelo u povijesti izazvalo takve posljedice koje bi njemu samome izgledale neprihvatljive jer su posve suprotne njegovim namjerama. Da bi od praktičnog morala učinio jedini temelj vjere u Boga, Kant je smatrao potrebnim da znanstveno omalovaži sve

spekulativne razloge vjerovanja i kritizira sve dokaze, ontološki, kozmološki i teleološki, o Božjoj opstojnosti. Mnogobrojni nasljednici i gotovo sva evropska misao slijedila je, na žalost, samo destruktivni dio njegova rada, a da ne spominjemo kako se njegovi protivnici još nisu uspjeli izvući iz paukovih mreža i fatamorgane njegove gnoseološke lukavosti. Zato Fichte govori o jednom »skeptičnom ateizmu« Kant, Schelling trijumfira: »Kant je sve očistio« i ruga se suvremenicima koji pokušavaju iskoristiti *kategorički imperativ* kao argument za Božju opstojnost, a onaj isti Jacobi priznaje da je kriticizam doveden konsekventno do krajnjih granica morao neizbježno roditi Schellingovu doktrinu *Alleinheitslehre*, a što je samo preokrenuti spinozizam i idealni materijalizam. I poznati historičar idealizma Villmann u trećem svesku svoje obimne »Povijesti idealizma« govori o »kantovskom cinizmu« i o Kantovu ateizmu. No, gdje je tajni nukleus tog skrivenog ateizma? U dosljednosti povijesnog slijeda i u sazrijevanju shvaćanja da je svijest produktivna. Kantova misao vuče svoje porijeklo od kartezijanske samosvijesti, a s obzirom da je u konačnoj redakciji razdijeljena na jedan svijet fenomena, svijet čiste pojavnosti i svijet noumena, jasno da se ona neće više baviti stvarima po sebi kad ih ionako ne može dohvatiti, nego će se sva okrenuti fenomenima i razumu koji ih kategorijama oblikuje; usamljeni razum, determiniran oblicima mišljenja, preuzima ulogu *Cogito* pa se kao i ovaj bavi vlastitom transcendentalnom strukturom izvan svake upotrebe tradicionalne metafizike. Taj intelekt, međutim, nije stavljen samo iznad iskustva kao njegov uvjet nego je postavljen čak iznad individuum: to je jedan transcendentalni intelekt. Pojedinačnom čovjeku je ostavljen jedini znak metafizike u kategoričkom pozivu savjesti. Na žalost, tom kategoričkom imperativu ne treba više nikakvo opravdanje što bi se izvodilo iz strukture bića, svrhovitosti svijeta ili volje božanstva. Stoga je autonomija praktičnog uma, poslije one teoretskog, pripremila dvije značajne novosti: omogućila je rekonstrukciju metafizike polazeći od subjekta i označila početak punoljetnosti ljudske osobe. Čovjek je definitivno došao u posjed samog sebe i do punine svoje zrelosti, on je egzaltirano naglasio apsolutnost svoje osobnosti i njezine transcendentalne izvore. Čovjek sebi daje svoj racionalni i moralni bitak.

Klasični njemački idealizam je nastavio sa stvaranjem subjektivnog svijeta s očitim metafizičkim pretenzijama. Fichte se nije sklanjivao uvrstiti u samu moralnu svijest jedan princip dedukcije i spekulativnog konstituiranja svijeta. Moralni »Ja« postaje metafizički apsolutni »Ja« pa se i moralni idealizam, odijelivši se od transcendentalnog idealizma, uspješno transformira u apsolutni idealizam. Bitak je bio još jedanput rekonstruiran, ali ovaj put polazeći od transcendentalno-moralnih struktura subjekta. Fichte je definitivno nadvladao mišljenje o istini kao kontemplaciji, definirajući je kao akciju i aspiraciju koja iz slobode proizlazi, te je Bog doslovno izjednačen s moralnim redom u svijetu. No, taj Bog bez čovjeka, bez ljudskih moralnih vrijednosti i slobode ništa ne znači; on zapravo i nije Bog; dakle, bez čovjeka Bog nije pojmljiv. Međutim, najjaču radikalizaciju *Cogito* susrećemo kod Hegela, iako ni on nije izmalkao proklamacijama eksplicitnog teizma i grijesima implicitnog ateizma.

Nitko, u to doba, u njemačkom idealizmu nije tako branio egzistenciju Boga kao Hegel, posvećujući tom problemu jedan poznati ciklus predavanja; nitko tako kao on nije afirmirao i isticao sklad između razuma i vjere, između svoje filozofije i kršćanstva, više od Fichtea i Jacobija, dapače mnogo više i od samog službenog teologa protestantizma Schleiermachersa; Hegel je Boga postavio u središte svoje vizije kao princip i kraj svakog traženja realnosti i istine, stoga je za njega i najvažniji cilj filozofije i čitavog ljudskog života spoznaja Boga posredstvom razuma (Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, Lasson, I, str. 17). Na žalost, i ovdje su se struktura mišljenja i njezin tok pokazali u biti ateistični. Hegelov je sistem, povijesno gledajući, jedan magistralni pokušaj racionalizacije zbiljnosti, jedan nadahnuti napor totalne inteligibilnosti misterija bitka, u viziji identiteta, a u temama kontradikcije. Dok je dotadašnja filozofija upotrebljavala misao da sebe i svijet što bolje definira, Hegel daje svijesti jedan objektivni sadržaj u vremenu, spoznavanjem kojeg se ona približava spoznaji sebe same. A Bog je imanentan toj zbilji, on je dapače uvjetovan tom zbiljom, te nije iznenađenje kad Hegel piše da bez svijeta Bog nije Bog (Hegel, *Philosophie der Religion*, Leipzig, 1925, I, str. 148); dosljedno tome, i religiozna svijest je subordinirana filozofskoj svijesti. Premda sva penetrirana od religioznih i kršćanskih misli, ova je filozofija, piše jedan istaknuti katolički filozof, mnogo više ateistična nego svi marksizmi i egzistencijalizmi skupa; studija jednog istaknutog marksista o Hegelu također slijedi istu stazu jer aktualizira ateističku supstanciju svih hegelovskih krajnjih domišljaja², a jedan od najboljih poznavalaca ove filozofije, Kojève, primjećuje da se poslije Hegela ateizam nikada više nije uspio uzdići na metafizičku i ontološku razinu³; sve je to, najzad, pronicavo naslutio Feuerbach kad je Hegelova Boga pokazao kao jednog kontradiktornog Boga, jednog ateističkog Boga, *ein atheistischer Gott*. Tako je na kraju ove astralne putanje duha kartezijska ambicija potpune samodostatnosti bila zadovoljena jer je *Cogito* postao *Geist*: umjesto da Duh bude potpuna manifestacija Božje prisutnosti u prirodi i povijesti, on je ostao pulko prikazivanje ljudske aktivnosti sebi samoj, koja se u vlastitoj biti jedino i konačno razrješava.

Njemačkim idealizmom završava se svijetli i optimistički krug antropoteoze, njezin prometejski uzlet i uznosita himna ljudske nezavisnosti i veličine. Dionis kojeg još nisu pojeli vlastiti Titani. Obijesni agon koji se nije zbiljski ražario i oholost koja još nije naslutila iskonska sumračja, zmije i gmazove zla, u sebi samoj. Kraljevstvo je to ljudsko, sunca i jasnoće, optimizma i razuma, dakako i velikih obećanja da će ukleti ljudski rod konačno biti oslobođen svih lamaca i mučnih krugova svoje egzistencije. No, sve to nije moglo proći bez neke dijalektike; lucifersko pouzdanje u jasnog i siromašnog čovjeka ove epohe, mitsko pouzdanje u njegov ratio, a on je u svakodnevnom životu vrtlog i bezdan tamnih iracionalizama, povjerenje u njegovu dobrotu i narav, a on je grešan i zao, i na kraju povjerenje u njegovu slobodu i osjećaj jednakosti i prav-

² Roger Garaudy, *Dieu est mort*, Étude sur Hegel, Paris, 1962.

³ Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Paris, 1947, str. 525.

de, a on je divlji barbarin i odurni egoist. Epoha je ovo apoteoze i idealnih vrhunaca dvonožne vrste. Savršeno ljudsko carstvo u kojem nema više mjesta i potrebe za Bogom i Ljubavi. Ali, ta je harmonija izvršena i postignuta samo u razumu, a ne u zbilji, zato je jamačno i bila moguća; lukava se igra čistog uma nije dala više uhvatiti u zamku, kad se samo apsolutno znanje sastoji sada, u Hegelovoj fenomenologiji duha, u ukidanju objekta svijesti (Gegenstand des Bewusstseins). Ubrzo je, međutim, idealizam bio demistificiran i sve su njegove uzvišene riječi dobile svoj banalni antropološki značaj. To je drugi čin antropoteoze. Zasluga pripada Straüssu, Baueru, Hessu, Rugeu, Stirneru, Feuerbachu, Marxu i cijelom materijalizmu i biologizmu XIX stoljeća. Strauss je prvi inicirao antropološko rastvaranje religije negirajući slavni Hegelov poučak o identičnosti religije i filozofije: njemu je religija jedan običan mit svijesti; osim toga, prvi je započeo proces dekompozicije hegelovske spekulacije, a njegov »Život Isusov« kružio je među engleskim proletarijatom jednako kao i »Vlasništvo« od Proudhona. Bauer je religiju podredio razvoju svijesti, a kršćanstvo smatrao prevladanim anahronizmom i nevaljalim sinkretizmom. Ruge je kršćanstvo tumačio antropološki, a Moses Hess prvi naglasio potrebu da se Hegelova filozofija transformira u jednu filozofiju akcije sa socijalnim sadržajem. Stirner bijesno razgoličuje sve religiozne iluzije ljudskog života, skida sve obrasine i maske da bi na kraju pronašao ljudski apsolutni egoizam, autonomnog pojedinca bez drugog zakona u sebi osim svog sebičublja i sebičnosti; individuum, to nije nova ideja nasuprot staroj, to nije jedan imperativ, jedan poziv: to je jedno ime, fraza, ali zadnja od svih mogućih fraza, određena da učini kraj svim frazama; to je »ja« izvan svake misli, to je jedno logičko ništa, moj tjelesni, jedini i neracionalni »ja«: *Ego mihi deus*. Poduhvat Feuerbacha znači još radikalniji ateizam i još zemaljskiji humanizam: to je *resolutio ad hominem* svega hegelijanstva; on dalje znači primat čovjeka, primat neposredne ljudske realnosti i konkretnog čovjeka i kritiku svake spekulacije: misao koja nije zbiljska već je neka prikrivena religija. Feuerbach je mnogo više od drugih oslobodio modernog čovjeka internih kontradikcija jedne idealističke filozofije i navijestio vrijeme kad će jedina istina biti čovjek, a ne apstraktni razum, život, a ne sterilna misao. Na njegovu vjernom tragu Marx će otkriti efikasnost povijesnog materijalizma umjesto nehumane igre fenomenologije duha pa će i apstraktni racionalizam podrediti revolucionarnoj praksi koja mijenja svijet bolje od ijednog duha. Ovdje se Marx zajedno s Proudhonom i Comteom vezuje na kartezijanski racionalizam: ono što je bilo mišljeno mora biti i moguće jer volji ništa nije nemoguće. Bezbožna autonomija razuma rodila je autonomiju bezgranične volje. Tako je grešnost oholog razuma dobila u životu i zbilji potvrdu o svojoj ateističkoj provenijenciji.

No, najuglednija je ličnost prometejskog razdoblja antropoteoze nesumnjivo Friedrich Nietzsche. Njemu ide u zaslugu što je najradikalnije realizirao u vitalističkom i životnom materijalizmu ateističke implikacije idealizma. Neprijatelj racionalizma i humanističkih mitologija, on čisti humanističku negaciju božanstva od svega njezina apstraktnog aparata; odbacit će sve idealističke ludorije i od pobune učiniti jedini sadržaj

slobode, a osmrtnica »Bog je mrtav« značit će za njega mnogo više od običnog nijekanja religije i kršćanstva. Alko je Bog zaista mrtav, što će nam onda još ovaj »razum«, ova »istina« i ovaj »moral« koji su i dosada životarili u sjeni Boga, a mogu sutra postati novi idoli i kriva božanstva dotučenog kršćanstva. Izreka »Bog je mrtav« nije u njegovim ustima konstatacija ili sarkazam, ona je prije svega jedan izbor, tragična opcija i bezumna volja, brutalna odluka slična umorstvu: ova smrt nije samo jedan događaj, ona je čin ljudske volje.

Bog je umro. Vi, viši ljudi, ovaj Bog je bio vaša najveća pogiba. Otkako leži u grobu, istom ste uskrsnuli. Sad tek dolazi veliko podne. Jeste li razumjeli ovu riječ, moja braćo? Vi ste se prestrašili. Zar se zamaglilo u vašim srcima? Zar se pred vama otvara bezdan? Zar ovdje laje pakleni pas? Ne bojte se, viši ljudi. Bog je umro (*Also sprach Zarathustra*).

Druga strana medalje ove smrti ljubav je prema zemlji i svim njezinim tajnim radostima. Mržnja na sve što je onostrano, duhovno, čisto i božansko. Apologija Dioniza, otkriće poganske ekstaze i eliksir zemaljske hrane:

Što je majmun za čovjeka? Podsmijeh ili bolni stid. I upravo to treba da bude čovjek za natčovjeka: podsmijeh ili bolni stid. Prešli ste put od crva do čovjeka, a mnogo je toga u vama još crv. Bili ste jednom majmuni, i još je sada čovjek više majmun od bilo kojeg majmuna. A onaj koji je od Vas najbudriji, tek je puklo dvojstvo i mješavina biljke i sablasti. A zar vas ja pozivam da budete biljke i sablasti?

Eto, učim vas natčovjeku!

Natčovjek je smisao zemlje. Vaša volja kaže: natčovjek neka bude smisao zemlje!

Preklinjem vas, braćo moja, ostanite vjerni zemlji i ne vjerujte onima koji vam govore o nadzemaljskim nadama! Trovači su to, svjesno ili nesvjesno. To su oni što preziru život, to su oni što umiru i što su samootrovani, sita ih je zemlja ova: mogu stoga da nestanu! Nekoć je grijeh prema Bogu bio najveći grijeh, no Bog je umro, a tako su umrli i bezbožnici. Sad je ono najstrašnije griješiti prema zemlji i više cijeniti unutrašnjost onog neistraženog nego smisao zemlje!

Doista, čovjek je prljava bujica. Jedino more može u sebe primiti prljavu bujicu a da se samo ne uprlja. Eto, učim vas natčovjeku: on je to more, u njemu se može utopiti vaš veliki prezir (*Also sprach Zarathustra*).

Njegov je ateizam najopasniji jer pogađa kršćanstvo u srce i bit. »Ova mitologija koju Kant nije sasvim napustio i koju je Platon pripremio Evropi za njezinu nesreću... ova je mitologija već prošla svoje vrijeme«, piše Nietzsche; on ne izvlači klasične argumente ateizma i smicalice spekulacije jer se zapravo i ne bori protiv vjerovanja u Boga: »Što danas još znači Bog, vjerovanje u Boga? Ništa. Danas je Bog još samo jedna izbljedjela riječ, dapače niti jedan pojam.« Ali protiv nečega se on u kršćanstvu ipak buni i ustaje svom mržnjom svoje naglosti i žestine.

Alko nema Boga, što je to što još ostaje nakon njegove smrti? To je kršćanski ideal čovjeka, njegova vrijednost, njegov moral, onaj ideal čovjeka čija morbidna ljepota i feminična zavodljivost, misli Nietzsche, može svaku umornu dušu nenadano ščepati u trenucima slabosti i klonulosti. Stavljena je u pitanje ne neka lažna argumentacija ili djetinja domišljatost, nego sama kršćanska koncepcija svijeta, kršćanska spiritualnost, unutrašnje stanovište dobrote i ljubavi po čemu je kršćanin definiran prije svakog vanjskog čina. I ovome se Nietzsche ruga i to on nemilosrdno napada: insinuiira kršćanstvu kukavičluk, podlost, servilnu poslušnost, strašljivu izoliranost, bolest, siromaštvo, jad, ropski mentalitet, slabost, taštinu, bijeg od života i poraz. Toj očitij karikaturni kršćanstva, koja se na žalost mnogima pokazuje kao prava, suprotstavlja Nietzsche lažni sjaj poganskog sunca, snage, jakosti, hrabrosti i svoje novo plemstvo natčovjeka:

Dva tipa: Dioniz i Raspeti. Utvrditi, je li tipični religiozni čovjek dekadentna pojava... Pri tome ne smijemo ispustiti iz vida poganski tip religioznog čovjeka. Nije li poganski kult jedan oblik... afirmacija života? Ne bi li njegov najviši predstavnik morao biti apologija i apoteoza života?... Na to mjesto ja stavljam Dioniza Helenskog... Dioniz protiv Raspetoga: tu imate suprotnost. Ovdje nije razlika u mučeništvu, nego samo, što mučeništvo ima drugi smisao. Sam život, njegova vječna plodnost i vraćanje donose muku, razaranja i volju za uništenjem. U drugom slučaju stradanje »Razapetog kao nevinog« vrijedi kao prijekor životu, kao formula osude života. Slutite li? Radi se o smislu stradanja: da li je taj smisao kršćanski ili tragični? Tragični čovjek prima i najteže stradanje: on je za to dosta jak, bogat, bogotvorac; kršćanski čovjek nijeće i naj-sretniji udes na zemlji; on je dovoljno slab, bijedan, jadan, da pati od života u svakom obliku. Bog na križu je anatama života, putokaz k oslobođenju od života. Rastrgani Dioniz je obećanje života: on se vječno nanovo rađa i povraća iz uništenja (*Wille zur Macht*, n. 1052).

Nietzsche označava vrhunac prometejskog i početak sizifovskog razdoblja antropoteoze. To je treći čin antropoteoze: pisan okružnošću kratosa, on slika pad i poraz čovjekove pobune, neuspjeh i besmisao njegove humanističke avanture. Umjesto Natčovjeka koji se u Veliko Podne rađa iz leševa raspadnutih i smrdljivih bogova, evo nježnog i ditirampskog »Annulus aeternitatis« — vječno vraćanje kao zadnji smisao opstojanja; a onda herojska izdržljivost u svim situacijama *Amor fati* — reći će Nietzsche — to je moja najunutarnija priroda. Akceleracija čovjekova pada u drami antropoteoze sve je brža. Od herojske figure božanskih pokreta, moderni čovjek se preobražava u samilosnu i pogrbljenu siluetu upornog Sizifa. Ali, Sizif je barem u sebi imao božanske i herojske krvi, dok moderni čovjek odbija nebesku aristokraciju i svoje božansko porijeklo. Nije htio biti u srodstvu s bogovima pa je ubrzo prestao biti u srodstvu s čovjekom. Spustio se ispod čovjeka. U trenutku kad je gradio svoj ponosni i svijetli grad na Vezuvu, nenadano je otkrio da nije čovjek nego obična životinja. Dvonožni kičmenjak s dugom historijom. Darwin ga je opisao kao kraljeznjaka i definitivno uvrstio u živo-

tinjsko carstvo. Od protozoa do čovjeka otkrivena je biološka evolucija bez metafizičkog diskontinuiteta i teološke intervencije pa je tako posljednji časni potomak prosvjetiteljskih i racionalističkih utopija i teogonija abortirao u monstruma: dlakavi orangutan dugih šiljastih noktiju i zakrvavljenih očiju, gramzljiva bestija i okrutna neman, tehnicirani kanibal, koji je Molohu mržnje žrtvovao u posljednja dva rata milijune ljudi i djece, dokazujući tako svoje životinjsko porijeklo. Bankrot i devaluacija svih ljudskih vrednota rapidno se nastavlja, a antropoteza se približava svom dnu. Čovjeku je još jedino duša ostala tajna sa sedam pečata i sve utopijske ishlapljele metafizike. Još se jedino tu oko srca mogao sakriti uginuli Bog. Freud se požurio i potrudio da rastjera posljednju varku i rasprši utješni privid. Ne, tu nema ništa nadnaravno kao što je mislio Kant, tu se samo podsvijest očituje i jedan nestajajući libido urla na vratima duše. Ovo je treća i najdublja redukcija. Marxova na ekonomski egoizam, Darwinova na animalni naturalizam, i ova Freudova na seksualnu strast što iz patoloških dubina usmjeruje ljudski život. Treća i naj-revolucionarnija promjena u slici o čovjeku. Zacijelo freudizam shvaćen kao metafizika podsvjesnog čovjeka, a ne kao psihoterapija. Dakle, ontologija podsvjesnog i metafizika nesublimirane erotske izvornosti i autentičnog libida: treba stoga otkočiti sve bijesne demone libida i orgije potisnutih želja da bi čovjek izbjegao svojoj lažnoj osobnosti koja je sva satkana od neurotičkog, patološkog i perverzno glikiva. Još je trebao samo jedan korak da ovaj antropocentrizam dovrši svoju definitivnu dekompoziciju od božanskog Logosa do animalne sekrecije i abdicira u korist neljudskih teologija mržnje i kozmičkih katastrofa. Taj će posljednji korak napraviti Heidegger. Zatajiti će vječnost i nadnaravni smisao, svu će srž čovjeka sabiti u čovjeka samog, u njegovu vremenitost i prolaznost. Otkrit će tragiku prolazne egzistencije i njezinu lucidnu smjelost u izdržljivosti i propasti koja kobno nadolazi. A ta egzistencija ima svoj unutrašnji sadržaj i svoj vanjski smjer. Sadržaj joj je dvostruk: *In-der-Welt-sein* znači u krajnjoj konsekvenciji *Banalitäten des Lebens* pa je Zaratustrino obećanje o novom plemstvu ocvalo; drugi joj je sadržaj: *Angst* — tjeskoba jer smo prokletno bačeni u svijet pred veliko obzorje osvjetljeno Ništavilom. A smjer? *Sein-zum-Tode*, egzistencija nepovratno plovi u smrt pa je i drugo obećanje Nietzschea ocvalo jer vječnog vraćanja više nema i neće ga biti. Ostaje herojski *amor fati*. Usprkos svim razočaranjima i potresima, neuspjesima, pustoši i dosadama herojski treba izdržati život. Na kraju antropoteze stoji uporni, herojski, tragični i apsurdni Sizif.

Završena je, eto, sva putanja antropoteze. Započela je u znaku Lucifera i Prometeja, uzletišta joj je sačinjeno od obijesti i oholosti, *hybris*, a znači sotonsku pobunu protiv neba i ljudsku napast Natčovjeka; otvoreni su bezdani samovolje i grijeha, podignute su na brežuljcima svijeta babilonske kule, a u dolinama se ražarila okrutnost antejske i demonske ljudske naravi. Završila je tužno u znaku Sizifa, kao *thanatos*, dakle kao očiti neuspjeh, poraz i propast ljudske avanture. Katastrofe i kataklizmi, ratovi i atomske bombe, glad i raskoš, genocid i koncentracijski logori, tjeskoba i kaos, propast i smrt — sve to ide u nasljeđe suvre-

menom otpadniku kao njegova zloguka *danse macabre*. Polkušao je sagrađiti jedan svijet bez Boga, što je i uspio, ali je svijet ispao zatvor i kavez za čovjeka. Njegov tužni humak, umjesto kraljevskog trona. Berdjaev to naziva »samouništenje humanizma«. Moderni je čovjek fatalno iskusio da ondje gdje nema Boga nema ni čovjeka.

Pokušali smo rekonstruirati povijest antropoteoze. Naći ćete je u opširnijim izvodima kod Maritaina,⁴ Rideaua,⁵ Fabra,⁶ Schulza,⁷ donekle kod von Balthazara,⁸ Follietta⁹ i Maréchala,¹⁰ na žalost mjestimice i kod Blondela¹¹ i još u mnogim drugim knjigama i časopisima. Nije u njoj sve neistinito, naprotiv, treba priznati da su neke njezine dijagnoze egzaktne, a prognoze istinite. Ali, kao jedino objašnjenje ateizma, priča o antropoteozu koja započinje Descartesom, a završava se Sartreom, sigurno ne vrijedi mnogo. Previše je nalik na one iste logičke sisteme protiv kojih ustaje, dezinkarnirana je kao i one. Objašnjava unutrašnji rast i pad osamljenog razuma, ali se ne dotiče zemlje i praha u kojem raste i neba odakle se jedino pravo vidi. Uostalom, da li je zaista sve ateizam što se takvim pokazuje i nije li njegovo ishitreno preuveličavanje znak slabosti i krinka opravdanja za umorne što sanjaju zemaljska kršćanska carstva u kojima neće biti više potreban napor ljubavi i žrtve? Alko i dopustimo da su dimenzije ateizma doista apokaliptične, još uvijek ostaje otvoreno pitanje kako je bilo moguće da se cijela drama otpada i suvremenog

⁴ Poslije Brunetièrea i Langea, u najnovije vrijeme najviše je Maritain insistirao na kartezijanskim izvorima cijelog francuskog prosvjetiteljskog ateizma. Njegova analiza otkriva kartezijanski *Cogito* kao potencijalno ateističan i vodi nezabludivo od Descartesa do Sartrea. To vrijedi za većinu njegovih knjiga, a posebno »Trois réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau« (Paris, 1925), »Le Songe de Descartes« (Paris, 1932), »Humanisme intégral« (Paris, 1936), »Court Traité de l'existence et de l'existant« (Paris, 1947). Međutim, u najnovijoj knjizi »La signification de l'athéisme contemporain« (Paris, 1949), izgleda kao da Maritain napušta svoje omiljene filozofske razloge za pojavu ateizma i priklanja se više voljno-moralnim razlozima pa mu je u tome blizak Georg Siegmund u djelu »Der Kampf um Gott« (Berlin, 1960) i najbriljantniji analitičar suvremenog ateizma Henri de Lubac u »Le drame de l'humanisme athée« (Paris, 1945).

⁵ Emil Rideau, Paganisme ou Cristianisme, Étude sur l'athéisme moderne (Paris, 1954).

⁶ Njegova knjiga od preko hiljadu strana klasičan je primjer izvjesnih stavovišta. Tako autor jasno kaže: »Za nas moderni ateizam ima jedan korijen i izvor prije svega i iznad svega filozofijski, on je potekao već prije od uzdizanja *Cogito*, a ne upravo od negiranja nadnaravnog« ili »... Zato postojanje teista u suvremenoj filozofiji ne dokazuje ništa osim možda pomanjkanja svake koherentnosti i dosljednosti kod tih filozofa« (Cornelio Fabro, »Introduzione all'ateismo moderno«, Roma, 1964, str. 20. i 39).

⁷ W. Schulz, »Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik« (Pfullingen, 1957).

⁸ Hans Urs von Balthazar, »Apokalypse der deutschen Seele«: vol I Prometheus, Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus: vol II Im Zeichen Nietzschen i-vol III Die Vorgöttlichung des Todes« (Salzburg, 1937-1939).

⁹ »Od Kartezija i Bacona do Nietzschea i Marxa bilo bi djetinjasto htjeti uspostaviti jedan odnos porijekla, ali bi bilo ne manje djetinjasto negirati jedan kontinuitet. Descartes i Bacon pripremaju velike neprijatelje Boga...« (Joseph Folliet, »L'avènement de Prométhée«, Paris, 1951, str. 21).

¹⁰ Joseph Maréchal, »Le point de départ de la métaphysique« (Louvain-Paris, 2. izd. 1949).

¹¹ Maurice Blondel, »L'être e les êtres« (Paris 1935).

bezboštva odigra tek u izabranim glavama nekih pojedinaca — na nagibima astralnih spirala — kao izrazito spekulativni događaj, dapače često bez njihova znanja i odgovornosti. Teško je naime pretpostaviti da na početku jedne sudbonosne kozmičke evolucije čovječjeg bunta i kolektivne apostazije stoji samo razumska zabluda kao njezin razlog i neznanje o posljedicama kao obrazloženje, pod uvjetom, jasno, da je ta evolucija zaista kozmička. To ne samo da ozbiljno kompromitira filozofiju, koja od zablude dobija smisao, nego problem sužava na razloge uma, a ovi su uvijek više-manje tamo od Permanida i Heraklita do Platona i Aristotela slični pa je njihov nenadani uvir u bezbožne tokove i pritoke neobjašnjiv i iracionalan. *Zar da sva ova struja pobune protiv Neba, što navodno ispod naših nogu rastače stupove svemira, ima svoj prvi fatalni pomak u nečijoj glavi kao prosta sokratska greška razuma?* Sigurno da racionalizam ovakvih obrazloženja pretjeruje. Ono što je razumno, još nije postojeće: astralnih spirala može biti bezbroj, svaka može biti savršeno izbrušeni biser logike, a da sve zajedno ne znače ništa u zbilji slobode, grijeha i milosti. A onda još, u takvoj dezinkarniranoj logici iščezavaju sve krivnje i ateizam se pokazuje kao splet čudnih nesporazuma. Descartes i Spinoza, Kant i Hegel nisu svjesno htjeli bezboštvo pa stoga nisu krivi za njegovu suvremenu hipertrofiju; Feuerbach, Marx, Comte i Sartre htjeli su bezboštvo, ali ni oni nisu krivi jer su bili nezaustavljivo pripremljeni od Descartesa, Spinoze, Kanta i Hegela. Talko se začarani krug zatvara, a krivca nema. Sve je jasno i prozirno u toj putanji antropoteoze, osim pitanja zašto je uopće započela i što je skriveno inspirira. Ako je to oholost, onda je čudno da se nije prije ispoljila; ako je to tajanstveno svojstvo razuma da se u osamljenoj stazi uzleta rastvara i u nihilizmu nestaje, onda je čudno da se uopće u te krive linije spleo i u nemoći iznakazio.

U svemu tome treba vidjeti prisno srodstvo između suvremene filozofije i dezinkarnirane kritike te filozofije. Jedna i druga čiste su filozofije po opiranju zbiljskoj misli, dapače, vrijedi to i za novovjeku filozofiju koja od Feuerbacha pa dalje slijedi više sudbinu filozofskog razvoja nego uspijeva uvijek naći i pronaći dodir sa stvarnim bićem. Ako se idealističkoj filozofiji — onoj što znači sudbonosni zaokret prema metafizici subjekta — može predbaciti da zabacuje živog čovjeka i zaboravlja Boga od kojeg je počela, ne može se manje zamjeriti izvjesnoj teističkoj kritici tog idealizma da se sva angažirala u traženju razumskih ozračja ateizma pa stoga jednako zapala u zaborav čovjekova zavičaja, grijeha i milosti. Za sve njih pravo mjesto začeca ateizma nije u savjesti nego u razumu, stoga će im i sva moderna misao biti ipso facto u svojoj strukturi ateistična, a kad ta ista misao postane u srednjem periodu razvoja suvremene filozofije nelična i transcendentalna i ishlape njezini antropološki sadržaji, izvori će se bezbožne pobune izgubiti u neodređenost i nedogled. Transcendentalni intelekt primit će na sebe svu krivnju za otpad i bezboštvo, čak i onda kad ateizam suvereno uđe u povijest kao prijetnja i pobuna jer više miško neće biti u stanju zaustaviti logiku usamljenog razuma koja je sada postala logikom života i svijeta. Spomenuti oblik kritike ateizma bio je povijesno toliko prisutan, a svi ostali oblici za-

reni da je Feuerbach mogao nesretno ustvrditi kako sva dotadašnja filozofija nije ništa drugo do religija prenesena u misao i prezentirana kao aktivnost misli pa filozofiju treba jednako optužiti kao i religiju! I evo paradoksa: materijalist Feuerbach poistovećuje svu dosadašnju filozofiju s religijom, a kršćanin Fabro svu modernu filozofiju s ateizmom. Bit će, valjda, nešto krivnije na kršćanima što su dozvolili da se debata o kršćanstvu pomiješa s debatom o idealizmu. Feuerbach je mislio da kritizira bit kršćanstva kad filozofiju idealizma dešifrira kao skrivenu religiju, a u stvari je čistio kršćanstvo od njegova apstraktnog nanosa. Kršćanstvo je povijest, događaj u vremenu, inkarnacija i eshatologija, a ne rast ideje božanstva i filozofija o Bogu, premda ono može i to biti, ali tek kasnije kao elaboracija i osvjetljenje jedne povijesne i natpovijesne zbilje. Kršćanin nije usamljeni mudrac koji, bježeći od svijeta, o svijetu kontemplira, a niti učenik Platona koji žudi da bude »bijeg osamljenog prema Osamljenom« jer sve se to bitno protivni njegovu životnom i autentičnom pozivu da postane sol zemlje, znak, svjedočanstvo, svjetlo i put, a ne misao. »Po ljubavi će vas poznati da ste moji«, a ne po mudrosti; kršćanstvo nije neka nova filozofija kao ona pitagorejska, sokratska ili aristotelovska, ono je poziv i odgovor na Ljubav, dakle, Život, a ne misao o životu. Na žalost, podložan grijehu i napastima angelizma, osviješćen helenskom tradicijom i pretjeranim sokratizmom, ljudski je duh samo s naporom naslućivao pravu mjeru kršćanstva i njegov istinski duh pa nije čudo što se često ispoljavao kao kršćanski irealizam, koji u jednoj smisljenoj perspektivi koincidira s idealističkom filozofijom protiv koje ustaje; umjesto da bude srčana kritika ateizma vlastite krivnje i tuđih zabluda, ova filozofska kritika ateizma svojom apstrakcijom nehotiće osnažuje ateističke pretpostavke svog vremena, s obzirom da je svaka apstrakcija, makar hranjena i najčistijim religioznim poletom, u biti prešućeni ateizam i grešno stanje, ako ne za onoga tko je gorljivo ispovijeda, onda svakako za onoga tko je za pravi kršćanski život zamjenjuje. Ako postane opće uvjerenje, može ta naopaka filozofija ugroziti temelje kulture i opstanak civilizacija. Protestantски mislilac Niebuhr¹² drži da promocija historijskog ideala *apatheia* sigurno snosi veliki dio odgovornosti za propast i iščeznuće rimskog carstva, te izvjesni kršćanski ideal koji fantazira jedino Božje kraljevstvo bez ikakvih veza s tragičnim činjenicama i problemima historije ne može biti bez odnosa s dekadencijom i znakovima propasti zapadne civilizacije.

Svako će se, dakle, cerebralno obrazloženje ateizma na kraju učiniti ne samo kao razumski nedostatno nego i kršćanski nedostojno. U stvari, sve to posebno nalaže da se i tradicionalni odnos prema suvremenoj filozofiji i njezinim neospornim dostignućima, od Descartesa pa do naših dana, revidira i rehabilitira, ne jamčano na način da se prihvati i afirmira njezin ateizam, nego da se svaki filozofski prinos u sebi valorizira, odbacujući pri tome bez bojazni svaku upotrebu naopakih i izmišljenih evolucija. *Ako smo spremni prihvatiti mnoge aspekte modernog svijeta i za-*

¹² R. Niebuhr, *The nature and destiny of man, II Human destiny*, London 1941, str. 313.

početi s njim dijalog iskrene i recipročne potražnje, ne vidimo razloga zašto ne bismo to isto učinili i s njegovom filozofijom koja ga u najvećoj mjeri i najodličnije predstavlja. Sigurno da ta filozofija nije toliko ogrezla u neistini i spustila se u prostore otpadništva, kad to nije ni svijet koji je ona rodila i odgojila. No, to je stvar dugih refleksija i strpljiva traženja. Važnije je pokazati da uz ovaj razlog zbližavanja ima još jedan mnogo dublji i sadašnji. Nemoguće je, naime, zamisliti da bi povijest ateizma mogla biti po smislu nešto sasvim izvan povijesti teizma,¹³ jer, gledajući s jednog šireg stanovišta, ateizam nije valjda samo poziv i iskušanje kršćana — bila bi to ponižavajuća degradacija za jedan dio ljudstva da bude pulki predmet za odličniju sudbinu kršćana — ateizam je i neka stalna moguća odluka svijeta. To znači da je nemoguće misliti sudbinu kršćana izvan sudbine nekršćana i obratno, kao i da pojava ateizma ima neki smisao za kršćane, jednako kao i pojava kršćanstva za ateiste. Morali bi se ovdje, dakle, ozbiljno ispitati metafizički domašaji profanih zbivanja jer nema nijedne sudbine koja bi bila u tolikoj mjeri neutralna da bude izvan ljudske povijesti i dohvata Božje providnosti. Ovo daje jednu sasvim novu dimenziju suvremenoj filozofiji koja je, makar rasla u buntu protiv nadnaravnog, zaista u naravnom redu često značila neku istinu; otvorila je doduše put bezbožnoj slobodi »protiv božanskog«, ali je istovremeno pripremila duhovni prostor kršćanskoj slobodi »prema božanskom« pa će se poruka Ljubavi moći primiti u ljubavi i slobodi, a ne u prisili i zemaljskom strahu. Tako je neka izvjesna istina ateizma uvjet istine kršćanstva, kao što će možda sutra istina kršćanstva postati uvjet istine bezboštva. Suvremeni kršćanin ne može olako preskočiti djelo Marxa, Nietzschea i Freuda, budući da je njihovom radikalnom demistifikacijom svih iluzija svijesti proširena sama istina autentične religiozne svijesti. *Ako nisu otkrili istinu religije, suvremeni filozofi su sigurno otkrili neku laž religije koja skriva istinu religije.* Na tom uozbiljenju i zrelosti kršćanske sadašnjosti naročito ustrajno inzistiraju Ricoeur i Bonhoeffer.¹⁴ Odsada svaka ozbiljna kritika — ona od Feuerbacha do Marxa, Nietzschea i Freuda, tih velikih učitelja sumnje — pripada zreloj vjeri modernog čovjeka. *U tom je smislu moguće reći da onaj ateizam što hrabro demaskira lažne bogove ljudske uobrazilje i tjeskobe pripada bitno svakoj vjeri kao njezina kritička pretpostavka.* Ono što, dakle, moramo prisvojiti od suvremene misli (kao da je naše vlastito) jest upravo filozofska njezina nepritajena kritika religije kao maske — maske za ljudski strah, maske za ljudsku dominaciju i maske za ljudsku mržnju.

¹³ Kad se pronalaze mnogobrojni recipročni i latentni utjecaji između suvremene filozofije i njezine teističke kritike, onda nije dovoljno hvalisavo napisati da je mnogo prije Descartesova »Cogito, ergo sum« sv. Augustin u »De civitate Dei« knjiga XI, poglavlje 26. izrazio istu misao riječima »Si enim fallor, sum«, nego treba, na primjer, pokazati da je metodički put neoskolastike i kritičkog realizma umnogome kartezijanski, a ne aristotelovski. Noetičko opravdanje realizma ide, osobito kod oponiranja apsolutnom skepticizmu, od metafizičke psihologije, odnosno od svjesne zbiljnosti, subjektivno i osjetilno danih sadržaja pa tu u žarištu svijesti pronalazi putove prema izvansubjektivnoj realnosti imitirajući u prvom dijelu postupka kartezijanski model.

¹⁴ Claude Geffré, *Désacralisation et Santification*, Concilium, 1966, str. 103.

Jedna marksistička kritika ideologije, jedna nietzscheovska kritika ressentimenta i jedna freudovska kritika infantilnog straha, sve su to odsada pa dalje putovi preko kojih mora proći svaka istinita i do kraja mišljena meditacija o religiji. Stoga će se napor autentične kršćanske misli u prilikama suvremenih kontroverzija usredotočiti na dvostruku zadaću: osloboditi pravi ateizam od lažnih ateizama i pravu religioznost od lažne religioznosti. Da se to postigne, potrebno je najprije jasno utvrditi što nije ateizam i što nije religioznost, budući da je danas očito da nije sve teizam i ateizam što se takvim pokazuje. Tu jedna apstraktna filozofija malo može pomoći jer se ona svagda bavila samo istinom vjere i nevjere, a ne njihovim mogućim lažima i izobličenjima. Zato od svih disciplina jedino na području filozofske kritike ateizma posjedujemo mnoge radove i sintetične studije. Psihologije ateizma sustavno i moderno obrađene uopće nemamo, jer ono površno citiranje tekstova iz mladenačke konverzije sv. Augustina i opis ateističkih bjesova Kirilova u »Demonima« od Dostojevskog ne može biti znanstveni odgovor na sistematske konstrukcije i empirijska istraživanja psihologije religije kod Freuda i Junga. Sa sociologijom ateizma stvar stoji još nepovoljnije, to više što se religija često uzima za eminentno društveni fenomen, a kod ateizma se to svojstvo prešućuje; da barem na ovom području imamo radova iste znanstvene reputacije kao što su rezultati socioloških istraživanja o religiji koje su posljednjih godina sakupili i obradili Wach, Mensching, Le Bras i Lebret. Ovako izgleda kao da je ateizam ekskluzivno filozofski fenomen, te da njegovi izvori ne dotiču iracionalne ponore duše i ne prolaze kroz otporno tkivo socijalne zazbiljnosti. No, osim filozofije, psihologije i sociologije ateizma ima mjesta za jednu teologiju ateizma. Očišćen od svih lažnih naslaga, filozofskih nespoznata, psiholoških i psihoanalitičkih opravdanja i socijalnih utjecaja, neki pravi ateizam ipak na kraju kao residuum ostaje, a ovdje jedino teologija pomaže. Čini se da u knjigama objave ima neko skriveno obrazloženje bezboštva i njegova bolnog smisla, što na žalost nije jednom sažetom i solidnom egzegezom uzdignuto na razinu teoloških dimenzija. *Jer neki se ateizam doista provlači neumanjeno kroz svu povijest čovječjeg pada od Adama do Krista i od Krista do Eshatona i pripada nerazdvojivo iskonskom svijetu grijeha i slobode, izvire iz logike palog čovjeka i blještavih varki zemaljskog iskupljenja. Razmišljati o suvremenom ateizmu izvan teoloških kategorija grijeha i slobode znači zapravo zastati na pola puta ljudske sudbine, osluhnuti tek smisao njezine astralne avanture, a ne uzdići se do božanske Ljubavi, Logosa i Agape, koja sudi i prašta. Drveni križ Ljubavi baca svoju sjenu po cijelom svijetu jer poznaje sve grijehe svijeta. Ako je iracionalno žarište bezboštva, onog što ostaje nakon svih dobronamjernih redukcija, možda ipak u grijehu, nije taj grijeh jedino u bezbožničkoj iskrenoj huli nego u neiskrenoj vjeri vjernika i u njihovu grijehu.*

b) Napasti i varke zbilje

Iz svih dosadašnjih izvoda dade se lako razabrati kako od mnogih pristupa zbilji apstraktni i beživotni zor najmanje dostiže stvarnost u

njezinoj nutarnjoj skrivenoj biti pa je dosljedno i zahtjev da se životna mudrost promatra pod vidom sveukupne zbiljnosti radikalno i posve- mašnji. U njemu se sretno susreću svijetli vrhunci kršćanske zbiljnosti, koja je prije svega usidrena u teološkoj stvarnosti Objave i inkarnirana u Životu, i zemaljske stvarnosti koja brani konkretnost ljudske egzisten- cije jer smatra da je neko sve ravnopravnije sudjelovanje u povijesnoj zbilji jamstvo pravde i slobode u toj povijesti. No, ova harmonija rijetko da opstoji u svojoj čistoći, ona je tek bolni dohvat i smioni trzaj pleme- nite težnje. Nju, naime, stalno priječi pošast zloće i iskušenja slobode. Stoga ne egzistira ni neka vidljiva korespondencija između ljudskog duha i sve ostale zbilje, zemaljske i kršćanske; ljudski se duh grčevito razi- pinje u svojim samoćama i noćnim priviđenjima, pun nepovjerenja prema svemu što nije on sam. Jasno je onda da neće ni svi njegovi ushiti prema zbiljnosti biti autentično ljudski i iskreno kršćanski, barem ne u svom doseg, premda strastveno smjeraju iščupati tragove smisla u primakloj im stvarnosti. Na domak ruke, kao u dječjoj priči, zna se zbiljnost raspršiti u besmisao i privid, u onaj zagušljivi pijesak ništavila, usprkos želji da se smisao pronađe pod svaku cijenu i svuda gdje ga ima. A onda se čovjek vraća sebi, potišten i skrhan, želeći beznažno da postane sartrovsko biće »en-soi«, čista indiferentnost, bez pulkotina i dvojstva, podvojenosti i distinkcije od sebe. Ne dopiru svi uzleti duha do zvijezda, znaju se stro- poštati natrag u strah i očaj. *Ima, dakle, jedna neproniknutost zbilje i tragika njezine nedohvatljivosti.* Mnogi su međutim upravo onaj rijetki lucidni zagrljaj s bitkom i one vatrene zaruke sa zbiljom — jednako kršćanske i zemaljske — pretvorili nehajnim oponašanjem u ishitreni egzistencijalizam i kršćanski sociološki eudemonizam. Moderna filozofija poznaje mnoge takve metamorfoze. U religioznom redu sudbina je Kier- kegaarda slična sudbini Nietzschea u profanom redu. Dramatično svje- dočanstvo o jednoj krizi naše kulture, borbeno uplitanje u obranu nekih vrijednosti i osuda svega onoga što te vrijednosti guši i ubija obratili su se u filozofiju krize koja je jedan pravi i istiniti filozofski manirizam, gdje su termini antiteze komponirani u jednoj artificioznoj igri dijalek- tilke i gdje povijesni horizont izgleda temeljito mistificiran. Prva gene- racija egzistencijalista, ona Kierkegaarda, Nietzschea i Dostojevskog, ži- vjela je u svoj svojoj tragičnosti jednu historijsku temu koju je druga generacija egzistencijalista, ona Heideggera i Jaspersa, Sartrea i Marcela, Berdjajeva i Šestova ponovno komponirala i održala u konvencionalnim okvirima. U Kierkegaardu, Nietzscheu i Dostojevskom, ma koliko oni bili različiti među sobom, profetski je naviještena sudbina modernog čovjeka u jednom društvu gdje je pojedinac, *Freigeist*, ljudska osoba u svojim najvišim i najoriginalnijim vrijednostima izložena riziku da bude svaki čas potopljena od plime jednog »objektivnog duha« koji je ne samo kruto institucioniran i birokratiziran nego je postao sakralna i mistična realnost. Svi su se egzistencijalisti druge generacije povukli u iracionalne i nihilističke stavove, što je tipično za svaku ugroženu i mrzovoljnu svijest koju svijet razočarava; oni odbijaju da sudjeluju u povijesti, a budući da je razrušen svaki racionalitet i objektivitet, društvenu sudbinu čovjeka zamjenjuju morbidnim kultom jedne prazne i apstraktne intimnosti. Oni

su sve teme svojih prethodnika, one žive, teške i bitno povijesne sadržaje, zamaglili, izabравši lakši put jedne pseudodijalektike u kojoj je *negativni termin* — sada intelektualiziran i učinjen apstraktnim — ustrojen sav od onoga što je objektivno, racionalno i povijesno, dok se *pozitivni termin*, tako zvana autentična egzistencija kod Heideggera, dostiže jednim razdraženim i ozlojeđenim kultom unutrašnjeg života koji je polučen odbijanjem u njemu svačke povijesne dimenzije i svačke racionalne strukture; da bi mogli ispisati jednu ustrajnu pohvalu unutrašnjem životu koji je lišen sudjelovanja u javnom svijetu objektivnog duha, oni su preliminarno učvrstili jednu aksiološku dihotomiju između »privatnog« i »općeg«. Historičnost je, bila ona naravno profana ili nadnaravno kršćanska, potisnuta sramežljivo u drugi plan. *Durchschnittlichkeit* kod Heideggera, sartrovski *svijet prijavaca* (salauds), *problematična sfera* Gabriela Marcela i *norma dana* Jaspersa — sve su to također neki slojevi života, ali inferiorniji, kojima se suprotstavlja jedan sloj mnogo viši i objaviteljski. Tako se drama svijeta odigrava u svijesti kao bijeg od svijeta i njegovih problema. U modernom egzistencijalizmu, prema jednom ekstremnom stanovištu,¹⁵ povratak unutrašnjem čovjekovu svijetu nije preludij za jednu etičku i religioznu mudrost, nego ekspresija jednog protesta, jedne mučnine i gnušanja od svijeta, jednog završnog brodoloma svačke pozitivne i konkretne ljudske nade; doduše, u suvremenom egzistencijalizmu još uvijek su prisutne vrijednosti i neka transcendentnost, no one izgledaju kao da ubrzano bježe u jedno područje nedostižno ljudskoj inicijativi, područje *apsolutno drugo* nego što je iskustvo. Središnji i dominantni motiv moderne filozofije, religiozne i laičke, nije neko novo uvođenje u blaženi život ili pak jedan enengičniji i plodonosniji povratak društvenom svijetu i životu, već gađenje od realnosti, jedna katastrofička i nemilosrdna dijagnoza vremena u kojem živimo, jedno ustrajno uskraćivanje i odbijanje da se djeluje u svijetu, da se sudjeluje u povijesti, uostalom motiv još i mistificiran dvosmislenom terminologijom koja neprestano upotrebljava govor akcije premda izrazi kao izbor, odluka, angažman nikada ne izlaze iz jedne intersubjektivne sfere.

Ova je slika o modernoj mudrosti zacijelo suviše negativna i protuslovi otvoreno ranijim pohvalama što smo ih bez skanjivanja uputili na račun suvremene filozofije. No, ona je tek jedno uvjetno mišljenje, bolje rečeno, jedno od mogućih mišljenja, *drastična konsekvencija jedne uvijek prisutne mogućnosti u razvoju moderne filozofije. Nema sistema, nema niti jednog nazora na svijet koji bi bio sasvim imun od suptilnih zaraza apstrakcije i idealističke apatije*; nije pri tome važno da li se neka mudrost, bila ona zemaljska ili kršćanska, napadno poziva na zbilju i euforično zaklinje na njezinu vjernost, već je mnogo važnije da li se ta zbiljnost tragično i uzvišeno živi. *Tu je raskrižje autentičnosti i iskaznica čovječnosti, ono čudesno poniranje u dezalijenirano tkivo naše iskonske čestitosti i buduće zavičajnosti.*

¹⁵ Cantoni Remo, *L'eredità spirituale di Soeren Kierkegaard*, u skupnom djelu »Studi Kierkegaardiani«, Brescia, 1957, str. 95—104.

Polemika se o istinitosti jedne filozofije, nakon evidentnosti njezine razboritosti i okrenutosti sveukupnoj zbiljnosti, premješta dakle na jedno dublje i bitnije područje autentičnosti. Opasnost je ovako nagoviještena: *istinita filozofija može biti lažno življena*. Zato, kad znamo, kad veoma mnogo znamo o filozofijama jedne kulture, još uvijek ne znamo dovoljno o mjeri utjecaja tih filozofija na osobni i javni život. Kad bismo uspjeli povijest još jednom promotriti pod tim vidikom, optika bi se dosadašnjih ocjena mnogo izmijenila. A to znači da bi globalne ocjene o povijesnim tokovima teizma i ateizma ispale malo drugačije, a pojedinačna odgovornost dobila prevagu nad svim oblicima mudrosti.

Kao što smo u prvom poglavlju svratili beskompromisno pozornost na jedno apstraktno, otuđeno, od svijeta odsječeno kršćanstvo, koje dezertira od zbiljnosti i povijesti, odričući se ljubavi u korist mudrosti, tako ovdje želimo pokazati sve opasnosti jednog pseudozbiljskog aktiviteta i djelatne groznice, koji nalaze u sebi i u nekoj socijalnoj metafizici jedini razlog za žrtvu. Kritika iz prvog poglavlja vezuje idealističke filozofije s dezinkarniranim kršćanstvom, a ova druga kritika velike suvremene sustave društvene filozofije s jednim ekskluzivno aktivističkim kršćanstvom koje ponešto zaboravlja svoje nadnaravno poslanje i tragičnu otpornost nereda u svijetu. Kršćanstvo ne objavljuje svijetu prvenstveno jednu viziju ljudskog društva, ono nije socijalni program i humanistički proglas, kršćanstvo je iznad svega *jedna religija* u kojoj se svaka ljudska sudbina pokazuje kao nešto božanski značajno i nadnaravno veliko. Sve dok se ne uvjerimo, piše Daniélou, da nam je dužnost živjeti ne toliko u smislu jedne stalne društvene replike marksizmu, koliko u smislu jednog stalnog uvrštavanja u religiozne dimenzije kršćanske realnosti, mi ćemo zadržati jedan kompleks inferiornosti.¹⁶ Zadaća Crkve nije u tome da spasa civilizacije, nego da pokaže čovjeku njegovu grešnu skliskost i misteričnost njegova iskona, da ga uputi u obećanja njegove spiritualne naravi i božanski poziv Ljubavi. *Ako ne odgovori toj spiritualnosti i tom unutrašnjem pozivu skromnosti i ljubavi, kršćanin će se uzaludno zvati kršćaninom, bit će sablazan svijetu, makar u ime kršćanstva valjao brda i gradio raskošna zemaljska carstva*. Jer što mu vrijedi alko zvijezde dostigne, a dušu svoju izgubi? Eto, tu su za kršćanina varke i napasti zbilje.

Ali, vratimo se svijetu. Kad mudrost postane život, onda se putovi mudrosti često izmijene. Spomenuta opsjednutost stvarnošću i ova hipertrofija bavljenja zbiljskim bićem morala je konačno otvoriti povijesne perspektive za nastanak jedne čudovišne civilizacije obilja i raskoši u svijetu gladi i siromaštva. No, još je mnogo gore što se ovo tragično i herojsko obraćanje biću, izvršeno u odlukama samoće i u ozračjima veličine, u dodiru sa životom mase, po jednoj logici zemaljske involucije, ubrzo degeneriralo u egoistični materijalizam i stravičnu duhovnu izolaciju, stvarajući jednu tužnu atmosferu agonije od koje mnogi kršćani nisu uspjeli uvijek hrabro okrenuti glavu. Nad modernim svijetom nadvila se tamna avet novog idola — ideal je to sićušnog života i male zemaljske sreće. Horizontalne aspiracije komfora, komoditeta, lažne sigurnosti, škrte

¹⁶ Jean Daniélou, *Essai sur mystère de l'histoire*, Paris, 1953.

udobnosti, sitnog zadovoljstva, proračunanih užitaaka i izvanjskih vrlina, potkupljivog ugleda, dugih mržnja i neprekinute zavisti — sve se to odavno uvuklo u moderni mentalitet kao bolest pa ga rastače izjedajući njegovu zdravu srž. Takav jedan malograđanski i buržujski ideal najozbiljnije prijeti duhovnim temeljima naše civilizacije i pukom opstanku, jer da bi se živjelo ljudski — u svakom vremenu i na svim prostorima — treba hrabrosti za istinu, rizika za vrijednost, opasnosti za karakternost, pravičnosti za čestitost i mnogo ljubavi za život i smrt, a izgleda upravo kao da baš te vrline iščekavaju i izvrgnute su tajnoj uroti šutnje i poruge. I grijeh je izgubio demonsku dimenziju i sakralno značenje, postao je mala i sramna ljudska prljavština, perverzitet i iznureni izazov dosadi.

Postoji velika opasnost da se kršćanstvo uvuče u ovaj splet ambicija što vrebaju dostići malu zemaljsku sreću, da se ono proturi sjepretno svijetu kao iskušani i efikasni recept za uredni građanski život, da se njegovi božanski i ozbiljni pozivi pokažu kao terapijska sredstva za sve obiteljske i društvene bolesti, kao da bi religija bila neka primitivna magija, suvereno rutinerstvo sa sudbinama, mehaničko izvršavanje obreda i čista efikasnost, a zna se da religija znači povjerenje, nadu, nemir, osamljenost, poruku i ljubav, a magija vraćanje i čaranje, predskazivanje budućnosti, neprevrtljivo i nezabludivo znanje, dapače i gospodarenje nad božanskim silama. To se pilule magije nude zaraženom ljudstvu, a ne teška i trpkla hrana zdrave religije. Usuđujem se reći da bi kršćanstvo moglo prije biti laž nego filozofija građanske osrednjosti. Mi nemamo prava biti mediokriteti — uskliknuo je Ernest Psichari — mi moramo biti savršeni. Isus nije rekao »Budite dobri!« nego Estote perfecti, budite savršeni. *Ako negdje ima manje buržujskog duha, to je sigurno u autentičnom kršćanstvu, u onom kršćanstvu koje u zemaljskoj tangenti započinje rođenjem Siromaha u konjskoj štali, a završava se razapinjanjem Pravednika na sramotnom drvu križa, između dva razbojnika, za vrijeme posljednjeg suludog plesa i pijanih orgija jednog zlatnog i mrtvog carstva.*

* * *

Namjerno smo dramatizirali dvije krajne tačke bitka, koje odgovaraju dvama poglavljima naše radnje. U prvom je poglavlju hod po rubu jedne krajnosti značio onu iskrenu ispovijest o idealizmu i apstraktnom spiritualizmu, o prozirnoj spekulaciji što se neposlušno nadvila nad ključajućim vrtlogom života, koja u zemaljskoj perspektivi zaboravlja topli susret sa stvarima i sreću djelatnog bratstva, a u nadnaravnoj perspektivi ignorira božansku realnost Inkarnacije i zbiljske pretpostavke ljubavi. U drugom je poglavlju hod po rubu suprotne krajnosti značio suvremenu oduševljenost za jedan dinamički i aktivistički pristup stvarnosti, značio je zbiljski angažman i predmetni horizont koji u zemaljskoj perspektivi često prešućuje duhovnu inspiraciju ljudskog stvaranja i smisao položen u zanosima rada pa se pretvara u apologetiku malograđanskih idila i egoističkog zadovoljstva, a u nadnaravnoj perspektivi divinizira pompozne

manifestacije vanjskog sjaja i bučne uspjehe, ne primjećujući da li se religiozni pokreti prazne od unutrašnjeg duhovnog sadržaja i božanskog smisla.

Poslije svega izrečenog netko bi s pravom mogao očekivati da ćemo ovaj dualistički obrazac ekstremnih zabluda bezuvjetno završiti u muzičkoj farski tradicionalnog kontrapunkta, odbacujući hrabro sve pretjeranosti, kao pomirbu spomenutih suprotnosti i oprečnih tendencija u biću, kao sretno pomirenje jedne promišljene dijalektike, a istom negdje na sredini svih krajnosti u samo zlatno središte izmirenja. *Ali ne, upravo to ne! Bio bi to posljednji i najdraži himbeni trijumf racionalizma i osamljenog razuma, a ti građanske osrednjosti, dakle, upravo onih razornih sila protiv kojih smo nesnošljivo ustali smatrajući da baš one bezumno razvlače svaka na svoju stranu nesretni čovjekov svijet.* Uostalom, ako to vrijedi za svijet, koliko će više vrijediti za kršćanstvo. Jer kršćanska istina nije rezultat jedne brzoplete matematike i jednog proračunanog ekvilibrija, ona se ne nalazi negdje na sredini između jednog apstraktnog idealizma i nesupstancijalne aktivnosti, nego upravo na ovim ekstremima i mnogo iznad njih. To je tragična, ali jedina istina. Tko god se plemenito pokušao dovinuti do bljeska istine zna koliko ima nesreće u tome da čovjek može birati samo jednu stranu života alko želi nešto dobro napraviti, makar osjećao da bi ujedno trebao biti na drugoj. Vječni dezertar totalnog života, on nezadovoljno radi jedno jer u drugom vidi spas; rastrgan čežnjama i nostalgijama, on neprestano sanja nove obale smisla. *Usprkos svemu, tu kontroverziju nije moguće razriješiti jer je ona od ontologije i iskona proizašla, ali je moguće ublažiti i lakše podnositi njezinu tešku oštrinu u jednom sve širem obzoru zemaljske i nebeske Ljubavi.* No, taj paradoks svijeta već je naša slijedeća tema: OSOBNE NESMIRENOSTI I SMIRENE ESHATOLOGIJE.

J. Jukić