

## NA GRANICI EGZISTENCIJE

Svaki humanistički pokret namjeren je na to da egzistenciju oslobodi iz zagrlijaja predmetnog svijeta. Čovjek je nešto što se svemu stvaralački opire. On je kao subjekt od svega bitno različit i svijetu kao objektu izvorno nadređen. Nemoguće je uzeti za predmet bilo koje sve opredmetuje. Nema veće vrijednosti od čovjeka. On je nosilac spoznaje i nosilac istine. Poštovati ovu njegovu osobitnu prirodu znači priznati ga kao slobodu.

Različite varijante humanističkog protesta otkrile su različiti načini shvaćanja slobode. Zahtjev za slobodom koji uvijek ima određenu povjesnu boju penja se od tihog apiranja do anarhističkih eksplozija. Klasne revolucije također su uperene protiv gušenja i sputavanja slobode od druge klase. Sloboda je ono magično oko koje u svim oblicima individualne ili kolektivne pobune vodi i nadahnjuje čovjeka koji odbija da bude ono što najviše ponižava njegovo dostojanstvo: stvar.

Zahtijevajući, međutim, apsolutnu emancipaciju, čovjek pojedinac dolazi u iskušenje da stvorenima proglasi drugo. To pervertirano i anarhističko shvaćanje slobode svršava praktički u neslobodi. Pojedinac se mora pokoriti, mada konflikt s drugima time nije definitivno riješen. Treba, dakle, raščistiti pitanje koliko i da li je on slobodan vis à vis drugih; žrtvuje li on u njihovom društvu dio slobode ili je među njima tek radobija. Na taj problem odgovora se rješavanjem o tome može li on i koliko biti predmet. Plozovski izraženo, to pitanje glasi: može li egzistencija biti objekt?

Na prvi pogled može izgledati da ovo pitanje ne zadaje velikih poteškoća. Pa ipak je ono daleko zamršenije nego što se čini. Mi smo se pozabavili analizom negativnog odgovora, koji na njega daje suvremena filozofija egzistencije.

Bez sumnje je točno da popularnost egzistencijalizma opada. No, krivo bi bilo misliti da je njegov sluhaj time definitivno rije-

šen. On izmazuje kao moda, ali ostaje kao problem.

Talijanski egzistencijalist Nikolo Abbagnano (Nicola Abbagnano) nazvao ga je *philosophie personnelle*. Egzistencijalizam nije znanost; on je vječno tvorno filozofiranje zabrinuta čovjeka. Egzistencijalizam ponire na izvor znanosti. On se ne bavi stvarima, već posreže do korišćenja samih stvari. Drugi ispituju svijet; on želi da istraži tvorač svijeta. Umjesto da usvaja njegovu zbilju, on govori o uslovima njene izgradnje. Namjerno da se zaustavlja na proturječnostima, on se orijentira na njihovu parijekto. On prešodno ne postavlja pitanje o bitku, već analizira pretpostavke pitanja o bitku. Jednom riječju, svuda i na svakom mjestu jedan pojam dominira egzistencijalnim mišljenjem: pojam mogućnosti.

Oko ove središnje točke okreće se sve egzistencijalistička kritika i izgradnja. Pojam mogućnosti, koji je još od Kantove »kopernikanske« revoliucije bitan za svaku kritičku refleksiju, dobija ovdje naročiti smisao. Kant je usredotočio svoje ispitivanje na čovjekove spoznajne mogućnosti, nastojeći da utvrdi kategorijalni aparat koji čini bazu svakog znanstvenog suda. To je, međutim, bio samo prvi korak. On je govorio o mogućnosti spoznaje; ovdje je riječ o mogućnosti same refleksije o spoznaji. Egzistencijalizam zahvata u osnove svakog filozofiranja i izvora svake mogućnosti. Njegov predmet je sama mogućnost mogućnosti ili »transcendentalna mogućnost« (Abbagnano). A to je upravo čovjek kao egzistencija.

Ovdje dospjevamo do krajnje granice svijeta, koja se dalje ne da prekoračiti. To naravno ne znači da je svijet najzad iscrpljen, već samo da je njegov problem u cjelini definitivno uočen. Sve dosadašnje filozofije živjele su faktički »u zaboravu« ovog problema. One nisu bile u stanju da opravdaju vlastite postojanje, jer nisu vodile računa o posljednjim mogućnostima svake refleksije u opstojnosti. One su filozofirale o egzistenciji, ali nisu otkrile samu egzistenciju kao filozofiju.

Hegel je za apstrakcijskim zahtjevima primarno stavio egzistencijalno pitanje: za koga ovaj svijet u svojoj biti postoji? U Hegelovim se mislima i prvobitno izjavila i Hegelova suptilnija metafizička razlika između objektivne stvarnosti i svijeta, druga je postojela neposredno između te objektivne stvarnosti. Ova metafizička razlika, koja je do njega predstavljala društvenost, koja je do njega postojela kao jedna određena stvarnost, koja je do njega predstavljala teoriju. Ona je zaobilazila stvarnu estetiku i stvarnost umjetnosti. Hegel je našao i stvarnost umjetnosti. Hegel je našao i stvarnost umjetnosti. Hegel je našao i stvarnost umjetnosti. Hegel je našao i stvarnost umjetnosti. Hegel je našao i stvarnost umjetnosti.

Estetski problem postaje problem totalnosti čovjeka i totalnosti svijeta u njihovoj neposrednoj i objektivnoj uvjerenosti. S tog novog aspekta prava estetika sinteza svih karaktera estetske umjetnosti i postaje fundamentalna osnova cjelokupnog života. Hegel je, istina, svoju apsolutnu ideju dijalektički dao u vremenu i razbio u prostoru, ali ju je zato nanovo sjedinio u svojoj filozofiji kao vrhovnoj samospoznaji nje same. Time je sistem bio zaključen: svijet se u svom najdubljem određenju otkrio kao sušta racionalnost.

Sve ono što nije primjereno božjem planu u poziciji, veličan, samo je »gnijilo egzistencija«. No ipak činjenica ove »gnijile egzistencije bila je dovoljna da se posumnja u estetsku razumnost svijeta. Hegel je u svojoj spekulaciji, misleći egzistencijalisti, mimoilazio bitnost svake sinteze, koje ovu omogućuju i nadilaze. On je nezovoljeno transcendirao egzistenciju da bi je objasnio iz transcendencija, a nije se pitao o posljednjim mogućnostima svake transcendencije. Izvorna transcendencija nije ništa drugo do sama egzistencija. Ona transcendencija transcendencija, posljednji subjekt svih bivanja, posljednji osnov svih nadilaženja, nepredmetni izvor svih objektivacija. Kao takva, ona je sloboda.

Ovdje se nalazimo zapravo u središtu kritike kasnoga Selinga (Schelling). Zasnivajući svoje prigovore protiv Hegela na fenomen slobode, on je anticipirao sve kasnije egzistencijalističke pobune protiv totalitarnosti apsolutne ideje. Hegel se, po njemu, zapleo u nihilistički paradoks. Ritam života Apsoluta pretstavja kod njega utvrđeni kružni proces, u kom se Apsolut neprekidno otuduje i sebi vraća, da bi se zatim opet otudio. On praktički nema nikada »subute« (odmor) i prema tome ne može nikada stvoriti ništa novo. Najdublja ljudska priroda buni se protiv ove apsurdne nužde i ovog ništavila.

Međim, kada spomenemo stvarnost i stvarnost, tada ćemo vidjeti da Hegel nije bio tako racionalan. Hegel je bio tako racionalan. Hegel je bio tako racionalan. Hegel je bio tako racionalan. Hegel je bio tako racionalan.

Kod Selinga se svijet na taj način samo gledao. On se našao pred metafizičkim pitanjem ljudske slobode i postojanja u sebi, postajući apstrakcijska sloboda. U Hegelovici »ogranicama transcendencije« (Hegelovici), sloboda čovjeka time se pretvara u »slobodu«. Otkriće njenog izvora sloboda ju ne objašnjava, ukoliko nam taj izvor (svoj u svojoj istini) ostaje vanjski skriven. Na slobodu, s druge strane, više nije zasrbljeno u nukli svijeta, već joj se kroz jedno »Fürung durch Gott« (kako bi rekao daspovij) stvara nepredvidiva i neovislava putanja stvaranja.

Zanimljivo je primjetiti kako ovdje, a naročito kod Kierkegaarda, ta sloboda predstavlja uputu na božanstvo. Iste je nepuni vijek kasnije, kod tzv. postulatnog negativizma (Kierke, N. Hartmann) negacija božanstva predstavljala upravo postulat ljudske slobode.

Ovaj kompleksan problem zahtijeva međutim sasvim drugačije rješenje nego što mu ga je dao Seling. No pokazalo se da je ovakovo »rješenje« neophodno, ukoliko je samo nepravilno postavljeno pitanje o slobodi i o nepredmetnosti egzistencije. A to je upravo slučaj kod svih egzistencijalista danas.

Pojam slobode i nepredmetnosti egzistencije su međusobno funkcionalno zavisan. Nemoguće je priznavati slobodu egzistencije i istodobno tvrditi da ona može biti predmetom, ili obratno. Egzistencijalisti stoga dosljedno odbacuju svaku mogućnost njenog objedmećenja; ona dobija kod njih neki biljeg apsolutnosti, mada istodobno problematičnost i brige ostaju njena trpkia istina. Sazvoja je jasno da oni mimoilaze pretpostavku jednog univerzalnog vremena u kojem ona bita predmetom i u kojem se osloboda predmetnosti. Ideja opće povijesti njima je naravno neprijateljska.<sup>1</sup>

Tvrdnja da je egzistencija iznad svake predmetnog određenja sili ih, međutim, kako smo vidjeli kod Selinga, na jednu novu »transcendenciju«. Egzistencija kao sloboda neizbježno mora potražiti svoje korišćenje u jednoj trećoj stvari s onu stranu opozitnosti. Sloboda je proces kroz koji ona gleda na svijeta. Tu se ona nagutje nad mracan bi dan, u čijem škrinjku je potonula svaka bitna istina. Egzistencija ovdje otkriva Ništa.

<sup>1</sup> Heidegger je poseban slučaj egzistencijalist i on, a obojima na svoju koncepciju povijesti, tak jeva posudan putnik.

Ovo »Ništa« može se vrlo dobro uspoređivati sa svojim pojmom izvanima: Agnostički Bog, Spontancija. Jedino što Uprkos raznim metamorfozama, ono je u biti ostajalo isto: sloboda. Još su skolastičari mislili da se može analognim pojmom (conceptus analogus) označiti ono, što nije istovremno određivo. Tako je neovplatonizirano Ništa dobilo postupno sve bolje predikate i najposlije se isporučilo u kontraintuitivnu koncepciju personalnog boga. Niše nasa oti, međutim, da ispitujemo ove transformacije, već samo da ukalemo na izvornu vezu ovog Ništa i boga, koja će u novije vrijeme doći narobiti do izražaja. Ništa ne predstavlja samo fracionalni izvor slobode već i apsolutnu kopulu subjekta i objekta. Ono je tajni tvoritelj i tvorac ovog svijeta. Bolnšavo je u njemu rasplinuto i skriveno. Ali, protivno Kierkegaardu, ova skrivенost ne može biti obzir prema našoj slobodi. Bog je u priori nemotan — eventualna totalna otkrivenost je ravna sljepilu — i zato ga možemo birati kao običnu transcendenciju. On je izvan transcendencije i sa transcendencije. U ovom slučaju transcendencija je svijet. On je baza mene i svijeta.

Predaleko bi nas odvelo da povlačimo sve konsekvencije imanentne kritike. No već je dovoljno jasno do kojih teškoća dovodi reifikiranje iz slobode kako ju namišljaju egzistencijalisti. Apstraktno tvrđenje slobode ne samo da implicira demistiju krajnjih spoznajnih napora, nego egzistenciju osuđuje na neur i siromaštvo. Pretpostavka trećeg osnova, koji ima neminovno božanske atribute, ne da se nikako zaobići. Interosantno je u ovom svjetlu promotriti Jaspersov pojam »Das Umgreifende«. On pod ovim razumijeva bitak u cjelini, nedjeljivost egzistencije i transcendencije, ono što se izdiže iznad subjekt-objekt relacije i što ju istodobno obuhvata. Sve su to, međutim, samo simboli za onaj izvorni božanski Nihil. Prodikati koje mu je Jaspers dao očigledno su to ukazuju. »Das Umgreifende« je skriveni izvor svega otkrivenog i postojećeg (»Jedes Gedachten bedeutet Herausgefallensein aus dem Umgreifendem.« *Einführung in die Philosophie*, Piper, München 1950, str. 31.). Ono je najmaglovitiji i istodobno najautentičniji korijen svih naših problematičnih spoznaja.

»Ništa«, dakle, ne može biti samo korelativni pojam, kao kod Hajdegera. Ono je u svojoj biti apsolutna transcendencija. Ne koristi nego osnov bitka. O njemu se ne može ništa određeno reći, ali ga se može doživjeti.

Svi litozaji ovog Ništa, od neovplatonizirane do postulara Jakoba Borna (Jakoba Böhm) odnose se odabavali da boga utnu

kao objekti ili prusto kao »personalni suprotnost jer«. Stoga nije točno da je u novije doba tek sa Schlegelom, kako misle V. Sutt (W. Sebuitz) (*Zeit für Phil. Forsch.* 2, 1954), ili možda tek sa Jaspersom korišten ova »prezice«. Podrobnija analiza bi pokazala da i mnoge takozvane klasične metafizike nisu živjele su zalobravu ovog problema Ništa, boga ili bitka u cjelini. Spontancija Spontancija je najstariji čilek od toga da li ju prusto mogli privoditi objektom?) itd.

Jaspersovo »Das Umgreifende« je dakle zdeno u koji poniru mislici. No vara se onaj ko misli da nam oni okupani u njemu i zaoblještani njegovim svjetlom mogu otkriti više odčitnje. Najveća istina je najveća tajnja. Sve naše predodžbe i sve naše konstrukcije u predmetnoj sferi samo su šifrirane poruke skrivenog boga. To je krajnji rezultat Jaspersovih refleksija. Očigledno je da sloboda, iako ju on razumije, vodi sa h r a n i same slobode. Bog je bruna kola se ne može naditi. On ne samo da nas »vodi« nego je štovile ovo »vođenje« u nama usučeno kao »bezuvjetni zahtjev«. Sloboda je dakle poudanje u jednu skrivenu nuždu.

Vidimo da nas apstraktno pitanje o slobodi može odvesti svemru prije nego zadovoljavajućem rješenju problema. Ono neminovno vodi poznatju trećoj »transcendenciji« i stoga je svaka ovakva filozofija u biti trijalistički strukturirana. No pretpostavka jednog skrivenog sveobuhvatnog osnova, apsolutne indifferencije, autentičnog bitka, čiste slobode itd., ne samo da ne objašnjava nego nevjerovatno zamučuje problem i u krajnjoj konsekvenciji, drastično prekida svaka pitanja. Filozofija na tom mjestu prelazi u religiju i teoriju objave.

Bitak u cjelini se po Jaspersu u predmetnoj sferi otkriva u sumnjivim šiframa. Uopće sve ono što mi možemo znati i reći spada u ovu predmetnu (subjekt-objekt) relaciju. Drugo je tamo. No ne bismo li mi ipak mogli ove »sumnjive šifre« uzeti kao autentičan govor bitka? Da li je neophodna pretpostavka onog trećeg zamršenog monstruma čiji predznaci mogu biti samo negativni? Parafrazirajući jedan Aristotelov prigovor Platonu, mogli bismo reći da egzistencijalisti samo proširuju broj nepoznanica, objašnjavajući nepoznato nepoznatim. Subjekt, odnosno egzistencija, ostaje neobjektivno čudo slobode. S druge strane, i objekt ostaje praktički neiscrpan, vanja transcendentan i u svojoj bitnosti skriven. Spoznavnje tako teče »kao struja između dviju

<sup>3</sup> Interesantno je da Wundtland objašnjava njegovu »spontanciju« kao metafizičku Ništa »odnosno božanstvo ju, koje on, metafizički prusto u božanstvo »demonstrira«. (Oschel, str. 175.)

napomenih obala» (prof. Tkalčić, K tome  
ona još ne zna ni život ni smrt).

Što je, dakle, veće spoznaja? Ona je  
vječno negadana i nužno problematična.  
Čovjek je traženje. On je «originalna,  
transcendentna mogućnost  
traženja bitka» (Abraham: Existen-  
zializam pozitivni). Ali, zar se to ne  
može obrnuti u ekvivalentni pacifizam?  
Čovjek je izvorna, transcendentna moguć-  
nost traženja samoga sebe. Njome je svu  
skriveno jer je sam sebi skriven. Tra-  
ženje bitak, on traži svojoj vlastiti bi-  
tiku. Pretpostavka boga u ovom svijetu po-  
staje lažnja: ona se otkriva kao namješta-  
k za njegovo skriveno biće.

Ne ovakva hipoteza jednog trećeg osnova  
nije neutralna. Ona ništi biće, koje je u svo-  
joj prirodi konačno, kao što svaka svrha  
degradira ono što treba da je ispunji. Meta se  
ovdje nalazi u ironičnoj i nedosežnoj udalje-  
nosti. Svaki pokušaj nagovještava novi po-  
raz. Svaki risk povećava opseg krivnje.  
Čovjek je grešan; on «pred bogom ima  
uvijek krivos» (Kierkegaard).

To nije jedini rezultat ove pretpostavke.  
Razvijajući ju u raznim varijantama, egzisten-  
cijalisti više paze na to koliko nam ona  
skriva cjelinu predmeta (objekta), nego  
koliko nam predmetna sfera otkriva isti-  
nu bitka. Bitak se, međutim, ne može dru-  
gačije očitovati nego u subjekt-objekt ras-  
cjepu. U protivnom on ostaje potpuno sli-  
jep. Nije li onda spušdnno tražiti ga izvan  
svog odnosa? On nije drugačije dat nego kao  
beskonačni predmet, ili bolje: kao  
nešto što je udvostručujući se kroz razvoj  
samo sebi postalo predmetom. Iscrpiti pred-  
metnu sfera znači riješiti šifru bitka i otkriti  
tajnu čovjeka. A to upućuje na sasvim obra-  
tan smjer od onog kojim su počeli egzisten-  
cijalisti — prema objektu.

Predmet u sebi skriva cjelu istinu sub-  
jekta. On je vlasnik onih krajnjih mogućno-  
sti koje je malodušni čovjek stavio u božan-  
stvo. Spoznavanje predmeta je stoga put de-  
tronicacije boga i čin pobožanstvenog čov-  
jeka.

Subjekt ne može, kako bi htjeli egzisten-  
cijalisti, doći do istine o sebi refleksijom o  
«sporefleksiju». Nikakva izvorna filozofija  
koja apstraktno reflektira o njegovim mo-  
gućnostima ne može mu otkriti njegov povje-  
sni bitak. Deviza čovjeka ne može biti Au-  
gustinov poziv: ja te ređi... On pripada  
svijetu i istina svijeta je i njegova istina.

Bilo bi krivo pretpostaviti da ovakovo  
dodište osuđuje čovjeka na stvaralačku im-  
potenciju. Suaret subjekta i objekta i dešav-  
anja istine događa se upravo u jednom kre-  
ativnom akta radu. U njemu se otkriva  
svjetlost kao moj predmet i predmetna

istina kao moja istina. Rad kao stvarala-  
čki napor preina ostvare odlike man-  
jnosti samoga. Ja nisam osuđen na slobod-  
nu, nego mi on stvara puteve k slobod-  
ni. Moj svijet nije posljednja nemogućnost,  
nego protivravnje obzora mogućnosti.

Rad je ovdje uost kao stvaralački ljudski  
rad. To znači da su u njemu uključeni svi  
oblici stvaranja i to ne u hijerarhijskom,  
nego u simultanom naporu. Rad kako ga  
Hegel shvaća «apstraktno je duhovno»  
(Marks). On je ona esencijalna funkcija čov-  
jeka kao homo sapiens. Neodrživost ove  
antropologije, međutim, povlači za sobom  
korekciju pojma rada. On je u svojoj pri-  
vama kompleksna manifestacija čovjeka.  
Osim od toga da se može svesti na bit-  
ku koju djelatnost posebno, on bitno u sebi  
uključuje sve djelatnosti.

Ovakvo odneden, rad nema funkciju uk-  
danja, već naprotiv, održanja predmetnosti.  
Na ovom mjestu kritika Hegela. Hegel je  
jedino Marksova kritika Hegela. Hegel je  
nestranešću svoje antropologije unaprijed  
onemogućio ispravno polmanje funkcije rad.  
Za njega predmetna sfera predstavila otud  
nije ideje; predmetnost je postavljena od  
denjem samosvijesti. Prevladavanjem os-  
tuđenja, prevladava se (faktički apstraktni  
ukidni) i sama predmetnost. A to je upra  
paradokso. Nema ukidnuta predmetnosti,  
go samo modifikirane, običene predmet-  
nosti. «Nepredmetno bitak je nebitak»  
(Marks).

Ovdje nam je bilo cilj samo da upozor-  
na vezu predmeta i rada. Djelatničnosti  
sastoji se istovremeno u iscrpljivanju i  
stavljanju, ali ne u ukidanju predmetne.  
Predmet je rezervoar istine i čuvač cjel-  
svjeta. Mi se kroz njega susrećemo sa  
kom. On je metafora bitka.

Moglo bi izgledati, s obzirom na prije-  
šno, da se Hegel u izvjesnom smislu  
sa egzistencijalistima u svom ataku na pre-  
dmetnost. Pa ipak je to čovjek koji je sve  
nio predmetom, pa i ono što je egzisten-  
listima najsvjetije: samu egzistenciju. U  
nje predmetnosti, međutim, ima za njega  
svim drugi smisao nego za egzistencijali-  
nepredmetnost egzistencije. Za Hegela je  
objekt apsolutne ideje.

Ideja ima svoj vlastiti ritam. Ona u  
dijalektičkom gospodarstvu postavlja s-  
hodne barijere svojoj izgradnji, kao što  
mičari sami sebi postavljaju prepreke  
bi njihova pobjeda bila vredna i plod-  
na. Ove barijere su predmetni svijet. Ali  
Hegela to ne znači da se ideja cijelo  
idealnu i realnu (predmetnu) sfera ve-  
da se ona javlja jednom kao idealno (u  
drugi put kao realno (za sebe). Prevladava  
ove antiteze je ujedno uključena

Kod Hegela je sve podređeno strogom postupkom koji završava Impersonalna ideja proglašena je svaku činjenicu. Pojedinačne stvari i pojedinačni mišljenja samo su lukavice svijeta duha, pomoću kojih on ostvaruje svoje opće ciljeve. Veliki ljudi su u ovom bolničkom pativanju samo istaknute posljedice.

Pa ipak ima jedan samaljkli gusda koji je ovaj plan otkučio i koji je svemu tome nasredio. To je ignila egzistencijalizma Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Irdie egzistencijalisti, nije mogao objektivirati svoju vlastitu egzistenciju jer ju je učinio nosioem vrbno samospoznalje duha. Ali on tu je ostrano obratio i hvalluču se lukavim paradoksom: save to je moje u mojoj filozofiji krivo jes. Pa ipak je njegova filozofija bila u njegovo djele; njegova egzistencija je ostala izvan povijesti duha. A iz ove nepredmetnosti Hegelove egzistencije egzistencijalisti zaključuju na nepredmetnost egzistencije uopće.

Deviza svih humanističkih protesta u dimenziji hegelizma, od Kierkegaarda do Foerhaba i Marksa, bila je: treba filozofirati kao čovjek, a ne kao profesor. To je bio zahtjev za rehabilitaciju prirodne baze ograđanja povijesti i filozofije. Apstraktne esencije nisu subjekt sveopćeg zbiavanja, već je to konkretni pojedinci. No u publicem određenju ove prirodne baze svi se oni međusobno bitno razlikuju. Kod Kierkegaarda je to osamijeni pojedinac, kod Foerhaba je to apstraktno određeni društveni čovjek, kod Marksa je to čovjek kao generičko biće u njegovoj povjesnoj dimenziji.

Pitanje povijesti je ovdje od presudne važnosti. Za egzistencijalističke mislioce ima ona posve osebujan smisao. Nastojeći da diskredituju njeno značenje u Hegelovom smislu, oni tvrde da je ona nešto izvorno vezano za egzistenciju: ona nije izraz neke opće evaluacije svjetskog duha, nego je sama egzistencija u svojoj biti historična. Ovaj pojam historičnosti je pored mogućnosti i nepredmetnosti treći važan pojam svakog egzistencijalizma.

Egzistencija je historična. To će reći da je ona konačna i vremenska. Egzistencija nije objekt općeg povjesnog gibanja, nego je sama izvor svake povijesti. Njen život je vremenski omeđen i zato je ona izvor svakog vremena. Mi razumijemo historiju jer je historičnost oblik našeg postojanja. Egzistencija nije ništa drugo do samo utjelovljeno vrijeme.

Hegel je naprotiv svojim historizmom faktički došao do granice povijesti, jer kao što duk osvaja beskonačnost, kad svoju konačnost spoznaje kao negativnost, tako je i

spoznaja historičnosti svake filozofije apolutna i nihilistična. Hegel je na taj način nepredmetno isao iz povijesti. On, koji je sve postavio u povjesno dimenziju, sam se svojim spoznajem fatalno izdigao iznad njih.

Egzistencijalisti otkazuju historizam kao i nihilizam. Ovim vrlo pravilna izjava prave značenje povijesti. Bilo da sve događaje gledaju pod izumom ludog apsolutnog razvoja, čiju teoriju hoće da postave ili da svoje izražavanje ograničavaju na transcendentno logičko podmatje, ona — misle egzistencijalisti — vode njenoj krivici i negaciji. Time su pak zakračunata vrata k egzistenciji, kao posljednjoj osnovi povjesnog zbivanja.

Historičisti i antihistoričisti alijsde pogrešan put da bi čovjeka otkrili čovjeka. Oni tražaju za školom, koji im je u rukama. Čovjeku nije ništa bliže do njega samoga i zato on mora početi od sebe da bi došao k sebi. Egzistencijalisti i ovdje upiru prstom na iskon. Čovjek se ne može prskoračiti. On u sebi skriva točnu končinu mogućnosti, koje sučinjavaju tvor njegovog mišljenja i djelovanja. Radi se samo o tom da li on u sebi osvijesti.

Historičnost egzistencije predstavlja mogućnost njenog dešavanja u vremenu i mogućnost vremena uopće. Opća povijest nije pogrebni marš egzistencije, nego je vremenitost egzistencije uvijek opće povijesti. Historizam (Hegel) je poistovjetio vrijeme s vječnošću (Ahaajano). On je konačno sveo na beskonačno. Time je egzistencija dobila koznički smisao, ali se pod teretom apululnoga faktički raspala. Vrijeme se neobjektivno rastopilo u Povijesti, ono je iščezlo u apsolutnom vremenu i negiralo se u vječnosti. Egzistencijalisti naprotiv nastoje da rehabilituju autentično značenje vremena. Vrijeme kao vremenitost u svom izvornom značenju ne odnosi se na melromonski ujednačen i rigorozan razvoj univerzalija, nego je ono sama problematičnost egzistencije. Na taj način ne samo da se labjegava identifikacija s vječnošću nego se živioše održava izvorna napetost između vremena i vječnosti. A to je od bitne važnosti za razumijevanje čovjeka.

Ovi jednostrani izvodi dobili su svoju plastičnu razradu u egzistencijalnoj dijalektici Sirena Kierkegaarda. Odnos vremenitosti i vječnosti pretvara se u odnos egzistencije i Apsoluta. Čovjek je u svojoj prirodi napušteno i konačno biće, ali se kao takvo može shvatiti tek u opreci s nečim beskonačnim. Bog je moj apsolutni korijet. Ja sam izvorno upućen prema vječnosti, koja mi neprestano izmiče. A iz ovoga su, kako bi rekao Schleiermacher,

rada jedne stvarno egzistencije, koje je tako za svaku religioznost.

Svi egzistencijalisti ne daju direktno do vrh civilizacije. Ali to je prirodan put njihovog mišljenja. Jedniji od njih, osim Sartre, nije u okviru svojeg osnova uključio ništa novo više. Ali ni Sartre, općenito suprotno izdvojenosti, kako je to već više puta naglašeno, on pravi nikakvu značajnu razliku.

Napad na historizam i korijiranje pojma vremena u skladu je s osnovnim stavom egzistencijalista o nepredmetnosti egzistencije. Čin se uključiti u jedan univerzalan red i podvrgne nekim apstraktnim ciljevima, misle oni, egzistencija postaje stvar. Ona se pretvara u instrument za izvršenje nekoga što je njoj bitno strana. A to je nepodnošljivo degradiranje i izdaja čovjeka.

Hegelovski historizam naslovario je na glavu egzistencije svu težinu prošlosti. On je iz prošlosti htio saopći budućnost i time je stvorio sve perspektive egzistencije kao slobode. Povijest je postala povijest prošlosti, a budućnost je bila već iscrpljena u ovom misliom vremenu. Hegel je slavodobitno slavio likot na povijesti razvoj. Ali se zato, kako je već opazio Schlegel, našao pred granicom nihilizma.

Egzistencija je, međutim, okrenuta budućnosti. Ona svojim stvaralačkim aktima proljeća pred sobom tminu. A iz ove rasvijetljene budućnosti poprima i prošlost svoje određeno lice. Tako su egzistencijalisti dokazali provedi svetojstvu slobode i došli do zaključaka koji su jednako neprihvatljivi kao i oni loše shvaćenog historizma.

Njihova pogreška je, naime, u tome što svoja gledišta uvijek klatiču kao obrnuti pandan Hegelovim. Hegelova sjena lebdi stalno nad njima, određujući karakter i doseg njihove kritike. Ona ih veže na određene ontološke pozicije, koje su jednako nepodno i zavisne. Tako se preobražajem teze ne samo pokazuje izlilnost već i apsurdnost i nemogućnost njihove antiteze. Ovak preobražaj se dešava razbijanjem hegelovskih okova s povijesti.

Hegelov historizam nije autentični historizam. Povijest se nije zaleđila s Hegelom. Ona je neprekidno otvorena prema budućnosti, u kojoj traži realizaciju svojih nagomilanih potencija. Teorija povijesnog gibanja izraz je ove stvarne zakonitosti i nipošto ne znači apsolutnu transcendentiju povijesti. Ona je tek spoznaja općih smjerica povijesnog procesa, koji se nikada ne završava i u kome mi postepeno ostvarujemo cjelinu svoga bića i proširujemo opseg svoje stvarne slobode.

Razlog egzistencijalističke vrste, da egzistencije nije nepredmetna, ona postaje nepredmetna. Oni odmah razlikuju pojedina i moraju čiti da toga da i sama egzistencija u kolektivizaciji od nove prošlosti predmetom, jer može više je ne samo nepredmetni izvor svih odgovornosti, nego upravo deming svijeta. On je Ashimadova veća po kojoj svijet izlazi iz tmine i postaje kozmosom. Da bi se osiguralo od solipsizma i osigurali kolektivizaciju razumijevanje, mnogi egzistencijalisti uključuju bogu, kao što je to u kritičnom filozofu i Dekart. Bog se dakle našao s tom druge strane poluge kojoj mi slučajno kao oslonac; a ove strane je svijet!

Egzistencija, međutim, jest predmet i nije predmet, kao što ona jest i nije sloboda. Ona prestaje biti predmetom kad razumije ritmiku predmetnosti kojoj sama pripada. Sloboda je razvojni pojam, a ne sklerotična kategorija. Ona se stiče, a ne posjeduje. Egzistencija je slobodna tek ukoliko može biti slobodna. Ona nije slobodna, nego je određena za slobodu.

Egzistencijalisti ne mogu razumjeti povijest upravo stoga jer apstraktno filozofiraju o slobodi. Negirajući kontinuirani nužno razvoj, oni sve svode na niz samovoljnih slobodnih akata, u kojima pojedina nastojda riješi šifru svoga bića i reguliše svoj odnos s drugima kako najbolje zna i umije. Svaka filozofija je umjetničko djelo (Jaspers). Ona nema ništa zajedničko sa stvarnom znanstvenom istinom. Galilej se tvrdi Jaspers — slobodno mogao povući pred crkvenim sudom, jer sudbina njegovog finikalnih otkrića nije ovisila od njegovog postanka ili odricanja; ali zato je Bruno, svoja uvjerenja morao založiti svoj život.

Filozofija je, međutim, eminentno stvarni napor prema svijetu i jedinom pravcu može ona braniti svoje autono područje. Ali sad nam nije cilj ispitujemo ovu znanstvenost filozofije, koji da upozorimo na socijalni karakter slobode. To je put koji vodi koncepciji njenog razvoja; a njegovim usvajanjem neminovno prelazi od «historičnosti» čovjeka u vijest čovječanstva.

Sloboda zahtijeva drugu. Pa ipak ne jednom u zapadnoj povijesti drugi tumačeni kao granica; latina neophodna, poželjna granica, ali granica. Na nju se temelji cijela teorija ugovora. Čovjek prema njoj «artvoriva» dio slobode da bi osigurao mir i sigurnost, tako je naša država. Ona organizira zajednički život, uključuje se u život pojedinca, ukoliko nije direktna opasnost za drugu. Stoga ona prije svaga pravna, a ne materijalna institucija.

Ova teorija ugovora, koja je težnja čovjeka u duhu budućnosti, rezultirala je nastankom generičkog i individualnog života čovjeka. U čitavom razvoju, došlo je ovaj dualizam između suprotnosti političko države i građanskog društva, kako ju je formalizirao još Hegel, dalje razvio L. von Stin, a kojoj se igniralo rješenje dao jedino Marx.

Interes za opće u građanskom društvu po pravilu je motiviran privatnim interesom. Politički društveni život utima se samo kao sredstvo individualnog života. Država koja reprezentira apstraktnu društvenost čovjeka u građanskom društvu samo je pokušaj za stvaran, nedruštveni život njenih građana. »Povjesta o pravima čovjeka i građanina« iz 1791. koja je kroz svoje principe ostvarila političku emancipaciju građanina, ujedno je sankcionirala građanski liberalizam čovjeka. To znači da je ona prividno neutralizirajući višak u natklesnoj i natstranačkoj jednakosti istodobno razvezala individualističke slobode. Cilj je bio samostalni privatni bourgeois.

Nasuprot teoriji ugovora, sloboda se ne mora ograničavati, nego se tek zadobija. I to tako da čovjek svoj otišteni generički (politički) život više ne uzima kao prepreku ili sredstvo, već ga shvati kao svoju autentičnu manifestaciju. Proces slobode protvara se onda u proces obojećenja generičkog života čovjeka i proces podruštvljenja ljudskog života građanina.

Sloboda kako je shvaćaju egzistencijalisti jest nesloboda. Apstraktno shvaćena, kao i kod teorije ugovora, ona nam ne otvara nikakve nove perspektive i mogućnosti. Praktični njen izraz je vječna nesigurnost i problematičnost egzistencije u građanskom društvu, u kojem je ona na udaru svih neočekivanosti, koje čine obilježje njegovog anarhičnog života.

I Hegel i Selig su zaključili povijest svaki na svoj način. Prvi je sam sebe postavio kao granicu općeg razvoja duha, drugom je ona kulminirala u teoriji objave. Obojica su prošlost iza sebe ostavili kao golem sag po kome se odvijlo i objavilo nepoznato bolanstvo. Egzistencijalisti su najzad ovo impozantno tkanje isjekli na sitne krpice i, zastupajući apolutnu nepredmetnost egzistencije, dovršili konačnu likvidaciju povijesti.

Svako od ova tri stanovišta vodi na rub ništavila. Egzistencija ostaje čudo umjesto da se radi. Ona nije u stanju da shvati svoju prošlost ni svoju budućnost. Nemajući nikakvog čvrstog uporišta, ostaje ona sama sebe razjeda tajna.

Povijest, međutim, ne obarajući se na njena dekadencija, ipak teče. Ona se giba

u nekima ustaljenom smjeru općeg razvoja. Nijesu, ne bitni, čovjek se samo otvara kao objekt u pasivnoj svakodnevnici. Svjesno ili nesvjesno, on je vezan za neki od ili interesa koji ne mora biti njegov.

Društvo povijesti znači nastojati da se ona razumije. Čovjek se unio od gotov objekta do pomagala i sustavnost povijesti. On realiteta u njoj cjelovitost svaga bita i njegova se sloboda ne dijeli od njene slobije.

Max Scheler je svjedočno istakao da svakom pojedinom nasovu i stvaranju biti u osnovi određena slika o čovjeku. S jeftinim pravom se to može primijeniti na egzistencijaliste, čiji su pogledi bazirani upravo na jednoj antropološkoj predrađaji. Oni su u svojoj uobrazilji stvorili prototip čovjeka, koji bi trebalo da bude uzor za svako autentično postojanje. Model koji su odabrali nije nitko drugi do građanski intelektualac.

Egzistencijalisti su počeli s protestima protiv svakidašnjice, protiv lijenog i besmišlenog podavanja sredini i povijesti; protiv građanske (!) pljesnive bare, koju pravi problemi čovjeka ne mogu ustalitati. Søren Kierkegaard je u svoje vrijeme najgorbenije napadao ovu konformističku i medokritičku građansku egzistenciju, ne štadeći riječi poruge za tihu sreću toplih domova, koja je skrivala tupu blažavost postojanja. Stotinu godina kasnije ovaj protest je ponovljen s neslućenim učinkom i utjecajem. Egzistencijalisti u vreoju našeg vremena ponovno otkrivaju ovaj »zaborav« i demisiju čovjeka. Na svijetu vlada bojazan od pitanja: »Koji strah je danas veći od straha pred mlakljenjem?« (Hajdeger). Svi izbjegavaju da se susretnu s problemima koji bi ih mogli suviše uznemiriti. Današnji čovjek je doživio mnoge kataklizme i on želi mir. Ali takav mir kakav on želi nije doista ljudski.

Svrha čovjeka, tvrde egzistencijalisti, nije u »zaboravu«, nego u apolutnoj pribranosti. Čovjek mora biti budan ako želi potpuno ispuniti svoja misiju. On ne smije dozvoliti da se izgubi u svijetu i živi u pasivnoj disperziji i anonimnosti. To je pristup i »grrijeh« (Abanjan), koji se ne može otkupiti.

No ovaj njihov nekonformizam je, kako vidjemo ranije, anaroidan, a ne stvaralački. On nije motiviran spoznajom neke pojave nužne, nego je eksplozija nezadovoljne »izlink«. A ta izlinka je u svom autentičnom postojanju uplašena, zabrinuta i problematična. Što kod toga može značiti »apolutna pribranost« osim apolutne samoanalitičnosti bolanog intelektualca? To je čovjek koji je uletio »oslođen na slobodu«. On je u stanju doći do jedne razloge za svaki labor i stoga ostaje smeten

kao životinjski instinkt. On se bori, jer mora da je kao životinjski instinkt. Ali bori se kao životinjski instinkt. U njegovom životu ima tragova civilizacije, ali se u njemu ne može prepoznati i jedan od njegovih tipičnih instinkta, kojim se životinjski instinkt bori.

U ovom slučaju figura instinkta je egzistencijalna figura života. Preuzetak ovakav uvodi, uvode egzistencijalno, samo je vjerojatno istovjetnost. Egzistencijalno je u svojoj biti problematizacija i mora biti problematizacija. Ne tako je egzistencijalno egzistencijalno — preuzetak koji kao životinjski instinkt naglašava egzistencijalno: životinjski instinkt ne može biti uvijek potpunopravni, jer bi to značilo njegovu negaciju kao egzistencijalno. Egzistencijalno je uvijek uvode superiornu svojstva egzistencijalno i zato je ironična. Ironija je u ovom slučaju opet svoje značenje, otkrivajući krvnu vodu egzistencijalno u romantizmu. Uporedba s ovim filozofsko-literarnim pokretom prošlog stoljeća vama je poučna. Ona pokazuje da je savremena egzistencijalizam velikim dijelom opravno restauracija problematike, koju je ovaj takozvani postavio.

Romantizam su imali velike iskustvo u životu. Ona je filozofski značila filozofsko nastajanje u romantizmu, ali je faktički životinjski i svakom od njih kao duboko ličan problem. To su bili prvi intelektualni bolesnici modernog vremena. Ironija je za njih preistovjetila kobnu superiornost stvaranja, koja je priješla pričin kontakt s životom. Ona je bila ujedno simptom nesigurnosti i neuzvratnosti egzistencijalno, koja je izgubila sigurno tlo pod nogama. Izdajući je nad svo, ironija ju je sudarila s Nihtom. Kako prevladati ove konsekvence? Životni problem činio se romantizirana okruženje. I dionio «trubaš romantizirana» Siegel (Schlegel) prvi pokušaje s predavanjima iz «Filozofija života».

Mada filozofija života nije isto što i filozofija egzistencijalno, iako je između njih postaviti određene veze. Prema Feiu Hajnemenu (Neue Wege der Philosophie, Leipzig, 1929) prva propovijeda amorfan život, druga formiranu i samovječnu egzistencijalno. Prva se suprotstavlja svemu mišljenju, druga samo apstraktnom mišljenju. Prva znači negaciju filozofije, druga samo apstraktnu filozofiju. Filozofija života, međutim, ne propovijeda uvijek sljepi amorfan život. A ni egzistencijalizam zavire od puteva i spoznaje filozofije života. Još je Bören Kierkegaard istakao mogućnostima izbora, svoje sljepo doživljeno zamijenio ljudima. Danas egzistencijalizam se općenito ustalo

ni teksta konvencionalno i izvode se životinjski instinkt života i životinjski instinkt. Ujedno kao životinjski instinkt. Ujedno kao životinjski instinkt. Ujedno kao životinjski instinkt.

Model savremenosti egzistencijalno, koji ovakav odabira tipa egzistencijalno (ekzistencijalno egzistencijalno). U savremenosti egzistencijalno (ekzistencijalno) životinjski instinkt. Ujedno kao životinjski instinkt. Ujedno kao životinjski instinkt. Ujedno kao životinjski instinkt.

Uživajući ovu «sljepu», ostuđenju životinjski se radikalnom odlukom vraća sebi. Ovako se vraćanjem, tvrdi Abanjanu, on ne samo da otkriva svijet već realizira jedinstvo i jedinstvo svijeta. Da bi sve izgledalo još paradoksalnije, Abanjanu kaže da se u izvornoj misli nema što prigovorit postojanju Hegelovom stavu: sve što je racionalno, stvarno je; sve što je stvarno, racionalno je — tek što je tome uvjet egzistencijalno — odluka o vjernosti sebi, tj. svojoj izvornoj problematizaciji. «Realnost i racionalnost kohezivirano», Taylor, Torino, 1948. «Ali kohezivirano postojanjem jednog akta koji je transcendira, budući da se ja, da bi došlo do bitka, mora povući od početne disperzije i priznati se u svojoj problematizaciji a svijetu, da bi u ovom redu došlo do bitka, treba ja.» Svijet je bez egzistencijalno kao hyle. Ovdje se sudaramo s paradoksom da u svojoj biti problematizacija i smetena egzistencijalno unosi u svijet element redal Abanjanu se nalazi pred granicom spiritualizma. Egzistencijalno stvara kozmos kao kozmos. Ali odakle u nama red? Odkakle naša odluka o vraćanju sebi? Sve to nastaje — ništvo. Čovjek odlukom (i) odabire ne samo svoju problematizaciju već, štaviše, sve racionalnost i racionalnost svijeta. Sve to dakle nije nehomogen? Ali kako onda «svako od nas može govoriti samo u prv licu» (op. cit. str. 17)?

Ova čudnovata zbirka se nadovezuje uporno težnju talijanskog mislioca da sve egzistencijalizam dađe pečat pozitivno i konstruktivnosti. On, naime, razlikuje tri moguća oblika egzistencijalno filozofije, odnosno tri temeljna shvaćanja egzistencijalno. Prvo tvrdi da egzistencijalno samo ništa može ptiati za bitak, ali je ovim ujedno određena priroda njegovog bitka, mogući se izjednačiti s bitak, ona se ne može odobiti ovog ništa i zato je ustvari nemogućnost da ne b

U ovom je E. P. Schlegel (Schlegel) prvi pokušaje s predavanjima iz «Filozofija života».



...bita. Egzistencijalizam odbija Hegelov. Druga osnovna odabrala egzistenciju je njenog najpauziranija bitka. Egzistencija se bezokrajno upire da dosegne bitak, ali su njene napori besprijekni. Zato je ona samo »svjetlo«<sup>7</sup> da bude bitak. Ovo je bitak. Jednostavno. Treće, odvajanje utima egzistenciju prona kao »svjetlo«<sup>7</sup> da bude bitak. Ovo je bitak. Abanjanje.

Ova dva gledišta, misli se, osuđuju egzistenciju na krak i negativnost. Njegova tak gledišta ovoga joj neke pozitivne perspektive. Egzistencija se ne negira u svom patetičnom saletu prema apsolutnom ili u svojoj tragičnoj vezanosti za ništa, već se kanta u svom problematičnom odnosu prema bitku.

Tako je, međutim, uprkos ovim odredbama otkrili neke pozitivne izgleda ovog »analabjanja«. Abanjanje ih je iz svoje goraju sbeome logički postuira, ali se odjednom našao nemoćan da ih konkretno filozof. Egzistencija ostaje jedna i abanjanje krasura pred kojom uvijek ležda rizik i smrt. Ova posljednja »kao mogućnost, determinira litavu našu prirodu i čitavu našu egzistenciju« (op. cit., str. 35). Pa kako kraj toga množiti suštinsko određene egzistencije kao negativnosti? Egzistencijalizam uopće, kako dobro primjećuje L. Parejson (L. Pareyson — »Ekstena e persona«, Torino, 1950), nisu uspjeli osloboditi egzistenciju negativnosti, koju joj je još učinio Hegel. A to pokazuje svu promašenost i izravnost njihove kritike.

**Jedan problem — i to ne slučajna — naročito zaokuplja egzistencijalističke misli: problem drugih. Oni nisu u stanju sasvim sigurno odgovoriti na dva važna pitanja: prvo, ko su ova bića koja me okružuju i s kojima sam osuđen da živim? i drugo, kako se mogu s njima sporazumjeti?**

Može izgledati izlišnim postavljanje problema komunikacije u naše vrijeme, kad su i znanostima puna usta o čovjeku. Pa ipak mi današnji rasplakani humanisti samo simptom humanističke krize jednog ahumanog stoljeća. Građanin čovjek više nego štada otkriva druge kao »spakao«<sup>8</sup>. Egzistencijalizam se u toj situaciji prikazuje kao kijuč za sve gledišta. On s lakoćom može promisliti sve gledišta. Ali on je nesposoban da ih stvaralački oblikuje. Prevedivajući da »skvat«<sup>9</sup> i »razumije«<sup>9</sup> sve, on zapravo ne razumije ništa. To potječe na kaput koji je skrojen za svako, pa se uopće ne može upotrijebiti. Apsolutno vidovnjaštvo je ravno apso-

lutnom slijedu. Njegova čitoca je jednaka svjetlosti bitak.

Egzistencijalizam pona pravo da se zove nihilističkim filozofijom. On je nihilizam, jer može razumjeti i opravdati samo labor. On je besperspektivan i stuman, jer pravi humanizam čije zamisao na apstraktnom razumijevanju i filantropskoj sudi. Egzistencijalizam »prosvjetljava«<sup>9</sup> nije u stvari otkriti nijedan opći putokaz, niti pravi bilo kakvu svjetnu pomoć. Ono »spilira«<sup>9</sup> na apstraktnu dužnost čovjeka prema drugima, koje ovaj tek treba da »prosvjetli«<sup>9</sup>. Njegova pomoć je jednako pasivna i varijiva bilo ona pružena u dostojanstvom ili kroz sure.

Pitka moralizam A. Kamla (Albert Camus) najbolje otkazuje nepouzdanost i ograničenost ove pomoći. Bilo bi suviše nabrijati izmaga iz njegovih pripovijesti koja se dokazuju. Sve su oni takozvani »beznačajni slučajevi«. Njegov Setar (iz »Kuga«) u krajnjoj osami traži toplu riječ i još se nekako snalazi za buranja pobasti u općoj zabrinutosti. Ali kad se — nakon što je opasnost minula — u općoj disperziji gibanja i interesa opet našao sam, pona na ljude iz miranja što ga »mimolaze i previdaju. Ako ima nešto što je u »Kugi«<sup>9</sup> najjedritiji protiv malograđanalog besovjstva (na Rijenu (nazov. Kamla), onda je to baš Setar.

Problem drugih je veoma kompleksan. Da bih ih mogao prianati kao razumjevanje i njihna središnja, ja najprije moram moći s njima komunicirati. Ovaj problem je, međutim, u egzistencijalizmu još uvijek otvoren. Drugi su za mene nepoznati. Ja ne znam kako ću im najbolje prići ako nam nedostaje jedinstven i obavezan zajednički jezik. Ljudi tako liče na usamljena jenera, čije vode nijedan vjetar ne može sjediniti u istom gibanju. Egzistencijalisti su odredili svaku nadegzistencijalnu općost i stoga pred njih iskrsava u svoj velični problem istine i problem filozofije uopće.

Istina, ukoliko je autentična, mora imati svoj izvor i smisao u egzistenciji. Ne postoji opasnost da se ona odvori u egzistenciji i postane pojedinačna istina. Tada postaje besmisleno govoriti o istini: to je kraj filozofije i gubitak drugih. Zaključiti se filozofiju može i na drugi način. Ako se sve objektivira i sve uklopi u sistem, postaje se znanstvena procinost i pojmovna jamuča istine, ali to više nije ljudska istina. Tada je sve zakopčano i dovršeno: to je kraj filozofije i gubitak egzistencije.

Između ove dvije krajnosti egzistencijalisti se trude da pronađu srednji put. To je, razumljivo, posao koji im zadaje najveće briga. Filozofija se ne smije razumjeti u naučne formule, niti smije potonuti u egzi-

<sup>7</sup> Često se sutra radnica iz jedne Beštrove drame odnosi, to su drugi.

stojati — ako napređe kao ostali filozofijom. Egzistencijalisti vjeruju da istina može biti samo egzistencijalna, ako napređe sama sama u svojoj govoru. No kako krati toga izbjeći njenom objektiviranju? Komunikabilnost, dakle općenitost istine, ide na uštrb njene egzistencijalne dostižnosti i autentičnosti. A pojedinačnost, dakle nemožnost istine, omogućava svako njeno otkrivanje. Kako izmaci Scilla manosti i ne upasti u Haribada šutnje?

Jaspers se nada da je ovaj problem riješio svojom filozofičkom logikom. Ona bi trebala biti zamislanje uma koji djeluje u egzistenciji. To je faktički obnova svojevrstne kritičke apokaliptike, koja nije izložena opasnosti transcendentije ili subjektivizma. Filozofija egzistencije apelira na um, tj. na svijest o krajnjim mogućnostima, koje su svima zajedničke. Trebalo bi da ovaj um bude istodobno formalan i sadržajan (konkretan), jedan i mnoštven — budući da djeluje u svakoj pojedinačnoj egzistenciji kao zakon koji je od nje neodjeljiv. Neke vrste univerzalia in rebus. Na tomo je zanovana mogućnost i komunikabilnost istine. Ovim apeliranjem na um, na egzistencijalnu samoosvijest, farobnjački je riješen paradoksalna komunikacije: ni znanost, ni ljubav. Jaspers predlaže osmo razgovor o mogućnostima! Time se nismo »izdoli«, nismo išli iz nas samih, nismo se »transcendirali« u znanost, a ipak se razumijemo. Poteškoća je, međutim, što Jaspers, zajedno s ostalim »egzistencijalnim misliocima«, insistira na općim uvjetima ovog razumijevanja; on ima shemu egzistencije i trudi se da je definira, mada istodobno tvrdi da ju se ne može objektivirati. On uporno nastoji da svoja istraživanja protumači kao samozloganje egzistencijalnog uma, ali ih postavlja kao obrazac, koji se istina u pojedinačnim odlukama ili angažmanima može kojekako sifrirati, ali u svojoj biti ostaje njihova znanstvena teorija. Tako Jaspersova filozofika logika nije ništa drugo do teorija svih Weltanschauung-a i filozofija, pa i onih egzistencijalističkih. Njemu se neumitno nameće zaključak da filozofira jedino izvorno. A to je ujedno drastična negacija njegove polazne točke.

Nije slučajno da se pod teretom ovih shema, tražeći mogućnosti dodira s drugima, mnogi egzistencijalisti obraćaju umjetnosti.

Svojom estetsičkom jezikom, u koju je umjetnik stavlja razum s pridodom, može on i sam otkriti bivstvo istine. Kao da svijetom, koji Kantove teorije opet vrste, Kantova estetika i smatra simbolizira sada najviše što istina može postiti i reći. Magičan zajednički um, koji traži egzistencijalisti, ima svoj »Kantovog estetsičkog suda«: on nije pojedinac (apsolutno) univerzalan, niti predodređen pojedinac — već »subjektivno općenit« (op. Kritik der Urk. § 6). A u krajnja granica koja u naporu postava istina može doseći nepotvoren istina.

Egzistencijalisti tako zaključuju filozofiju tražeći puteve komunikacije. Ona je kritički svoju misiju već ispunila. Ma kakvo izgledalo nevjerojatno, oni se ovdje vraćaju na stav čijom kritikom su započeli. Jer im može učiniti neka buduća misao, istina, koja ostati »kritična«, to će reći otvorena, otvorena i suzdrživa. Naći na ovu dečanju je danas dan u pojedinačnim. U sličnoj funkciji bio je i Kant. On je prošao s prvotnom stavkom da otvara puteve metafizičke, a u krajnja granica koja u naporu postava istina može doseći nepotvoren istina.

To su teškoće koje se ne mogu ništa. Egzistencijalisti se uzalud trude da obratiraju između znanosti i šutnje. Oni moraju približiti jednoj ili drugoj od »krajnosti« dok smatraju da je svijet u osami ili jedinstvu zapčetačen. Bio on »stički ili pluralistički strukturiran, kod gela i kod njih nema on nikakvih magičnih Hegel je podigao branu posred toka naše nužde, a egzistencijalisti su raspali tok na mnoštvo samostalnih potečica, koje međusobno ne mogu pronaći — umjesto ih učine članovima jedne jedinstvene gde.

Između mene i drugih ne stoji ništa. Postoji zajednička podloga kao na re koja čini plohu našeg susreta. Svaki je vezan za nju, mada time nije lišen posebnih crta. Od te pozadine nemogu otkruti. Svijet ne nastaje našom od nego smo mi već odavno u njemu. možemo »otkriti« druge ako ih već pronađi, niti se možemo s njima »sprijateljiti« ako već nismo s njima »radili« se nalazimo u ovom carstvu drugih, i ne htjeti. A drugi — to je također »koje se nadovezuje na moje; to je on

EDO FINO