

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET, IVANA LUČIĆA 3
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

SARTRE: LJEPOTA OČAJA

Diplomski rad

Mentor: prof. dr. sc. Lino Veljak
Komentorica: prof. Barbara Stamenković

Student: Ante Zgurić
Smjer: filozofija, jednopredmetna

Zagreb, 2011.

SADRŽAJ:

1. Uvod.....	2.
2. Utjecaj Husserlove fenomenologije i Heideggerove fundamentalne ontologije na Sartrea i određenje Sartreova poimanja bitka.....	5.
2.1. Dokidanje „biti“.....	5.
2.2. Fenomenologija kao temelj proučavanja egzistencije.....	7.
3. Pred-refleksivni cogito, određenje bitka-u-sebi.....	9.
4. Strah od ništavila.....	11.
5. Teistički egzistencijalizam: Karl Jaspers.....	13.
6. Bitak-za-sebe.....	19.
7. Vremenitost.....	21.
8. Bitak-za-drugoga.....	25.
8.1. Ja i Ti.....	25.
8.2. Ja i svijet predmeta.....	31.
9. Optimizam očajaja.....	37.
10. Zaključak.....	42.

1. Uvod:

Ova naizgled paradoksalna formulacija naslova „Ljepota oćaja“ sugerira sav onaj apsurd Sartreovog egzistencijalizma, koji slobodno moćemo prozvati temeljem njegove filozofije egzistencije općenito. Naime, poznato je da se Sartreova filozofija egzistencije uvijek tumaćila kao filozofija oćaja, kao jedan krajnje negativan stav prema svijetu i prema ljudima, kao svojevrsna nemogućnost ćovjeka da pojmi išta više od ovoga svijeta koji nam je dan kao takav i da osim onog zbiljskog nema više ništa. Nekako bismo mogli konstatirati da je Sartre zapravo ekstenzija Nietzscheove ateistićke filozofije, odnosno nihilizma koji se uspostavio njegovom glasovitom izrekom „Bog je mrtav!“, gdje Sartre nije pokućao prevladati takvu situaciju prihvaćanjem svijeta kao takvoga u onom Dionizijskom „igranju“, odnosno hedonistićkom ućivanju u onome što imamo, te pokućaju prevladavanja ovoga svjetskog ćovjeka, odnosno tećnji prema nadćovjeku. Sartre je, uvjetno rećeno, taj nihilizam joć produbio i sveo upravo na nemogućnost pronalaska nekog vićeg smisla stvarnosti, tj. svijeta i ćivota u njemu, sugerirajući u svojoj ontoloćkoj spekulaciji da osim bitka kao takvoga sve drugo do ćega moćemo doprijeti je „ništa“ i gdje ćovjek kao svjesno biće, ili bolje rećeno, paradoksalno biće stoji na toj razmeći bitka kao takvoga i nićega, koje je upravo ono sve „oko“ bitka i do ćega ćovjek konstantno dopire, gubeći smisao svega onoga što ga kao egzistencijalnog bića okrućuje.

No zašto onda „Ljepota“? Naime, ono što ćemo pokućati prikazati u ovoj raspravi je upravo mogućnost ćovjeka koja se nazire u tom egzistencijalistićkom odrećenju ćovjeka. Pokućat ćemo dovesti u pitanje svu onu drućvenu kauzalnost koja u velikoj mjeri pokućava ćovjeka kao individuu svesti na onu vrstu prosperiteta koja se jedino nalaće od strane drućtva i prema kojoj je pojedinac primoran djelovati. U tom kontekstu, sve one tzv. oćajavajuće segmente ljudskog bitka o kojima Sartre govori (ateizam, nićtavilo, apsurdnost, pesimizam, mućnina, solipsizam itd.), a koji su u takvom drućvenom sistemu a priori shvaćeni kao jedna krajnje negativna pojava, pokućat ćemo dovesti do svojevrsne pozitivne danosti koje za cilj imaju upravo osvijestiti ćovjeka o njegovu nezavidnom poloćaju u drućtvu, te koji naposljetku teće prema subjektivizmu koji kao krajnji cilj ima upravo uvidjeti mogućnosti koje nam pruća egzistencija kao takva.

U tom pogledu, pokućat ćemo izbaviti i Sartrea iz svake moguće krive interpretacije i svakog negativnog stajalića koji se oćituju u samom povezivanju Sartrea s navedenim pojmovima, posebice s ateizmom i solipsizmom.

Naravno, u tom kontekstu ćemo dati i usporedbu s predstavnicima teističkog egzistencijalizma (Jaspers, Buber, Marcel), koji svoj korijen vuku od Kierkegaarda, odnosno njegovog subjektivizma koji se pojavljuje u čovjekovoj težnji prema vlastitom spoznavanju koji svoj temelj isto tako ima u konkretnoj egzistenciji, ali koji za krajnji cilj ima vjeru u boga kao mogućnost nadilaženja tog faktičkog stanja.

No prije nego što krenemo u razmatranja o navedenim postavkama Sartreove filozofije egzistencije, treba posebnu pozornost obratiti na ontologiju koja se može slobodno prozvati utemeljenjem Sartreovog egzistencijalističkog koncepta u kojem će se upravo otkriti najbitnija postavka egzistencijalizma, a to je egzistencija koja prethodi esenciji, a koji će naposljetku dovesti do definicije čovjeka kao kontingentnog, odnosno slobodnog i neodređenog bića koje kao takvo ima potpuno otvoren pogled prema egzistenciji, odnosno svim njezinim mogućnostima.

Naime, u svojim osnovnim ontološkim razmatranjima Sartre će zapravo negirati bilo kakvu mogućnost postojanja neke biti kao jednog uzroka svih stvari, čime će ozbiljno poljuljati metafizičke koncepte koji sežu još od predstavnika antičke filozofije, primjerice Platona, preko njemačkog idealizma, prvenstveno Hegela, pa sve do Husserla, kojemu će priznati utjecaj njegove fenomenološke filozofije, ali će mu uputiti veliku kritiku u vidu razmatranja čovjeka kao bića koje stremi prema biti, a samim time i mogućnost samog postojanja biti ispred egzistencije, ali preko kojega će uspostaviti temelje ateističkog koncepta egzistencijalizma, pa ćemo pokušati razmotriti taj naoko nepovezani odnos.

Također, u izvođenju osnovnih ontoloških postavki Sartrea, morat ćemo se osvrnuti i na utjecaj Heideggera, koji je kroz svoju fundamentalnu ontologiju, odnosno koji je upravo postavljajući bitak, tj. ono bivstvujeće kao bivstvujeće čovjeka u vidu „bitak“, dao temelje određenju Sartreovog pojma egzistencije.

Naposljetku, kako bismo što bolje došli do tog paradoksalnog pojma čovjeka, potrebno je i definirati osnovne Sartreove ontološke pojmove „bitak-u-sebi“ i „bitak-za-sebe“, kako bismo kasnije mogli kroz dimenzije „vremenitosti“ i „odnosa s drugim“ otkriti prvenstveno taj apsurd egzistencije, a potom i mogućnost čovjekovog projektiranja samoga sebe.

2. Utjecaj Husserlove fenomenologije i Heideggerove fundamentalne ontologije na Sartrea i određenje Sartreova poimanja bitka:

2.1. Dokidanje „biti“:

Prije svega, postavimo si pitanje što je to „bit“? Možemo li ju uopće tražiti i postoji li nešto, nekakvo područje gdje se „skriva“? Mi možemo dati čistu ontološku definiciju biti kao „ono po čemu nešto jest to što jest“¹, tj. onu nepromjenjivu prirodu nečega koja se skriva od ljudskog pogleda u sferama transcendentnog. No da bismo se što bolje upoznali s određenjem biti, a potom i njenom primjenom na egzistencijalističku filozofiju, najbolje bi bilo krenuti od postavki Edmunda Husserla, tj. njegove fenomenološke filozofije.

U svojoj čistoj fenomenologiji, Husserl će uspostaviti odnos između 1. činjenice i biti, koja će se očitovati u njegovu naumu da uspostavi mogućnost 2. „ideacije“, tj. traženje biti koja se nalazi „iza“ onoga predmetnoga, čime će također implicirati i mogućnost uspostave 3. filozofije kao znanosti. Ovo su glavne postavke Husserlove fenomenološke filozofije, no pokušajmo bolje objasniti te elemente... S jedne strane imamo ono što Husserl naziva prirodnim znanostima, kao znanosti o materijalnoj prirodi, dakle o prirodi koja je puka činjeničnost, sve ono što vidimo, što čujemo, ukratko, sve ono što nas okružuje. Također, mora postojati i neki subjekt koji će moći percipirati tu prirodu oko sebe, a to je čovjek koji percipirajući vanjski svijet određuje „iskustvo kao činjeničnu znanost“².

Dakle imamo dva bitna momenta: prirodu kao činjeničnost, kao objekt i čovjeka kao subjekta. S jedne strane imamo prirodu, prostorno-vremenski, kauzalni svijet kao identičan bitak u kojemu jesmo, u kojemu se prepoznajemo kao tjelesna, kulturna i povijesna bića, no s druge strane, imamo svijest koja se izdiže iznad tog prostornog i vremenskog, i koja upravo putem doživljaja faktičkih stvari, odnosno iskustva, izlazi iz domene stvarnosti, ulazeći u domenu nečega drugačijeg od onoga što vidimo oko nas. Naime, Husserl će reći da je svijest u domeni psihičkog doživljaja koji polazi od empirijski uvjetovanog svijeta, ali koji transcendirira, tj. nadilazi taj svijet prema samoj biti, te u tom kontekstu ti fenomeni dati iz vanjskog svijeta se moraju uzeti u obzir kao „doživljaji“ svijesti te kao takvi moraju biti svedeni na sami sebe, što znači da ne korespondiraju sa stvarnim određenjem svoga predmeta, nego intuitivno prodiru u sferu biti, kao nešto drugačije od činjenične zbilje. „Empirijski zor, specijalno iskustvo, jest svijest o nekom individualnom predmetu i ona ga kao zrijuća svijest

¹ Kalin, B., *Povijest filozofije*, Školska knjiga, Zagreb, 2003., str. 20.

² Vidi Husserl, E., *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, Breza, Zagreb, 2007., str. 12.

'dovodi do danosti', a kao zamjedba do originarne danosti, do svijesti da je predmet zahvaćen 'originarno', u svojoj 'tjelesnoj istoti'³.

Upravo zato Husserl želi filozofiji dati znanstvenu relevantnost. Naime, ako postoje egzaktni znanosti koje proučavaju taj činjenični svijet, mora postojati i neka znanost koja će proučavati i idejni svijet, a to naravno može jedino filozofija. U tom procesu fenomenološke redukcije, treba poći od egzaktnih znanosti, prvenstveno psihologije, ali cilj koji Husserl uspostavlja je da se izađe iz te domene egzaktnosti tog iskustvenog, te da se pokuša svaka znanost putem filozofije iskoristiti u mogućnosti pronalaska biti na način da se psihologiji kao znanosti o svijesti suprostavi fenomenologija kao znanost o svijesti kao „ideaciji“, tj. o spoznaji biti.

U tom duhu Husserl će dati kritiku naturalizmu za koji smatra da pokušava krećući se iz domene fizičkog svijeta, postvariti i samu ljudsku svijest, koja po svojoj naravi mora biti u domeni fenomenološke redukcije.⁴

Imamo dakle postavku činjeničnosti kao uvjet spoznaje biti koja je metafizički korijen zbiljnosti, te imamo subjekt, odnosno čovjeka koji ima svijest, Descartesov cogito, onaj koji ima mogućnost da prodi u samu bit stvari i to putem, kako ju naziva Husserl, eidetske redukcije. I ukoliko čovjek kao subjekt ima cogito kao refleksivnu svijest, dakle, čim ima mogućnost mišljenja, a time i sumnjanja, znači da ima i mogućnost ideacije, tj. prodiranja do biti iz koje proizlazi sve ono što je vidljivo. Dakle, Husserl uzima u obzir svijest kao danost koja reflektira predmete iz svijeta kao vlastito iskustvo, ne kao što su one predmetno dane, nego kao forme individualne svijesti, čime uspostavlja pojam *transcendentalnog ega*, te u tom kontekstu možemo reći da je taj ego onaj kojim spoznajemo sebe kao spoznavajuća bića, koji spoznaje vanjski svijet kao svijet u meni, dakle „bitak-za-mene“. „Ja sebe neprestano zatječem kao nekoga tko zamjećuje, predočuje, misli, osjeća, želi itd.; i u tomu najčešće nalazim sebe u odnosu na zbiljnost koja me stalno okružuje“⁵.

Objektivna stvarnost za Husserla je temelj otkrivanja biti koja se prikazuje u odrazu čovjeka kao subjekta. Ovdje imamo istu polaznu točku i kod Sartrea, a to je ista ta objektivna stvarnost, odnosno egzistencija koja nam se otkriva putem percepcije stvarnosti, odnosno putem iskustva. No postoji jedna bitna razlika u daljnjoj ontološkoj spekulaciji između te dvojice filozofa. Dok smo za Husserla ustanovili postojanje dvojnosti između pojave i biti, gdje se iz pojave, posredstvom cogita, tj. transcendentalnog ega, uspostavlja eidetska

³ ibid., str. 14.-15.

⁴ Ovo je bitno navesti utoliko što će se i kroz filozofiju Sartrea i Heideggera, a posebice Jaspersa razmatrati o nedostacima znanosti i općenito znanja koji doduše služe kao svojevrtni pokretač filozofske misli, ali su nedovoljni u razmatranju cjelokupnosti bitka kojim se bavi filozofija.

⁵ ibid., str. 61.

redukcija, tj. mogućnost spoznaje te biti kao nečega „iza“ samih stvari, za Sartrea takva dvojnost, odnosno taj „bitni“ temelj ne postoji. On naprosto smatra da je svaki fenomen skup svojih pojava.

Dakle, nema neke ideje o biti nekog fenomena koja proaktivno učvršćuje svojstva njegova predmeta u stvarnosti kakvu vidimo, a koju bi onda čovjek kao svjesno biće u fenomenološkoj redukciji, preko zorne svijesti, tj. intuicije otkrivao, kako bi to Husserl konstatirao. Nema biti koja je iza onoga što se pojavljuje, kao nekakva negacija bitka, nego „je bitak nekog postojećeg upravo ono kako se ono pojavljuje“⁶.

Ovdje smo došli do temelja Sartreove egzistencijalističke filozofije, a koji se otkriva u fenomenološko-ontološkom aspektu razmatranja zbilje. Dakle, Sartre ne prihvaća bit kao temelj svega, ne kao jedno počelo svega, nego bit koja je asimilirana u ono postojeće kao dio toga, kao značenje bitka. Ne možemo reći kao Husserl da postoji bit crvene boje kao nešto „crveno“ što određuje sve crveno u svijetu, nego je to crveno jedan beskonačan pojam koji se uspostavio upravo u bitku kao ono što je bitak proizveo kao primjerice boja neba u zalasku, i koji je svojom konstantnom primjenom, odnosno promatranjem, u njegovom bitku dobio univerzalan karakter.

Dakle, jedino što za Sartrea može postojati je bitak, čime je priznao utjecaj Heideggera, čija fundamentalna ontologija ima svoj korijen u fenomenologiji kao disciplini, a koja obuhvaća ontičko-ontološki karakter bitka počevši od egzistencijalnog određenja čovjeka.

2.2. Fenomenologija kao temelj proučavanja egzistencije:

Kada govorimo o Heideggeru, najbolje bi bilo početi od njegove kapitalne teze koja glasi: „bit bivstvovanja je u njegovoj egzistenciji“⁷. Naime, Heidegger će odrediti fundamentalnu ontologiju, koja se odražava u korijenu fenomenologije, kao onu koja proučava „bivstvujuće bivstvjućeg kao smisao bivstvjućeg“ (jednostavnije rečeno, smisao bitka), za razliku od drugih znanosti koje proučavaju samo ono bivajuće u svojoj egzaktnosti (određene segmente bitka), što je isto tako sugerirao i Husserl govoreći o razlici između egzaktnih znanosti koje proučavaju činjenični svijet i filozofije koja proučava idejni svijet. U toj mjeri možemo govoriti o istom polazištu i Heideggera i Sartrea, koji svoje fenomenološke pretpostavke vuku od Husserla, u smislu da se ontološka nauka temelji na činjeničnosti bitka, tj. na onome pojavnom i empirijskom, ali oni uključuju ontički karakter bitka koji je temelj

⁶ Sartre, J. P., *Bitak i ništa I*, Demetra, Zagreb, 2006., str. 4.

⁷ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985., str. 42.

tog proučavanja, za razliku od Husserla koji proučava čistu bit kao jedno određenje svih stvari, tj. egzistencije.

Dakle, Heidegger isto tako implicira cjelokupnost egzistencije koja je sagledavanje i onog činjeničnog, koja nije neposredno vezana za ljudski bitak, a koje on definira kao „bitak-unutar-svijeta kao strukture bitka-u-svijetu“⁸, tj. kategorije koje se dijele na predručnost, tj. čisto faktičko postojanje, dok upravo u toj faktičnosti postoji priručnost, tj. mogućnost „pribora“ koji omogućuje da se taj fakticitet, ta prostornost tubitka, mogli bismo reći, upravo uvede u mogućnost bitka-u-svijetu kao njegova struktura. Jasnije rečeno, predručnost je ono čisto susretanje sa svijetom koji je oko nas, dok je priručnost mogućnost otkrivanja toga svijeta koji se otkriva u „brigovanju“⁹, tj. u samom viđenju svijeta kao „čovjekovog“, odnosno mogućnostima koje svijet kao takav pruža čovjeku, i koji omogućuje bitak čovjeka kao tubitka, tj. tubitka koji je u odnosu sa svojom egzistencijom.

Drugi modus je, spomenuli smo, bitak-u-svijetu. Referirajući se na prethodno navedeno, Heidegger, dakle, u vidu neće imati „samo“ čovjeka, nego čovjeka koji ima mogućnost razmatranja, razumijevanja, življenja svoje egzistencije, odnosno bitka u kojem je, dakle bića koji je u odnosu s bitkom, čime će odrediti karakter čovjeka kao posebnog bića koji ima dva ontološka momenta: moment neautentičnog i autentičnog bića (o čemu ćemo govoriti kasnije), u čemu se upravo otkriva drugi modus tubitka, dakle, bitak-u-svijetu. U tom kontekstu bitno je pretpostaviti, smatra Heidegger, da se u obzir uzme prazna definicija egzistencije kao temelj proučavanja egzistencije, odnosno kao mogućnost čovjeka da egzistira na ovaj ili onaj način. To znači da se bitak kao takav ne može i ne treba eksplicite shvatiti (kao što primjerice egzistenciju shvaćaju naturalisti). On, istina, ostaje na razini promatranog i doživljenog, no kao takav on služi kao temelj proučavanja cjelokupnosti ili smisla egzistencije čime Heidegger sugerira ontičko-ontološki karakter egzistencije, odnosno to da ontičko po sebi implicira onaj ontološki karakter tubitka, jer se upravo referirajući na egzistenciju kao mogućnosti bitka tubitka, mora postaviti pitanje o samom tubitku, a time i o smislu bitka općenito. I upravo je to onaj moment kojega će Heidegger nazvati strukturom egzistencijaliteta, dakle, mogućnost otvorenosti egzistencije kao takve prema biti svega.

Kao što smo spomenuli, slično Heideggeru, Sartre uviđa da se predmetni, tj. pojavni svijet otkriva iz svoje same pojave prema nama. Dakle, Sartreov se bitak otkriva upravo posredstvom pojavnog svijeta iz čega proizlazi da sam pojavni svijet traži trasfenomenalnost

⁸ vidi *ibid.*, str. 115.

⁹ vidi *ibid.*, str. 117.

kako bi se otkrio bitak tog pojavnog i to na „osnovici bitka koji upućuje na samog sebe“¹⁰, a ne na nešto drugo što bi svoj položaj imao izvan bitka kao takvog.

Naposljetku, takva postavka filozofije egzistencije, općenito shvaćanja egzistencije kod Heideggera i Sartrea, dovela je do toga da se negirala i mogućnost spoznaje, tj. spoznaje u nekom Hegelijanskom vidu kao spoznaje apsolutnog duha i tome slično. Jer ako ne postoji bit, ako ne postoje neki pojmovi koji imaju univerzalnu vrijednost, koji su na „inteligibilnom nebu“¹¹, onda je bitak jedini realni temelj čovjeka. Isto tako, ako je egzistencija jedini stvarni temelj čovjeka, onda je teško govoriti i o nekom postuliranju čovjeka u smislu nekog prirodnog određenja, ili bilo kakvog određenja općenito. Postoji li onda nešto što može odrediti čovjeka? Ne. Čovjek je potpuno slobodan, njega ne obavezuje nikakav determinizam, niti ikakav prirodni zakona, apsolutno ništa. Samim kroćenjem na tlo egzistencije mogao je shvatiti samo jedno: on je naprosto osuđen na slobodu. Stoga je isto tako jedina moguća spoznaja ona koja može težiti spoznaji bitka.

Dakle, nema spoznaje koja je imanentno čovjekova, koja ne otkriva čovjeka kao jedinstvenu formu spoznavanja, nego se jedino može tražiti ontički temelj spoznaje koji seže od korijena bitka do mogućnosti shvaćanja bitka u njegovoj cjelovitosti. No upravo će se iz tog određenja spoznaje izlučiti problem same spoznaje, tj. pitanje što onda je spoznaja, odnosno ako ona nema svoju bit u postavljanju onoga „ja“ ili transcendentalnog ega kao uvjet spoznaje, kako onda možemo odrediti čovjeka kao onoga koji transcendirira i nadilazi tu činjeničnost bitka ako je definiran kao biće čije je mjesto jedino unutar egzistencije?

Sada smo dakle riješili određenje bitka koji je kod Heideggera i Sartrea čisti faktički temelj (uvjetno rečeno) spoznaje; jednostavno, egzistencija koja prethodi esenciji. No postavlja se pitanje, ako smo zaključili da je čovjek naprosto bačen u ovaj svijet kao puko egzistirajuće biće, kako dalje možemo percipirati, a samim time i shvaćati taj bitak, tj. kako možemo odrediti ulogu čovjeka kao subjekta, kao svjesnog bića koji je u tom bitku i koji se kao takav prema njemu odnosi, dakle, kao bića koji egzistira u potpunoj slobodi?

3. Predrefleksivni cogito, određenje bitka-u-sebi:

Što je svijest? Možemo li spekulirati o svijesti kao nekom instrumentu pomoću kojega tražimo bit svega što je dano u slikama stvarnosti, kao što bi to Husserl rekao, ili je svijest samo koncepcija uma koja se uspostavlja jedino u doticaju sa svijetom onakvim kakav on je? Ako uzmemo u obzir egzistencijalno određenje čovjeka, onda bismo lako mogli zaključiti da

¹⁰ *Bitak i ništa I*, str. 8.

¹¹ vidi Sartre, J. P., *Egzistencijalizam je humanizam*, <http://www.scribd.com/doc/12849655/JeanPaul-Sartre-Egzistencijalizam-Je-Humanizam>, str., 11.

Sartre daje primat potonjem. No kakva je to onda „egzistencija svijesti“? Ako ćemo razmotriti Husserlov pojam transcendentnog ega kao instrumenta pomoću kojega percipiramo stvari koje se reflektiraju na našu svijest, onda možemo zaključiti da i svijest kao takva ima svoju bit, da je odnekud dana. Kao što smo naveli, Sartre će u potpunosti negirati takvu definiciju svijesti, tj. mogućnosti postojanja transcendentnog ega.

Sartre, naime, uočava postojanje svijesti koja prethodi mišljenju, odnosno nepozicionalne svijesti koja nije usmjerena prema sebi, nego prvenstveno prema predmetima koji je okružuju. To je *predrefleksivni cogito*. On ju definira kao „nemišljenu svijest koja omogućuje mišljenje sebe“¹². Ona je dakle svijest koja prethodi samoj sebi, koja se odnosi prema predmetima kao spontana spoznaja o stvarima, gdje sebe ne mogu percipirati kao svijest koja stoji iznad ili ispred stvari koje me okružuju, već kao sebe u stvarima.

Primjerice, slijedeći Husserlovo stajalište, ako trčimo kako bi sustigli tramvaj, pojam „tramvaj-koji-treba-sustići“ je ono što je proizašlo iz vlastitog transcendentnog ega kroz percepciju tramvaja u daljini. Tu je to transcendentno „ja“ koje gleda tramvaj kao predmet, ali je to „ja“ izvan predmeta tramvaja. Sartre će reći drugačije. Naime, ako trčim za tramvajem kako bih ga sustigao, tu ne postoji „ja“ koje mi govori da postoji „tramvaj-koji-treba-sustići“, nego samo svijest o tramvaju i meni koji taj tramvaj mora sustići, dakle, to „ja“ je u relaciji s predmetom tramvaja kao „ja-koji-trebam-sustići-tramvaj“¹³, naprosto osjećam da sam ja – ja i da sam tu, u situaciji u kojoj pokušavam sustići tramvaj.

Dakle, kao što ne postoji neka bit svih stvari, također ne postoji neka „bit“ svijesti ili zakon svijesti koja bi evocirala neku bit svega, nego postoji svijest koja je dana isključivo u okviru egzistencijalnog, te kao takva naša svijest je ona koja svoj korijen nalazi upravo na temelju bitka i koja ga kao takvog spoznaje.

No ipak, rekli smo „naša svijest“! Ta svijest, istina, je dio strukture bitka na koji nailazimo, ona nije neka metafizička tvorevina koja nas vodi u neke transcendentne sfere nadosjetilnog, ali ona nije sama po sebi taj bitak. Jer da si priznamo da je i naša svijest bitak, to bi bilo jednako si priznati da smo kip, zgrada ili kamen... Zapravo, i ne bi si mogli priznati da smo nešto, ako smo predmet! Svijest dakle odstupa od onoga što će Sartre nazvati *bitak-u-sebi*, tj. onoga što je naprosto takvo kakvo je, svoja vlastita postojanost koja ne može ići u ikakve druge sfere razmatranja, tj. svakodnevno određenje svijeta i čovjekova života, upravo bitka kao takvog. Svijest implicira nadilaženje tog objektivnog i pasivnog stanja upravo zato što postoji pred-refleksivni cogito koji je uvjet mišljena, ili bismo mogli reći, uvjet doživljaja

¹² vidi *Bitak i ništa I*, str. 12.

¹³ vidi Webber, J. M., „Sartre on Husserl's Transcendental Ego (part one)“, 2005., <http://www.shef.ac.uk/content/1/c6/04/12/25/SartreonHusserlsTranscendentalEgo.pdf>

koji implicira svijest koja je u svojoj subjektivnosti ona koja odmiče od bitka kao nešto što taj bitak *nije*. „Svijest je svijest o nečemu: to znači da je transcendiranje konstitutivna struktura svijesti; odnosno da se svijest rađa usmjerena na bitak koji ona nije“¹⁴. Dali smo primjer tramvaja kojeg pokušavamo sustići. Naime, iako mi znamo da je naša svijest u relaciji s predmetima bitka, samo predočavanje tramvaja u daljini i intencije da ga sustignemo, ne odgovara realnosti slike u kojoj trenutno trčimo za tim tramvajem. Ja mogu vidjeti sliku sebe kako ulazim u tramvaj i upravo je to ono ništa koje nadilazi bitak-u-sebi zbiljnosti kao takve.

Utoliko možemo reći da svijest sama po sebi implicira transfenomenalnost bitka subjekta, budući da mi kao svjesna bića vidimo svijet onakav kakav je, ali se i distanciramo od toga faktičkog određenja svijeta, tj. bitka-u-sebi.

Time smo došli do bitka spoznavajućeg kao apsoluta koji polazi iz ljudskog iskustva, a nije podložan kartezijskom interpretiranju kao neka „bitna“ pojava ispred bitka, pred postojanim, i kao takva, svijest je pojava koja ima svoj temelj kao bitak bića, a koja samu pojavnost nadilazi krećući se prema svemu onome što nije bitak, tj. bitak-u-sebi; kao sve ono što može biti samo u domeni svijesti kao bitak svijesti, što naprosto nadilazi to postojeće i ne smjera prema punini bitka, nego upravo prema onome što taj bitak nije.

I sada kada smo otkrili ontološku dimenziju svijesti koja stremljenjem prema ne-bitku, možemo si postaviti pitanje o posljedicama takvog stremljenja, tj. kako nam se doista otkriva to „ništa“ u kontekstu pogleda na svijet i život općenito, odnosno čovjekovog položaja u njemu?

4. Strah od ništavila:

Sada smo došli do stupnja gdje svijest zauzima položaj nasuprot bitku, odnosno bitku-u-sebi. Naime, kao što smo ustvrdili, svijest ne može biti predmetom, budući da ima mogućnost transcendiranja. Iz toga proizlazi da je svijest kao takva nešto što ne može biti omeđeno bitkom-u-sebi, što ne može biti bitak-u-sebi, nego kao uvjet ljudskog stava koji je automatski nešto drugo što nije bitak kao takav.

Naime, čovjek kao svjesno biće je ono koje transcendiraju na način da otkriva bitak u kojem je. Promatrajući i otkrivajući bitak, čovjek propitkuje taj način bivanja. Propitivajući, čovjek postavlja nekakav svoj uvjet koji smjera prema onome što nije bitak sam po sebi. Dakle, čim mi postavimo pitanje, mi određujemo neki svoj stav, te ukoliko smo postavili pitanje o nečemu, samim time smo sugerirali na mogućnost ne postojanja, na način da smo svojom sviješću nadišli bitak-u-sebi, što samim time vodi do mogućnosti negiranja.

¹⁴ *Bitak i ništa*, str. 21.

U tom smislu možemo ukratko reći da se ne-bitak uvijek pojavljuje u okvirima nekoga ljudskog stava, bilo da se nebitak proizvodio razaranjem ili pukom mogućnošću. Također, pretpostavkom da je čovjek onaj koji strema prema nekakvom stavu, automatski smo negirali ustaljeno određenje čovjeka kao onoga koji se shvaća u svojoj punini bitka, tj. bitka-u-sebi.

Kao što smo konstatirali da ne postoji bit svijesti, to „ništa“ isto tako ne treba shvatiti kao razaranje bitka koje je proizašlo iz nekog apsolutnog duha ili kao neko predkonstituirajuće svojstvo bitka. To nije neka apstraktnost koja uvjetuje viđenje bitka, tj. konkretnosti, a gdje bi se spoznajom od strane ljudskog uma ta konkretnost na neki način razarala, kao što su to sugerirali Hegel ili Husserl. Razaranje o kojem govori Sartre naprosto je prelaženje tog konkretnog stanja i smjerenje prema tome „ništa“ na način da se dovodi u pitanje sve ono što je faktičko. A jedino što mu omogućuje prelaženje tog stanja je ništa drugo nego sloboda, koja je, kao što smo ranije naveli, jedini određujući moment čovjeka.

Dakle, ustanovili smo da je sloboda jedina određenost čovjeka, kao takva, ona je uvjet: 1. izmicanja zbiljnosti biću, 2. način kojim se biće kreće do ništa; dakle, sloboda je čovjekov bitak – sloboda je ta koja pita i negira i kao takva odvaja od svijeta, ali i ona koja sama jest odvajanje.

Sloboda, dakle, implicira pitanja s kojima se svakodnevno susrećemo, koja su zapravo izvan bitka, to ništeće bitka, sve ono što bitak nije, dakle, sloboda je pitanje ne-bitka. Ako sam bačen u svijet i neodređen od ikoga i ičega, onda sam slobodan da pitam, da niječem vrijednost neke situacije, neke osobe, da dovodim u pitanje smisao svega, dakle, da transcendiram na način da spoznajem ne-bitak, jednostavno da ne gledam sve kakvo ono jest, jer ja sam subjekt koji ima mogućnost tj. slobodu da to čini, koji je slobodan jer zna da može biti slobodan!

No čemu me vodi to konstantno propitivanje? Jer što više propitujem, osjećam da dopirem do praznine koja me nekako neugodno obuzima. Nekako mi se čini da ako propitujem, postajem „čovjek preko kojega ništa dolazi u svijet!“¹⁵ te kao takav, počinjem osjećati nekakvu nelagodu, nekakav nedefinirani strah... Osjećam kao da kližem iz punine bitka prema nekakvoj praznini, prema nekakvom beskrajnom ponoru... Osjećam konstantni nedostatak nečega, kao da što više gledajući stvari, to mi nekako postaju bezbojne, bezmirisne, kao da sve gubi živost, kao da se u mom pogledu umrtvljuju, upravo zato jer se ne mogu pozvati na nešto što bi dalo smisao svemu. Ako negiram vrijednost nekog čovjeka, nekog predmeta, bilo čega, kao da sam ih u potpunosti obeživotvorio, kao da su postale lutke

¹⁵ Vidi *Egzistencijalizam je humanizam*, str. 75.

ili kartonske kutije... Nekako mi nedostaje ona bit crvene boje kako bih od nje mogao obojiti horizont koji gledam... No nigdje mi se ne pojavljuje, vidim samo bezbojno crveno nebo.

Sada kada smo došli do definicije čovjeka kao potpuno neodređenog, kontingentnog bića, dakle kao bića koje ne može stremiti nekoj biti, možemo li onda razmišljati o nekom religijskom aspektu čovjeka, tj. može li čovjek iz neuspjeha metafizičke spekulacije pronaći utočište u religiji? Mogu li se riješiti tog straha upadanja u ništa tako da pokušam popuniti tu prazninu vjerom, kao što su to sugerirali Kierkegaard i Jaspers, koji su upravo u vjeri u boga pokušali ostvariti sintezu egzistencijalizma i teizma, te time pokušali prevladati jednu negativnu sliku čovječanstva koje se gubilo u bezličnoj masi koja je gotovo mazohistički prihvaćala sve vrijednosti kako bi došli do bilo kakvog spasenja?

5. Teistički egzistencijalizam: Karl Jaspers:

Odmah na početku možemo postaviti pitanje: „što je vjera?“. Čemu ona doista služi? Što čovjek traži u vjeri i pronalazi li uopće išta u njoj, ili je to samo akt sveopćeg praznovjerja i hysterije, i težnje za autoritetom u nemogućnosti oslanjanja na vlastitost sebe kao individue i prihvaćanja sebe kao svog vlastitog autoriteta? Što doista znači kada netko kaže da vjeruje u boga? Što je taj bog?

Mogli bismo reći da je vjera težnja za nečim „višim“, neka vrsta nadanja u nešto bolje, u nešto ljepše, u nešto... Dakle, isto neka vrsta transcendiranja iznad onoga objektivno danog, života u egzistenciji kao takvoj, koja nastupa kada ne možemo naći misaoni dokaz za nešto u što želimo prodrijeti, odnosno u nešto u čemu želimo naći smisao, koji toliko nedostaje kao konkretnost onoga stvarnoga, tj. koji se vidi u nedostatku surove i monotone stvarnosti i života općenito. S druge strane, upravo zato što čovjek teži toj konkretizaciji višeg smisla, pa makar i prividnoj, on želi da njegova vjera dobije vrijednosni pečat, a što se ostvaruje u okvirima masovnog vjerovanja koje se manifestira u institucionaliziranju vjere u vidu masovnog okupljanja u crkvama i sličnim religioznim okupljalištima. No problem je takvog načina vjerovanja to što se u tom slučaju oblikuje i definira pojam boga. Nešto „sveto“, nešto tako apstraktno i nepojmljivo ulazi u takvu jednu sferu demistifikacije, da sve ono što se poima božanskim i svetim dobiva karakter svakodnevnog i rutinskog. Kada jednom shvatim da vjerujem u boga koji se propagira u instituciji crkve, u kojeg vjerujem samo zato da bih pobjegao iz „nevjerovanja“, onda znam da zapravo nisam vjernik, nego više pobornik nečega što je više i jače od mene kao pojedinca, a što se manifestira kroz zanesenu skupinu entuzijasta. Ako sam se doveo u situaciju da mislim da je bog takav i takav, da ga se može

pojmiti, onda imam sliku nekog svevišnjeg uzora čije norme poštujem kroz institucije koje ga predstavljaju kao takvog i takvog, a u tom slučaju se može reći da moje vjerovanje u boga isto tako može biti i vjerovanje u neku ideologiju, u neki filozofski pravac, vjera u neku marku proizvoda i sl.

Upravo je ovaj problem smetao i Kierkegaarda i Jaspersa, koji su svoju filozofiju usmjeravali prvenstveno prema čovjeku i njegovom otkrivanju sebe unutar ne religije, nego vjerovanja. Naime, Jaspers će se složiti s tim da vjera nastupa kada se otkriju granice egzistencije kao takve, tj. kada se otkrije ograničenost Sartreovog bitka-u-sebi. Budući da se Jaspers bavio znanostima (bio je psihijatar po struci), uvidio je da znanost kao takva (na tragu Husserla) ne može biti dostatna u mogućnosti otkrivanja pitanja koje postavlja čovjek kao subjektivno ili transcendirajuće biće. To je ona i Husserlovska i Sartreovska i općenito filozofska postavaka nečega „nakon“, što prelazi međe znanja, jasnije rečeno, smisla koji se javlja nakon svega što znanost dokaže, dakle, da se daje još jedna dimenzija ljudskog bića koja odstupa od onog pozitivističko-naturalističkog svođenja čovjeka na „objekt-biće“¹⁶.

No zašto se konstantno pitamo o smislu? Ako znanost da neki odgovor, zašto će filozof uvijek postaviti pitanje „zašto“? Iako bi se o ovoj temi moglo podosta raspravljati, možda više u nekom etičkom kontekstu (primjerice bioetička pitanja vezana za napredak medicine i sl.), pokušat ćemo dati jednostavan odgovor. Naime, reklo bi se da je to naprosto „posao“ filozofije, a u prilog tomu ide slijedeće: naime, ako se bavim samo znanostima i ako odlično baratam znanjem, ja ću biti stručan, ali neću biti čovjek u smislu onoga koji pitajući se o smislu obogaćuje vlastite putove spoznaje, bilo da su one teističke, ateističke ili kakve već. Biti ću kao Samouk iz Sartreove „Mučnine“, odnosno onaj pravi primjer enciklopedijskog erudite koji u svojim pragmatičkim stajalištima gubi sebe kao pojedinca, dok zaneseno govoreći o vjeri u ljude i u ljubav koju prema njima osjeća, ni sam ne zna da zapravo ne vjeruje u to, tj. ni sam ne zna da je upravo ta vjera i ljubav prema ljudima zapravo manifest njegove seksualne orijentacije prema istom spolu, a koju je po prvi put osjetio u vojnom kompleksu zajedno s ostalim muškarcima. Općenito možemo govoriti o liku Samouka kao onoj vrsti samotnjaka koji pokušava svoju egzistencijalnu frustraciju pod svaku cijenu pretočiti u neki, bilo kakav oblik patvorene samoaktualizacije, čime stvara sliku sebe kao slabe individue koja uranja u beskrajnu širinu formalnog znanja koja je ništa drugo nego nerazgovjetno slikanje, odnosno popunjavanje bjeline na platnu egzistencije.

Pitam se, dakle, da bih postao čovjek i da kao takav budem čovjek, kao što će reći Jaspers. Pitanjem o čovjeku unutar ljudske egzistencije otvaram si dimenziju sagledavanja ne

¹⁶ vidi Jaspers, K., *Filozofija egzistencije*, Prosveta, Beograd, 1973.

puko „razumijevajućeg“ bića koje je zarobljeno u okvirima racionalnog i pozitivističkog gledišta, nego si otvaram mogućnost otvorenog pogleda prema čovjeku, otkrivanjem „duše“ čovjeka, i pokušaja prevladavanja negativne situacije vremena u kojem živi, distancirajući se od svega u onaj oblik razuma kroz koji vidim muku čovjeka i svemira, gdje više ne brinem o urednosti vlastitoga doma i okućnice, nego pokušavam dovesti u red i ostali kozmički nered.

S druge strane, religija isto tako ne može biti dostatna u otkrivanju nečega „višega“, budući da ona, kako je već navedeno, demistificira vjeru kao takvu, te nameće partikularnu vjeroispovijest kao univerzalnu, dakle, netolerantno je nameće drugim vjeroispovijestima otkrivajući sebe kao apsolutizirajući moment partikularne transcendencije, a samim time ograničuje upravo tu mogućnost čovjeka, tj. otkrivanja vlastitog bića.

Kako bi spojio te dvije krajnosti, Jaspers uspostavlja pojam *filozofske vjere*. To bi bila vjera koja je u skladu sa znanjem i mislećim čovjekom, misao koja ne postaje dogma, nego vjera koja je svojevrsni iracionalni dodatak racionalnom, ali koji nije slijep, nego vodi čovjeka u razmatranju smisla koji se ne mogu otkriti pukim razmišljanjem ili transcendiranjem, koji za razliku od Sartrea, kao produkt vjere ljudskog uma ispunjavaju taj prazni prostor ničega! Dakle, ja vjerujem u boga, ali ne u boga koji mi se nameće kroz neku uspostavljenу religiju, nego u boga koji mi je dao mogućnost da prvenstveno vjerujem u sebe i u vlastitu egzistenciju.

Sada nam je jasno zašto Jaspers nije prihvatao neku religiju kao relevantni oblik vjere: ako imamo vlastitu vjeru, ona ne može biti predmetna, ona ne može biti konkretizirana, ona je povijesna i konstantno nastajuća. Kao takva, ona je slobodna, a time i individualna, i predstavlja put kojim pojedinac traži smisao u totalitetu besmislja. Kao takav, bog je osobni aspekt transcendencije, on nije niti Buda, niti Jahve, niti Alah, on je moj. To je vjera koja ne može biti vjeroispovijesna upravo zato što je filozofska, dakle, promišljena, transcendencijska, a kao takva nikad dovršena, ona konstantno teži nadogradnji čovjeka.

I upravo kada kažemo da je bog osobni aspekt moje transcendencije, podvukli smo jednu nepremostivu liniju između teista i ateista u filozofiji egzistencije. Sada kada smo došli do osnovne postavke teističkog egzistencijalizma kod Jaspersa, treba pitati, što znači ta vjera koja me vodi u mogućnost pronalaska smisla? Ako usporedimo ovo sa Sartreovom postavkom transcendencije, onda bi to značilo da vjerovati znači biti slobodan. Ovdje dolazimo do bitne razlike između tih dvaju stajališta. Naime, kod Sartrea imamo slobodu koja je dana sama po sebi u okviru egzistencije koja nas na ikoji način ne određuje u ikojem smislu. Kao takav, čovjek je slobodan, a iz mogućnosti poimanja te slobode dolazi do otkrivanja manjkavosti vlastite egzistencije, jer jedino prema čemu može transcendirati je ništa. Kod Jaspersa je bog

taj koji je dao slobodu čovjeku, i ukoliko je on taj koji je odredio čovjeka kao slobodno biće, znači da je on isto tako omogućio čovjeku da transcendiraju, dakle, on je dao bit bitku i to kroz slobodu koja ispunjava egzistenciju. Dakle, kod Sartrea imamo ateističku slobodu kao manjkavost egzistencije, dok je to kod Jaspersa prednost, što znači da egzistencija kao takva traži boga i usmjeruje čovjeka prema bogu.

Jer ako pogledamo sve iz te očajavajuće perspektive čovjeka¹⁷, onda lako možemo zaključiti da je čovjek doista u okovima onoga što Jaspers naziva graničnim situacijama i da upravo takve situacije (ratovi, glad, bolesti, strah, bol, prolaznost...) trebaju natjerati čovjeka da počne propitivati vlastitu izgubljenost u vlastitoj egzistenciji, kako bi naposljetku došao do granica ovoga postojećeg, tj. naslućivanja transcendencije, a samim time i vjere, dakle, boga. U tom smislu ta vjera je tolerantna, ona teži komunikaciji s drugima, i to komunikaciji koja je intuitivna, posredovana jedino „jezikom duha“, simbolima onih spoznaja kojima smo obogatili vlastito biće, a koje ispoljavamo na vanjski svijet, tj. na druge, ali isto tako težimo otvaranju i prihvaćanju novih svjetonazora, naprosto ono što će Jaspers nazvati borbom-u-ljubavi, koja se ostvaruje kao paradoks ljudske egzistencije gdje čovjek kao samosvjesno i autentično biće mora prodrijeti u idejni svijet drugoga, ali isto tako on taj svijet ne smije prihvatiti kao apsolutan, opće važeći, nego ga treba prihvatiti samo kao poticaj za traženje vlastitog smisla stvarnosti, a koja se manifestira kroz: vjeru u boga, vjeru u čovjeka, naposljetku, vjeru u mogućnost egzistencije koja je dana od boga, što znači da je bog taj koji kreira samu bit čovjeka, a čovjek, ukoliko vjeruje, pronalazi tu bit, jer kao što kaže sam Jaspers „samo onaj tko od Boga polazi, može za njim tragati“¹⁸.

Ovako gledano, možemo zaključiti da je Jaspers dao odličan temelj za rješavanje Sartreovog upadanja u prazninu, u transcendiranju prema ništa, a to je egzistencija boga. I sam Sartre je priznavao velike zasluge Jaspersovom egzistencijalizmu, prvenstveno u vidu otkrivanja graničnih situacija kao mogućnost nadilaženja tog stanja kroz njegov pojam filozofske vjere, tj. slobode koja teži rušenju tih ustaljenih društveno-duhovnih principa, općenito afirmiranje čovjeka kao subjektivnog i slobodnog bića.

No ipak, gledajući iz Sartreove perspektive, Jaspers je možda suviše naivno prešao preko problema egzistencije boga na način da ga je a priori imputirao u svoj filozofski sustav gdje u dihotomiji između lažne i istinske prosvjedenosti, upravo bog zauzima temelj potonje,

¹⁷ Ovdje se možemo referirati općenito na duhovnu situaciju vremena u kojoj je živio Jaspers, odnosno na vrijeme II. svjetskog rata u kojem je Jaspers kao židovski mislilac bio proganjan od strane nacista, što je uvelike utjecalo na oblikovanje najbitnijih stavova njegove filozofije egzistencije

¹⁸ Tolvajčić, D., čl. „Filozofijska vjera Karla Jaspersa“, *Crkva u svijetu*, sv. 44/ br. 3, Katolički bogoslovni fakultet, Zagreb, 2009., hrcak.srce.hr/file/65726

koji je jedini pravi smisao ljudskog napretka i njegove egzistencije za razliku od „lažne“ i slijepe racionalnosti koja se ostvaruje u zabludama ateističkih nauka¹⁹.

Samim pokušajem da se čovjek kreće prema nečemu „božjem“, sugerira se opet postojanje nečega ispred same egzistencije, nekakve biti. Bez obzira na to što čovjek u svojoj slobodi može i propitivati i negirati egzistenciju, nekako se dobiva dojam kao da je dobio taj napatok od boga.

Ono što Sartre traži je potpuni racionalni temelj egzistencije, koji se neće očitovati u pretpostavljanju nekog iracionalnog temelja, koji, ma koliko da priznavao individualnost i slobodu čovjeka, nekako oduzima tu vrijednost individualnosti, upravo jer se ne okreće u potpunosti prema mogućnosti vlastite i potpuno neodređene afirmacije čovjeka u svijetu. Čovjek mora imati temelj u samome sebi, u vlastitoj slobodi kako bi spoznao mogućnost propitivanja i negiranja svega onoga kauzalnoga u bitku-u-sebi.

No što u tom propitivanju ja doista otkrivam? Ako sada znam da nema boga, onda ne postoje niti neke vrijednosti koje bi bile determinirane od strane boga ili nekakve ideje koja se manifestira kroz ono zbiljsko. Jednostavno rečeno, ukoliko nema biti, nema ni spoznaje biti, ukoliko ne postoji bog, ne možemo ga niti spoznati, što znači, ne možemo se ponašati prema nekim moralnim pravilima koji bi bili produkt njegove egzistencije. Ako znam da sam bačen u svijet protiv svoje volje, onda jedino što može biti moja sloboda je ništa. Onaj prvotni strah koji sam osjetio sada je posredstvom slobode prešao u jednu višu dimenziju, a to je je *tjeskoba* koja mi predstavlja ništa drugo nego teret ionako već preopterećenog bitka, a gdje ne mogu izaći u nešto drugo što nije bitak, nego konstantno prodirem u nepostojeće sfere nečega transcendentnog. Ovdje po prvi put mogu reći da sam osjetio mučninu egzistencije, onu nepodnošljivu nakupinu stvari koje su same po sebi prazne, kao kulise moga života. Nekako intuitivno dolazim do tog osjećaja unutarnje praznine, koja obuzima sve što vidim, sve što osjećam.

I doista, ukoliko negiramo postojanje boga i mogućnosti transcendiranja prema njemu, tj. prema svemu onome „dobrome“ što je proizašlo iz njegove egzistencije, onda se ponovno vraćamo u Sartreovo ništa. Jer ako znam da nema boga, kako onda vjerovati, u što mogu vjerovati? I gdje je taj temelj koji mi daje uopće mogućnost da vjerujem? Jednostavno opet mogu vjerovati u ništa, što je jednako tome da ne vjerujem. I opet, oslanjajući se na Sartrea, ja sam ateist. Sada si mogu postaviti pitanje, što mi je činiti u toj mučnoj i surovoj egzistenciji? Trebam li onda naprosto biti sveden na pasivnost, tromost i nepodnošljivu puninu bitka-u-

¹⁹ vidi *Filozofija egzistencije*, str. 198. (Ovdje se također možemo referirati na ograničene mogućnosti partikularnih znanosti)

sebi? Trebam li se prepustiti sili mase koja u potpunoj slobodi izabire da bude dio bitka-u-sebi, ili kako bi Heidegger rekao, koja propada, čime zapravo nestaje to određenje bitka kao čovjekovog bitka koje biva zamijenjeno bitkom-unutar-svijetu kao puka prosječnost egzistiranja, dakle, automatizmom življenja u kojoj prevladava neautentična briga, a koje se manifestira kroz šifru svakodnevnosti, odnosno svođenje na momente neobaveznog i plitkog razgovora, ponavljanje klišeja koje čujemo od različitih izvora, u tome da se primjerice kroz površno i snobovsko razumijevanje Sartrea shvatilo da je on jedan od najvećih primjera pesimističke filozofije; uglavnom, uživanja u svemu onome što nalaže egzistiranje u svijetu kakvog znamo. No zašto se ne prepustiti tjeskobi? Ako već vidim da bi u toj konformističkoj slici svijeta zauzeo poziciju još jedne nevažne egzistencije, zašto ne bi onda težio potpunom otkrivanju mojih mogućnosti, tj. moje slobode, pa makar i pod cijenu tog gadljivog osjećaja koji me konstantno prati?

Jer upravo mi ta tjeskoba koju osjećam ukazuje na nešto drugo što nije bitak-u-sebi, i što mene definira kao subjekt koji može pojmiti i razumjeti granične situacije o kojima govori Jaspers, kao subjekt koji misli! Sada shvaćam da tjeskoba upravo ukazuje na život koji je zarobljen u kolotečini egzistencijalne neodređenosti, neizvjesnosti, na život pasivnog trpljenja i mogući bijeg od automatiziranog načina življenja... „...Strah je nepromišljena spoznaja transcendentnog, a tjeskoba promišljena spoznaja sebe“²⁰.

Tjeskoba mi ukazuje da jesam, da postojim, tj. ukazuje na moj bitak, stvarajući svijest o bitku, i to ne u onome smislu u kojemu razni moralni uzori ili metafizičari traže bit čovjeka kako bi se spasili od muke i dosade bitka (kao što su to sugerirali i Sartre i Jaspers u okviru religije), a time i pobjegli od slobode koju on predstavlja. Jer ako bitak jest, onda je tjeskoba taj katapult koji čovjeka prebacuje izvan ovog poznatog, uređenog svijeta u ništa, jer tada dolazi do ništavljenja toga bitka, do depersonalizacije i raskinuća s poviješću; dakle, život kao takav gubi svaki smisao, odljepljujemo se od date nam stvarnosti, dolazimo do onoga što Sartre naziva *lošom vjerom*, odnosno lošom savješću, gdje u dihotomiji ljudskog bitka s jedne strane prihvaćamo status faktičnog bića koji je neupitno vezan uz egzistenciju u kojoj jest, dok s druge strane negiramo svoj vlastiti povijesno-društveni status, ne povodeći se za tom lažnom određenošću koju ugnjetava ideal bitka-u-sebi: „Slobodni čovjek ne može opstati u svijetu 'slatke ljepljivosti u kome 'gnjecavi', 'ljepljivi', 'keljavi' zaboravljaju slobodu i ustaljuju se u nepoštenju, u nečistoj savjesti, postvaruju se kao stvari, uzimaju jedan drugoga kao što se uzima krema, debljaju se i ukružuju“²¹. Dakle, tjeskoba je ona koja niječe zahtjeve svijeta

²⁰ *Bitak i ništo I*, str. 60.

²¹ *Egzistencijalizam je humanizam*, str. 72.

kako bismo „sebe pojмили kao svijest koja posjeduje pred-ontološko razumijevanje svoje biti i pred-rasudni smisao svojih mogućnosti“²², a koja naposljetku dovodi do mogućnosti otkrivanja sebe kao bitka-za-sebe! Sada bismo mogli reći da je upravo ona slijepa racionalnost o kojoj Jaspers govori progledala, i to u onom smislu u kojem čovjek ne kao biće znanja i ne kao religijsko biće, nego kao razumno i kontingentno biće uspostavlja mogućnost postanka čovjekom!

6. Bitak-za-sebe:

Za Husserla smo ustvrdili da je bazirajući svoju fenomenologiju na Descartesovom cogitu, tj. na „mislim, dakle jesam“, izveo pojam transcendentalnog ega, a time i svoju fenomenološku redukciju. Karakter tih dvaju cogita je takav da su ostali u svojoj vlastitoj domeni, tj. oba cogita su produkt svijesti koje su zatvorene same u sebe. Kod Sartrea smo: 1. ustvrdili bitak fenomena kao počelo egzistencije, iz čega je proizašla 2. svijest kao predrefleksivni cogito, koji kao takav stremlje prema „ništa“, a to nas je nijekanje dovelo do 3. slobode koja se vidi u aktu 4. tjeskobe, a ona na 5. lošu vjeru što je naposljetku dovelo do pokušaja uvjetovanja mogućnosti 6. bitka svijesti. Dakle imamo obrnutu sliku svijesti kao pred-refleksivnog cogita koji teži svom vlastitom bivanju, svojoj „svijesti o svijesti“.

Došli smo do određenja sopstva svijesti kao pred-refleksivne svijesti koja je svijest o sebi, temelj sopstva koji određuje bitak svijesti, a sopstvo kao takvo je ono koje upućuje na subjektivnost, na čovjeka koji ima svojevrsni potencijal da skrene s puta bitka-u-sebi, da pokuša krenuti u neizvjesnu bitku s ne-bitkom, tj. onim „ništa“. Dakle, dolazimo do pojma refleksivnog cogita koji se sada otkriva u aktu samopercepcije, u postojanju samosvijesti koja je svijest o sebi, o meni koji egzistiram, a koji se otkriva u pojmu „bitka-za-sebe“. Sada slobodno mogu reći „ja postojim!“, i kao takav vidim onu голу egzistenciju u kojoj jesam, daleko odmičem od nekih situacija koje me žele baciti u nepostojanje, koje me žele obmanuti od prave vizije egzistencije koja je ništa drugo nego tjeskoba!

Dolazimo dakle do mogućnosti onoga što će Heidegger nazvati autentičnom egzistencijom. Ranije smo rekli da je bitak-u-sebi obilježen neautentičnim egzistiranjem, što bismo mogli u kontekstu socijalnog života nazvati konformizmom. No mi ovdje sada trebamo prihvatiti bitak-u-sebi kao mogućnost autentičnog egzistiranja koje nadilazi ono neautentično brigovanje koje se otkriva u djelovanju koje je svojstveno za svakodnevicu, a koje se otkriva u pitanjima o prehrani, tjelovježbi, održavanju urednosti kuće, vrijednosti dionica i sl.

²² *Bitak i ništa I*, str. 71.

Čovjek je svjesno biće postavljeno u svakodnevicu, u društvo, u sklop pitanja i djelovanja koja kreiraju faktičko stanje bitka. No to treba shvatiti kao mogućnost, kao čisti faktički temelj, jer, kao što smo ustvrdili, čovjek je bitak-za-sebe i kao takav, u mogućnosti autentične brige realizira se u toj strukturi egzistencijaliteta koja je njegova mogućnost da izabire, jer ako smo rekli da je čovjek u svojoj egzistenciji slobodan, neodređen od ičega, onda on kao vlastiti subjekt može izabrati između bezbroj mogućnosti. Heidegger će reći da se tubitak najprije i najbolje otkriva u svakodnevnoj prosječnosti, pa je neautentični bitak polazište autentičnom kao strukturi egzistencijaliteta, gdje čovjek zakoračuje u ono što je „ispred njega“, tj. ispred sebe sama, dakle, nadilazi sebe sama kao faktičkog bića.

Dakle, upravo polazeći od fakticiteta, ako čovjek stremlji prema slobodi, prema ne-bitku, onda čovjekov bitak jača kroz mogućnost transcendiranja koju omogućava bitak-za-sebe, što je određujući moment egzistencijaliteta tubitka, koji traži smisao egzistencije, a koji se otkriva kroz propitivanje i negiranje koje dovodi do čovjekovog autentičnog spoznavanja vlastitog lažnog i licemjernog određenja u bitku-u-sebi.

I sada kada sam shvatio da sam svjesno biće, kada sam bez obzira na svoj ateistički stav ipak zaključio da me tjeskoba upućuje na mogućnost egzistiranja, na autentičnu egzistenciju, na mogućnost bivanja sobom, kako da približim takvu vrstu bivanja prema onome u čemu jesam kao faktičko, kao egzistencijalno biće? Jer ako ne postoji bog, prema kojemu egzistiram kao nekoj drugoj instanci prema kojoj se krećem u mogućnosti spoznaje sebe i egzistencije općenito, koji je ono nešto što me upućuje na smisao bitka, kako sebe onda mogu shvatiti drugačijim, slobodnim u mogućnosti transcendiranja ako sam konstantno prikovan za čvrsti temelj bitka-u-sebi kao podlogu mog egzistiranja? Kako, s druge strane, ako transcendiram prema nečemu, odnosno ako u mogućnosti transcendiranja krećem prema nečemu što ni sam ne znam što je, ako sama moja pomisao na nešto implicira nešto što nema konkretni temelj, odnosno ako „bitak-za-sebe jest bitak-u-sebi koji se gubi kao bitak-u-sebi da bi se zasnovao kao svijest“²³, kako onda kao subjekt mogu biti dio objektiviteta svog egzistencijalnog temelja, tim više što upravo propitivanjem negiram taj temelj, pa što mi onda pruža temelj samoga transcendiranja? Naposljetku, kako mogu (i mogu li uopće) povezati mogućnost čistog faktičkog bivanja i transcendiranja kako bih otkrio sam smisao bitka?

Dakle, bitak-za-sebe je temelj sebe sama kao sopstvenost, kao samosvijest koja negira tu faktičku danost bitka-u-sebi. Ali taj bitak-za-sebe teži bitku-u-sebi, njihovu sjedinjenju i to u smislu toga da bitak-za-sebe „postane“. I bez obzira na to što otkrivam nove mogućnosti egzistiranja i time se udaljujem od onoga što jest, nikako ne mogu u tom transcendiranju

²³ ibid., str. 119.

izvući nešto što ću „spustiti na zemlju“, čime ću obogatiti egzistenciju kao takvu, jer ako zatvorim oči i vidim nešto što je drugačije od stvarnosti, kada ih ponovno otvorim, opet će se pojaviti slika one punine bitka koja me tako tereti i koja me drži u svojoj sferi, bez mogućnosti da joj se oduprem, a ako s druge strane stalno držim oči zatvorenima, neću se moći orijentirati u stvarnosti... Osjećam da sve što činim, sve što susrećem, nekako izgara u mom pogledu, a jedino što od svega ostaje je pepelom prekriveno ognjište bitka. „Ljudska zbiljnost u svom je bivanju patnja stoga što se u bitku pojavljuje kao stalno proganjana sveukupnošću koja ona jest ne mogući to biti, upravo zato što ne može dosegnuti bitak-u-sebi a da se kao bitak-za-sebe ne izgubi“²⁴.

Sada kada znam da mi je nešto činiti, da imam mogućnost stvaranja sebe kao vlastitog projekta, mogu li taj projekt prezentirati u bitku-u-sebi kao jednu stalnu vrijednost koja će na neki način obuhvatiti onu transcendentnu dimenziju bitka-za-sebe kao bitak-u-sebi? Kako mogu, dakle, i mogu li uopće, ispuniti tu pukotinu između bitka i ničega?

Da bismo pokušali doći do rješenja ovoga problema, potrebno je razmotriti dva segmenta koji će se pojaviti kao moguća afirmacija autentičnog egzistiranja. Krenimo prvo od poimanja vremenitosti koji će nam kasnije otvoriti novu perspektivu mogućnosti autentične egzistencije, a potom i definicije tjelesnosti i mogućnosti egzistiranja s drugim.

7. Vremenitost:

Može li se pojam vremena otkriti kao mogućnost egzistiranja? Na prvi pogled nam se čini da je vrijeme nešto što bi se lako moglo svesti na Sartreov bitak-u-sebe, na ono u čemu naprosto jesmo, dio bitka koji se sastoji od prolaznosti. No mi ovdje kažemo „prolaznost“. Zapravo, kada malo bolje razmislimo, nekako nam pojam vremena odudara od pojma prolaznosti. Jer mi u prvom slučaju zapravo govorimo o statičnosti vremena, o vremenu kao faktičnoj odlici bitka, vrijeme kao nešto što naprosto je, što nas je dovelo do sadašnjeg faktičnog stanja. No prolaznost je onaj segment vremena koji ukazuje na njegovu dinamiku. Prolaznost vremena je onaj faktor koji razlučuje pojam vremena na njegova tri segmenta, ili ono što će i Heidegger i Sartre nazvati dimenzijama, dakle, prošlost, sadašnjost i budućnost i koja se može spoznati u okviru bitka-za-sebe.

I Sartre i Heidegger će puno polemizirati o vremenu, no mi ćemo se ovdje orijentirati isključivo na pojam vremena kao onog faktora koji omogućuje dinamiku življenja, dakle, vrijeme kao temelj prolaznosti. U tom kontekstu Sartre će reći da je bitak-u-sebi ne-vremenski, budući da se vrijeme, odnosno prolaznost u njemu ne može pojmiti. Zamislimo,

²⁴ *ibid.*, str. 123.

recimo, da gledamo svoju sliku kada smo bili djeca. Mi ćemo gledati tu sliku i velika je vjerojatnost da nećemo moći prepoznati sebe na njoj. Dakle, mi gledamo sliku koja je neposredno vezana uz naš život, ali nam ne govori apsolutno ništa, zapravo, da nam roditelji ili netko drugi nije rekao da smo to mi, vidjeli bismo sliku nekog potpuno nepoznatog djeteta. I ono što se tada zapravo događa je to da mi izmišljamo neku priču koja će nas povezati s tom slikom iz prošlosti; otkrivaju nam se neki fragmenti sjećanja u koje pokušavamo prodrijeti, no budući da smo mi kao bitak-za-sebe oni koji egzistiramo u nepojmljivo kratkom trenutku sadašnjosti, sva ta prošlost postaje bitak-u-sebi koji nestaje kao nešto što je bilo, pa takvo više nije, te zauzima mjesto u ništavilu. "Slova koja sam na njemu (papiru) ispisao nisu se još ni osušila a već mi nisu pripadala..."²⁵. Slikovito bismo mogli reći da se svaki naš pokret pretvara u jednu sliku iz prošlosti koja nestaje u tom ništavilu.

Dakle, problem je ovdje transcendiranja svijesti na prošlost, s obzirom da se ona odnosi prema sadašnjosti, tj. poimamo ju u sadašnjosti, ali ju poimamo kao bitak-u-sebi prošlosti, koji, kao što smo rekli, ne može povezati prošlost sa sadašnjošću, budući da je prošlost u konstantnoj odvojenosti od sadašnjosti i jedino se može promatrati iz sadašnjosti, ali kao zasebnost, dakle bez ikakve povezanosti sa sadašnjošću, kao što ne možemo povezati sliku sebe iz djetinjstva sa sobom, jer prošlost je bila, ali više nije. I to „nije“ ne može doprijeti u puninu bitka koji je.

Kako bismo onda mogli definirati egzistenciju prema budućnosti? Naime, ako u tom kretanju spoznajemo prolaznost i znamo da se odmičemo od prošlosti, onda znamo da se možemo odmicati i od sadašnjosti prema budućnosti u smislu da shvatimo budućnost kao našu mogućnost! „Buduće je idealna točka u kojoj bi nagla i beskonačna kompresija patvorenosti (Prošlost), bitka Za-sebe (Sadašnjost) i njegova mogućnost (određena budućnost) učinila da se napokon pojavi *Sopstvo* kao postojanje u sebi bitka Za sebe“²⁶. Iako je ništavilo koje stoji na razmeđu i sadašnjosti i prošlosti i sadašnjosti i budućnosti, kao bitak-za-sebe barem možemo pretpostaviti da budućnost tek dolazi...

U tom kontekstu možemo govoriti o Heideggerovom bitku prema smrti. On se, naime, otkriva u aktu autentične brige, za razliku od neautentične koja bi odgovarala sagledavanju vremenitosti kao staticnosti gdje se dimenzije vremena shvaćaju, ali samo u kontekstu povremene ekstenzije sadašnjosti prema prolaznosti. Naime, Heidegger će reći da je smrt ništa drugo nego ne-bitak, jednostavno kraj života, ali isto tako, u pravom, autentičnom

²⁵ Sartre, J. P. *Mučnina*, Konzor, Zagreb, str. 132.

²⁶ *Bitak i ništa I*, str. 171.

shvaćanju, kao mogućnost egzistiranja, tj. slobode, koja afirmira mogućnost spoznaje ljudske slobode.

Dakle u bitku se događa život, a autentičnom brigom ga se treba živjeti tako da živimo prema smrti, a ne prema bogu ili nečemu što u nekom vanprostornom i vanvremenskom smislu dolazi nakon života. I upravo čovjek koji može pojmiti i povezati dimenzije vremena, u njima osjeća taj protok vremena, prolaznost vremena, te ga upravo ta prolaznost ohrabruje na odlučnost, na otkrivanje niti koja se veže za vremenitost u smislu shvaćanja bitka ka smrti, a ne indiferentnosti koja se očituje u nihilizmu ili bijegu u neke metafizičke ili religijske sfere i slično, što je svojstveno neautentičnoj egzistenciji u vidu prihvaćanja svakodnevnosti zdravo za gotovo.

Dakle, vremenitost bi bila i za Sartrea i za Heideggera horizont u kojem bitak-za-sebe dobiva svoju legitimnost, odnosno mogućnost autentične egzistencije, te iz kojeg proizlazi mogućnost sagledavanja prošlosti, djelovanja u sadašnjosti i težnje prema budućnosti, približavajući onaj transcendentni aspekt ljudske svijesti kao bitka-za-sebe prema konkretnosti bitka-u-sebi, tako što se u vrijeme kao egzistencijalnu dimenziju ugrađuje pojam transcendiranja, tj. shvaćanja same prolaznosti, tj. toka vremena, a čime se otvara mogućnost da čovjek spoznavajući sebe kroz vrijeme, spoznaje i cijelu ljudsku prirodu, tj., bitak i naposljetku otkriva sami smisao egzistencije, odnosno cjelovitost egzistencije.

No koliko god da sebe možemo shvaćati kao misleća bića koja imaju mogućnost spoznaje dimenzije vremena, a time i stremljenja prema budućnosti kao mogućnost konkretizacije čovjeka u pogledu spajanja bitka-u-sebi i bitka-za-sebe, mi se i dalje vrtimo u začaranom krugu pokušaja da se bitak-za-sebe ostvari kao sopstvo, kao mogućnost autentične egzistencije. Jer ja želim egzistirati kao autentično biće, i kao takvo, ja vidim onu prolaznost, vidim vrijeme koje u njegovu konstantnom prolaženju, no upravo kao bitak-za-sebe, ja spoznajem da ta prošlost naprosto nestaje. Pa iako me nekada uhvati onaj „osjećaj pustolovine nesputanosti vremena“²⁷, koji me kao refleksni trzaj ruke one umiruće prošlosti uhvati za ruku, s vremenom nestaju i ti trzaji, ili bolje rečeno, sjećanja, koja bi me tu i tamo dotaknula u sadašnjosti, koja bi me stresla i pobudila neki poseban osjećaj i svu puninu sjećanja, kao da sam ponovno tamo. No sada, ono što je prošlost učinila je to da je naprosto ispraznila sjećanje svevši ga na onaj tako običan fakticitet bitka-u-sebi koji mi ne znači apsolutno ništa. Sada, prolazeći nekim mjestima iz prošlosti opet vidim samo one kartonske kulise bitka-u-sebi sadašnjosti i ništa više od toga... Ja kao bitak-za-sebe ne mogu u tu prošlost prodrijeti, ne mogu osjetiti istu onu bol ili sreću koju sam osjećao prije, ne mogu promijeniti nešto što je

²⁷ *Mučnina*, str. 83.

prošlo, ne mogu prodrijeti u ono stanje svijesti koje sam imao kada sam se družio s nekim osobama koje su ostale u prošlosti, s kojima sam imao nešto što nas je povezivalo kroz dubinu pogleda koji nas je međusobno ispunjavao. U sadašnjosti kao bitak-za-sebe ništini to jestno stanje prošlosti na način da svakim odmakom od prošlosti, konstantnim kretanjem ja postajem nešto drugo što se razlikuje od činjeničnosti bitka-u-sebi prošlosti. I sve što mogu spoznati je to da sam zarobljen u tom trenutku sadašnjosti, da nema ničega što mogu pretočiti u sve tri dimenzije vremena, budući da svaki pokušaj ostvarivanja vlastitog projekta automatski nestaje s prošlošću, i kao takvo naprosto postaje bezvrijedno.

S druge pak strane, uzimajući u obzir mogućnost Heideggerovog bitka ka smrti u globalnom kontekstu, nekako se otkriva odlučnost čovjeka da ne uzima u obzir prolaznost vremena. Kao da mu više odgovara da pobjegne od ikakvog pokušaja ostvarivanja svog projekta u poimanje onog statičkog vremena kao takvoga. Mogli bismo reći da je zapravo čovjekova svijest orijentirana na to da ne misli o smrti, da je iz njegove svijesti nekako odstranjen pojam smrti i da sve što u životu čini nekako je ležerno i tromo, suviše opušteno i lagodno, kao da uživa u tom konstantno ponavljanom trenutku sadašnjosti. I koliko god da si on priznaje da je smrt ono što ga sigurno čeka, koliko god da sa sjetom govorio: „kako vrijeme brzo prolazi...“, spremajući neke stvarčice kao uspomene za koje ni sam više nije siguran gdje ih je nabavio, pa i da zna, one mu ne govore više ništa, nego šute u ništavilu prošlosti; nekako se ponaša kao da te smrti nema, a time i kao da nema prolaznosti, da je toliko daleko od njega da ga nikada neće niti sustići, kao najapstraktniji, a opet tako konkretni dio života. Jer kao dio onoga Se, jedino tako ležerno i samorazumljivo govore „umire se“, što je u principu isto kao da kažemo da nije nitko umro, da je umrlo nešto, nešto apstraktno, potpuno nepojmljivo, ne doživljavajući smrt kao konkretnu nužnost kraja egzistencije. I upravo nam to Se ne dopušta da promišljamo smrt, da osjetimo strah, a time i mogućnost bitka ka smrti, jer tada se čovjeka jedino definira kao kukavicu, kao „mračnjaka“, kao neprilagođeno i pomalo izopačeno biće. No oni koji hrabro kroče prema smrti, oni brane svoju prošlost od ništavila prodajući svoja sjećanja za iskustvo, „a poslije, oko četrdesete, krste svoje sitne tvrdoglavosti i neke uzrečice imenom iskustva, i postaju automati koji dijele mudrost“²⁸, čime se isto tako žele osigurati od ništavila budućnosti, a samim time i straha od smrti. Također, oni vjeruju u boga, u nešto što je iznad nas, u svemir, u zvijezde... Ali im nekako u svemu tome nedostaje vjera u čovjeka...

²⁸ *Mučnina*, str. 97.

8. Bitak-za-dugoga:

„Nesretan je onaj koji ne može izgovoriti osnovnu riječ (Ti), ali kukavan je onaj koji vam se obraća nekim pojmom ili parolom kao da je to vaše ime“²⁹. Ovaj citat židovskog filozofa Martina Bubera nešto je što obuhvaća jedan široki spektar „odnosa s drugim“ filozofije egzistencije, uzevši u obzir gotovo sve predstavnike egzistencijalističke filozofije, posebice one koji su bili na strani teista, dakle, osim Bubera, to su i Jaspers, kojega smo već spomenuli, te Marcel. Također, mogli bismo povezati ovaj citat i sa Sartreovim djelom „No exit“ gdje se posve slikovito opisuju pojmovi koji su prisutni u ontološkom određenju filozofije egzistencije, pogotovo poimanja bitka-za-drugoga, a koji će se tako nenametljivo, ali opet vrlo jako i upečatljivo preko te drame nekako povezati sa svakodnevnim životom. No prije nego što krenemo u daljnja razmatranja o toj temi, bilo bi korisno odrediti što je to „Ti“, tj. odnos Ja i Ti kod Bubera, pa zatim pokušati doći do tog odnosa kod Sartrea.

8.1. Ja i Ti:

Da bismo što vjerodostojnije opisali taj odnos kod Bubera, bilo bi najbolje krenuti od primjera koji daje sam Buber, a to je onaj neposredni odnos koji se ostvaruje kod novorođenčeta... Prvo što vidimo je da ono plače, da radi brze pokrete rukama, da nešto traži. Isto to dijete dok još nije svjesno niti sebe, a niti ičega oko sebe, traži primjerice neku igračku i nešto joj neartikulirano govori. Iz toga se može zaključiti da dijete koje nema svoje „Ja“, kako će reći Buber, koje je još u domeni nesvjesnog bića, teži odnosu. Nadalje, iz toga što vidimo da se dijete obraća toj igrački, možemo zaključiti da ono u njoj vidi nešto što ono iskreno voli, ne neki predmet, pa čak ni nekakvo zadovoljstvo, nego naprosto nešto čemu se ono može obratiti. Upravo u tom neposrednom odnosu Buber vidi temelj odnosa Ja i Ti. Iz ovoga primjera ukratko možemo definirati neposrednost odnosa kao nešto što se očituje u intuitivnom pridavanju personalnosti drugome u smislu da nečije tijelo postaje izvor nečega netjelesnog, vanprostornog i vanvremenskog, nekog oblika ljubavi koja ima metafizički i metapsihički karakter. I taj odnos nije primarno usmjeren na drugo ljudsko biće, nego ono vrijedi i za prirodu, i za umjetnost i za Boga.

Dakle, u samom početku postoji a priorna težnja za odnosom i to neposrednim odnosom, no kao što smo već spomenuli, novorođenče je još nesvjesno biće, koje još nije izgradilo poimanje svojega vlastitoga Ja. Iz toga će po Buberu nastati dvostruki smisao odnosa; kao odnos Ja i Ti i kao odnos Ja i Ono. S jedne strane imamo primarno određenje čovjeka kao odnos Ja i Ti, kojemu daje primat nad otkrivanjem vlastitog subjekta, tj. vlastitog

²⁹ Buber, M., *Ja i Ti*, Rad, Beograd, 1977., str. 14.

identiteta, vlastitog Ja, čime je analogno Sartreu dokinuo Husserlovu teoriju o transcendentnom egu, tj. on ne uzima Ja kao subjekt koji ima centralni položaj u svijetu, koji konstruira svijet prema nekoj naravi ili nekom principu ili biti. S druge strane, mora postojati nekakva podloga otkrivanja sebe kao bića koji je u primarnom odnosu s okolinom, sa svijetom koji ga okružuje, a da bi se otkrilo to Ja, čovjek nedvojbeno mora uči u odnos Ja-Ono. Jer da bismo sebe izgradili kao svjesna bića, moramo učiti, moramo promatrati, moramo prvo naučiti što je to Ja, dakle, osvijestiti sebe kao postojeća bića. A ako zapažamo nešto, kao svjesna bića (za razliku od djeteta), mi nešto samim time opredmećujemo, dakle, distanciramo se od tog primarnog odnosa Ja-Ti. Isto je i u promatranju drugih ljudi: ako vidim drugu osobu i ako mislim o njoj, ono o čemu ću misliti je njezina visina, boja kose, boja glasa, eventualno društvena reputacija ako ju poznam itd., dakle, gledat ću je kao objekt.

Iz toga proizlazi da Ja može postojati samo u dualitetu odnosa Ja-Ti i Ja-Ono, što isto tako sugerira da je zapravo određenje čovjeka da kao prirodno biće, ili bolje rečeno, biće koje nije aficirano onim „civilizacijskim“, uspostavlja taj odnos Ja-Ti, ali da se upravo odmakom od prirode zapravo degradira na odnos Ja-Ono.

Ovdje dolazimo do bitne poveznice s Heideggerom, tj. njegovim „Se“ kao neutrumu u kojem se odvija ta rutina života, u kojem se odvija ono Ono. Dakle, osvrćući se na Buberu, možemo reći da čovjek u svojoj neracionalnoj određenosti ima mogućnost egzistiranja prema odnosu Ja i Ti, ali se pozicionira kao primarno društveno biće koje svoj temelj egzistencije nalazi u društvu, u Onome. Heidegger ima sličnu teoriju, budući da on određuje čovjeka kao onoga čije je mjesto primarno u onome Tko, odnosno u onome Se, kao neodređenom rodu bitka. Dakle, ne postoji neko Ja izdvojeno iz egzistencije s drugima, i upravo je ono „tu“ tubitka ono koje ide zajedno s drugima, čineći to Tko bitka. Ranije smo naveli Heideggerovo razlikovanje autentične i neautentične egzistencije koja je kroz ta dva pojma obilježena brigom. I doista, ako postoji samo neautentična briga, tada smo stali jedino na pragu onoga odnosa Ja-Ono, koji je obilježen čistim iskustvenim odnosom koji u biti ne znači ništa, budući da mi u svojoj unutarnjoj refleksiji svijeta ne stvaramo ništa što će taj svijet promijeniti, obogatiti i sl., to je naprosto rutina koja se kreće, i to je simbol odnosa Ja-Ono između svijeta ljudi. Ja mogu nekoga vidjeti, proučavati, ali ga neću moći upoznati, otkriti njegove tajne, niti ću ga moći promijeniti, kao što ni on neće moći promijeniti mene.

Isto tako, u tom pogledu naš je jezik sveden na jezik Onoga. Ja mogu govoriti, i drugi može čuti te riječi, ali te riječi se zbivaju po inerciji, one su mrtve, one ne dopiru do drugoga u smislu onog shvaćanja o kojem govori Buber. Ako nekome kažem pojam kao što je primjerice „tjeskoba“, ta riječ će doći do njegovog uha, on će ju čuti, povezati s nekim mučnim stanjem,

s nečim negativnim što je eventualno doživio u životu, dakle, povezat će taj pojam s vlastitim iskustvom, ili čak s nekom definicijom koju je pročitao ili čuo, a za koju vjeruje da najbolje opisuje taj pojam. Isti je slučaj kada nekome kažem riječ „ljubav“, gdje se taj pojam svodi na čisto osjećajni, tj. iskustveni moment. Drugi će reći da razumije taj pojam, no kako da ja budem siguran u to, kada su „ljubav“ ili „tjeskoba“ tako apstraktni pojmovi koji nikako ne stanu u tu fonetičku tvorevinu od nekoliko slova? Naposljetku, kako mogu razumjeti njegovo poimanje tjeskobe ili ljubavi ako je moje iskustvo toga nešto sasvim različito od njegova? „Oblik verbalnog jezika ništa ne dokazuje. Jer i mnoga rečena Ti znače, u osnovi, neko Ono kome se samo još po navici i otupelosti govori Ti...“³⁰. Upravo je to problem odnosa Ja-Ono: nemogućnost ulaska u neku dublju sferu razmatranja nekog stanja, osjećaja drugog čovjeka.

I upravo smo ovdje došli do bitnog djela koji nam objašnjava citat naveden na početku. Dakle, ako ćemo uzeti u obzir Ono kao svojevrsnu podlogu, tj. temelj za život i djelovanje čovjeka u svijetu, onda doista možemo reći da je teško drugoga osloviti sa Ti, jer sve što u životu činimo, više ili manje je objektivizacija nekog stanja, stavljanje svega u okvire Onoga. Kada prođem pored nekoga, kao da sam prošao pored drveta ili stupa, i nekako mi više odgovara da tako pojmem drugoga nego da si kažem: „to je čovjek!“. A ako meni odgovara da tako definiram čovjeka, a ja sam isto tako čovjek, onda sebe isto tako svodim na Ono, postajem isto tako stup ili drvo koje drugi promatraju. Možemo jednostavno reći, „bez Onoga čovjek ne može da živi. Ali, tko živi jedino s tim, nije čovjek“³¹. Ovdje već dolazimo do prvih segmenata Sartreovog odnosa s drugim...

Autentična egzistencija, naprotiv, ima za cilj uspostavu odnosa Ja-Ti, i to ne samo prema drugome, nego i prema prirodi, svijetu, ukratko, prema egzistenciji i zato je upravo *odnos* taj koji se otkriva u odnosu Ja-Ti, kao svijet *odnosa*. U Ja-Ti se stvara odnos, vežem sebe sa ostalim, ukratko, svijet kao iskustvo: Ja-Ono, svijet odnosa: Ja-Ti.

No kako uspostaviti taj odnos, kada smo zaglavljani u bitku kao takvom? Kako se oduprijeti posrednošću Onoga i prepustiti se neposrednosti odnosa u prisutnosti drugoga. Naposljetku, kako prodrijeti u svijet drugoga, kako su-bivstvovati s drugim u tom metafizičkom i metapsihičkom smislu, te što, na koncu, znači razumjeti drugoga?

Buber će u Sartreovskom duhu reći: „samo tamo gdje su sva sredstva razorena, stvara se odnos Ja-Ti“³², što podsjeća na određenje tjeskobe kao mogućnosti transcendiranja, negiranja bitka-u-sebi ili Buberovog Ono, koje smjera prema ništa kod Sartrea, u Buberovom slučaju

³⁰ *ibid.*, str. 54.

³¹ *ibid.*, str. 31.

³² *ibid.*, str. 12.

prema neposrednosti odnosa Ja i Ti. No ukoliko uzmemo u obzir da je Ono određujuće za ono Ja čovjeka, kako onda razoriti Ono, koje tako neukusno kompromitira odnos Ja i Ti?

Sada dolazimo do istog onog problema koji se pojavljuje i kod Sartrea, a to je svođenje bitka-za-sebe na bitak-u-sebi, jedino što u ovom slučaju imamo svođenje neposrednog odnosa Ja i Ti na posrednost odnosa kroz neutrum stvarnosti. No kako se uspostavlja taj odnos Ja i Ti? Ako je taj odnos neposredan, što čini tu neposrednost? Kako objasniti to „i“?

Prije svega, u egzistencijalističkoj maniri spoznaje, treba uzeti u obzir Ono, tj. kakvo je ono doista, što nalazimo u okvirima egzistencije? Možemo slikovito reći, u Buberovom stilu, ništa osim gravitacije koja nas vuče ka zemlji i koja nas naposljetku kopa u nju kao ništavilo³³. Posredstvo odnosa o kojemu Buber govori je zapravo konstantno i kauzalno nastajuća infrastruktura različitih društvenih, ali i individualnih tvorevina koje se isprepliću s Ja i uvode ga u tu infrastrukturu koja je kauzalnost u kojoj čovjek više ne zna reći Ti, nego oslovljava sve s Ono, kao što sam prethodno naveo; ono drvo, onaj stup, onaj čovjek... No možda je još bolje pitanje, zašto je tako? Što je uopće temelj nastanka te infrastrukture?

Ovdje se može jako puno polemizirati o nekakvoj uvjetovanosti čovjeka kao bića koje bi se prije moglo odrediti kao opsjednuto, a ne slobodno biće, budući da je kroz povijest uvijek težio nekom kultu, nekoj religiji, nekoj mistici i slično. Kratko rečeno, uvijek je postojala opsjednutost nekakvim autoritetom. U tom kontekstu će i Buber govoriti o bijegu od slobode, kao i Sartre (u metafiziku, religiju, mistiku itd.). I to bi bio jedan polaritet problema čovjeka kao bića koji izgrađuje, ili pomaže izgradnji te infrastrukture, i to iz masovne perspektive. S druge strane, Buber će govoriti o egoizmu, tj. razlici između ličnosti i ega. Ego je onaj koji svoju prividnu slobodu pronalazi u izolaciji spram drugih, čime se zapravo gubi mogućnost shvaćanja sebe, a time i slobode, samim time mogućnosti odnosa Ja-Ti. To je, naprosto izgubljenost pojedinca, življenje u nestvarnom svijetu, gdje stavljajući se u superioran položaj čovjek uvjeren u vrijednost svoga fiktivnog svijeta želi pokoriti Ono. To naizgled upućuje na pozitivnu stranu razaranja svega kao takvoga, propitivnja o svemu i pokušaja izbjavljanja iz okova objektivnog, masovnog, tjeskobnog, no takav pristup bi zapravo imao za cilj porušiti sve, kako bi se kasnije afirmirao taj nestvarni svijet pojedinaca, otprilike kao što se u političkom kontekstu stvara diktatura, ili što će Buber reći, uzimajući primjer Napoleona, demonsko Ti koje je uzimalo sljedbenike kao Ono.

Oni su kao likovi sa slika koje je u Mučnini gledao Roquentin, a koje će nazvati samodopadnim i licemjernim Gadovima koji se tako bezobrazno nameću sadašnjosti, ona nakićena oronula lica koja su davno izgubljena u prošlosti, lica koja su htjela biti naslikana da

³³ vidi ibid., str. 30.

bi se prezentirali kao „stupovi“ ovoga društva, kao najbolji među jednakim, odnosno bezličnim pukom, a svoje pravo lice koje nikada ne bi otkrivali u javnom životu, uvijek je bilo prisutno u četiri zida svojih dvorova ili vila, gdje bi pokazali onaj ogoljeni, tako neugledan izraz lica, a kojem se taj podložni puk divi i dan danas samo zato što su dio povijesti. „Ko izolovano Ja izgovara sa velikim početnim slovom, razotkriva sramotu svetskog duha uniženog do duhovnosti“³⁴.

Buberu cilj nije da se poruši sve, da se naprosto sve uništi kako bi se uspostavio bitak vlastitog egoističnog svijeta u bitak kao takav, budući, kako smo rekli, Ono je temelj bitka, i ono mora kao takvo opstati. On ne želi ukinuti institucije, ni one javne ni one privatne, kao što je primjerice brak (za koje Buber isto tako tvrdi da su svojevrsni nositelji te infrastrukture otuđenja od onoga Ti), nego ih naprosto reformirati u smislu da one funkcioniraju po, uvjetno rečeno, šabloni onoga Ti, a ne Onoga. I sada se postavlja pitanje, što činiti da se tako nešto ostvari, kakva mora biti osoba da bi mogla drugome reći Ti? Kakvo se Ja izgrađuje u stremljenju prema Ti?

„Onaj ko stupa u apsolutan odnos nije više svestan ničega pojedinačnog, ni stvari, ni bića, ni zemlje ni neba, ali sve je to uključeno u odnos“³⁵. Ono Ja u ovom kontekstu može značiti izgrađivanje sebe kao ličnosti, dakle, približavanje svemu svjetskom i stupanje u odnos sa svijetom kao istinskom cjelinom, gdje se neću distancirati od ovozemaljskog u smislu stvaranja vlastitog egoističkog svijeta, ili se postavljati kao stranac u ovome mehaničkom svijetu obuzetog determinističkim silama svakodnevnih odnosa, nego ću svijet odnosa Ja i Ti asimilirati u svijet Onoga. To znači naprosto živjeti u ovome svijetu tako da ga promatram u nekom prirodnijem, ljepšem, istinskom doživljaju, na način da se izgrađujem kao ličnost koja ima volju da stupi u odnos s drugim i da promatra drugoga isto tako kao ličnost, otprilike onako kako to tumači Jaspers. Da primjerice čitam Aristotela kao da razgovaram s njim, da me obuzme onaj duh vremena koji se prezentira putem nekog umjetničkog djela, ili da naprosto suosjećam s drugim, s njegovom patnjom ili srećom, ali ne po nekoj klauzuli danoj od strane društva, ili nekoj mojoj naredbi po kojoj se zbog nekih razloga silno želim približiti drugome, nego jednostavno da me pogodi tragedija ili sreća drugoga, da ju osjetim kao da je moja... Upravo je to ono razaranje kauzalnosti Onoga o kojemu Buber govori.

To znači isto tako prihvaćati sudbinu, ali ne kao determinizam koji me nužno odvodi na jedno vječno počivalište, nego kao mogućnost da se u tom protoku vremena otkrije ona klica

³⁴ ibid., str. 58.

³⁵ ibid., str. 69.

slobode negdje duboko u meni i uspostavi taj odnos Ja i Ti u kojem ću stvoriti vidljive supstancije vrijednosti koje će trajati, a ne izgorjeti u bljesku nekog ekstatičnog odnosa prema nekome ili nečemu. Nazovimo to onim Sartreovskim bitkom prema budućnosti ili Heideggerovim bitkom ka smrti (govorimo samo o segmentu vremena, kasnije ćemo uvidjeti velike razlike između Sartrea i Bubera u (ne)mogućnosti ostvarivanja neposrednosti odnosa). Upravo sudbina „koja čovjeka ne vodi na uzici, nego ga iščekuje“³⁶, i koju će prihvatiti kao mogućnost da bez obzira na sve nusprodukte Onoga, zavoli ovaj svijet i osjeti ljepotu neposrednosti odnosa Ja i Ti. „Ako volimo stvaran svet koji neće da bude uništen, ako ga stvarno volimo sa svim njegovim užasima, ako se odvažimo da ga obgrlimo mišicama našeg duha, naše ruke će susresti ruke koje drže svet“.³⁷

Naravno, takva postavka čovjeka ni kod Bubera, kao ni kod Jaspersa, ne bi mogla funkcionirati bez egzistencije boga, koji je isto tako temelj toga vjerovanja, atribut koji svojom univerzalnom prisutnošću oplemenjuje cjelokupnu egzistenciju duhovnošću kojom neposredan čovjek teži. To je tzv. egzistencijalistički bog kojega spoznajem kao onoga koji mi osvjetljuje put kroz sve moguće egzistencijalne dihotomije i paradokse, a koji zauzvrat ne traži ništa osim da vjerujem. Mogli bismo reći da je upravo bog ono „i“ između Ja i Ti, te ako vjerujem u njega, vjerovat ću i u mogućnost neposrednog odnosa među sobom i svime što je oko mene prisutno.

I sada kada smo ustvrdili taj neposredan odnos Ja i Ti kod Bubera, možemo lako pretpostaviti kako bi se taj odnos manifestirao kod Sartrea - nema ga. Sartre će, naime, kroz ontološki pojam tjelesnosti dovesti u pitanje uopće ikakvu mogućnost postojanja nekoga za drugoga i obratno...

8.2. Ja i svijet predmeta:

Samo ljudsko tijelo kao takvo je predmet za drugoga. Jer ja kao biće ne mogu tražiti neko utočište izvan tijela, ne postoji neki dualitet koji mi naznačuje mogućnost da se približim nečemu izvan tjelesnog; ja sam naprosto svoje tijelo, i kao takvo moram sebe priznati kao bitak-za-sebe u odnosu na bitak-u-sebi. Jer moje je tijelo ono u kojemu se nalaze moji osjeti pomoću kojih povezujem svoju svijest s vanjskim svijetom, a time sam zapravo svijest koja egzistira moje tijelo te ga implicitno spoznaje kroz njegovu predmetnost kao predmetnost osjetila obavijenim mišlju.

I sve ono što u tom tijelu osjećam, te tako spoznajem, isto tako je predmet za drugoga. Jer ja znam da je moje tijelo relativno kompleksna anatomija, znam položaj organa, ali ja ne

³⁶ ibid., str. 52.

³⁷ ibid., str. 83.

moгу obuhvatiti svoje tijelo kao cjelinu, kao što me drugi može obuhvatiti. Drugi transcendiraju mene na način da obuzima moju vlastitu transcendenciju i stavlja ju u jednu sitnu točku, zjenicu svoga oka u čijem se odrazu tako teško mogu prepoznati. Pa uzmimo banalan primjer ponašanja u prisustvu drugoga. Koliko god u samoći znao tko sam i čemu težim, nekako mi se u prisustvu drugoga to sve zamućuje i osjećam da jedino uporište koje imam je krhki temelj njegova pogleda. Počinjem se ponašati nesigurno, postajem aficiran njegovim pogledom, u sebi pokušavam dokučiti što sam u tuđem pogledu, nagađam, pokoravam mu se, ili mu se dodvoravam, ali i dalje se ne mogu prepoznati u njegovom oku. Naposljetku, distanciram se od drugoga s nekom neopisivom dozom mržnje prema njemu, a samim time pokušavam poništiti egzistenciju drugoga, te ponovno osjećam mučninu bitka-za-drugoga. „Sve što vrijedi za mene vrijedi i za drugoga. Dok se ja pokušavam osloboditi utjecaja drugoga, drugi se pokušava osloboditi moga; dok ja pokušavam podčiniti drugoga, drugi pokušava podčiniti mene. Tu se ne radi o jednostranom odnosu s nekim predmetom-u-sebi, već o obostranim i promjenljivim odnosima. [...] Sukob je izvorni smisao bitka-za-drugoga“³⁸.

Kao što naše oko opredmećuje sve stvari oko sebe, budući da su one ništa drugo nego stvari, sada, polazeći od tijela, koje je isto tako predmet koji se giba u svijetu, isto tako opredmećujemo i to tijelo. No budući da to tijelo koje nam se prikazuje u pogledu govori, čuje, gleda nas, budući da znamo da je ono bitak-za-sebe, kao i mi, zapažamo da nas ono promatra isto onako kako mi promatramo njega, i kao takvi mi smo predmet u oku drugoga.

Kako riješiti taj sukob? Je li jedino rješenje distancirati se od drugoga kako bih se oslobodio njegove prisutnosti i pobjegao u vlastitu slobodu? Svakako nije, jer kako bismo sebe mogli definirati ako nema drugoga? Kako da znam da sam dobar ako ne znam da je drugi zao, kako općenito mogu znati što je dobro ako ne vidim nekoga tko je zao? Kako mogu znati jesam li lijep ili ružan kada se pogledam u ogledalo, ako mi drugi ne kaže da sam takav i takav? Jer kao što u „No exitu“ Sartre opisuje situaciju u kojoj se Estelle pokušava našminkati u sobi bez ogledala, jedino što joj preostaje je da pokuša vidjeti svoj odraz u zjenici Inezinog oka. Bez tuđeg oka, stranci smo sebi samima.

Uostalom, mi se niti ne možemo distancirati od drugih, jer su upravo oči svijeta one koje nas konstantno promatraju i gdje kao bitak-za-sebe imamo svijest o tome i osjećamo se kao da smo cijelo vrijeme u sobi gdje je stalno upaljeno svjetlo, bez mogućnosti da zatvorimo i osvježimo oči, kako Sartre opisuje na početku navedene drame³⁹.

³⁸ *Bitak i ništa II*, str. 440.

³⁹ vidi str. 37. (nemogućnost distanciranja od drugih u kontekstu odgovornosti)

Možemo reći da je Sartreov prikaz odnosa s drugim analogan onoj kauzalnoj infrastrukturi Onoga, u kojem se isprepliću sve samo ne oni iskreni i neposredni odnosi koje opisuje Buber. Svi oni osjećaji koji definiraju naš odnos prema drugome, zapravo su samo neuspjeli pokušaj dolaženja do nekog iskrenoga i neposrednog Ja i Ti. Jer ako je odnos s drugim konstantno opredmećivanje, onda ne možemo zamisliti ljubav koja bi priznavala slobodu jednog pojedinca od strane drugoga, nego upravo iz te ljubavi proizlazi mazohizam, tj. težnja da se bude opredmećenim, težnja da nekome kažem da ga volim, samo da si ne bih mogao priznati da ne mogu voljeti, kao što sam počeo vjerovati u boga kako bih se spasio od mučnine egzistencije, te da se kao takav mogu sakriti od pogleda svijeta u intimnu sferu spavaće sobe gdje ću toj osobi konstantno govoriti „volim te“, što će u praznini i mraku te sobe odjekivati kao: oslobodi me!

Opet se otkrivam kao licemjerno biće koje prikriva nečim nerealnim svoju egzistenciju. To je kao scena iz „No exita“, gdje Estelle, koja ni sama ne zna da laže Garcineu, govori da ga voli bez obzira na sve, a istina je zapravo da njoj jedino treba „drugi“ kako bi učvrstila svoj temelj na sigurnom pogledu od drugoga i kako bi se makla od pogleda Inez, koja je upravo upućuje na svu onu egzistencijalnu tjeskobu koja se otkriva u odnosu s drugim, gdje se u nemogućnosti vlastite aktualizacije i konstantnog gledanja i shvaćanja drugoga kao predmeta, dakle, u svijetu predmeta, kao bitak-za-sebe osjeća ničime drugim nego viškom.

Ovdje se također možemo referirati na scenu iz Mučnine, gdje Roquentin promatra mladi par kako očijuka, kako se smješkaju jedno drugome, dok znaju da im je jedini cilj da spavaju zajedno. „Kad jednom odspavaju zajedno, morat će naći nešto drugo da prikriju golem apsurd svoje egzistencije. Pa ipak... je li baš prijeko potrebno da lažu sami sebi?“⁴⁰. Da su nagoni jedan oblik prekrivanja apsurdnosti egzistencije svjedoči i Sartreovo daljnje raspravljanje o odnosu s drugim u kojem iznosi da je zapravo svaki odnos prema drugome uvjetovan nekom željom, prvenstveno željom da se „pokori“ sloboda drugoga i da sve te želje imaju svoju bazu u spolnim nagonima.

Sada si možemo postaviti pitanje, koji je uopće cilj spolnog čina tih dvoje mladih? Vjerojatno će si priznati da je posrijedi čisti užitak, a samim time i zadovoljenje tih nagona, no užitak, kako će reći Sartre, nije onaj određujući moment zadovoljenja, zapravo cilj uopće niti ne može biti zadovoljenje. Naime, ako čovjek osjeća želju prema drugome, njemu nije cilj osloboditi se te želje, nego konstantno težiti nečemu u kontekstu odnosa prema drugome, točnije, konstantnom opredmećivanju drugoga, kako bi čovjek spoznao sebe. Ali ono što tada želi je tjelesno. Naime, iako bitak-za-sebe transcendirira kontingentnost tijela, upravo je želja ta

⁴⁰ *Mučnina*, str. 151.

koja želi utopiti bitak-za-sebe u toj kontingentnosti tjelesnosti, a u tom kontekstu, kroz seks, tj. želju za drugim, težimo tijelu drugoga, čisto bivstvovanje u sebi u kojem pokušavam otjeloviti svoju svijest kako bi mogao otjeloviti drugoga. Jer ako osjećam svoju kožu, a moja je koža među kožama drugih, htjet ću osjetiti i tuđu kožu, upravo da bih osjetio svoju vlastitu! Ukratko možemo reći da je želja ona koja uzima svijest, tj. bitak-za-sebe u tijelo kako bi se osjećala prisutnom, a tijelo prožetim u bitku: „Svijet postaje prožimljujućim, svijest uranja u tijelo koje uranja u svijet“⁴¹. Kao što je ranije navedeno da je za definiciju sebe potreban drugi, tako želju ne treba uzeti samo kao tjelesnu protežnost u svijetu, ona je primarno usmjerena na odnos s drugim, jer u samoći ne mogu definirati sebe, imamo potrebu, želju za drugim, da se stisnemo uz kožu drugoga, da volimo, da mrzimo... Zato je želja prvotni odnos s drugim.

U ovom kontekstu mi govorimo o sadizmu. Jer kada u tom procesu spoznavanja sebe u odnosu s drugim jednom shvatimo da težimo ljubavi koja kao čisti mazohistički odnos je osuđen na neuspjeh, onda nam preostaje da iz te nemogućnosti da se drugi obuhvati kao subjektivna, a ne objektivna cjelina, ostaje samo poraz u priznavanju da je čovjek zapravo sadist, čisto strastveno biće koje teži sintetičkoj cjelini tijela. Odnos se pretvara u opsceno, ponižavajuće, krajnje gadljivo odnošenje prema drugome i to samo da bi čovjek bio s nekim, ne da voli nekoga, nego da mu se osveti jer ne može biti u njemu kao svijest prema svijesti; da ga naprosto ponizi kao pokornog psa ili da se poigrava s njim kao s umiljatom mačkom: „Samo smo htjeli pokazati da je on (sadizam) u klici prisutan u samoj želji“⁴². I sada kada promatramo taj mladi par, jasno nam je da se ovdje doista radi o nekom obliku sadizma koji se očituje u konformizmu seksualnog odnošenja. „Stoga prosječan čovjek, zbog lijenosti duha i zbog konformizma, ne može zamisliti druge svrhe svojoj želji doli ejakulacije“⁴³. Tu se javlja isto ta mučnina kod promatranja takve jedne egzistencije koja za cilj ima konstantno zadovoljenje nagonskih potreba, i koja ostaje na toj razini.

Dakle, neuspjeh pronalaska svijesti drugoga kroz akt ljubavi rezultira sadizmom odnosa bez ljubavi koji teži čistom tjelesnom opredmećivanju drugoga kako bismo mogli uživati u osjećaju vlastitog tijela. Ono čemu u aktu ljubavi smjera želja kroz osjet tjelesnosti je da se kao što svijest u želji osjeti tijelo, isto tako osjeti svijest drugoga u njegovu tijelu, njegovu ništeću transcendentnost – i upravo je to ona mogućnost rješavanja odnosa s drugim kao sukobom: da sebe shvatim kao subjektivno, slobodno biće i da kao takvo obuhvatim drugoga kao slobodu, upravo onako kako je Buber zamislio da se ostvari odnos Ja i Ti. Ali ako bolje

⁴¹ *Bitak i ništo II*, str. 473.

⁴² *ibid.*, str. 486.

⁴³ *ibid.*, str. 465.

pogledam, meni ne samo da bježi drugi kao transcendentnost, nego kao i njegov tu-bitak, odnosno kao osoba koja egzistira kao bitak-u-sebi i bitak-za-sebe, te u tom pogledu imam samo sadističku nakanu da drugoga ponizim, sadizam koji ubija i ono obično svidanje među ljudima, koja je, na primjeru onog para, iz prvotne nevine simpatije i očijukanja u nedostatku prodiranja svijesti ka svijesti prešla u čisto sadističko „rukovanje tuđim tijelom“⁴⁴.

Ako nam je cilj ovime bilo dokinuti mogućnost neposrednog egzistiranja s drugim kod Bubera, cilj je sigurno ostvaren. Ovo je još jedna dimenzija koja samo potvrđuje apsurdnost egzistencije koju je toliko puta kroz mnogo primjera prezentirao Sartre. Ono što se ovdje može nazvati odnosom jedino je osveta koju primjenjujem prema drugome u obliku sadizma, tako što opredmećujući drugoga, vraćam dug njegovu opredmećivanju mene.

Iz ovoga se lako može zaključiti da čovjek ne može egzistirati u odnosu na zajednicu kojoj kao društveno biće pripada, čime je, postavljajući solipsističko stajalište, Sartre negirao mogućnost onoga Heideggerovog Se, što se otkriva kao najbitnija razlika u mišljenjima tih dvojice filozofa. Naime, čovjekova činjenična postavka jest u zajedništvu, u grupaciji ljudi koja ga konstantno okružuje, i to je neminovno; to je onaj Heideggerovski koncept neodređenog roda egzistencije koji se otkriva u vidu suživota s drugima. No ako ne možemo prodrijeti „u“ drugoga kao subjekta, kako onda stvoriti zajednicu „mi“ kao zajednicu subjekata? Po Sartreu, to naprosto nije moguće. Pa iako nam neke društvene manifestacije konstantno ukazuju na prirodnost, ili bolje rečeno, primoranost življenja u društvu, takva „prirodnost“ se ostvaruje jedino na razini iskustva, a to iskustvo, kao što smo već spomenuli kod Bubera, ne pruža nam mogućnost prodiranja u idejni svijet drugoga, nego samo običnu kauzalnost u nedogled ponavljanih društvenih normi.

Iako se čovjeka može definirati kao egzistencijalno, a samim time i kao slobodno biće, on kao da je svojevolumino pristao biti dio te društvene kauzalnosti kako bi sebe konkretizirao u obliku jednog partikularnog i nevažnog objekta, čija je sloboda kroz fascinaciju prolaznim vrijednostima i sitnim stvarima usmjerena jedino prema objektivizaciji svega, tj. otuđenju od drugoga, a samim time i poništavanju njegove vrijednosti. Dakle, njegovo određenje slobode koja u svom, kako će ju Gabriel Marcel nazvati, primarnom određenju, tj. primarnoj refleksiji ne nadilazi vlastito definiranje čovjeka po statusu, odnosno po društvenoj funkciji i stvarima koje posjeduje, čime zapravo definira sebe kao čisti objekt, tj. kao biće koje se u potpunosti poistovjećuje sa svojim tijelom koje teži određenoj funkciji, tj. nadilaženju vlastite tjelesnosti u smislu da ona dobije potvrdu da je nešto što ima određenu funkciju, ili bolje rečeno, služi nekoj funkciji. U tom konstantnom učvršćivanju svoga statusa, odnosno konkretiziranja sebe

⁴⁴ ibid., str. 484.

kao funkcije, njegov je primarni cilj da se distancira od mogućnosti shvaćanja sebe kao bića koje postoji, a koje bi kao takvo, slobodno i nevezano za stvari koje ga okružuju, otkrivalo i mogućnosti vlastitog postojanja. Umjesto toga on traži smisao koji kao da je sada prisilno uveden u egzistenciju i stremlje prema oblikovanju vlastitoga Ja kroz stvari koje posjeduje i funkcije koje preuzima u društvu.

Naravno, Marcel će u teističkom duhu pokušati kroz pojam „sekundarne refleksije“, a potom i „refleksivne refleksije“ doći do mogućnosti nadilaženja takvoga čisto predmetnog određenja čovjeka kroz spoznaju sebe u zajednici s drugima, tj. kroz komunikaciju s drugima, dakle, u tome da čovjek ne bude zatvoren u solipsizam o kojem govori Sartre, nego da bude otvoren prema drugima, a time i prema mogućnosti da otkrije vlastiti temelj, a samim time i bit egzistencije, upravo kroz mogućnost ostvarivanja vlastitoga projekta u zajedništvu s drugima. Kao egzistencijalist, Marcel će priznati Sartreovu postavku o temelju bića koje se otkriva u njegovu tijelu, čime će i slobodu definirati kao onu koja se može osjetiti, kao iskustvenu danost tijela i svijesti. No on neće ostati u zatvorenom krugu opredmećujućih sila tijela kao jedine danosti, gdje se i ta sloboda „zarobljava“ u ovisnost o stvarima i funkcijama, nego će izlazak iz te konstantne otuđenosti od čovjeka kao bića pokušati naći u mogućnosti da se upravo u participaciji s drugim bićima (a ne tijelima) pokuša doći do oslobođenja od čiste iskustvene određenosti tijela u slobodu bića kao filozofskog, odnosno ontološkog misterija, što će naposljetku implicirati i mogućnost egzistencije boga.

No ako se referiramo na prethodno izrečene Sartreove stavove, onda takva mogućnost sekundarne refleksije ne postoji. Dakle, promatrajući iz Sartreove perspektive, ako je jedina mogućnost da ili mene netko opredmeti, ili ja nekoga opredmetim, ili se distanciram od drugoga kroz mržnju, onda jedino možemo ostati na razini Marcelove primarne refleksije, gdje mogu jedino težiti što boljem spoznavanju i konkretiziranju sebe u egzistenciji upravo na način da negiram mogućnost egzistencije drugoga kao slobodnog bića.

Promatrajući iz Sartreove perspektive, možemo zaključiti da nam je Marcel jedino otkrio ništa više nego još jednu mogućnost bijega od slobode egzistencije, one u kojoj sada dolazimo do negativnog određenja slobode, odnosno do bijega od slobode koji nema više svoje temelje u metafizici, ili religiji, nego u egzistenciji, ali egzistenciji koju čovjek prihvaća kao mogućnost negativnog djelovanja prema drugome, gdje je čovjek u potpunosti društveno determiniran, čak u onoj mjeri u kojemu neke njegove osnovne vitalne funkcije koje su u domeni njegova privatnog života, kao što su seksualni odnosi, higijena, prehrana i sl. bivaju određeni od društvene organizacije koja ne dopušta nikakav izlazak van tog sistema. U tom pogledu čovjek se otkriva kao da je već odavno umirovljen od života i bilo kakvog

promišljanja o životu i njegovim mogućnostima. On više nije na nultom shvaćanju svojih mogućnosti, nego sada u negativnom smislu pokušava sebe vezati za materijalne stvari kako bi što efikasnijim učinio vlastito funkcioniranje unutar egzistencije. On samoga sebe definira vrijednim jedino kroz svoja postignuća kao npr. odvjetnik, doktor, student, automehaničar, trgovac, smetlar itd. Isto tako gleda i drugoga... Kao takav, čovjek je navikao na već zaglušujuću buku pitanja kao što su: „Što ćeš raditi kada završiš obrazovanje?“, „Koliko ti je još preostalo do završetka obrazovanja?“, „Za što se obrazuješ?“. U svemu tome čovjek zaboravlja pitati pitanja koja smjeraju prema jednoj, možemo reći, „filozofskijoj“ razini rasprave koja bi se očitovala u jednostavnom preoblikovanju onog materijalizirajućeg pitanja „za što?“ u „zašto?“ (npr. zašto se obrazuješ?), što implicira težnju prema čovjeku, tj. njegovoj slobodi, a ne ide a priori prema svrstavanju čovjeka u domenu neke funkcije.

Dakle, Marcelov koncept opredmećivanja, tj. ništenje slobode koja za cilj ima konkretizirati vlastito Ja, u neku ruku odgovara Sartreovom konceptu odnosa s drugim, osim što Marcel ide još dalje u mogućnosti negativnog određenja slobode pojedinca prema njegovoj društvenoj funkciji (naravno, Marcel je pokušao dati rješenje, no kao što smo vidjeli, kod Sartrea takva mogućnost nikako ne prolazi).

I sada kada smo došli do još jednog neuspjeha približavanju bitka-za-sebe bitku-u-sebi, možemo si postaviti pitanje, je li ovo navedeno doista sve što može pružiti ova očajna, tako puna, a opet isprazna egzistencija?

9. Optimizam očaja:

Ako već imamo mogućnost da kao slobodna i misleća bića kročimo u ovaj svijet, zar doista ne postoji ništa konkretno, ništa trajno, ništa „sveobuhvatno“ čemu bi mogli težiti?

Nekako se dobiva dojam da se svako postignuće gubi u prošlosti, a da se svaki odnos gubi u predmetnosti, naprosto sve nekako opet izgara i pretvara se u pepeo egzistencije, tako da nam ni pomisao prema mogućnostima koje se otvaraju u budućnosti ne pružaju nikakvu nadu, nego jedino što vidimo je mučnina protoka vremena prema smrti, otprilike onako kao što je Roquentin osjećao kada je promatrao jedan gotovo beskrajn trenetak u kojemu šepava starica ide prema uglu, a nikako da nestane iz njegovog vidokruga.⁴⁵

⁴⁵ vidi *Mučnina*, str. 51.

Jedino što je čovjek mogao spoznati je to da je slobodan, ali ne vidi mogućnost da tu slobodu nekako manifestira na cjelovit način. Sada jedino što zna je da je zapao u nepremostivi paradoks egzistencije u kojemu je potpuno svjestan postojanja, ali mu se ne ukazuje nešto što bi moglo ispuniti egzistenciju osim ništavilo koje u svakom trenutku osjeća.

Egzistencijalistički teisti su pokušali prevladati ovo mučno i paradoksalno stanje vjerom, no u što doista mogu vjerovati, kada jedino što vidim je postojanje, i to postojanje kao jednu gustu i beskonačnu masu u kojoj se kao kontingentno biće osjećam ničim drugim nego viškom, gdje se jedino mogu pitati: zašto sam uopće bačen u ovaj svijet?

Osjetio sam da sam tu, u egzistenciji, i shvatio sam da kao tjelesno biće imam mogućnost osjeta, a time i doživljaja, a kao svjesno biće mogućnost mišljenja, ostvarivanja ovoga projekta koji nazivamo životom, vidio sam mogućnost da kao svjesno biće pronađem esenciju ove egzistencije. No sada kada sam razmotrio sve, vidim da ova esencija nije ništa drugo nego ništavilo i jedino što osjetim je nepodnošljiva težina tjelesnosti, kao da sam uglavljen u kamenu i kao takav promatram svijet oko sebe. „Ja se šuljam kao vuk, ne znam što da činim od svoga tvrdog i svježeg tijela, usred ove tragične svjetine koja se odmara“⁴⁶.

Jedino što mi preostaje da kao većina pobjegnem u neke metafizičke, mistične ili kakve god spekulacije o biti svega, pa da potratim život u pokušaju pronalaska toga. No ako sam svjestan da je egzistencija jednako što i sloboda, onda opet lažem samome sebi i zapravo ostvarujem onaj Buberov odnos Ja-Ono ne više samo prema drugome, nego i prema samome sebi.

Možda da pokušam naći rješenje u znanju, u obogaćivanju vlastitoga iskustva kroz knjige, mudre izreke, narodne predaje, ili putovanjima, doživljaju kulture nekih dalekih naroda i sl.? Već smo rekli na primjeru Samouka da enciklopedijsko znanje ne znači ništa. Mogu li onda obogatiti svoj projekt putovanjima, tj. skupljanjem iskustva kroz putovanja, stalnom željom da upoznajem nove ljude, doživljavanjem pustolovine? Ne. Jedino što ću tada moći učiniti je hvaliti se tim iskustvom, prodavati to iskustvo, kao što je navedeno u poglavlju „Vremenitost“. Moći ću jedino reći kako sam bio u nekoj nepoznatoj zemlji i kako sam se jako lijepo ili jako loše proveo s takvim i takvim ljudima, no takvo prezentiranje sebe neće imati apsolutno nikakav odjek, jer to je isto tako neka patvorena punina kojom pokušavam obogatiti egzistenciju, koja isto tako nestaje u prošlosti i gdje svaka slika krajolika kojima sam prošao postaju nerazgovjetna fotografija, a ljudi koje sam susreo drvene figure koje sam spremio u kutiju koja truli sakrivena negdje u sjećanju.

⁴⁶ ibid., str. 78.

To bi odgovaralo onoj potpuno promašenoj definiciji pustolovine o kojoj govori Sartre u Mučnini, kao nekom doživljaju koji se prezentira kao nešto nesvakidašnje, nešto posebno, ali je isto tako proživljavanje ove monotone sadašnjosti samo na nekom drugom mjestu, a koja se otkriva jedino kroz uzvišeni doživljaj samoga sebe kao onoga koji je napravio nešto jako posebno time što je privremeno promijenio mjesto boravka. Takav oblik pustolovine može se doživjeti na putu od kuće do trgovine, ovisi jedino o tome kako je ta pustolovina prepričana.

Neodređeni smo, dakle, od ikoga i ičega, ali isto tako jedino možemo stremiti prema nikome i ničemu. Postoji li išta što će ovaj pesimizam i očaj postojanja preobratiti u nadu i optimizam. Mogu li ikako djelovati da se to ostvari?

Upravo nam se u ovom trenutku otkriva jedna nova spoznaja egzistencije... Ako je čovjek slobodno biće, znači i da je slobodno da čini, da stvara, da djeluje, dakle, kao što smo rekli, da ostvaruje svoj projekt. Pa iako smo naišli na mnoge ontološke i društvene zapreke u mogućnosti ostvarivanja tog projekta, treba uzeti u obzir upravo tu mogućnost čovjeka da djeluje kao, ontološkim jezikom rečeno, djelovanje-za-sebe, odnosno da on zapravo sve do čega dolazi kao slobodno biće u egzistenciji na neki način projektira i u tom smislu on može težiti nekim vrednotama, nekim ciljevima koji ga mogu vratiti na pravi put autentičnog egzistiranja. „Dakle postavljanje mojih konačnih ciljeva određuje značaj moga bitka, i ono je ono što se poistovjećuje s prvotnim izbijanjem slobode, koja je moja vlastita sloboda. A to izbijanje jest *postojanje*, u njemu nema ništa od biti ili od svojstva bitka koji bi nastajao u sprezi s nekom idejom“⁴⁷.

Kao takav, on je odgovoran za sve. Jer sve ono što se pojavljuje u tom projektu, ulice kojima šćemo, ljude koje susrećemo, razgovore koje vodimo, slike koje u sebi mislimo; sve je to dio našeg vlastitog projekta i kao takvi, kao bitak-za-sebe mi smo odgovorni za sve to! Pa uzmimo za primjer situaciju gdje nas netko zaveže od glave do pete i stavi povez preko usta, mi smo i dalje odgovorni za stvari koje mislimo ili koje u tom trenu činimo; možemo se, primjerice, osjećajući nekakvu grižnju savjest pridati takvoj zarobljenoj situaciji, ili joj se možemo odupirati, pokušati se osloboditi... Ovaj svijet je u zjenici moga oka i kao takav on je moj projekt, on je moj! Ja sam onaj koji ga kreira. „...I najgore neprilike ili najgore prijetnje što mogu pogoditi moju osobu značenje imaju posredstvom mog projekta; a te se neprilike i prijetnje pojavljuju na pozadini angažmana koji jesam“⁴⁸. Ukratko, sloboda uvjetuje odgovornost.

⁴⁷ *Bitak i ništa II*, str. 533.

⁴⁸ *ibid.*, str. 656.

Naravno, i ovo je naizgled paradoksalna formulacija upravo stoga što bi se trebalo podrazumijevati da sloboda po sebi ne uvjetuje nikakvu odgovornost, no ovdje se odgovornost nalaže kao nedvojbena posljedica slobode, jer kao što smo konstatirali, ako smo slobodni da činimo, da projektiramo, onda smo i odgovorni za sve ono što u taj projekt uvodimo, počevši od sebe, svega što izabiremo, pa sve do drugih ljudi.

Sartre će reći da „izabirući sebe izabirem čovjeka“⁴⁹, što znači da postoji i odgovornost za cijelu sliku svijeta koju stvaram u sebi, tj. kroz svoj projekt. Jer u tom smislu drugoga ne mogu prepustiti nekom određenom toku: nekoj biti, nekoj religiji, ili nekom prirodnom zakonu; on je jedino u mom individualnom projektu i kao takav ja sam odgovoran za njega. Ne mogu reći, primjerice, da je nekoga sudbina dovela u moj život. Taj drugi je došao u moj život jer sam ga ja izabrao, i put kojim sam kročio da dođem do određene osobe i dalje je moj put i kao takav ja sam odgovoran za cijeli taj proces.

Pa iako bismo ovakvu sliku mogli opet nazvati pesimističnom, gdje sada ne trpimo samo postojanje kao takvo, nego se, stvarajući svoj život kao dramsku izvedbu na pozornici koju promatra gledalište svijeta, još moramo obavezati na sve što se u njemu događa, tj. moramo paziti da ono što činim na toj pozornici ne poprimi šire razmjere, u smislu prezentiranja nekih vrijednosti koje bi mogle obvezati na univerzalnu primjenu od strane drugih, zapravo iz toga proizlazi nešto vrlo pozitivno...

Pokušajmo sada preobratiti ovu sliku očajavajuće egzistencije za koju možemo reći da je sloboda prema ništavilu i prema odgovornosti, u sliku slobode prema slobodi, tj. stvaranju vrijednosti!

Zapravo je ovdje samo stvar gledišta na konstataciju „sloboda uvjetuje odgovornost“. Naime, odgovornost o kojoj ovdje govorimo je nešto što upravo daje mogućnost čovjeku da se ostvari kao čovjek! Tu je ona najčešća razmirica između Sartrea i pristaša religioznih životnih pravaca, i općenito onih koji nisu smjerali prema prihvaćanju egzistencije kao takve. Tu veliku kritiku Sartre daje kršćanskoj vjeri upravo u smislu ne prihvaćanja odgovornosti. Nisu ovdje čak u pitanju samo kršćani, nego i svaki čovjek koji smjera prema nečemu kako bi negirao vlastitu odgovornost, a kako bi time pobjegao od vlastite slobode i mogućnosti samoaktualizacije, od odgovornosti da se život preuzme u vlastite ruke. Upravo će za njih Sartre reći da su „to ljudi koji sežu dnu, za koje je svaka neuobičajena akcija romantizam, koji smatraju da je svako djelovanje izvan vlastitih mogućnosti naprosto zabranjeno“⁵⁰.

⁴⁹ *Egzistencijalizam je humanizam*, str. 13.

⁵⁰ *Vidi Egzistencijalizam je humanizam*, str. 7.

To je upravo ona „tragična svjetina koja se odmara“, ona kukavička masa koja naziva drugoga „Ono“, ona konformistička tvorevina ljudi koja ponavlja parole velikih vođa ili narodnih mudrosti, ona nakupina koja određuje drugoga po ničemu drugome nego po funkciji!

Ovdje već možemo govoriti o optimizmu koji se ukazuje upravo u tjeskobi i očaju svijesti o postojanju, o odgovornosti prema svemu i svakome, a koja je proizašla iz svog ništavila koje nam se ukazuje u nedostatku, ili bismo mogli bolje reći, prednosti ne zapadanja u sve ono čemu u svom konformističkom određenju čovjek stremi i na taj se način „spašava“. Ovdje možemo reći da je čovjek kao čisto egzistencijalno biće ono koje mora djelovati kako bi se potvrdio, koji ne ovisi o nikome, koji samostalno kreira vlastiti lik, vlastitu sudbinu, a što je optimističnije od toga, pita se Sartre?

Tu se upravo oblikuje onaj pojam egzistencijalnog humanizma koji obuhvaća bilo kakvu mogućnost čovjekova nadilaženja situacije u kojoj se nalazi, a koja se manifestira kroz mogućnost čovjekova djelovanja. Pa iako se može povući paralela između teističkog i ateističkog egzistencijalizma, u smislu ontološke spekulacije o egzistenciji boga, cilj kojem teže i jedni i drugi je zapravo jednak: čisti subjektivizam koji se očituje u slobodi i odgovornosti a time i mogućnosti čovjeka da bude čovjekom i kao takav teži upravo prema humanizmu koji neće uzimati drugoga za cilj, kao predmet ispoljavanja humanističkih stajališta, nego upravo da se sagleda mogućnost čovjekova konstantnog napretka i pokušaja da se u ovom egzistencijalnom „tijestu“ kako će ga Sartre nazvati, pronađe nešto konkretno, nešto što će moći obuhvatiti one tri dimenzije vremena i što će kao takvo postojati kao trajna vrijednost, koja će doduše i dalje biti podložna raznim krivim interpretacijama one bezlične mase ljudi, ali će u svom metafizičkom i metapsihičkom smislu ostati takva kakva je i koja će kao takva moći prodrijeti do negirajuće transcendencije, odnosno subjektivnosti drugoga. Ovako gledajući, budućnost koja nam se otvara doista ukazuje na mogućnost neke ljepše i vrijednije egzistencije, egzistencije čovjeka.

Upravo je to ono što će Sartre, odnosno Roquentin nazvati pustolovinom. To bismo mogli nazvati esencijom koja dolazi poslije egzistencije koja se ukazuje kao nešto trajno, sveobuhvatno, koje daje jednu čvrstinu tom egzistencijalnom „tijestu“. Ako možemo slobodno djelovati i ako možemo težiti prema nekoj biti, kako onda proizvesti tu bit kao čisto egzistencijalno biće? Za Roquentina odgovor je umjetnost. Umjetnost koja se otkriva kao nešto izvanjsko, nešto bezvremensko, ali koje nije dano kao božji atribut i sl., nego je zakopano suvišnošću postojanja i koje se jedino zbog toga ne prepoznaje. „...Na dnu svih ovih

pokušaja koji naoko nisu povezani pronalazim istu želju: protjerati postojanje iz sebe [...] pročistiti se, očelicitati se, da bih na kraju dobio jasan i točan zvuk jednog tona saksofona⁵¹.

To je upravo ona bit koja će ispuniti ništavilo egzistencije, a koja potiče od ničega drugoga nego od čovjeka. To je ona ljepota koja će obojiti ono bezbojno nebo koje gledamo, a kojemu je tako nedostajala ona bit koju je Husserl prezentirao, a Sartre negirao, koja će obogatiti ovu svakodnevnu egzistenciju kao nešto više od samog postojanja, i to na način da ju stvaramo kao vlastitu pustolovinu u kojoj sebe stavljamo u onaj Buberov neposredni empatski odnos prema nečemu što kroz umjetnost, tj. pričom koju priča umjetnost dobiva onu trajnu vrijednost, koja nadilazi postojanje kao takvo. To čak ne bismo mogli opisati ni kao suosjećanje s nekim umjetničkim djelom, gdje se poistovjećujemo s nekim junakom ili jednostavno melodijom glazbe, gdje zapravo opet prisvajamo to djelo kao „svoje“, gdje mislimo da „ljepota suosjeća s nama“⁵², tj. prisvajamo ju kao predmet „suosjećanja“. To naprosto jest suosjećanje, bilo s prirodom, s čovjekom, bogom, s bilo kakvim trenutkom koji možemo uglazbiti, napisati, naslikati itd., tj. putem umjetnosti pretvoriti u nešto sopstveno, pa makar to bio i onaj put od kuće do trgovine koji smo ranije spomenuli, i koje kao takvo može odjeknuti u svoj svojoj punini i biti viđeno od strane drugih i kao takvo pobuditi kod njih neki poseban osjećaj, neke slike o duhu vremena u kojem je to djelo nastalo, spekulacije kako je to djelo nastalo, kakvo je bilo raspoloženje autora tog djela... Naprosto da se da jedna viša razina vrijednosti ove egzistencije koju znamo.

Naravno, to je samo jedan segment svega što može čovjek učiniti kada postane svjestan svoje slobode i odgovornosti, a time i mogućnosti koje su mu dane. Postoji još bezbroj mogućnosti u kojima se čovjek može na svojstven način aktualizirati, on samo treba izabrati, a ne odmarati se u kvijetizmu, nihilizmu, konformizmu itd.

10. Zaključak:

Teško je dati epilog ovome radu budući da je gotovo sve izrečeno u samoj raspravi. Mi ovdje eventualno možemo spekulirati o liku Jeana Paula Sartrea, o njegovoj eventualnoj kontroverznosti djela, ne samo književnog i filozofskog, nego i onog društvenog djelovanja, gdje bi se moglo ponajviše govoriti o njegovu zastupanju egzistencijalističkih stavova unutar marksističke teorije ili znakovitosti njegova odbijanja Nobelove nagrade, angažiranja protiv Francuske kolonizacije Alžira, protivljenja Vijetnamskom ratu itd. To su teme koje imaju puno poveznica s idejama njegove filozofske misli, koje su čak i proizašle iz njegovih osnovnih postavki egzistencijalizma i koje se manifestiraju kroz što ontološka djela kao što je

⁵¹ *Mučnina*, str. 231.

⁵² *ibid.*, str. 229.

„Bitak i ništa“ ili književna djela kao što je drama „Prljave ruke“, te o kojima se kao takvima može podosta pisati. No mi smo se ovdje orijentirali na nešto drugo.

Ovdje je prvenstveni cilj bio, kao što smo u uvodu spomenuli, opisati tu ljepotu očaja, dati osnovne smjernice počevši od embrionalnog stanja ljudske svijesti u ontologiji, do mogućnosti konkretizacije čovjeka kao potpunog bića u društvenom kontekstu, kako bismo prikazali i onu često puta negiranu, vedriju stranu Sartreovog pesimističnog i mučnog egzistencijalizma i svega onoga što iz toga može proizaći.

Prije svega, treba naglasiti da Sartreova filozofija, kao i kod većine egzistencijalista, gdje se prvenstveno ističe Heidegger, nije pošteđena bolesti upadanja u razne paradokse iz kojih se bilo doista teško, zapravo nemoguće izvući, tako da se u nekim segmentima proučavanja njegovih djela dobiva dojam konstantnog cikličkog toka misli koja ne završava nigdje. Naravno, te dihotomije u koje je zapao Sartre donekle dodatno kompliciraju njegovu filozofiju, koje se prvenstveno otkrivaju u nemogućnosti sinteze bitka-u-sebi s bitkom-za-sebe, o čemu spekulira kroz vrlo veliki broj zamornih stranica ontologije, tj. „Bitka i ništa“, da bi rješenje svega bilo jednostavno „ništa“, čime sugerira jednu zapravo vrlo pesimističnu sliku čovjeka kao bića koji doista nema izlaza iz egzistencije kao takve i jedino što spoznaje su mogućnosti koje se rasplinjuju pri samoj pomisli da bi se eventualno ostvarile, o čemu vrlo slikovito govori i u romanu „Mučnina“.

S druge strane, u djelu „Egzistencijalizam je humanizam“ daje jednu zapravo pozitivnu sliku svojeg viđenja ljudske egzistencije prvenstveno u kontekstu humanizma koji je prvenstveno usmjeren na otkrivanje „ljudskog svemira“⁵³, gdje čovjek kao pojedinac ima mogućnost napretka u ovom „višku postojanja“. U tom kontekstu nekako se čini da je taj, uvjetno rečeno, optimizam egzistencije nastao samo kako bi se Sartre spasio od konstantnih kritika koje su mu bile upućivane od raznih strana. No možda je i to konstantno upadanje u paradokse bila zapravo jedna stilska karika Sartreova prezentiranja općenito paradoksa čovjekove egzistencije, kao da je svojim pisanjem htio što slikovitije dočarati tu nemogućnost sinteze bitka-u-sebi s bitkom-za-sebe. No ipak se dobiva dojam da je nekako usiljeno htio prevladati taj paradoks preformuliravši pojam „egzistencijalnog pesimizma“ u „egzistencijalni optimizam“.

Također, u kontekstu današnjeg društva, u mnogo segmenata je teško prihvatiti teze Sartreovog egzistencijalizma. Mogli bismo se pitati: „kako da uopće shvatim taj metafizički koncept mučnine egzistencije i kako da ga prevladam, kada i ova egzistencija kroz ništavilo i ovo općenito teško izdržavanje egzistencije svakodnevnosti konstantno udara u trbuh toliko

⁵³ vidi *Egzistencijalizam je humanizam*, str. 43.

jako da me od toga hvata mučnina?“. Kako promišljati uopće o egzistenciji kada moram promišljati o mogućnosti da osiguram vlastitu egzistenciju? Tu bismo mogli reći da običan radnik mnogo bolje osjeća tu patnju današnjeg čovjeka, tu mučninu, nego što je to opisivao Sartre, jer zapravo on niti ne mora doći do osjećaja praznine, koliko taj osjećaj dolazi do njega, koji je uz to obogaćen neizvjesnošću i određenim strahom od budućnosti. Štoviše, Sartre je i sam rekao da nikada i nije osjećao taj očaj egzistencije. Zapravo, iz sve ove rasprave mogli bi zaključiti da je Sartre upravo osjećao to obilje osjećaja koji proizlaze iz odgovornosti, iz mogućnost stvaranja vlastitog projekta, vlastitog života, a koji za temelj imaju taj prvotni osjećaj tjeskobe.

I upravo je to ono što krasi njegovu filozofiju, ta jedna velika doza nekonvencionalnosti kojom je beskompromisno kritizirao nauke koje su za cilj imale „rastopiti“ čovjeka u onaj neutrum bitka i kao takvog svesti na konstantnu ovisnost o nečemu, bilo o bogu, o drugima, o bilo kakvom autoritetu i sl., a koje su zauzvrat dobile pokornog čovjeka koji se svojevolumno priklonio toj neutralnosti svega konstanto se pitajući: „zašto je baš ovako sve ispalo?“ i koji jedinu nadu vide u nekom sanjarenju o boljem sutra.

Pa koliko god da današnjem čovjeku bilo teško prihvatiti neke filozofske spekulacije o nekoj biti svega, čovjeka, egzistencije i sl., koje u današnjem životu doista ne igraju ikakvu ulogu, koja je čista apstrakcija ovoga života ograničenih mogućnosti i prisiljene ovisnosti o društvenim prilikama, o drugim osobama, tj. moći drugih osoba, i naposljetku od snova koji su nam jedina nada; ako se dobro zamislimo, možda će nam Sartreov prikaz egzistencije dobro doći upravo kao trijeznjenje od nekih nerealnih snova u kojima živimo, ili će nas barem probuditi iz letargije svakodnevnog života.

I upravo se u ovome očituje taj egzistencijalni optimizam. Mogućnost da se ipak pogleda nešto izvan samog postojanja. Pa makar i bili ograničeni od nekih društvenih prilika i sl., egzistencijalizam Jeana Paula Sartrea upravo smjera prema izbavljenju iz tog „postojanja“ u smislu nadilaženja tog čisto mašinerijskog stanja društva. Naposljetku, ako mogu shvatiti sebe kao onoga koji je, istina, ovisan o svom egzistencijalnom statusu, ali koji i unutar toga ima mogućnost za nešto drugačije, bolje, za nešto svoje, za stvaranje nečega što u velikoj mjeri odudara od svega što mi se svakodnevno nalaže u svijetu konformizma, onda znam da sam na pravom putu autentične egzistencije. To je ona pustolovina koja počinje kada se shvati sav teret postojanja, kada se shvati da nema ničega osim onoga što čovjek sam može projektirati i što će kao takvo ostati vrijedno zauvijek. Ljudi su naprosto opčinjeni egzistencijom i unutar nje su toliko uvučeni da ni ne pomišljaju na nešto „više“ od toga što jest. U tome pokušavaju proizvesti vrijednosti koje zajedno s njima nestaju.

Naposljetku, Sartre je onaj koji je napravio nešto trajno, nešto vrijedno. Ostvario je jednu posebnu sliku egzistencijalizma koji se i dan danas proučava, prepričava, uči... Pisao je o mučnini, i ta je mučnina ona koja se ovjekovječuje kao trajni osjećaj, ali što je bitnije, mučnina koja stremlji prema shvaćanju čovjeka kao čovjeka.

Sada možemo reći da se Sartreov egzistencijalizam doista može nazvati ljepotom očajja.

SAŽETAK:

Naslov: „Sartre: ljepota očaja“

Ideja ove disertacije je bila prikazati sve pozitivne odlike Sartreova egzistencijalizma, koji je često puta krivo interpretiran i stavljan u kategoriju „filozofije očaja“. U toj namjeri potrebno je bilo proučiti osnove Sartreova egzistencijalizma koji svoje korijenje vuku u ontološko-fenomenološkoj spekulaciji počevši od Husserla, tj. njegove fenomenološke redukcije, te Heideggera, odnosno njegove fundamentalne ontologije. Također, bitno je bilo ustvrditi i glavne postavke ateističkog koncepta Sartreovog egzistencijalizma, koji smo izveli iz njegove kritike teističkog koncepta Karla Jaspersa te drugih predstavnika teističkog egzistencijalizma (Buber i Marcel), da bismo na temelju tih postavki došli do pesimistične slike Sartreovog egzistencijalizma, odnosno apsurdnosti ljudske egzistencije, koji se očituje u nemogućnosti sinteze čovjekove egzistencije kao bitka-u-sebi i bitka-za-sebe. Nadalje, kroz aspekte „vremenitosti“ i „bitka-za-drugoga“, dan je daljnji opis Sartreova pesimizma iz koje će proizaći i određene poveznice s aktualnom društvenom situacijom koja se javlja kao konformistička slika pojedinca koji svoje vlastite mogućnosti i sposobnosti zamjenjuje onim društveno diktiranim. Naposljetku, iz takvog prikaza nemoći i pesimizma čovjeka, cilj je bio preokrenuti takvu sliku na način da se upravo iz vlastitih mogućnosti i prvenstveno spoznaje egzistencije kao takve čovjek pokuša ostvariti, odnosno aktualizirati kao biće koje može preuzeti odgovornost na sebe, odnosno biti odgovoran za sebe, a ne prepuštati se patvorenim vrijednostima kojima je svakodnevno izložen. Upravo se iz toga nazire navedeni optimizam i ljepota proizašla iz očaja ljudske spoznaje o surovosti i mučnini egzistencije.

Ključne riječi: fenomenologija, egzistencija, sloboda, bitak-u-sebi, bitak-za-sebe, tjeskoba, bitak-za-drugoga, vremenitost, teistički egzistencijalizam, ateistički egzistencijalizam, optimizam.

LITERATURA:

1. Buber, M., *Ja i Ti*, Rad, Beograd, 1977.
2. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985.
3. Hernandez, J. G., čl. „Gabriel Marcel“, Stanford encyclopedia of philosophy, 2009.
4. Husserl, E., *Filozofija kao stroga znanost*, Naklada Ljevak, 2003.
5. Husserl, E., *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, Breza, Zagreb, 2007.
6. Jaspers, K., *Filozofija egzistencije*, Prosveta, Beograd, 1973.
7. Kalin, B., *Povijest filozofije*, Školska knjiga, Zagreb, 2003.
8. Sartre, J. P., *Bitak i ništo I*, Demetra, Zagreb, 2006.
9. Sartre, J. P., *Bitak i ništo II*, Demetra, Zagreb, 2006.
10. Sartre, J. P., *Egzistencijalizam je humanizam*,
<http://www.scribd.com/doc/12849655/JeanPaul-Sartre-Egzistencijalizam-Je-Humanizam>
11. Sartre, J. P., *Mučnina*, Konzor, Zagreb, 1997.
12. Tolvajčić, D., čl. „Filozofijska vjera Karla Jaspersa“, *Crkva u svijetu*, sv. 44/ br. 3, Katolički bogoslovni fakultet, Zagreb, 2009., hrcak.srce.hr/file/65726
13. Webber, J. M., „Sartre on Husserl's Transcendental Ego (part one)“, 2005.,
<http://www.shef.ac.uk/content/1/c6/04/12/25/SartreonHusserlsTranscendentalEgo.pdf>