

О АПСУРДУ И СМISЛУ

I

За човека навиклог на здраворазумски начин мишљења апсурд и смисао су супротности које се међусобно искључују. Он их види као круте, статичне супротности, које не могу бити увучене у динамику дијалектичког односа. Његово гледиште могло би се формулисати на следећи начин: или апсурд или смисао.

Међутим, живот као такав је динамичан и контрадикторан. Не само што у њему има много прелива и нијанси, него је препун изненађења и обрта. Самим тим, разумско мишљење, које се строго држи формално-логичких правила, готово по правилу огрешује се о живот. Да би смо га колико-толико разумели, неопходно је покушати сагледати његову дијалектичност. Имајући то у виду, покушајмо из дијалектичке перспективе да посматрамо однос између апсурда и смисла.

Но пре него што се одважимо на тај корак, запитајмо се да ли је смисао нешто објективно или субјективно, тј. да ли смисао као такав фактички постоји или га ми сами стварамо и уносимо у свет. Иако се појму смисла могу приписати оба ова значења, поставља се питање које је од њих темељније: да ли примат треба да има субјективни или објективни смисао. Током излагања видећемо да одговор на ово питање није превасходно ствар теорије већ праксе, да одговор у себи несумњиво садржи практичке импликације.

Но вратимо се проблему односа између апсурда и смисла. За његово истинско разумевање потребно је много више од пуке теоријске спремности да се њиме позабавимо. Као и у случају других егзистенцијалних питања, претпоставка разумевања је живљено мишљење, односно рефлектовано лично искуство. Једино онај ко је заиста искусио крајње непријатно стање апсурда, ко је осетио не тек благу нелагодност делимично уздрманог смисла, већ губљење тла под собом у суочавању са безданом бесмисла, уистину има право да говори о апсурду и смислу. Али као што је лично искуство губитка смисла предуслов иоле вреднијег теоријског разматрања о апсурду и смислу, тако су и

сталоженост и мирноћа теоријске позиције пожељне да би се свестрано сагледале све димензије њиховог узајамног односа. Наиме, све док је у стању егзистенцијалне кризе, док је прожет осећањем апсурда и безизлазности, растрзан и уздрман, човек је неизбежно једностран и конфузан. Све док се ради о бити или не бити, све док човек очајнички покушава да нађе спас, он ни не помишља на то да се препусти сталоженом теоријском разматрању проблема. Дакле, као што грозничави покушаји да се избави из запалости у стање апсурда осуђују уздрманог човека на муцави, теоријски недовољно артикулисани говор о апсурду и смислу, тако се и филозофска разматрања тзв. кризе смисла лако претварају у пуку апстрактну мисаону игру појмовима, уколико све то нисмо искусили на властитој кожи.

На могући приговор да се од филозофа превише очекује када се захтева да његово мишљење буде живљено, да би то личило на тражење да само онај психотерапеут који је претходно био душевно болестан има права да лечи, могли бисмо одговорити противпримером да статус духовног учитеља свакако не може имати пуки учени теолог лишен опитног духовног искуства, већ једино онај ко се лично суочио са мноштвом искушења на трновитом духовном путу и успешно их пребродио.¹ Противљење захтеву да филозофија извире из тумачења емфатичког искуства и да филозоф, попут Сократа, живи своју филозофију, обележје је (не)духовне ситуације нашег времена, које је фактички, упркос идеологији индивидуализма и жаргону аутентичности, непријатељски настројено према свему неидентичном, посебном, индивидуалном, конкретном, свему ономе што се не повинује безличној владавини система.

Ако нам је уопште стало да филозофија буде жива и делатна, да напусти границе свог академског резервата, она мора да се обраћа човеку као личности и егзистенцији, а не тек његовом пуком интелекту. Филозофија, поготово у нашем оскудном времену, мора да говори о оном што се заиста тиче човека, јер једино тако га може тргнути из стања несвесности и егзистенцијалне уснулости, у које га плански увлачи индустрија забаве, одвраћајући га од будне и критичке

¹ Уосталом, и онима који су изградили значајне психолошке теорије, као што је на пример Фројд, искуства властитих психолошких проблема никако нису била страна. Напротив, да би их теоријски протумачили, морали су сами да се лично суоче са њима. Истраживања социокултурних антрополога показала су да је неопходно саживети се са неком културом, изнутра је упознати, да бисмо могли било шта релевантно рећи о њој. Као што је пуком пребивању у непосредности одређеног стања ускраћено саморазумевање, тако је и дистанцираност осуђена на тек површно спољашње познавање.

свести. Уз то, потребно је да филозофија избегава компликоване теоријске конструкције и клони се тешко разумљивог језика, јер данашњи човек, навикнут на лако сварљиве производе индустрије културе, није спреман да посвети пажњу нечем што доживљава као пуко апстрактно резоновање. Тек ако расветљава ситуацију која је колико-толико блиска просечном човеку, тек ако га егзистенцијално погађа, може се надати да ће наићи на некакав одјек. Разматрања о односу апсурда и смисла прилог су управо таквом лику филозофије.

II

Ако бисмо се запитали шта је темељније и изворније, односно шта је временски претходеће – смисао или апсурд, у први мах би нам се могло учинити да се ради о питању налик оном: шта је старије – кокош или јаје? Ипак, будући да се не ради о некаквом апстрактном псеудопроблему, већ о оном што нас се најдубље тиче, није на одмет покушати да одговоримо на постављено питање. Не улазећи у метафизичке спекулације о првом начелу, обратимо пажњу на наше најраније детињство и присетимо се магловитог првобитног искуства властитог идентитета. Мада има оних који тврде да је факат нашег рођења сам по себи апсурдан, да нисмо изабрали да се родимо, да смо напросто бачени у свет, наш најранији доживљај света свакако није такав. Тако нешто може се тврдити само из позиције зрелог човека, склоног филозофском промишљању. Напротив, почетак нашег свесног постојања везан је за некакав имплицитни смисао, ма колико он неосвешћен био. Од када смо постали свесни себе и своје околине, ми „верујемо“ у какав-такав смисао и у складу са тим живимо. То важи поготово за оне који нису имали крајње несрећно детињство. Али чак и за оне које живот није миловао, осећање апсурда свакако није примарно. Штавише, за особу изложену невољама, оно се напросто и не појављује, будући да је она окренута искључиво напору за самоодржање.

Ако бисмо пошли од поделе људске природе на тело, душу и дух, могли бисмо рећи да је физички начин постојања везан за самоодржање. Све док су човекове мисли усредсређене на тражење начина за голо преживљавање, он себи не поставља питање смисла живота. Напросто, важно је преживети. И тако увек изнова, из дана у дан. Тек након што је човек задовољио најосновније

физичке потребе, стварају се предуслови да човек размишља о квалитету свог живота. У почетку се, наравно, ради о физичком плану, касније и о психолошком. Ако се више не доводи у питање голи опстанак, човек би да живи у материјалном обиљу. Али, после извесног времена човек се засити грубог материјалног уживања и пожели нешто више од хлеба и игара. Будући да приземни облици забаве не могу испунити човека, неизбежно се јавља досада. Постепено се рађају више, културне потребе. Доколица омогућава да се човек бави питањима лепог, доброг и истинитог, да развија своје интелектуалне способности, да буде креативан, да постане естетa. Међутим, филозофско-религиозно питање смисла живота се још увек не појављује. Наиме, сфера културе има много вредног и занимљивог да понуди човеку. Човек налази задовољство док се креће у њој, док увек изнова открива нешто необично, загонетно и фасцинантно. Уз то, он осећа да се при томе култивише његово властито биће, да нестаје пука сировост непосредне природе, да постаје пристојан, углађен и префињен. Али све то ипак није довољно. Човек ће кад-тад, након што иживи разноврсне културне садржаје, након што стваралачки занос спласне, осетити да га све то није испунило, да му још увек нешто недостаје. Упркос томе што је био у прилици да много тога види, чује и доживи, није успео да се оствари, да заиста пронађе себе. Унутрашњу празнину не могу трајно испунити никакви спољашњи садржаји. Тада искрсава питање „Чему све ово?“, питање смисла живота. Дакле, питање смисла везано је за човека као духовно биће, а не за њега као психолошко биће.² Оно представља својеврсни врхунац дотадашњег човековог начина живота, штавише животну прекретницу. Егзистенцијално суочен са питањем смисла, човек може или да се вине у духовне висине или да доживи психички слом.

Идеално типска схема развоја од физичког преко душевног до духовног начина постојања важи како за људски род тако и за појединца. Додуше, то не значи да ће сваки појединац да прође кроз све наведене фазе, баш као што неће ни свака људска заједница. Неки напосто остану скамењени на једном од ових нивоа, не развијајући се даље. Без намере да заступамо некакву елитистичку

² Говорећи о односу између психолошких и духовних потреба, односно између психолошког и спиритуалног начина постојања, Ошо примећује: „Када су све психолошке жеље испуњене – када сте научили све о најлепшој музици, када сте уживали у поезији, уметности, сликању, када су ваше психолошке жеље испуњене, ви сте психолошки здрави – онда се тек јављају спиритуалне потребе, никако пре. Спиритуалне потребе су највећи луксуз; оне долазе на крају“ (Osho, *Philosophia ultima*, Београд 2004, стр. 143–144).

позицију, приметимо да је теоријски свакако оправдана хијерархијска схема која наликује на приамиду. С правом се може рећи да је највећи део човечанства везан за физички начин постојања. И то не толико због своје природе, као што мисле гностици, колико због услова живота. Напросто, толико је сиромаштва у свету, да су многи људи принуђени да се брину о пуком преживљавању. За њих су и културне потребе луксуз, а да не говоримо о некаквом духовном питању смисла. Душевни начин постојања карактеристичан је за мањи број људи, за оне који не морају да брину о задовољавању основних физичких потреба, који имају време за доколицу. Највиши – духовни начин постојања, карактеристичан је за изразиту мањину. Ипак, ова хијерархијска схема не даје нам за право да са ниподаштавањем гледамо на оне који се нису уздигли до духовног нивоа постојања.³

На први поглед би се могло учинити да постоји паралела између цивилизацијског развоја друштва и нивоа духовног развоја појединаца. Ипак, то није тако. Као што је крајње низак цивилизацијски ниво развоја човечанства препрека да су образују духовне личности, тако и хипертофирани једнострано цивилизацијски развој може бити ометајући фактор. Следећи Канта, могло би се рећи да смо додуше цивилизовани, али не и морализовани, поготово не да смо духовни.⁴ У тзв. мрачном средњем веку било је неупоредиво више духовних људи него што је у нашем просвећеном времену. Будући да је управо светост врхунац духовности, њен најузвишенији и најраскошнији цвет, реткост светости у нашем времену јасно показује колико је оно недуховно. Ако је некада човек био исувише заузет борбом за пуко биолошко преживљавање, те се питање смисла није могло уобличити, данас нас техничка достигнућа у великој мери одвраћају од њега. Будући да се људима неупоредиво ефикасније влада поробљавањем њихове свести него грубом физичком принудом, не чуди што смо изложени најразличитијим садржајима индустрије културе, који треба да

³ Као што је познато, гностици инсистирају на томе да постоје три врсте људи: хилици, психици и пнеуматичари. Називи за ове три врсте људи потичу од оног што је у њима доминантно: *hyle* (материја), *psyche* (душа), *pneuma* (дух). Занимљиво је да се гностици не задовољавају само тиме да успоставе вредносну хијерархију међу њима, него сматрају да ће се само пнеуматичари спасити. За разлику од Цркве, гностици тврде да мучеништво за Христа не спасава, него искључиво гноса.

⁴ Будући да је за кенигсбершког мислиоца моралност највише одређење човека, не чуди његова тврдња: „Нас су у великом ступњу *култивисале* наука и уметност. Ми смо *цивилизовани* и претоварени различитим друштвеним уљудностима и пристојностима. Али још врло много недостаје да бисмо се сматрали већ *морализованим*“ (Имануел Кант, *Ум и слобода*, Београд 1974, стр. 36).

нас не само одврате од критичког просуђивања безличног друштвено-економског система, него и од суочавања са самима собом.⁵

Па ипак, ма колико се улагало труда у манипулацију људском свешћу и ма колико нам владајући систем, ради свог што бољег функционисања, одвраћао пажњу од питања смисла, увек остаје могућност да нас то питање обузме и продрма. Колико данашња техничка цивилизација одмаже духовности, толико може и нехотимично да допринесе њеном буђењу. Као што је већ речено, друштво материјалног обиља ствара претпоставке да буде доведено у питање. Када неки појединац иживи и задовољи своје психолошке потребе, када у сфери културе више нема оног што би могло да га заинтересује и опчини, осетиће празнину, искусити егзистенцијалну кризу и суочити се са питањем смисла живота. Упркос свим заводећим стратегијама индустрије културе, људска природа има своју законитост. Ако се више не доводи у питање човеково самоодржање, ако се она диференцирала у мноштво способности, ако је испробала различите културне понуде, немогуће је заувек је поробити – напосто пожеље једном да се расцвета у духовност, ради које заправо по свему судећи и постоји.

III

Да бисмо разумели како искрсава питање смисла, обратимо пажњу на ситуацију која нам је ако не лично а оно на индиректан начин позната. Сви ми, све док успешно функционишемо, имплицитно подразумевамо некакав смисао нашег делања. Тај смисао, готово по правилу, заправо није наш, већ су нам га у детињству родитељи усадили. Бринући се за наше добро, у најбољој намери, они су нас усмерили ка одређеном циљу.⁶ Тај циљ најчешће подразумева постизање друштвеног успеха и материјално благостање. Ми следимо тај пут са више или мање успеха, не доводећи га у питање. Да бисмо га довели у питање,

⁵ Хоркхајмер и Адорно су, разобличавајући индустрију културе, која ствара серијску некритичку (псеудо)свест, истакли да је функција забаве апологија постојећег поретка: „Забављати се значи бити сагласан“ (Max Horkheimer – Theodor W. Adorno, *Дијалектика просвјетитељства*, Сарајево 1989, стр. 150).

⁶ Често се притом ради о компензацији родитеља за властите животне неуспехе и промашаје. Покушавајући да децу усмере на остваривање оног што сами нису успели, родитељи не примећују да тиме често врше насиље над властитом децом. Оно што се њима чини смисленим и пожељним, не мора да буде и за њихову децу.

неопходно је да осетимо интензивно незадовољство њиме. Не ради се о томе да ли смо успешни или не, већ о томе да ли се, следећи тај пут, осећамо креативним и испуњеним, да ли у њему проналазимо сами себе. Досада, замор и празнина знаци су да тај пут заправо није наш. Додуше, ми често, поготово уколико смо успешни и имамо јако над-ја, по инерцији настављамо да следимо тај преузети псеудосмисао. Ипак, у једном тренутку, ма колико присиљавали себе, не можемо даље. Обузима нас осећање бесмислености не само делатности коју обављамо него и властитог постојања. Запали смо у егзистенцијалну кризу, из које се не види излаз. Стање у којем се налазимо је мучно и психички тешко подносиво. Ма колико се трудили, све је безуспешно. Уобичајени рецепти за опоравак не помажу; постајемо суморни и депресивни.

После извесног времена и други уочавају наше депресивно стање. Наиме, због обузетости апсурдом, не само што смо тмурни и невесели него више и не функционишемо као раније. Наше психичко стање неизбежно се одражава на делатности коју обављамо. Обично нас саветују да се добро одморимо па да наставимо по старом, тамо где смо стали. Али чак и да их послушамо, повратак на старо заправо је немогућ. Уместо да слаби, криза смисла је све интензивнија.

Мада је свака егзистенцијална криза, самим тим што је лична, прича за себе, ипак се могу назначити три основне могућности њеног исхода. Ошо с правом примећује да човек „може да полуди, да се убије, или да изабере да буде креативан“.⁷ Очито је да су прве две могућности регресивне, па се свакако не препоручују. Но поред самоубиства и бекства у душевну болест, који представљају неуспех у суочавању са питањем смисла, могуће је пронаћи и креативно решење – успостављање новог, овог пута властитог смисла.

Најчешће човек из дубоке кризе бежи у болест. Будући да су стари и туђи рецепти, самим тим што су намењени за благе и краткотрајне кризе, неуспешни, а креативно решење за излазак из егзистенцијалне кризе се не назире, човек постаје све безвољнији и конфузнији. После извесног времена, дезоријентисани

⁷ Osho, *Philosophia ultima*, Београд 2004, стр. 143. Додуше, обузет празнином бесмисла, човек може изабрати и привремено бекство од туробне реалности посредством психоделичних дрога и алкохола. Свакако није случајно што наркомани као најчешћи разлог за употребу дроге наводе егзистенцијску празнину и жељу да пронађу смисао живота, а алкохоличари сматрају „своје постојање бесмисленим и без икакве сврхе“ (Виктор Е. Франкл, *Нечујан вапај за смислом*, Загреб 1981, стр. 25). Међутим, вештачки рај ће се убрзо, чим престане хемијско дејство дроге или алкохола, показати као илузоран, а зависник потонути још у дубљу депресију. Уместо да се суочи са проблемом смисла живота и самим собом, он обмањује себе илузорним представама и лагано срља у пропаст.

и уздрмани човек више није у стању да издржи сву ту мучнину, па се јављају први симптоми душевног поремећаја. Ако се криза интензивира, могуће је да доживи психички слом. У најдрастичнијим случајевима, догађа се да човек полуди. Медицински стручњаци ће покушати да лековима и психотерапијом поново интегришу разбијену и дезинтегрисану личност и прилагоде је свакодневном животу, али то није лако. Успех лечења првенствено зависи од тога да ли ће човек сарађивати у лечењу. А да би он сарађивао, потребно је да види некакав смисао оздрављења. Ако се ради о пуком повратку на старо, тешко је очекивати да ће лечење бити успешно. Јер у болест је побегао управо због неиздржљивости психичког стања у којем се налазио.

Има случајева када човек, поготово уколико не наилази на разумевање својих ближњих, прибегава самоубиству. Лишен метафизичко-религијског ослонаца, свестан властите смртности, дезоријентисани и уздрмани човек не може да издржи суочавање са апсурдношћу властите ситуације. Не само устаљени ритам живота него и живот као такав чини му се бесмислен. Чему све, кад сам осуђен на утапање у ништавило, кад ће све проћи, кад нема ничег после смрти? Штавише, кад чак ни у овом ефемерном трајању нема радости. Не видећи никакав излаз из егзистенцијалне кризе у коју је запао након што се дотадашњи псеудосмисао распао, он одлучује да прекине даље мучење.⁸

Самоубиство се може догодити или током неуспешног лечења психички скрхане особе или на самом почетку, пре него што се болест испољила. Уколико се ради о изненадном самоубиству, пре него што је човек побегао у болест, такав догађај ће изненадити и запрепастити околину. Људи се питају како је могуће да особа којој се могло само позавидети на њеном статусу и успесима учини тако нешто. За оне који се сами нису истински суочили са питањем смисла живота такав чин је несхватљив. Па зар не би пре требало очекивати да тако нешто учине они који ништа немају, који се муче, који једва преживљавају?

Али, наравно, то свакако није тако. И бег у душевну болест и самоубиство подразумевају да се човек уздигао над физички ниво постојања, да

⁸ О духовној клими не само друге половине XX него и нашег XXI века довољно говоре Камијеве речи: „Постоји само један доиста озбиљан филозофски проблем – самоубиство. Судити о томе да ли има или нема смисла живјети значи одговорити на основно питање филозофије“ (Албер Ками, *Мит о Сизифу*, Сарајево 1987, стр. 15). Емпиријска истраживања су недвосмислено показала да је убедљиво најчешћи разлог за покушај самоубиства међу студентима недостатак смисла живота. Види: Виктор Е. Франкл, *Нечујан вапај за смислом*, стр. 18.

се не поставља питање његовог биолошког опстанка. Онај који се бори да преживи не поставља питање смисла преживљавања. У изразито сиромашним земљама психичке болести и самоубиства су права реткост. За психотерапеуте има довољно посла само у богатим земљама, јер се у њима људи, задовољивши ниже потребе, суочавају са питањем смисла.⁹ Тек након што нас ни психолошки ниво постојања више не задовољава, суочавамо се са овим филозофско-религиозним проблемом. Само уколико га успешно и креативно решимо, уздићи ћемо се до духовног начина постојања.

Креативни начин савладавања егзистенцијалне кризе подразумева дефинитивно напуштање старог псеудосмисла и успостављање новог, властитог смисла. Без обзира на могућу негативну реакцију околине, човек мора имати храбрости и снаге да изабере властити пут, да се бави оним што га интересује, у чему налази задовољство. Боље је разочарати друге него издати самог себе. Ако заиста успе да створи свој, аутентични смисао живота, човеку ће се егзистенцијална криза показати као оправдана. Да је није било, никада не би успоставио свој смисао, никад се не би одлучио да буде свој.

Дакле, с правом се може рећи да је искуство апсурда претпоставка стварања новог, властитог, субјективног смисла. Само онај ко је прошао кроз ледену пустињу бесмисла, ко је испливао из нихилистичког бездана, уистину зна шта је смисао. Наиме, смисао који је претходио егзистенцијалној кризи, није био прави, истински смисао, већ туђ, лажан, наметнут псеудосмисао. Сама чињеница да се распао сам од себе сведочи да у њему није било истине.

Закључак који из овог разматрања следи је: смисао није дат, већ је задат. Свако треба да преузме одговорност за властити живот и сам успостави смисао свог живота.¹⁰ Ако је смисао, дакле, личан и субјективан, значи ли то да је и релативан? Одговор је свакако потврдан ако се под релативношћу подразумева различитост и коначност. Када би људи заиста били храбри и креативни, било

⁹ Говорећи о проблему смисла, Ошо примећује: „Виши проблеми се јављају са вишим потребама.“ Наиме, „да бисте били незадовољни животом прво треба да се побринете да преживите“. Пореди ситуацију у сиромашним и богатим земљама, Ошо каже: „Лудило је већ *виши* проблем; глад је *нижи* проблем. Гладан човек не може да полуди – то је просто немогуће. Када сте гладни, за вас је лудило луксуз“ (Osho, *Philosophia ultima*, стр. 142). И заиста, случајеви када су душевни болесници суочени са потребом самоодржања, показују да они тад бивају разумнији, да су прилагођенији реалности.

¹⁰ По Франклу, смисао је, „будући да је јединствен, ствар особног откривења. Сватко га мора наћи сам, открити га сам, а такво ће откриће имати јединствен смисао“ (Виктор Франкл, *Нечујан вапај за смислом*, стр. 36). Прецизности ради, субјективни смисао није фактички дат па се не налази, него се ствара.

би толико различитих смислова и животних путева колико је и људи. Но иако субјективан, смисао може бити толико срастао са личношћу, да се доживљава као апсолутан. О таквом доживљају смисла најбоље сведочи карактеристична изјава оних који се до те мере осећају испуњени и самореализовани да, гледајући уназад на свој живот, имају обичај да кажу: „Када бих се поново родио, изабрао бих исти животни пут.“¹¹

Иако је превладавање апсурда предуслов за истинско стварање смисла, ипак остаје питање да ли је смисао који је човек успоставио пребродивши егзистенцијалну кризу заиста крајњи и дефинитиван, или и он може да буде доведен у питање. Одговор зависи од тога да ли је човек успео да се уздигне до духовног нивоа постојања или није. Уколико је само успоставио нови смисао у оквиру душевног начина постојања, не само да је могуће него и вероватно да ће се једном поново појавити криза смисла. Искуство говори да неко у току живота може да промени више смислова живота, па чак и ако их је сам створио. Иако створени властити смисао живота несумњиво има преимућство над пуким преузетим смислом, ипак није од суштинског значаја да ли га је он сам створио или преузео, већ да ли се том смислу може приписати својство апсолутности. Наиме, једино апсолутни смисао заиста може у потпуности утолити човекову метафизичко-религиозну жудњу за смислом.

IV

Тиме смо дошли до проблема објективног смисла. Смисао, ма колико носио субјективан печат, ипак није ствар произвољног избора. Све оно што је произвољно, неизбежно је крхко и нестално, те не може понудити чврст и поуздан ослонац за човека изложеног ветрометини животних невоља.¹² Онај ко није укоренен у некаквом објективном смислу, тешко може одолети

¹¹ Додуше, у већини случајева тешко би се могло рећи да су они заиста остварили апсолутни смисао живота. Напросто, уверени да апсолутног смисла живота заправо и нема или, ако га и има, да је тешко досежан, задовољавају се смислом чија је пропратна последица осећање задовољства и испуњености.

¹² Супротстављајући се егзистенцијалистичком пренаглашавању субјективног смисла, Бубер каже: „Човек може веровати у неки смисао или неку вредност, усвојити их, поставити их као оријентишуће светло над властитим животом, само ако их је нашао, не ако ако их је измислио; он ми може бити одгонетајући смисао, вредност која ми даје усмерење, само ако ми је постао очит у мом сусрету са бићем, не ако сам га слободно изабрао између постојећих могућности и можда га са неким ближњима конструисао: то треба од сада да важи“ (Martin Buber, „Gottesfinsternis“, у: *Schriften zur Philosophie*, München-Heidelberg 1962, стр. 554).

искушењима. Искуства оних који су се нашли у екстремним животним ситуацијама, попут оних у концентрационим логорима, показују да само они који непоколебиво верују у нешто више, нешто што надилази пуко индивидуално постојање, остају усправни и човечни. Без обзира да ли је то више божанске природе или утопијска идеја људске правде, важно је да оно има карактер објективног смисла. Наиме, вера у објективни смисао а не некаква природна предиспозиција даје човеку снаге да издржи, да морално не поклекне, да се не поколеба.¹³

Објективни смисао, самим тим што подразумева истину, интелигибилност и правду, надилази појединца. У поређењу са објективним смислом индивидуа је сићушна и неважна, али она такође осећа властиту вредност управо захваљујући објективном смислу којем се приклања. Стога не чуди што је човек за објективни смисао спреман да жртвује и свој живот.¹⁴

Додуше, та спремност за жртвовање може послужити само као критеријум вере у објективни смисао, али не и њене оправданости, будући да она, наравно, може бити и погрешна. Фанатизам је најбоља потврда у шта се може изродити вера у објективни смисао. Стога би нам можда као критеријум истинитости одређеног објективног смисла могло послужити духовно стање оних који верује у тај смисао. Наиме, ако је неки смисао заиста апсолутан, он неизбежно преображава биће оног који у њега верује, чинећи га бољим и духовнијим.

Али, да ли то значи да нечије проблематично духовно стање само по себи дисквалификује одређени објективни смисао? Одговор је позитиван уколико се мисли на његову интерпретацију дотичног објективног смисла, али не и ако се мисли на сам објективни смисао као такав. Наиме, можда је неки објективни смисао сам по себи апсолутан, али су они који се у њега заклињу недостојни, те га усвајају и заступају на искривљени начин. Они тада искривљеном

¹³ Штавише, чак и када се не ради о објективном смислу, у екстремним животним ситуацијама сама вера у било какав смисао помаже човеку да преживи. Искуства из концентрационих логора доказују „да су највише шансе да преживе имали управо они заробљеници који су осећали да нетко или нешто чека на њих“ (Виктор Франкл, *Нечујан вапај за смислом*, стр. 33).

¹⁴ Најбоље сведочанство кризе смисла на Западу, поготово оног објективног, је чињеница да људи више нису спремни да жртвују властити живот за нешто више. Будући да не верује у некакав објективни, а поготово не у апсолутни смисао, модерном човеку преостаје само да метафизичко-религиозну празнину испуни хедонистичким садржајима. Нихилизам и хедонизам иду руку под руку.

интерпретацијом објективног смисла, упркос својој намери, нехотично одвраћају друге од тога да га усвоје.¹⁵

Оно по чему се разликују објективни и субјективни смисао јесте то што је субјективни смисао задат, док је објективни смисао на неки начин ипак дат. Међутим, његова датост није налик оној која је чулна, која је чита и опипљива, коју најпросто као такву, без егзистенцијалног залагања, можемо преузети и усвојити. Не, његова датост је натчулна и не може се увидети уколико се не уздигнемо до духовног начина постојања. Објективни смисао се може поистоветити са истином и интелигибилношћу.¹⁶ И он, попут истине, на неки начин постоји чак и ако нико за њега не зна. Међутим, све док постоји само по себи али не и за нас, практично као и да га нема. Он нас, додуше, ословљава, али смо ми обично глуви за његов суптилан зов.¹⁷

Тек када нас обузме осећање апсурда, када се све што нам се чинило смисленим покаже лажним и ништавним, постајемо отворени за истину. Неиздржива лаж око нас и у нама самима не мора водити у нихилизам, већ може, наизглед парадоксално, индиректно сугерисати да можда ипак постоји апсолутна истина. Не само што се у стању дубоке егзистенцијалне кризе помаља могућност креативног успостављања новог, властитог, субјективног смисла, већ постајемо пријемчиви и за натчулни објективни смисао. Макар нејасно осетићемо да смо отпали од објективног смисла, да смо се испрљали, да смо залутали, и зажелети да му се опет вратимо. Притом се не ради о исправљању ове или оне појединачне грешке, већ о интензивном осећању да је све било

¹⁵ Иако нема сумње да је ширењу хришћанства допринело духовно стање оних који су били спремни да за њега сведоче животом, нема сумње да преовлађујуће (не)духовно стање већине данашњих хришћана не може бити критеријум за процену истинитости хришћанског учења, већ једино њиховог схватања и практиковања овог учења. С тугом увиђајући опадање духовности међу хришћанима већ на прелазу из IV у V век, Св. Јован Златоусти констатује: „Нико не би остао паганин када бисмо ми били прави Хришћани“ (Наведено према: Георгије Флоровски, *Источни оци IV века*, Манастир Хиландар 1997, стр. 213).

¹⁶ Разликујући субјективан и објективан смисао, Копривица с правом примећује: „’Субјективна’ смисленост је у вези са срећом, а ’објективна’ са истином. Пошто су оба момента нераздвојива, слободно се може рећи да се код питања о смислу преплићу питање о срећи и истини“ (Часлав Копривица, „Проблем смисла“, у: *Свеске*, бр. 80, стр. 83).

¹⁷ Уверен да се Бог обраћа непрекидно сваком од нас посредством оног што нам се догађа, Бубер каже: „Знаци нам се непрестано догађају, живети значи бити ословљаван, треба само да им се изложимо, само да их разаберемо. ... Таласи етра стално хује, али ми смо већином искључили свој пријемник“ (Мартин Бубер, „Дијалогски принцип“, у: *Градац*, бр. 126-7, стр. 43). Дакле, да бисмо чули суптилан зов натчулног објективног смисла, неопходно је да претходно отклонимо заглушујућу буку псеудосмисла.

погрешно, да се мора напустити све старо и почети изнова, од нуле.¹⁸ Уколико у ситуацији егзистенцијалне кризе макар наслутимо одсјај трансценденције, бићемо спремни за духовну авантуру усвајања објективног смисла.¹⁹ За разлику од неосвешћеног прихватања датог смисла у детињству, објективни смисао подразумева наш егзистенцијални напор да се усагласимо с њим. Процес усвајања објективног смисла и процес преображај наше личности заправо су један те исти процес. Он нити је лак нити је праволинијски. Наше старо, чулно ја се опире помаљању новог, интегрисаног, натчулног ја, служећи се различитим триковима. За неког се може рећи да се усагласио са објективним, апсолутним смислом тек када је сагорео старо ја, када се обожио, када је његова трансформација у потпуности завршена.

Ипак, било би погрешно везивати смисао само за некакав крајњи циљ, за нешто што долази на крају. Напротив, и само путовање ка апсолутном смислу је сáмо по себи смислено. Ако смисао своје делатности не осећамо сада и овде, ако на неки начин не уживамо и у самом путовању, ма колико оно било напорно и неизвесно, онда смо у опасности да се објективни смисао покаже као пука фантазма. Уколико смо заиста обузети апсолутним смислом, онда су смислени и садашњост и прошлост, а не само неизвесна будућност. Све оно што се некада чинило случајним и безразложним сада сагледавамо из другачије перспективе. Уверени у Провиђење, природа нам се, упркос своје палости, показује као хармонична и присна, а историја као умна и сврховита. Све животне невоље и искушења настојимо да тумачимо са становишта теодикеје. Место и време нашег рођења више нису случајни; ми нисмо напросто бачени у свет, већ упућени на одређени задатак. Без обзира на посебне задатке које имамо, наш

¹⁸ Наравно, мада нам се у том тренутку чини да је прелом апсолутан, да морамо неопозиво и дефинитивно напустити све старо, обично се касније покаже да ипак нисмо пошли од нуле, да смо понешто од старог задржали, мада у другачијој конфигурацији.

¹⁹ Тзв. врховно искуство (Маслов), односно бесмртни тренутак сусрета са вечним Ти (Бубер) гарант су објективног смисла. По Буберу, човек из „врхунског искуства не излази исти као што је у њега ушао“. Наиме, „неизрецива потврда смисла“ је оно што преостаје након што спласне узбуђење мистичног доживљаја. „Питање о смислу живота више се не поставља“, будући да је његова извесност зајемчена самим овим преображавајућим доживљајем. Види: Мартин Бубер, *Ti и ja*, Београд 1990, стр. 93-94. По Маслову, врховна искуства „дарују значење самом животу“. Човек у врховним искуствима „види свет искључиво као леп, добар, пожељан, вредан“. Дубоко потресен њима, понеко каткад доживи не само темељну промену погледа на свет него и истинско религиозно преобраћање. Захвалан на несвакидашњем искуству које му је Бог подарио, он жели да узврати, да учини нешто добро за свет и ближње. Види: Abraham H. Maslow, *Religions, Values, and Peak-Experiences*, New York 1973, стр. 59-68.

заједнички задатак је да дамо свој скромни допринос победи смисла над бесмислом, истине над лажи, правде над неправдом.

V

Приводећи крају разматрање о апсурду и смислу, размислимо о времену у којем живимо. За разлику од некадашњих времена, када је постојао чврст и поуздан религијско-метафизички ослонац, за наше време се с правом може рећи да је оскудно, смутно, нихилистичко. Чини се да данас више нема ничег светог и недодирљивог, да је у овом рашчараном свету све сведено на пуко потрошно добро и осуђено да се раствори у ништавилу. Мада су критичка филозофија и аутентична уметност с правом разобличиле псеудосмисао потрошачког друштва и показале лажност и поствареност управљаног света, оне ипак нису у стању да нам понуде апсолутни смисао. Театар апсурда је показао сву апсурдност западне цивилизације, али не и начин како да сами успоставимо смисао властитог живота. Наравно, свако од нас треба да успостави свој субјективни смисао, који је у складу управо са његовом личношћу, али питање је да ли је то уопште могуће ако се он макар делимично не преклапа са објективним смислом. На духовним развалинама материјалистичког света, у вакууму бесмисла, интензивно осећајући празнину и безавичајност, данашњи човек заиста, чак и када тога није потпуно свестан, нечујно вапи за смислом. И мада му просвећени интелектуалци предочавају да су тзв. времена испуњена смислом заправо пуки производ маште, његово биће чезне не само за таквим временима него чак и за савршеним стањем, без обзира да ли се оно смешта у утопијску будућност или у исконски рајски прапочетак.

Ма колико човека његова креативна делатност испуњавала осећањем задовољства и смислености, ипак он тек у духовној сфери може искусити највиши смисао. Наиме, човекова смртност осуђује сва његова световна настојања, за која је везивао смисао, на трошност и пролазност. Самим тим, јасно је да човекову жеђ за апсолутним смислом може задовољити само религија. Наравно, не она која се деформисала у пуку спољашњу ритуалну праксу, већ она жива, егзистенцијално искушана. Она не само што апсолутни

смисао везује за почетак и крај²⁰, већ тврди да се он може досегнути управо овде и сада, наравно уколико се човек темељно преобрази и усагласи са објективним смислом. „Царство Божје унутра је у вама“ (Лк. 17, 21), рекао је Исус Христос својим ученицима, а то поручује и нама. Онај ко заиста очисти своје срце и сагори его, биће у стању да учествује у том натчулном царству апсолутног смисла, да га сведочи властитим животом и његово зрачење шири око себе. Али и они који само делимично у томе успеју, осетиће макар на трен предукус апсолутног смисла.²¹

Наравно, за оне који траже опипљиве и логички аргументоване доказе, оно што је речено може се учинити као пуко трабуњање. Уосталом, тако је било и на самим почецима ширења Христове поруке љубави, те не чуди што је тако и у нашем просвећеном времену, крајње несклоном свему што измиче апстрактним схемама „здрог“ људског разума. Суочени са приговорима оних који су лишени религиозног искуства, који су неспремни да доведу у питање неприкосновеност природног светла људског ума и отворе се за зрачење натприродне светлости, преостаје нам само да, попут Тертулијана, кажемо: „Верујем, јер је апсурдно.“ Ако пут ка смислу води преко апсурда, треба га изабрати, не обазирјући се на подсмешљиве коментаре оних који нису спремни да се одваже на егзистенцијални ризик. Иако за то нема никаквог рационалног оправдања, срце нам говори да се више „исплати“ кладити се на парадоксалан пут ка смислу него бесплодно истрајавати на лојалности интелекту, логици, систему. Као што се на егзистенцијалном плану показала дијалектичка повезаност апсурда и смисла, тако се она показује и на сазнајном плану.²²

²⁰ Не само што се јеванђељска изрека „У почетку беше Логос“ (Јн. 1, 1) може протумачити и као „У почетку беше (објективни, апсолутни) смисао“, него се, по *Светом писму*, црвена нит смисла, без обзира на привидне прекиде, провлачи кроз читаву космичку и људску историју. „Ја сам Алфа и Омега, Први и Последњи, Почетак и Свршетак“ (Отк. 22, 13), говори Христос, који је објективни, апсолутни смисао. Да је човеку потребно да се храни не само земаљским хлебом него и смислом (небеским, надсуштаственим хлебом), показује евхаристијска пракса: хришћани се причешћују телом и крвљу Христа, оваплоћеног Логоса, и на тај начин, сразмерно властитој достојности, обнављају своје заједничарење у апсолутном смислу.

²¹ Мотовилов је на упечатљив начин описао искуство испуњености благодаћу Светог Духа, које је доживео захваљујући молитви Св. Серафима Саровског. Заслепљен нетварном светлошћу којом је зрачио Св. Серафим, прожет небеским миром и неизрецивом радошћу, испуњен благодатном топлином, осећајући благоухање и необичну сладост, он је опитно схватио шта значи бити испуњен благодаћу Духа Светог и партиципирати у Царству Божијем. Види: „Беседа преподобног Серафима Саровског о циљу хришћанског живота“, у: Н. Левитски, *Свети саровски старац Серафим*, Манастир Хиландар 1998, стр. 463-469.

²² Да апсурд може водити ка смислу показује и пракса зен будизма, којом се настоји да се човеков ум доведе у потпуну пометњу и на тај начин омогући духовном трагаоцу да се уздигне до сагледавања натчулне стварности. Коан је осмишљен управо ради те сврхе. Суочен са

Будући да је људска логика преуска да обухвати божански Логос, боље је изложити се приговору да је апсурдно и неразумно веровати у Христово оваплоћење и васкрсење него изгубити апсолутни смисао у настојању да се буде логички доследан.²³ Смисао је попут амбиса у који треба скочити, с вером да ћемо, ма као се то чинило апсурдним, управо у бездану наћи не само чврсти ослонац него и себе.

немогућношћу да интелектуално разреши парадоксалност коана, притом често због тога и физички кажњаван, зен ученик наједном успева да прекорачи границе логике и уздигне се до надумног стања свести. Обузет извесношћу смисла, он се тада чуди како раније није видео оно што је толико „очито“.

²³ Из опитног искуства ап. Павле зна да је неупоредиво ближе истини онај ко је луд у Христу од оног који поседује тек људску мудрост. Упозоравајући на опасност од надимања телесног ума, којим се блокира пут ка истини и властитом духовном преображају, ап. Павле поручује да је „лудост Божја мудрија од људи“ (1. Кор. 1, 25). Сагледавши да је „мудрост овога света лудост пред Богом“, он тврди да човек треба да „буде луд да би био mudar“ (1. Кор. 3, 18-19). Снага и делотворност његове проповеди свакако лежи у томе што она „не би у убедљивим речима људске мудрости, него у показивању Духа и силе“ (1. Кор. 2, 4).

