



У једном од критичких одзива на нашу расправу о титоизму и секуларном свештенству изнесен је приговор да непотпуно и фалсификаторски наводимо Јасперсов спис *Питање кривице*

. То чинимо – гласио је приговор – у циљу порицања кривице и тако поспешујемо самообмањивање. Такав приговор је добар повод да опширније – у разумним границама – осветлимо Јасперсово схватање кривице. Јер, то осветљење нас може одвести једном општијем контексту, у којем је питање о коректности Јасперсовог цитирања превазишло питање о научној и професионалној коректности и заобилазно нас вратило средишту наше расправе о титоизму и секуларном свештенству.

У две реченице наше расправе исказана је свест о несагласностима и нејасноћама у неким моментима Јасперсовог схватања кривице. Будући да је расправа – у том сегменту – посвећена односу између секуларног свештенства и искуства кривице није ни било неопходно реконструисати све моменте Јасперсовог схватања. И тада је, међутим, било неопходно да ниједан од поменутих Јасперсових исказа не буде – по свом садржају – изневерен или кривотворен. Али, неизневеравање тог схватања не значи саглашавање у свему са њим. То је и иначе немогуће у свету у којем понављање ствара разлику.

Утолико пре што је сам Јасперс – у поговору који је написао 1962. године – одустао од неких ставова које је уобличио 1945. године. Као да га је оно што је уочио за седамнаест година које су протекле од *Питања кривице* навело да неке од својих ставова измени. Нагласио је како је „у одлучујућем погледу погрешно... схватио Нирнбершке процесе који су тада отпочели“.

[1] Отуд је природно да ми – шездесет и пет година после њега – морамо имати на уму и његов сопствени отклон. Јер, Јасперс каже како је – када је реч о конституисању суда – он сâм „и поред своје животне зрелости и дугог размишљања о политици“ био *наиван*

[2]

Отуд „данас не могу да избегнем оцену да је Процес, премда није био инсцениран, већ у погледу правне форме беспрекоран, ипак био привидан. Његов учинак је само учинак једнократног суђења победничких сила пораженима, при чему је затајило заснивање општег правног поретка и изостала тежња за правом код победничких сила. Процес је зато постигао супротно од онога што је требало.“

[3]

Све што се догодило после објављивања *Питања кривице* условило је, дакле, извесну промену перспективе.

У нашој расправи се изричито тврди како није тачно „да не постоји никаква кривица него да је ваљано само диференцирано поимање кривице“. Ако кажемо да постоји диференцирано поимање кривице, онда свакако не поричемо постојање кривице: ни као кривичне одговорности, ни као политичке кривице, ни као моралне кривице, ни као метафизичке кривице. Ако смо, такође, написали како постоји истинска срамота са којом треба да се поистовети српски интелектуалац, онда је извесно да је наш став сагласан са Јасперсовим схватањем кривице по *правцу*, премда не и по *интензитету*. Разлике у околностима, попут оних разлика којих је Јасперс постао накнадно свестан, условиле су одсуство потпуне подударности. Очувана подударност је сасвим довољна да Јасперсов став не буде изневерен.

Када кажемо да се „метафизичка кривица не може операционализовати“, колико је то у складу са Јасперсом? Та кривица је оно што човек не може осетити чак ни у разговору са другим човеком, [4] она је нешто толико *унутрашње* да се појављује као појединчево откровење. Како она може

постати део читавог низа

спољашњих

дејстава као што су кривична одговорност, политичка кривица, репарације, извињење? Ако је ставимо у та дејства, онда је премештамо у друге модусе кривице и више није она сама. Јер, шта нам показује чињеница политичког карактера да нас победници проглашавају кривим? Она нам ствара највеће могуће последице по живот, али нам ипак „не помаже у кључној ствари, у унутрашњем преокрету“, јер смо ту „потпуно сами“.

[5]

Ако је тако, како се онда унутрашњи преокрет који подразумева метафизичку кривицу може операционализовати у чињеницама политичког карактера? Зар Јасперс не наглашава како се „право... може применити на кривицу једино у смислу злочина и у смислу утврђене политичке одговорности, али не и на моралну и метафизичку кривицу“?

[6]

Сам Јасперс на више места говори о спознавању метафизичке кривице на овај начин.

[7]

Шта значи тврђење да је „метафизичка кривица... истински недокучива и несаопштива ствар“? Оно је у складу са Јасперсовим сазнањем о томе да „кад се нешто не може реализовати као циљ рационалне воље, већ се јавља као преображај унутарњим делањем, ту се само могу поновити неодређене метафоре“. [8] Неодређеност и метафоричност припадају ономе што измиче и саопштавању и докучивању.

Да ли је у потпуном складу са Јасперсом да кажемо да каква год да је метафизичка

кривица из ње проистиче политичка акција? Ту треба препознати важну разлику. Јер, Јасперс наглашава да „прочишћење обештећењем је неизбежно. Али прочишћење је и много више од тога. Обештећење стварно желимо и оно испуњава свој етички смисао тек онда кад уследи из нашег преображавања кроз прочишћење.“ [9] Репарације и извињења су неизбежни део прочишћења. Али, ти елементи политичке акције

□

– сами по себи – не могу испунити ни

етички

смисао ако се у њима не огледа унутрашњи преокрет човека. То значи да обештећење (репарације и извињење) може бити учињено, али да нема никакав етички смисао, јер се у њему не огледа метафизичка кривица. Такво обештећење проистиче из идеологизованог схватања кривице. Обештећење, које омогућава прочишћење, проистиче из осећања метафизичке кривице као

слободног

(а не наметнутог) осећања. Тек из ове слободе прочишћења могу се извести политичке слободе. Пут који би почео принудним обештећењем – репарацијом и извињењем – не би нужно морао довести до прочишћења. Такав почетак би, штавише, могао отворио врата идеологизованој кривици.

Када помињемо Хирошиму као један од симбола модерног зла, онда то није никаква релативизација кривице него нужни члан једног диференцираног сазнања. И то проистиче из Јасперса. Преиначавајући – 1962. године – своје оцене о Нирнбергу из 1945. године, Јасперс је поменуо да је у суду „била заступљена бољшевичка Русија, која је као држава имала облик тоталитарне владавине нимало друкчији од националсоцијалистичке државе. Био је дакле присутан судија који право на коме се Суд заснивао фактички уопште није признавао.“ [10] Јасперс је на том месту дотакао важно питање: да ли судија – не персонално него формацијски – може бити злочинац? Јер, судија проистиче из тоталитарног поретка који није нимало друкчији од националсоцијалистичке државе. Које

Н

ачело

он оличава у часу док суди онима који припадају истом поретку? Околност да Јасперс то питање није применио на Хирошиму – не у вези са друштвеним поретком него у вези са уништавањем људи – још увек не значи да ми то не можемо учинити. Утолико пре што код њега има основа за то.

Није знак никакве релативизације ни када као састојке диференцираног појма кривице помињемо „свест о прошлости и свест о 'кривици других'“. Јасперс је ту изричит: ти појмови се налазе у другој равни „у односу на Хитлерове злочине“. [11] Али, то „не значи да не смемо да видимо какво је право стање ствари када се осврнемо на друге државе“, већ „можемо и морамо себи разјаснити шта је у држању других отежало нашу ситуацију, како на унутрашњем тако и на спољњем плану“.

[12]

У нашој расправи је записано „да идеологизовани појам кривице – као аутентично постигнуће секуларног свештенства – не дозвољава никакав наговештај о 'кривици других'“. Реч

наговештај

(а не рецимо:

битан

мотив

,
важно

сазнање

) обележава да је у питању само другостепени појам у односу на искуство кривице, али појам који припада диференцираном схватању кривице. Та реч истовремено наглашава *тоталитарност*

којом секуларно свештенство не дозвољава – за разлику од Јасперса – никакву свест о оваквим моментима. Када истинско искуство кривице не би пролазило кроз ове моменте, када би их блокирало, Јасперс их не би ни помињао: у осврту на

Питање кривице

, 1962. године, он ће – свакако под утиском познијих искустава, мерених степеном разочарања – видети свој спис као нешто што „упозорава и на сакривицу победничких сила, не због сопственог растерећења, већ због праведности“.

[\[13\]](#)

Одлучујући став у нашој расправи гласи: секуларно свештенство (и идеологизовани појам кривице) запречују пут у искуство кривице и у прочишћење. Да запречују пут подразумева и Јасперс. [\[14\]](#) Али, он подразумева да та препрека *не треба* да нас заустави на путу ка прочишћењу, да човек на њу не треба да се обазире, јер преокрет мора бити унутрашњи а не спољашњи, слободан а не принудан чин. Ако, међутим, идеологизована кривица

не

треба

да нас спречи на путу ка прочишћењу, то још увек не значи да нас она и не спречава. Да је Јасперс имао свест о томе, показује његова оцена из 1962. године, у којој тврди како је „изостала тежња за правом код победничких сила“, па је „процес... зато постигао супротно од оног што је требало“.

[\[15\]](#)

Оно што је процес требало да постигне у свом онтолошком одјеку – прочишћење – није постигнуто зато што је идеологизовани појам кривице суспендовао тежњу за правом. Оно што је спољашње спречило нас је да стигнемо до унутрашњег. Пут, дакле, није био прави: не иде се од спољашњег ка унутрашњем, него од унутрашњег ка спољашњем. Остали смо запетљани у нечистоту душе а да нисмо спознали ни могућност њене чистоте. Зашто?

У нашој расправи два пута помињемо исто не-политичко питање: „како се уопште можемо примаћи таквој ствари као што је убиство другог човека у којем на *некакав* начин учествујемо, макар и на тако парадоксалан начин да смо били против свега што је и нехотично довело до те смрти?“ То питање – које није страно

Питању у кривице

[\[16\]](#)

– проистиче из Јасперсовог схватања кривице као граничне ситуације човека. Јер, у њој настаје осећање: „делао – не делао, оба имају последице, у сваком случају неизбежно ћу сносити кривицу“, па „у тој граничној ситуацији преостаје да се свесно узме у обзир оно што се збива захваљујући мени; а да ја то заправо нећу“.

[\[17\]](#)

То је истинска ситуација кривице. Од ње човек може побећи и може је себи сакрити. Он је, штавише, може надићи. Како? Тако што преузима на себе назначиву појединачну кривицу, коју је могао и да избегне. И како још? Тако што није стекао ни свест о кривици, па му је савест мирна. Јасперс

све

те облике назива неистинитим прерушавањима. Та прерушавања треба уклонити. Јер, тек „ако се у граничној ситуацији у егзистенцији онемогућавају неистинита прерушавања, у најдубљој основи изгубљен је ослонац; ја сам ја сâм, али као крив“.

[\[18\]](#)

Наше схватање идеологизоване кривице подразумева овај тренутак у којем човек преузима назначиву појединачну кривицу, коју је могао и да избегне. Идеологизована кривица представља, дакле, једно од неистинитих прерушавања којима се човек склања пред граничном ситуацијом кривице. Зато Јасперс каже да „први захтев при сваком бављењу питањем кривице јесте бављење самим собом, такво у коме ишчезава раздражљивост колико и склоност агресивном признавању кривице“.

[\[19\]](#)

Агресивно признавање кривице (које захтева идеологизована кривица) треба да буде отклоњено да бисмо се примакли истинском осећању кривице. Оно је, штавише, у нечему сродно порицању кривице: у неаутентичном односу према кривици. Још једанпут: „самониподаштавалачко јадиковање при признавању кривице.“

[\[20\]](#)

Када нам – вођено својим циљевима – секуларно свештенство намеће идеологизовану кривицу, оно нас води неистинитим прерушавањима која нас спречавају да дотакнемо метафизичку кривицу. Када се томе одупиремо, онда поступамо у сагласности са Јасперсовим схватањем граничне ситуације која води у узвинуће: „Више није реч о остајању без кривице, него и о стварном избегавању кривице која се може избећи, да би се дошло до праве, дубоке, неизбежне кривице – али и ту без налажења мира.“ [\[21\]](#) Постоји, дакле, кривица која треба да буде избегнута: то је идеологизована кривица. То треба да се догоди да би се сачувало искуство кривице и да би се кренуло ка прочишћењу..

Јер, идеологизована кривица намеће концепт: крив си као Србин, да би нас одвратила од мисли: крив си као човек. А ако усвојимо да сам крив као човек, то не значи да – у сасвим прецизним случајевима кривичне одговорности, политичке и моралне кривице – не могу бити крив и као Србин. Али, баш ме то што сам крив као човек – не ослобађајући ме кривице као Србина – оспособљава да поставим питање: да ли си ти крив? (Ово питање је неопходно да бисмо разумели да ли говоримо о истој ствари, да ли припадамо самој људскости.) Ако си ти крив, то не значи да сам ја мање или друкчије крив, поготово да је у конкретној ствари – коју треба именовати, испитати, описати, што су све други модуси кривице – моја кривица умањена. То само значи да се, излазећи из себе, срећемо – не поништавајући ниједну разлику између нас – у основној кривици: лицем у лице. Тек у сусрету два лица „разговор не би био само коначна форма саопштавања него и израз за однос егзистенција два човека“. [22] Тај сусрет идеологизована кривица не дозвољава, јер ту нема места за њу: њој припада разговор иследника и оптуженог. Јер, њене речи увек су речи Великог инквизитора.

У нашој расправи је централна тема везана за секуларно свештенство. Јасперс је имао свест о њему. [23] Али, то питање има код њега друкчији статус. Ова разлика у фокусу наше расправе у односу на

Питање кривице

природно условљава разлику у оцени везе између секуларног свештенства и искуства кривице. Јер, поступци секуларног свештенства нису „дечја игра која у својој безазлености не може повредити“.

[24]

Чак и када их – како каже Јасперс – тако доживљава човек који је искусио истинску кривицу. Зашто тако мислимо? И то није без упоришта у Јасперсу. Ако се у чистоти душе појављује истинска кривица, као слободни чин, онда човеку не може бити свеједно што је та кривица подведена под оно што је уже од ње – идеологизовану кривицу. Не може му бити свеједно не зато што – у таквом случају – настаје нечистота душе. Него зато што се он у тој идеологизацији среће са злом кроз које је прошао. Као да и код Јасперса има неког колебања у вези са тим. Јер, он каже да човек, испуњен новом самосвешћу о истинској кривици, потпуно недотакнут нападима на себе, ипак „са зебњом осећа како су несмотрени они који нам пребацују и колико их кривица не дотиче“?

[25]

Од чега он зебе ако су они као деца у игри? У ком часу осетимо зебњу, страх, нелагодност док посматрамо дечију игру? У часу када та зебња проистиче из нечега што је много мање безазлено него што је дечија игра. То је

зло

А ако човек испуњен истинском кривицом осећа зебњу због оних које – док му пребацују и док му је намећу – кривица не дотиче, онда он није одустао од света. Он није одустао иако га је истинска кривица учинила спремним за оно што долази: спремним за сазнање

да „неизвесност и могућност нове и веће несреће остаје“. [26] Он није одустао зато што нас истинска кривица чини спремним да будемо делатни за оно што је могуће.

[27]

Баш је зато могуће да се човек упита о болшевичком судији, о компромитацији права, о секуларном свештенству и његовом наслеђу. Јер, прочишћење није ослепљење. Оно нас истински оспособљава да се запитамо: да ли искуство кривице може прихватити злочинца за судију? Кога се извинити ако смо се осведочили да је судија – злочинац? Ако и прихватим зло као нешто што долази мојом (метафизичком) кривицом, то још не значи да ме та кривица спречава да именујем свет у којем је зло судија.

У метафизичкој кривици треба се појавити сâм и, потом, срести са *другим*: то је Бог. То следи из Јасперса: „Кад све ишчезне, Бог јесте – и то је једина чврста тачка.“

[28]

Када помињемо издају трансценденције, онда је то у складу са Јасперсом.

[29]

Отуд је жртва постављена у нашој расправи у право подручје: између личности

и

метафизичке кривице

. Јер,

личност

обележава човеково вертикално кретање, издвајање из родовске детерминације, она је – како каже Берђајев – Божија идеја у човеку,

[30]

док је за

метафизичку кривицу

– по Јасперсу – „једина

инстанца

... Бог“.

[31]

Ако жртву сместимо између тих појмова, зар јој тада не одајемо једино могуће поштовање, јер је не употребљавамо? То, наравно, не искључује кривичну одговорност, репарације и извињења, али каквог посла то има у овом контексту?

Да смо овако исцрпно изложили ове елементе Јасперсовог схватања кривице, променили бисмо *фокус* наше расправе. (Као што га и овај текст изнуђено помера.) Сви ови моменти налазе се у позадини нашег позивања на Јасперса, они се – по природи ствари – подразумевају као невидљиви подтекст онога што је написано. Јер, они оповргавају и наговештај о томе да смо се непотпуно и фалсификаторски позивали на Јасперса.

Само помињање Карла Јасперса има у нашој расправи вишеструки значај. Јер, у Јасперсовој мисли је постојао снажан националистички елемент. (Као и код Томаса Мана.) Зашто је то важно? Ако је он већ 1945. године могао да осветли искуство кривице, онда то значи да левичарска политичка опредељеност није никакав предуслов ни преимућство у осветљавању искуства кривице. Отуд следи да ниједно политичко опредељење – па ни оно које припада левим либералима и секуларном свештенству – не може имати посебна права на разумевање тог искуства. С друге стране, Карл Јасперс је лично пропатио под нацизмом. (Томас Ман мање од њега, јер је био изгнаник: конзервативац а изгнан.) Ако је он већ 1945. године могао указати на то да народ не може бити крив, да постоји битна диференцираност кривице, да кривицу не треба сводити на неки од њених видова, онда то значи да човек – попут Јасперса – може настојати да у разумевању кривице очува дистанцу у односу на личну патњу или личну огорченост на режим.

Од другостепеног значаја, али поучни за наш однос према духовној ситуацији времена, сви су ти спољашњи моменти постојали када смо одлучили да уврстимо Јасперсов спис у нашу расправу. И они, наиме, имају општији значај: ако је Јасперс већ 1945. године могао имати дистанцу према идеологизованој кривици, шта нас спречава да ту дистанцу имамо данас?

[1] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 100.

[2] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 101.

[3] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 103–104.

[4] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 22–23.

[5] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 19.

[6] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 26.

[7] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 22, 25, 31, 33, 48–49, 59, 96.

[8] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 96.

[9] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 95.

[10] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 102.

[11] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 73.

[12] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 72–73.

[13] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 99.

[14] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 35, 36.

[15] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 103–104.

[16] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 61.

[17] Karl Jaspers, *Filozofija*, prevela Olga Kostrešević, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1989, 413.

[18] Karl Jaspers, *Filozofija*, 414.

[19] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 86.

[20] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 86.

[21] Karl Jaspers, *Filozofija*, 414.

[22] Karl Jaspers, *Filozofija*, 334.

[23] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 31

[24] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 97.

[25] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 97.

[26] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 97.

[27] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 98.

[28] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 98.

[29] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 71, 72.

[30] Nikolaj Berđajev, *O čovekovom pozvanju*, prevela Mirjana Grbić, Zepter, Beograd, 2000, 62–63.

[31] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 22.